

Annabelle Dufourcq

La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl



 Springer

LA DIMENSION IMAGINAIRE DU RÉEL DANS LA PHILOSOPHIE
DE HUSSERL

ANNABELLE DUFOURCQ

LA DIMENSION IMAGINAIRE DU RÉEL DANS LA
PHILOSOPHIE DE HUSSERL

Comité exécutif :

Directeur: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Secrétaire J. Taminaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve) Membres: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breur (Husserl-Archief, Leuven), S. IJsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve), J. Taminaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic University Leuven, Leuven)

Conseil scientifique :

R. Bernasconi (Memphis State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Nice), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

Pour des volumes supplémentaires:
<http://www.springer.com/series/6409>

LA DIMENSION IMAGINAIRE DU
RÉEL DANS LA PHILOSOPHIE
DE HUSSERL

par

Annabelle Dufourcq

 Springer

Annabelle Dufourcq
Université Blaise Pascal
département de philosophie
bd Gergovia 29
63000 Clermont-Ferrand
France
adufourcq@hotmail.com

ISSN 0079-1350

ISBN 978-90-481-9796-5

e-ISBN 978-90-481-9797-2

DOI 10.1007/978-90-481-9797-2

Springer Dordrecht Heidelberg London New York

© Springer Science+Business Media B.V. 2011

No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work.

Printed on acid-free paper

Springer is part of Springer Science+Business Media (www.springer.com)

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à exprimer ma profonde gratitude à Renaud Barbaras qui a dirigé le travail de thèse dont cet ouvrage reprend la première partie. Je le remercie pour ses précieux conseils, la rigueur de ses analyses, sa bienveillante et constante attention et la confiance qu'il m'a témoignée. Ses réflexions éclairent ma recherche.

Je remercie également vivement Natalie Depraz, Jocelyn Benoist, Pierre Rodrigo et Jean-Jacques Wunenburger : leur intérêt pour les questions qui occupent cette étude, nos discussions et leurs suggestions ont été pour moi un appui essentiel dans l'élaboration du présent ouvrage.

Merci enfin à ma famille et à mes amis : leur soutien est inestimable.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	v
I. INTRODUCTION	1
 PREMIÈRE PARTIE: ELABORATION DE LA NOTION D'IMAGINATION DANS LA REFLEXION HUSSERLIENNE	
II. LA DÉFINITION DE L'IMAGINATION PAR HUSSERL: L'ORIGINALITÉ FONDAMENTALE ET LES NOMBREUX POINTS D'HÉSITATION	23
1. L'imagination est une intuition de l'objet	23
2. Les paradoxes de la notion de présentification	25
3. Le problème des regroupements	34
4. Le statut des phantasmata	47
5. Les difficultés relatives à la définition de l'image physique	51
III. RESSERREMENT DU CONCEPT D'IMAGE AUTOUR DE L'IDÉE D'UNE PRÉSENCE INTUITIVE DIRECTE	59
1. Du modèle de l'Abbild à celui de la phantasie	59
2. Le flottement dans la phantasia : un nouveau mode de présence défini par le déracinement et l'ubiquité	78
3. Unification relative de la constellation de l'imagination par le concept de flottement	98
4. L'enjeu d'une réflexion sur la phantasia : l'extension de la notion de présence	105

**DEUXIÈME PARTIE: FECONDITE DE LA
PHANTASIA : LE «COMME-SI» EN TANT
QU'ENRICHISSEMENT DE NOTRE EXPERIENCE**

IV.	IMAGE, CONTEMPLATION ESTHÉTIQUE ET ÉPOCHÈ	113
V.	LES POSSIBLES	125
VI.	LES ESSENCES	135
	1. La variation eidétique : donation de l'essence dans l'exaltation extrême du flottement imaginaire	136
	2. L'essence est-elle une dimension imaginaire du réel ?	143
VII.	AUTRUI	157
	1. Lien problématique entre imagination, dédoublément du moi et rencontre effective d'autrui	157
	2. Le flottement de la phantasia comme constitutif de la présence d'autrui	166

**TROISIÈME PARTIE: L'ÉMERGENCE DE
L'IMAGINAIRE DANS LES PROFONDEURS DU
RÉEL**

VIII.	LES FANTÔMES DE LA PERCEPTION	191
IX.	LES PROFONDEURS DU RÉEL : LE ROYAUME DES MÈRES	215
	1. La réfutation du positivisme	216
	2. Le monde de l'esprit	230
	3. Les profondeurs du réel	242
	4. Vie profonde et origine imaginaire du réel	255
X.	LES ANALOGIES	273
	1. Synthèses passives et imaginaire transcendantal	274
	2. Analogies entre objets au niveau antepredicatif passif	280
	3. L'analogie au cœur du flux des sensations	284

4. L'œuvre de l'analogie originaire dans les images physiques et la possibilité secrète pour toute chose de devenir une image	292
XI. LES ESQUISSES	299
1. L'objet s'esquissant lui-même : la réalité comme image	299
2. Les dégradés rétentionnels et protentionnels : le flottement au cœur du présent	311
3. Distinction et transitivité entre image et perception	314
XII. LE MOI TRANSCENDANTAL PEUT-IL ÊTRE UNE ORIGINE FLOTTANTE ?	321
1. L'origine comme règne du moi transcendantal	321
2. Le retour opiniâtre de l'écart à soi dans l'origine transcendantale : un démantèlement du moi transcendantal ?	325
3. Nécessité d'un moi transcendantal diffracté	343
4. Moi transcendantal et multiplication des moi-de-phantasia	359
CONCLUSION	379
BIBLIOGRAPHIE	385
INDEX NOMINUM	391
INDEX RERUM	393

CHAPITRE I

INTRODUCTION

« *Ce monde, et les choses de ce monde, ne font que flotter entre l'être et le non-être, (...) c'est là justement leur mode d'être et non pas quelque illusion* »¹

E. Husserl

L'entreprise phénoménologique se fonde essentiellement sur le rejet de la notion de chose en soi et la définition de l'être comme « φαίνεσθαι » : apparaître. Elle engage par conséquent essentiellement une profonde redéfinition du réel et, indissociablement, de l'imaginaire. Les frontières entre eux sont déplacées et assouplies et, dans l'élucidation de l'origine de toute présence, réelle ou imaginaire, le mode d'être flottant, fluent, sensible et inachevé de l'imaginaire constitue pour Husserl un archétype fécond. Nous pensons que les réflexions husserliennes conduisent à reconnaître dans le mode d'être imaginaire une dimension à part entière, et même la dimension la plus profonde et fondamentale, d'un réel polymorphe capable de sédimenter superficiellement en un monde objectif, mais demeurant secrètement fragile et toujours animé par l'histoire aventureuse de l'esprit. Dévoiler la manière dont cette thèse se profile dans les analyses husserliennes et en montrer la légitimité, tel sera l'enjeu des réflexions qui vont suivre. Précisons qu'il ne sera pour autant jamais question de *confondre* réel et imaginaire et de réduire le premier à une illusion.

La thèse majeure de la philosophie de Husserl est que la présence la plus pure est phénoménale, incarnée, en conséquence particulière et diffractée : Husserl va montrer qu'elle n'est originairement ni en-soi ni idée transparente, mais une vie du sens, une spiritualité anonyme naissant à

¹ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (*Husserliana* VI), édité par W. Biemel, 1954, La Haye, Editions M. Nijhoff, traduction française par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976 (abrégé K), pp. 435–436.

même le sensible et toujours en chemin. L'objectivation d'un monde hypostasié, stable, subsistant hors de moi a bien lieu, elle *doit* avoir lieu, mais il s'agit d'une cristallisation – une sédimentation – temporaire et trompeuse puisqu'elle tend à se faire passer pour définitive et à focaliser notre attention sur sa surface. Profondément la vie de l'esprit se poursuit, le flux héraclitéen ne se fige jamais, les contours des êtres apparaissant entre ces *sensibilia* toujours renouvelés sont flottants, l'avenir est ouvert, la résistance du réel subsiste mais consiste en une sollicitation de mes actes, une incitation à penser, repenser et créer. La philosophie de Husserl établit donc, comme l'une de ses thèses fondamentales, qu'il y a une *dimension cachée du réel* : nous sommes, affirme-t-il, comme des animaux plats ignorant qu'existe une troisième dimension. Or le modèle permettant de comprendre le mode d'être de cette vie des profondeurs n'est pas celui des choses stables et distinctes, mais celui d'une pensée vivante et créatrice naissant dans l'ubiquité de sensations particulières. C'est la temporalité que Husserl désigne communément comme absolument originaire, toutefois nous essaierons de montrer que, dans ce flux temporel, les analogies et les esquisses jouent un rôle non moins fondateur et que cette vie spirituelle profonde et originaire peut être plus complètement comprise si on la définit comme un imaginaire anonyme, comme un ensemble de relations de parentés et de différences sensibles instituant un sens symbolique ouvert, dessinant certes des objets relativement stables, mais sollicitant la création incessante de nouvelles images : telle sera notre hypothèse directrice.

Précisément la réflexion husserlienne sur la dimension cachée du réel va de pair avec des analyses d'une grande audace concernant la nature exacte de l'imagination.

D'une manière générale l'imaginaire possède un extraordinaire pouvoir de subversion. Il semble être hébergé en philosophie comme un invité gênant qui trouve difficilement sa place dans les cadres établis, ceux de la distinction entre intelligible et sensible, entre sujet et objet, entre corps et âme. Il conteste ces cadres de même que, plus fondamentalement, la vision "naturelle" d'une réalité inébranlable dans laquelle tout être se tiendrait en un lieu propre et bien délimité. Or la réflexion husserlienne sur l'imaginaire fait droit à cette subversion : elle définit l'imagination comme *intuition*, remplissement de la visée. L'étude husserlienne de l'imaginaire s'interroge par conséquent sur diverses modalités possibles *de la présence*.

On pourrait avoir l'impression que les textes regroupés dans le volume XXIII des *Husserliana*² ont pour objet de dévoiler les linéaments d'un registre bien particulier de phénomènes, nettement distinct de celui de la perception. Mais, nous le verrons, la constellation de l'imaginaire chez Husserl est particulièrement riche et il est impossible de nier que, notamment dans les neutralisations, le souvenir, le transport en autrui, la position des possibles, c'est bien encore notre rapport au *réel* qui se joue. Même la fiction pure, en tant que présentification, ouvre une réflexion sur l'ambiguïté de la présence et Husserl s'interroge à de nombreuses reprises sur la concurrence possible, donc l'homogénéité éventuelle, entre *phantasia* et perception. La distinction entre perception et imagination est fondamentalement un problème bien plus qu'un axiome de la réflexion husserlienne.

Husserl met particulièrement en exergue le pouvoir de fascination et de déracinement possédé par l'imaginaire. « A la vue des images d'un Paul Véronèse, nous nous sentons transportés dans la vie somptueuse des nobles vénitiens du seizième siècle. . . »³, « dans l'image nous pénétrons du regard l'objet visé ou, à partir d'elle, celui-ci regarde vers nous »⁴. L'image « transporte », Husserl lui confère le pouvoir essentiel d'accomplir une *Spaltung* du moi, une étrange diffraction en un *moi actuel* d'une part et un *moi-image* d'autre part. L'image réalise communément, simplement, avec toute la légèreté d'un jeu, le tour de force de nous rendre présents à ce qui est ailleurs, ce qui est passé ou encore ce qui se tient dans un monde fictif. Imaginer ou appréhender une image c'est toujours entrer en contact avec l'objet visé. La nature de ce contact, de cette quasi-présence, pose problème, de même que la nature de ma présence au réel *et* à cet objet imaginaire. Où suis-je exactement moi qui imagine ? Plus tout à fait pleinement ici, pas non plus pleinement ailleurs, mais dans une sorte d'entre deux qu'il est au premier abord difficile de qualifier. De plus,

² E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlaß (1898–1925) (Husserliana XXIII)*, édité par E. Marbach, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1980, traduction française par R. Kassis et J. F. Pestureau, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2002, (abrégé *Phantasia*).

³ *Phantasia* n°1, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

comment l'objet réussit-il encore à livrer quelque chose de lui-même alors qu'il n'est pas réel ou réellement présent ? Comment peut-il m'envahir, m'emporter, susciter en moi les émotions les plus vives ? Quant aux objets présents, ils sont eux aussi contaminés par l'imaginaire : leur présence devient louche, étrange et inquiétante : eux aussi pourront se manifester à distance, en leur absence et quelque chose de leur présence actuelle subsistera, de plus cette présence « réelle » paraît plus lointaine à celui qui se laisse emporter par l'imaginaire, sa parfaite plénitude, sa résistance obstinée à nos caprices subjectifs apparaissent alors moins implacables. L'ordre temporel et spatial qui confère à chaque être une place nettement circonscrite devient poreux, il ne subsiste qu'en filigrane et nous pouvons voyager librement d'une place à l'autre. Tout devient flottant : l'objet (qui est à la fois ici et là, présent et absent) et le sujet (laissant à sa place originare une forme affaiblie, presque endormie de lui-même et partant vivre dans un monde parallèle auprès de l'objet imaginé). Le pouvoir de subversion de l'imaginaire résonne bien au-delà de la seule étude d'un registre particulier des phénomènes nommés « imaginaires » et oblige à s'interroger radicalement sur ce qu'est exactement le réel, sur ses limites, sa définition et les critères grâce auxquels on reconnaît être en sa présence : dans quelle mesure l'objet est-il hors de moi et/ou en ma représentation ? Dans quelle mesure exactement est-il signifiant et, tout à la fois, résistant et opaque ?

Et en effet, la notion de réalité est en elle-même problématique. Pour le sens commun, le réel est ce qui agit effectivement, ce avec quoi il faut compter et ce sur quoi l'on peut compter dans l'action. Ainsi le réel est double. Il est d'une part ce qui me résiste, ce à quoi je dois m'adapter et ce qui me contraint parfois. Sous cet angle il s'oppose à l'imaginaire que je modèle, semble-t-il, à ma guise. D'autre part le réel doit être défini comme m'étant présent : même pour me résister, il doit m'être présent. On peut alors le définir comme l'actuel, ce qui est objet de représentation immédiate, en le distinguant ainsi du possible, de l'idéal ou des simples formes de la connaissance. Mais alors le réel est-il ce qui est opposé au moi ou ce qui lui est apparenté ? Le réalisme ne souligne que la première dimension du réel et affirme qu'une chose réelle est une substance qui est en soi, absolument indépendante de toute connaissance ou apparence que l'on peut avoir d'elle. L'idéalisme, au contraire, ne tient compte que du deuxième aspect du réel et rappelle son lien indissociable avec la présence,

l'apparaître. Le réel est alors défini comme le corrélat d'une subjectivité qui le constitue.

Or Husserl entend surmonter l'antinomie entre idéalisme et réalisme et dévoiler la profonde dimension de spiritualité qui anime toute chose, sans pour autant dissoudre la chair du réel, sa part d'obscurité et de résistance. Dès lors ce sera un test ultime du projet phénoménologique que d'essayer de comprendre en quoi une "représentation" imaginaire réputée purement subjective est encore une forme de présence du monde et pourquoi, *par conséquent*, la présence authentique du réel peut se profiler au creux d'apparences, d'esquisses et de « choses-fantômes »⁵ *sans se dissiper en une simple illusion*.

Dans Ideen I⁶, Husserl opte d'abord pour l'idéalisme, il refuse fermement tout réel qui ne serait pas intentionnel et affirme le caractère absurde de la notion kantienne de chose en soi. Cependant Husserl tient également à préciser de façon très claire et à de nombreuses reprises que son idéalisme n'est pas le contraire du réalisme⁷. Husserl affirme rester réaliste

⁵ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (*Husserliana* IV), édité par M. Biemel, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1952, traduction française par E. Escoubas, Paris, P.U.F., 1982 (abrégé Ideen II), §10 et §15 notamment.

⁶ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (*Husserliana* III), édité par W. Biemel, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1950, traduction française par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950 (abrégé Ideen I).

⁷ Ideen III (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften) (*Husserliana* V), édité par W. Biemel, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1952, traduction française par D. Tiffeneau, Paris, P.U.F., 1993, abrégé Ideen III) : « postface aux *Ideen* », p. 196 et p. 197. Voir également Formale und transzendante Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, (*Husserliana* XVII), 1929, édité par P. Janssen, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1974, traduction française par S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957 (abrégé LFT), §36, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (*Husserliana* I), édité par S. Strasser, La Haye, M. Nijhoff, 1950, traduction française par G. Pfeiffer et E. Levinas, 1930, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1992 (abrégé MC), p. 144 et *Krisis* p. 213. Cf. aussi P. Ricoeur, introduction à Ideen I : « On a dit bien souvent qu'en 1901 Husserl était réaliste, et qu'en 1911 il était idéaliste » (p. xxxi), Ricoeur réfute

au sens où il « ne nie pas l'existence effective du monde réel »⁸ et en ce que reste intacte la formule « je suis certain d'être un homme qui vit dans ce monde, etc., et je n'ai pas là-dessus le moindre doute »⁹. Son idéalisme n'est donc pas gagné contre le réalisme, il ne retire pas au réel sa prétention à être au-delà de moi, à être lorsque je ne le pense pas et à résister aux caprices de ma fantaisie. Il n'est pas question de *réduire* le réel à la conscience. La spécificité et la force de la philosophie de Husserl sont au contraire de montrer le lien indissociable et premier entre sujet et monde, tout en conservant la pleine réalité du monde, sa transcendance. Ainsi même les *Ideen* préfigurent d'une certaine manière la découverte, dans la *Krisis*, d'un étrange moi transcendantal anonyme nous renvoyant aux obscures profondeurs du Royaume des Mères¹⁰.

Le projet de surmonter idéalisme et réalisme et de saisir un monde transcendant *et* hanté par une subjectivité diffuse, induit trois conséquences fondamentales conjointes concernant la définition de l'imaginaire : Husserl rejette radicalement la définition de l'imagination comme faculté transcendantale, il montre plus radicalement encore que l'imaginaire ne peut être assigné à une faculté mentale subjective et définit ainsi l'imagination comme un mode de présence des objets eux-mêmes.

Tout d'abord la démarche phénoménologique conduit à montrer que la conception de l'imagination comme faculté subjective tissant les phénomènes par son activité synthétique est dénuée de toute pertinence. Le danger immédiat suscité par une telle théorie est de voir la réalité du monde se dissoudre dans la conscience, les choses devenir de simples représentations et, en dernier recours, de purs fantasmes. C'est là une dérive que Husserl veut à tout prix éviter. Il rompt pour cette raison avec le psychologisme et avec le kantisme.

cette affirmation. Il n'y a pas d'opposition entre les *Recherches Logiques* et les *Ideen* justement parce que les premières ne défendent pas un réalisme des Idées (réalisme platonicien) (les essences ne sont pas transformées en en-soi, il s'agit bien toujours de sens, des idées *d'un sujet*) et parce que les *Ideen* ne défendent pas un idéalisme subjectif (le sujet transcendantal n'est pas un individu particulier incarné dans un fragment du monde).

⁸ *Ideen III*, postface, p. 198.

⁹ K p. 213.

¹⁰ K p. 174.

Pour le psychologisme, la *phantasia* apparaît comme une faculté mentale forgeant et projetant des représentations qui portent ainsi la marque de la subjectivité. Ces purs produits de l'activité psychique sont condamnés à demeurer des contenus de conscience, à rester enfermés dans les limites d'une subjectivité particulière. Parmi les dérives les plus extrêmes du psychologisme, sévèrement critiquées par Husserl, on peut citer le fictionnalisme de Hume et, d'autre part, la théorie des images [*Bildtheorie*] (par exemple chez Locke, mais aussi, contemporain de Husserl, Twardowski¹¹) : pour expliquer le lien entre contenus mentaux et réalité, on définit les premiers comme des images servant à re-présenter la seconde en vertu d'un processus qui demeure mystérieux et induit une régression à l'infini¹².

Même Brentano qui, pour échapper à ces erreurs, a voulu distinguer l'objet des actes mentaux et l'a défini comme objet intentionnel in-existant, immanent à la subjectivité mais pas *physiquement* contenu en elle¹³, se heurte lui aussi au problème d'une possible dissolution de

¹¹ Ainsi que le souligne J.F. Courtine dans « histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* » (dans *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995, pp. 28–29), c'est à Twardowski (*Zum Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, 1894, repris dans E. Husserl et K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels, 1893–1901*, trad. de J. English, Paris, Vrin, 1993) notamment que Husserl fait référence dans sa critique de la notion d'objets immanents et de la *Bildtheorie* (5^{ème} *Recherche logique*, §11 et Appendice aux §11 et 20 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1901, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 7 Auflage, 1993 (abrégé LU II/1), traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches Logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, P.U.F., 1961 (première partie) et 1962 (deuxième partie)).

¹² Cf. 2^{ème} *Recherche logique*, §23, 5^{ème} *Recherche logique*, Appendice aux §11 et 20, *Ideen I*, §43, §52, p. 173 et §90, pp. 311–313. Voir également *Erste Philosophie (1923–1924)*, *Erster Teil : Kritische Ideengeschichte (Husserliana VII)*, édité par R. Boehm, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1956, traduction française par A.L. Kelkel, Paris, P.U.F., 1970 (abrégé PP I), 16^{ème} leçon, p. 160 et 17^{ème} leçon.

¹³ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol.1, éd. Par O. Kraus, Hambourg, Felix Meiner, 1974, pp. 124–125, tr. fr. par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, p. 102 : « ce qui caractérise tout phénomène mental, c'est ce que les scolastiques du Moyen-Âge nommaient l'in-existence [*Inexistenz*] intentionnelle (ou encore mentale)

la réalité. « Rien d'essentiel n'a été changé à cette situation [la prédominance du psychologisme] même par la découverte de l'intentionnalité faite par Brentano (. . .) on restait attaché aux *data* psychiques »¹⁴. Husserl reproche à Brentano de réifier l'objet intentionnel en le situant *dans* la conscience¹⁵ et de le confondre avec les contenus sensibles immanents toujours singuliers¹⁶, rendant ainsi impossible la perception d'un *même* objet transcendant¹⁷ et n'instituant qu'une différence d'intensité entre perception et *phantasia*¹⁸. Brentano ne reprend pas la *Bildertheorie* et veut montrer, dans un esprit cartésien¹⁹, que j'ai une connaissance absolue et évidente de mes vécus, cependant, en maintenant le dualisme entre objets physiques et objets psychiques, intentionnels et immanents, il laisse supposer que l'objet intentionnel est distinct d'une chose en soi²⁰ et favorise la définition de celui-ci comme moindre-être. Enfin, parce qu'il affirme que le temps est constitué par l'imagination productrice, Brentano doit le définir comme un irréel, thèse que Husserl critique vivement dans les Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps²¹.

d'un objet, et que nous décrivions plutôt, bien que de telles expressions ne soient pas dépourvues d'ambiguïté, comme la relation à un contenu ou la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité [*Realität*]), ou encore une objectivité immanente [*immanente Gegenständlichkeit*]. (. . .) cette présence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne présente rien de semblable ».

¹⁴ LFT p. 349.

¹⁵ 5^{ème} *Recherche logique*, §11a, p. 173 sqq.

¹⁶ *Phantasia* n°1, §4, pp. 54–55.

¹⁷ J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. par E. Abrams, Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1992, p. 82.

¹⁸ *Phantasia* n°1, §45 et §46, pp. 122–125, la proximité sur ce point entre Brentano et Hume est ici explicitement mise en valeur.

¹⁹ J. Patočka, op. cit., pp. 79–81.

²⁰ Husserl lui fait ce reproche dans le 5^{ème} *Recherche logique*, Appendice aux §11 et 20, p. 231, ainsi que dans *Phantasia* n°1, §4, p. 55.

²¹ E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1905–1910), édité par M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, repris par Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 3 Auflage, 2000 (abrégé ZB), traduction française de H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964 (abrégé Leçons sur le temps), première section.

La philosophie de Kant s'enferme elle aussi dans l'aporie du rapport au réel même et sa conception du rôle de l'imagination n'est pas étrangère à ce problème. C'est parce qu'un objet qui m'est accessible et compréhensible doit en quelque façon être lié à mes facultés mentales que Kant élabore une théorie transcendantale. L'œuvre de l'imagination transcendantale est supposée imposer à un flux sensible les structures nécessaires à la formation d'une perception et d'une pensée *pour tout homme*. C'est par ce dernier point que Kant se démarque nettement du psychologisme. Toutefois, puisqu'il s'agit pour l'imagination d'imposer un sens humain, elle doit bien accomplir un travail productif de synthèses. Ainsi nos objets de connaissance ne sont certes pas définis par Kant comme de pures apparences subjectives ou des contenus mentaux, mais ils sont, selon lui, des phénomènes distincts de la chose en soi.

Incontestablement le monde qui nous entoure ne semble pas pouvoir être réduit à ce que les sensations nous en livrent : des synthèses et des constructions à partir de ce matériau semblent nécessaires. La distinction établie par Husserl entre *hylé* et noèses paraît montrer qu'il se rallie à cette conception. Pourtant nulle part la notion d'imagination n'intervient dans l'analyse des noèses. Il est exclu pour Husserl de réduire l'apparaître à une fiction ou de distinguer phénomène et chose en soi. La phénoménalité est bien, ainsi que l'explique Levinas dans La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, une propriété de l'être. L'être du monde est « un certain mode de rencontrer la conscience, d'y apparaître »²². L'idéalisme de Husserl doit être compris, selon Levinas, comme un bouleversement de l'ontologie même. Husserl décrit par quels processus de mise en forme la *hylé* fait apparaître un monde, mais il n'est jamais question pour lui d'assigner ladite mise en forme à une faculté mentale, même transcendantale. L'apparition est une structuration particulière, mais pas *mon œuvre*. La conscience est constituante, mais cette conscience est intentionnelle, d'emblée ouverte sur le transcendant, indissociablement liée à lui. Comme le montre Levinas, l'entité fondamentale de cette ontologie nouvelle est l'intentionnalité, laquelle est *antérieure à l'opposition entre sujet et objet* : l'objet n'est pas en-soi

²² E. Levinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, (1930), Paris, Vrin, 1970, p. 62.

mais manifestation, expression ; le « sujet » est présence à toutes ses pensées, à ses objets, au monde et aux autres : tout est pris dans la vie de l'esprit, un flux unitaire organique où tout est signification et où chaque élément est référence aux autres. Ainsi l'activité par laquelle la conscience fait émerger le sens coïncide avec l'activité par laquelle le monde se fait sens et, ainsi, vient à l'être.

Le premier bouleversement que la phénoménologie apporte à la notion d'imagination est donc le refus de la définir comme une faculté mentale transcendante. Mais il faut aller plus loin : la notion même de *faculté mentale* perd sa pertinence. Il n'y a plus en effet de sujet circonscriptible en lequel on pourrait définir des principes psychiques constituant l'origine assignable de telle ou telle représentation. Il n'y a pas de « représentation pure », mais toujours une ouverture intentionnelle à un être déjà phénoménal.

Mais alors, puisque la phénoménologie définit l'être comme le vécu et les modalités du vécu comme des modalités de l'être, ne va-t-il pas falloir compter avec l'imaginaire comme étant une dimension de l'être ? Puisque le caractère intentionnel de la conscience l'ouvre essentiellement au monde, les vécus de *phantasia* doivent porter la marque de cette ouverture intentionnelle. Quelque chose du rapport au monde, à l'être même des choses, doit se jouer aussi dans l'imaginaire, celui-ci ne doit pas être considéré comme un échec et une vacance de la relation au réel, comme un type de vécu dans lequel la conscience se retrouverait *seule*. La dimension d'absence de l'imaginaire se conjugue avec une dimension de présence dont il faut tenir compte. Ainsi Husserl veut certes distinguer *phantasia* et perception, c'est une nécessité pour empêcher la phénoménologie de rejoindre l'idéalisme berkeleyen, mais il accepte de décrire la *phantasia* de la manière la plus fine possible, ce qui implique qu'il prenne en compte sa proximité avec la perception et la possibilité de les considérer sur un même plan comme les deux modes d'apparition élémentaires et peut-être complémentaires des êtres. Husserl élabore peu à peu la thèse selon laquelle l'imaginaire correspond à une modalité possible de *donation* des objets *en personne*, un mode de leur présence. L'imaginaire est reconnu comme un champ transcendant, en lui les images peuvent former un *monde*, elles se répondent, s'associent, engendrent de nouvelles images selon une spontanéité, une vie du sens qui dépassent notre simple

caprice. Husserl nous donne les clefs d'une distinction entre l'imagination comme activité subjective et un imaginaire anonyme qui, étonnamment, précède celle-ci, la transporte et la féconde.

Ainsi reconnu comme étant fondamentalement un champ anonyme de vie fluctuante et ouverte du sens et, en tant que tel, un mode de présence *en personne*, l'imaginaire devient susceptible d'être étroitement lié à la vie profonde de l'esprit et au champ des synthèses associatives passives où le réel même s'origine.

Husserl admet clairement que l'imaginaire est un mode d'être possible des choses mêmes, il montre également qu'il est la modalité privilégiée de donation de certains aspects particuliers mais cruciaux du réel : les possibles ou autrui notamment. On peut alors s'interroger sur la part que le mode de présence-absence imaginaire prend exactement au sein même de la présence en chair et en os de tout objet quel qu'il soit : celle-ci ne peut jamais être pleine présence, le pouvoir de persuasion de l'imaginaire en témoigne. En amont de la solidité apparente des êtres réels, Husserl dévoile une origine à la fois anonyme et relevant du moi transcendantal, impersonnelle et familière comme l'imaginaire, une genèse en forme de flux ouvert et d'esquisses. C'est par cette définition de l'origine profonde de toute présence que Husserl élève l'imaginaire au rang de dimension à part entière de l'Être, principe de tous les êtres, de sorte que le réel, comme manifestation particulière de cet Être est, lui aussi, animé, vivifié en même temps que fragilisé par cette dimension imaginaire : le réel et l'imaginaire en tant que domaines distincts apparaissent ainsi comme empiétant l'un sur l'autre, leur distinction ne relèvera alors que d'une différence d'accentuation.

La thèse d'une dimension imaginaire de l'être ne réduit pas le réel à l'imaginaire, ce serait absurde puisque l'imaginaire suppose la référence en horizon à une présence plus prégnante. Il faut prendre pour référent fondamental le modèle husserlien de la verticalité, de la dimension de profondeur cachée : en surface, pour l'attitude naturelle, en partie à raison, réel et imaginaire se distinguent, mais ils communiquent parfois et il arrive également que leurs frontières s'estompent et que surgissent des zones d'ambiguïté. Un monde objectif, structuré, découpé en individus possédant chacun un lieu propre, apparaît, mais notre expérience quotidienne est plus chaotique et ce monde objectif est par conséquent plutôt un

horizon, un apparition qui cristallise superficiellement, mais reste sourdement minée par une vie du sens dans laquelle tout communique et tout est encore ouvert. Le réel est un sens évanescent temporairement coagulé avec suffisamment de stabilité pour fixer le repère d'un temps et d'un espace objectifs, mais ces derniers ne sont jamais absolument fixés et le sens du réel doit toujours être repris, remanié, affiné et remis en jeu. L'Être (Husserl parlera plutôt de *pré-être* afin de souligner qu'il ne se fige et s'enferme en aucun étant) « est » ce jeu même. L'on trouve donc en profondeur une origine du sens où la distinction de surface entre réel et imaginaire n'est pas encore constituée et dans laquelle le rôle du mode d'être qui affleura particulièrement dans l'imaginaire, un mode d'être flottant, diffracté et ouvert, est crucial. Nous appellerons « dimension imaginaire du réel » cette pensée anonyme qui se tisse sans règle contraignante préétablie et qui rend possible la sédimentation en surface d'un monde *apparemment* stable. Cette origine hante donc le réel en profondeur, elle est la vie qui l'anime en même temps que sa fragilité secrète.

Soulignons que parler de dimension imaginaire du réel ne revient par conséquent pas à le réduire à une illusion subjective puisque l'imaginaire ne saurait se définir comme une vaine projection arbitraire : le réel doit intégrer cette ambiguïté que l'on range traditionnellement *à part* dans le domaine de l'imaginaire défini comme registre particulier de la pensée humaine. Les autres, les choses et les idées ne se donnent qu'en horizon, sous la forme d'une hantise, d'une présence-absence vacillante. Rien ne repose *en soi*, une vie spirituelle est partout à l'œuvre mais comme quête hésitante, art d'interroger, d'interpréter et d'inventer. Ainsi est inauguré un rapport plus inquiétant mais aussi plus dynamique au réel et, plus fondamentalement, à l'Être.

Aussi l'imaginaire devient-il dans la phénoménologie de Husserl une notion fondamentalement *critique* : en elle la crise de la rationalité s'exacerbe, mais peut aussi se dénouer car l'étude de la quasi-présence ambiguë permet de mieux comprendre l'existence et l'Être et d'instituer un nouveau rapport au monde, plus engagé et responsable. Placer la notion d'imaginaire au cœur de la phénoménologie nous oblige à affronter le caractère obscur et précaire de l'origine du réel, mais permet aussi de souligner que ce dernier est toujours *adressé à notre pensée, à notre interprétation*, or telle est précisément la thèse directrice de la philosophie de

Husserl à partir de 1917²³ et particulièrement dans la *Krisis*. La ligne flexueuse des variations imaginaires rend ainsi peut-être compte de la *meilleure manière possible* de la réalité au sein de laquelle, selon Husserl, nous vivons et devons vivre si nous assumons notre liberté et notre responsabilité.

La première section de ce travail sera consacrée à l'étude des évolutions de la conception husserlienne de l'imagination. L'ouvrage de référence sur ce point est *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Les textes regroupés dans ce volume XXIII des *Husserliana* frappent en ceci qu'ils mettent d'abord en valeur les difficultés rencontrées par Husserl, ses hésitations, notamment concernant l'unité problématique de ce que nous appellerons la *constellation* de l'imagination chez Husserl. On peut voir évoluer dans cette constellation les images physiques, les *phantasiai*, la neutralisation, les souvenirs, les attentes, les symboles, l'intropathie et les *ficta* perceptifs, mais sans que le lien entre eux soit toujours conceptualisé ou même assuré. Nous essaierons de comprendre les raisons de ces hésitations, de donner à voir les tensions qui traversent les concepts en cause et plus généralement la conception husserlienne de l'intuition. Nous verrons que Husserl a toujours ramené au centre de ses considérations sur l'imagination le paradoxe mais aussi le prodige du mélange entre présence et absence, qu'il a ainsi affronté ce problème, a tenté d'en comprendre le sens et de trouver une définition de l'imagination capable d'en rendre compte. Il apparaît ainsi que Husserl renonce peu à peu à définir l'image comme visant un objet absent *à travers un représentant présent*, le concept de *Phantasie* prend le pas sur celui d'*Abbild* (image-copie) et permet de reconnaître l'imaginaire comme quasi-présence des objets et même d'un monde, non plus re-production, mais nouveau mode d'expérience à part entière. Le mode de présence spécifiquement imaginaire pourra dès lors être caractérisé notamment comme *flottement* (*Vorschweben*) : nous nous proposons de décrire précisément ce phénomène et essaierons d'en définir le concept. Cette notion de flottement marque l'audace de Husserl et son

²³ Arion L. Kelkel, avant-propos à *Philosophie première, Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, P.U.F., 1972, pp. X–XI.

insubordination à l'égard du positivisme, elle est d'autant plus importante qu'elle sera utilisée au-delà de la réflexion sur le phénomène spécifique de l'imaginaire : dans la *Krisis* Husserl recourt à ce concept de flottement pour décrire le *Lebenswelt* lui-même.

Le mode de présence flottante, reconnu dans sa spécificité par Husserl, peut alors être considéré comme lieu possible d'expériences authentiques et sa spécificité, sa capacité de déracinement et d'ubiquité en font le médium privilégié de la découverte et de l'épreuve de certains domaines – particulièrement labiles et spirituels – du réel même. Husserl reconnaît ainsi ce flottement imaginaire comme le seul mode authentique de manifestation d'aspects du réel auxquels il accorde une importance décisive : les modes d'apparition (*Erscheinungsweisen*), autrui, les possibles et les essences. Nous consacrerons la deuxième section à l'étude de ces quatre formes de présence du réel dans l'imaginaire et montrerons ainsi que certaines dimensions particulières du réel adviennent à l'être selon la modalité flottante de la présence imaginaire.

Mais la phénoménologie husserlienne mène plus loin que la simple attribution à l'imagination d'un rôle complémentaire de celui de la perception, cette dernière constituant originellement la présence des individus réels inanimés, la première permettant l'apparaître d'aspects du réel ne pouvant se présenter que dans un certain écart et un certain flottement. Puisque *toute chose*, même inerte, se constitue indissociablement de ma relation à autrui et de la structure imposée souterrainement par les essences, ne faut-il pas que sa présence même la plus actuelle, la plus originaire, sa présence perceptive *en chair et en os*, enveloppe une dimension irréductible de flottement ? L'actualité envahissante de la chose perçue n'est-elle pas trompeuse puisque c'est précisément lorsqu'on la tient à distance, dans l'*epochè*, que ses racines transcendantales apparaissent enfin comme sa dimension la plus essentielle ? L'accès à la vie de l'esprit, la compréhension complète de ce qu'est l'intentionnalité, la lutte contre le positivisme n'exigent-ils pas que la rigidification et l'insularisation des choses et des individus cèdent la place à un flottement, une ubiquité originaires ?

Nous étudierons dans la troisième section de cet ouvrage la genèse du réel telle que la définit la phénoménologie husserlienne et montrerons que la référence à l'imaginaire est constante pour définir ces profondeurs. Cette référence est néanmoins rarement thématifiée et conceptualisée

par Husserl, toutefois la place importante tenue par le champ lexical de l'imaginaire et les concepts effectivement élaborés (notamment ceux de chose-fantôme, d'esquisse, de synthèse passive d'analogie, d'âme héraclitienne sans fond et de poésie d'histoire de la philosophie) dessinent cette piste de façon incontestable : nous nous proposons d'en fixer les traits avec davantage de constance et de tisser plus avant la trame de cette philosophie des profondeurs imaginaires du réel suggérée par Husserl.

Nous examinerons précisément la manière dont Husserl définit la dimension de profondeur cachée du réel, les raisons et le sens de sa critique radicale de l'ontologie positiviste, nous étudierons son esquisse d'une ontologie du Pré-être et la nature exacte de ce qu'il nomme *la vie de l'esprit*. Sous une surface sédimentée où règnent l'objectivité et l'extériorité, Husserl retrouve un flux d'instantanés s'écoulant *eux-mêmes* les uns dans les "autres". Rien n'est extérieur à cet *esprit* et les éléments de la diversité qui foisonne en lui sont *ineinander* : tout est lié à tout par le sens même, par des relations de motivation. Ainsi découvre-t-on ici un mode d'être beaucoup plus proche de l'ubiquité imaginaire que de la focalisation perceptive sur un objet que le sujet pose comme extérieur à lui. Nous montrerons enfin que cette vie de l'esprit ne peut être comprise comme l'unité enfin retrouvée, l'identité du *moi* transcendantal et l'intuition d'une pleine présence. Husserl découvre que tout sens naît sur un fond qui le précède, qui peut être exploré, mais nous dépasse toujours, ne coïncide jamais avec soi et laisse la place à une enquête ouverte, une science en forme d'interprétation en partie créatrice. Ainsi la raison est selon Husserl à la fois latente et à venir, elle est un *telos*. Le moi se rapporte au transcendantal par les biais que sont le désir et la nostalgie d'une vie antérieure inassignable. Aussi le moi transcendantal n'est-il pas une entité positive susceptible d'être un jour donnée une fois pour toute à une conscience limpide : il est le moi empirique pressentant partout à distance de lui-même, dans chaque objet, chaque animal, chaque *alter ego*, une œuvre spirituelle parente de la sienne mais encore confuse. Le moi transcendantal se diffracte en de multiples « images » de soi, à la fois lui-même et autre dans les divers êtres du monde.

PREMIÈRE PARTIE

ELABORATION DE LA NOTION D'IMAGINATION DANS LA REFLEXION HUSSERLIENNE

Il est délicat de définir quelle est exactement, dans la philosophie de Husserl, l'extension du concept d'imagination. La notion d'imagination fait certes l'objet d'une définition précise, mais elle renvoie également à un vaste champ mouvant, une constellation apparemment assez hétéroclite où gravitent une multitude de vécus et d'objets corrélatifs. Cette constellation comprend :

- la *phantasia* (*Phantasie* ou *Phantasievorstellung*: représentation-de-*phantasia*) qui peut être perceptive (*perzeptive Phantasie*) ou reproductive (*reproduktive Phantasie*)
- l'image (*Bild* ou, pour souligner davantage la distinction entre l'image et ce dont elle est le double, la copie, *Abbild*), la conscience d'image (*Bildbewußtsein* ou *Abbildungsbewußtsein*¹) qui vise son objet en prenant appui sur un représentant physique (dans

¹ par exemple *Phantasia* n°18, p. 487, Hua XXIII, p. 515.

certains textes Husserl la nomme ainsi, plus explicitement encore, « *Repräsentation durch ein ähnliches Objekt* »² ou « *Vorstellung durch physische Bilder* »³. Notons que, selon la terminologie classique, Husserl utilise également parfois le terme d'*Einbildung* (imagination) pour désigner non pas l'image matérielle séparée de mon esprit (*Ab-bild*), mais l'image mentale⁴.

Ces deux premiers types de vécu forment le cœur de la constellation et méritent le plus proprement le nom d'imagination : « nous avons entrepris au cours précédent de saisir ensemble les représentations-de-*phantasia* et les représentations par images physiques sous le point de vue unitaire de l'imagination [*Imagination*] »⁵. Néanmoins ce "centre" ne possède pas une unité évidente – la question de l'homogénéité entre conscience d'image et *phantasia* va faire l'objet d'une longue réflexion – et il n'est pas parfaitement fixe et déterminé, aussi laisse-t-il largement ouverte la question de la définition des limites exactes de l'imagination, question qui ne peut être résolue sans que l'on aborde celle des parentés étroites et des différences avec d'autres vécus que Husserl classe parfois, avec plus ou moins de constance et de fermeté, toujours de façon problématique, dans un genre commun, aux côtés de la *phantasia* et/ou des images :

- le souvenir (*Erinnerung*) (on peut distinguer le ressouvenir [*Wiedererinnerung*] et le souvenir du présent [*Gegenwartserinnerung*])⁶ qui fait venir à l'intuition un aspect du réel actuel non perçu mais visé comme présent).
- l'attente (*Erwartung*)
- la neutralité (*Neutralität*)

² Leçons sur le temps §28, ZB p. 416 [50].

³ 5^{ème} *Recherche logique*, p. 187, LU II/1 p. 384.

⁴ Ex. 5^{ème} *Recherche logique*, p. 189 (LU II/1 p. 385), *Phantasia* 16 p. 446, Hua XXIII, p. 468, *Ideen I*, p. 76 (Hua III, p. 51). Mais « *Einbildung* » est parfois également utilisé comme terme générique désignant autant les *phantasiai* que les images (5^{ème} *Recherche logique*, p. 305, LU II/2 p. 490). Sur ce point cf. également M.M. Saraiva, L'imagination selon Husserl, La Haye, M. Nijhoff, 1970, p. 61.

⁵ *Phantasia* n°1, p. 71.

⁶ Leçons sur le temps §29. Voir également E. Fink, *Re-présentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité*, dans De la Phénoménologie, 1930–1939, traduction de Didier Franck, Paris, Minuit, 1974, §18.

- le *fictum* perceptif (*perzeptives Fiktum*). La tendance dominante de Husserl est de distinguer nettement *fictum* perceptif et imagination, néanmoins certains textes font exception et nous essaierons de comprendre pour quelles raisons une insertion des *ficta* perceptifs dans la constellation de l'imagination peut être envisagée et même être considérée comme éclairante. Nous verrons également pourquoi, en tout cas, la réflexion sur l'imagination a nécessairement partie liée avec celle sur le *fictum* perceptif : si ces vécus ne peuvent en effet être purement et simplement confondus, il ne faut pas pour autant ignorer leur parenté et les passages continus existant entre eux.
- la possibilité (*Möglichkeit*)
- l'intropathie (*Einfühlung*)
- le symbole (*Symbol*), notion plus restreinte que celle du « représenter symbolique » (*symbolischen Vorstellen*), laquelle englobe le symbolique (*das Symbolische*) dans son ensemble (images, symboles, hiéroglyphes) ainsi que le représenter signitif par signes (*das signitive Vorstellen, durch Zeichen*)⁷. *Ideen I* distingue également *au sein du genre des symboles* d'une part la représentation symbolique par image (*bildlich – symbolische Vorstellung*) et, d'autre part, la représentation symbolique par signe (*signitiv – symbolische Vorstellung*)⁸.
- le signe (*Zeichen*), la conscience de signe (*Zeichenbewußtsein*) : Husserl cherche clairement à distinguer conscience de signe et imagination, néanmoins la parenté entre image et symbole d'une part et entre symbole et signe d'autre part oblige à s'interroger sur une éventuelle parenté entre image et signe et à intégrer, avec prudence et à une place marginale, le signe dans la constellation de l'imaginaire.

Pour rendre compte complètement de la complexité et du caractère changeant de cette constellation, il faut encore ajouter à la précédente liste les diverses analyses que Husserl a élaborées de ces vécus et qui ont souvent varié ainsi que les liens divers que Husserl a établis entre eux et qui ont, eux aussi, beaucoup varié : Husserl souligne ainsi par exemple dans certains textes la parenté étroite entre souvenir et *phantasia* tandis que dans d'autres textes c'est l'image qui sert de modèle pour la définition

⁷ *Phantasia n°1* §16 p. 77, Hua XXIII, pp. 35–36.

⁸ *Ideen I*, p. 139, Hua III, p. 99.

de la représentation-de-*phantasia*. Nous examinerons ces fluctuations en détails dans le premier chapitre de cette section.

S'il n'est absolument pas évident que tous ces vécus appartiennent à l'unité d'un genre, Husserl nous met malgré tout incontestablement sur la piste de la définition d'une telle unité. Il étudie ainsi régulièrement plusieurs des vécus de cette constellation conjointement, comme il le fait par exemple pour les souvenirs et les représentations-de-*phantasia*. Le volume XXIII des *Husserliana* montre bien comment les élucidations respectives de la conscience d'image, de la représentation-de-*phantasia*, du souvenir, de la conscience de possibilité et de la neutralisation se suivent, s'entrecroisent, s'enrichissent mutuellement, se séparent parfois puis se rejoignent à nouveau. D'autre part Husserl élabore des concepts génériques permettant de regrouper certains des vécus de la sphère de l'imagination. Nous verrons ainsi qu'il s'efforce de rassembler image et *phantasia* dans un même genre, tantôt en pensant la *phantasia* sur le modèle de l'image sous l'emblème du concept générique de *Verbildlichung*, tantôt à l'inverse – c'est une tendance dominante dans les textes plus tardifs de *Husserliana* XXIII – en unifiant ce genre autour du concept de *phantasia* spécifiée en *phantasia* perceptive et *phantasia* reproductive. L'extension du concept de présentification [*Vergegenwärtigung*] est plus large encore : il réunit les souvenirs, les attentes, les représentations-de-*phantasia*, l'intropathie et intègre même parfois ou de façon plus ambiguë les images⁹. Enfin, pour décrire les vécus de cette constellation, Husserl joue pleinement sur toutes les variations du vaste registre lexical de l'image, de l'imagination, de la fiction et de la figuration. Ainsi, par exemple, dans *Ideen I* la neutralisation est dite un « se figurer simplement par la pensée [*sich bloß-denken*] »¹⁰, dans *Phantasia n°2* le souvenir est une « image-copie [*Abbild*] »¹¹ et, dans la cinquième des *Recherches logiques*, §27, l'illusion est une « fiction perceptive [*perzeptive Fiktion*] »¹².

Reste que Husserl ne donne pas de définition générique sous laquelle subsumer tous ces vécus, il décrit plutôt des rapprochements ou des

⁹ cf. par exemple *Ideen I*, p. 347.

¹⁰ *Ideen I* p. 367 (Hua III, p. 265), p. 369 (Hua III, p. 266), p. 371 (Hua III, pp. 267–268).

¹¹ *Phantasia n°2*, p. 215, Hua XXIII, p. 197.

¹² 5^{ème} *Recherche logique*, §27, p. 252, LU II/1, p. 444.

intersections entre divers ensembles. Ainsi, par exemple l'imagination apparaît, dans le § 111 des *Ideen I*, comme l'intersection entre l'ensemble des neutralisations et celui des présentifications. De même nombreux sont les textes affirmant une intersection entre le concept de conscience d'image et celui de représentation-de-*phantasia*. Or les rapprochements en question ne sont pas toujours maintenus ni explicitement justifiés par la définition d'un concept, de plus de telles intersections semblent pouvoir être interprétées, en l'absence de précisions supplémentaires, comme un lien non essentiel.

Toutefois Husserl adopte très tôt une définition précise de l'imagination, définition à laquelle il va se tenir. En fait cette définition et sa relative constance ne sont pas du tout incompatibles avec les multiples hésitations et variations de Husserl dans sa réflexion sur le champ de l'imagination : en accordant, d'une façon tout à fait inédite, un statut de remplissement intuitif de la visée, Husserl libère dans sa plus grande radicalité le *problème* de l'imaginaire et un long parcours reste à accomplir pour le résoudre.

Notre intention sera de montrer que même si, en effet, dans la constellation de l'imagination, certains éléments sont plus centraux et servent davantage de modèles, si d'autres (par exemple les souvenirs, les *ficta* perceptifs, mais surtout les signes) ont une position plus marginale, néanmoins les liens entre eux sont réels et essentiels en ce qu'il s'agit dans tous les cas, pour Husserl, de résoudre le problème fondamental de la présence de l'absent ou du distant, de sa présence intuitive, vivante et pourtant non pleinement perceptive. Aussi peut-on, nous semble-t-il, trouver dans l'œuvre de Husserl, en filigrane, un concept fondamental permettant d'unifier ce champ de l'imagination : le concept de flottement, de déracinement plus ou moins radical par rapport à la présence pure incarnée par le référent absolu qu'est, aux yeux de Husserl, la perception.

CHAPITRE II

LA DÉFINITION DE L'IMAGINATION PAR HUSSERL : L'ORIGINALITÉ FONDAMENTALE ET LES NOMBREUX POINTS D'HÉSITATION

1. L'IMAGINATION EST UNE INTUITION DE L'OBJET

Ainsi que l'affirme M.M. Saraiva dans L'imagination selon Husserl, la très grande originalité et l'audace de Husserl furent de placer « l'imagination (...) à côté de la perception » et d'opposer ces deux formes de conscience « en tant qu'intuitions, à la pensée intellectuelle vide »¹. Ainsi l'imagination joue un rôle crucial dans la connaissance de l'objet même : « quand une signification trouve son remplissement dans un acte intuitif – perception ou imagination – elle exerce une fonction de connaissance »². Imaginer est bien une manière de « voir » l'objet, de le voir flotter en *phantasia* ou de le voir *dans* l'œuvre d'art qui le présente³.

Traditionnellement, les vécus d'imagination étaient rattachés à la faculté d'imagination, une faculté mentale reproductrice ou créatrice, en tout cas active, produisant les images comme ses constructions. L'image était donc une construction mentale, portait la marque de cette subjectivité et s'opposait à un réel objectif.

Or Husserl refuse de fonder l'étude des vécus de conscience sur une théorie des facultés. C'est l'un des principaux motifs de sa critique de

¹ M.M. Saraiva, L'imagination selon Husserl, op. cit., p. 64.

² Ibid., p. 68, M.M. Saraiva fait référence à la 6^{ème} des Recherches Logiques (Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, 1901, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 7 Auflage, 1993 (abrégé LU II/2), traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Recherches Logiques. Tome 3. Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Paris, P.U.F., 1962), §14 notamment.

³ M.M. Saraiva, L'imagination selon Husserl, pp. 96–97.

Kant⁴. D'une part la référence aux facultés est une explication aussi éclairante que celle du sommeil par la vertu dormitive ou de l'art de la danse par la faculté de danser avec art⁵. D'autre part cette théorie des facultés, empreinte de préjugés psychologues, fait de tout vécu le corrélat d'un sujet qui est un fragment du monde, une réalité individuelle dotée de propriétés causales particulières et contingentes⁶, ainsi Kant, qui a conservé cette psychologie des facultés, s'est laissé entraîner par elle dans le piège du relativisme⁷. Pour Husserl la phénoménalité est une propriété du réel, dès lors le phénomène ne peut être le produit de l'activité synthétique de l'esprit humain. Certes la thèse fondamentale de la phénoménologie est que la conscience est un absolu et un principe constituant, mais cette conscience est intentionnelle, d'emblée ouverte sur le transcendant, indissociablement liée à lui. Comme le montre Levinas dans La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, l'entité fondamentale de cette ontologie nouvelle est l'intentionnalité et elle est antérieure à l'opposition sujet / objet. Ainsi l'activité par laquelle la conscience fait émerger le sens coïncide avec l'activité par laquelle le monde se fait sens, c'est-à-dire se fait lui-même. La perception est un acte, l'appréhension, selon une modalité bien déterminée, d'esquisses sensibles. Mais, pour autant, la perception telle que la définit Husserl n'est pas une construction, la corrélation noèse-noème ne fait pas de l'objet perceptif une fiction comme le pensait Hume et Husserl peut l'établir grâce à la notion de remplissement sensible : c'est la *hylé* même qui fait apparaître l'objet, qui le porte en elle – ce point reste évidemment très problématique, nous y reviendrons, mais il faut en tout cas constater qu'il s'agit là d'une thèse fondamentale de la phénoménologie de Husserl.

Dès lors Husserl considère certes que la conscience d'image et la représentation-de-*phantasia* sont des actes et reposent sur une certaine

⁴ Cf. par exemple Recherches Logiques, Prolégomènes, §58 (Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik, 1901, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 7 Auflage, 1993, abrégé LU I, traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Recherches logiques. Tome 1. Prolégomènes à la logique pure, Paris, P.U.F., 1959), PP I, p. 283 et *Krisis* §30 et §57.

⁵ Recherches Logiques. Tome I, Prolégomènes, §58.

⁶ K p.130–131 et p. 260.

⁷ Recherches Logiques, Prolégomènes, §38 et note p. 101.

modalité de l'intentionnalité, un *caractère* d'acte bien déterminé, mais cela n'est pas le propre de l'imagination : la perception est également un acte et pourtant la présence de l'objet même, non la construction d'une représentation mentale de l'objet. Or l'imagination a précisément en commun avec la perception le remplissement par une *hylé*, par des esquisses⁸. Dès lors perception et imagination sont, pour Husserl, toutes les deux des intuitions et donc des modalités de la présence de l'objet. Husserl choisit ainsi d'admettre des différences de degrés et de modalités *au sein même de la présence des objets*. Dans la représentation-de-*phantasia* ou la conscience d'image, l'objet visé est bien présent *dans* des contenus représentatifs avec lesquels il possède une véritable parenté : il s'incarne en eux, assurément de façon plus lointaine, indirecte et analogique que dans la perception – pour laquelle Husserl parle d'*identité*, de *coïncidence*⁹ entre esquisses et caractères de l'objet – mais il s'agit bien tout de même de la *présence* de l'objet par distinction avec une visée vide. « Il y a entre les esquisses imaginatives ou perceptives et la chose elle-même des rapports internes d'appartenance »¹⁰. L'imagination n'est plus le produit d'une faculté subjective. C'est aussi pour cette raison qu'une parenté entre imagination, souvenir et perception est admise de façon récurrente par Husserl, le souvenir étant défini comme présence à distance de l'objet même¹¹.

Cette définition de l'imagination comme intuition est l'élément le plus constant de la réflexion husserlienne sur ce thème, mais elle est moins un principe assuré que le vivier d'innombrables problèmes.

2. LES PARADOXES DE LA NOTION DE PRÉSENTIFICATION

Déjà dans un article de 1894, Husserl soulignait que la re-présentation est une fonction « excessivement remarquable [*überaus merkwürdige*] »¹². Ce qui est étonnant en effet « c'est qu'un acte psychique puisse renvoyer par

⁸ 6^{ème} *Recherche Logique*, §14.

⁹ Ibid., traduction française p. 76.

¹⁰ Ibid., p. 77.

¹¹ Cf. par exemple *Phantasia* n°18, p. 476, note 918.

¹² Husserl, *Articles sur la logique (1890–1913)*, traduction française par J. English, Paris, P.U.F., 1975, « Etudes psychologiques pour la logique élémentaire » (1894),

delà son contenu immanent à quelque chose d'autre qui n'est conscient d'aucune façon. Et pourtant il semble que nous en ayons conscience d'une certaine façon ; car, ceci est à nouveau extrêmement remarquable, nous croyons, quand nous nous adonnons aux contenus re-présentatifs nous occuper des objets représentés *eux-mêmes* »¹³. L'on voit dans cet extrait à quel point la définition de l'imagination reste oscillante : l'objet est là et il n'est pas là, il n'est « conscient en aucune façon » et pourtant nous en avons conscience « d'une certaine façon ».

Le concept de présentification (*Vergegenwärtigung*) porte particulièrement en lui cette complexité et ces tensions. Sa fonction essentielle est double : il doit d'une part distinguer nettement (jusqu'à parler de « contraires »¹⁴ ou d'« opposés »¹⁵) de la perception les souvenirs, représentations-de-*phantasia*, images et intropathies, bref ces représentations qui parviennent à nous donner intuitivement leur objet alors même que celui-ci ne nous est pas actuellement présent, mais, d'autre part, le concept de présentification souligne également la parenté étroite qui lie encore la perception et ces *intuitions* capables de *présentifier* leur objet c'est-à-dire de redonner un rayonnement authentique, une vie véritable à leur objet ici et maintenant¹⁶. « Plus nous le saisissons avec vitalité, plus le sujet nous est rendu vivant dans l'image, nous y est rendu intuitif, présentifié »¹⁷.

Dans certains textes la présentification est décrite comme une reproduction inférieure à l'original, dans d'autres comme un miracle. Le choix

§7, pp.159–160, *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, *Husserliana* XXII, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1979, p. 120.

¹³ Ibid.

¹⁴ *Leçons sur le temps*, p. 58.

¹⁵ *Phantasia n° 1*, titre du §42, p. 116.

¹⁶ cf. 1^{ère} *Recherche logique*, §9, pp. 45–46. Plus radicalement – et paradoxalement encore dans la *Krisis* : « [Il faut] non seulement réveiller la chaîne des penseurs (...) afin des les transformer pour nous en un présent vivant [*eine lebendige Gegenwart*], mais encore, sur le fondement de cette présentification de l'unité d'ensemble [*vergegenwärtigten Gesamteinheit*], exercer une critique responsable. », p. 83 (Hua VI, p. 73).

¹⁷ *Phantasia n° 1*, p. 76.

même du terme de *Vergegenwärtigung* témoigne de la primauté accordée par Husserl à la présence [*Gegenwart*] perceptive : la perception est l'expérience *originnaire*¹⁸. Le préfixe « ver- » indique une transformation, il s'agit de rendre présent ce qui ne l'est pas¹⁹ : ce qui est ainsi présentifié a beau être amené dans l'intuition ici et maintenant, il porte en soi la marque de ce processus, de ce chemin qu'il a fallu parcourir et qui est ensuite toujours à nouveau parcouru, que l'on ne peut annihiler. Ainsi la *Vergegenwärtigung* s'efforcerait d'imiter une *Gegenwärtigung* mais n'en donnerait que l'image²⁰, la pâle reproduction. *Vergegenwärtigen* signifie couramment « se remémorer » « se représenter », la référence au souvenir est dominante et, en effet, dans les Leçons sur le temps, le concept husserlien de présentification est fortement marqué par ce modèle du souvenir. Ainsi la présentification est alors avant tout comprise comme une re-production, Husserl étend cette caractérisation à toutes les présentifications, représentations-de-*phantasia* y compris. Le titre du §19 l'indique sans ambiguïté : « De la différence entre rétention et reproduction (souvenir primaire et souvenir secondaire, ou imagination) »²¹. Nombreux sont également les textes insistant sur la dimension de déperdition vis-à-vis d'un original qui définirait essentiellement la présentification : dans le §42 des Leçons sur le temps, Husserl souligne l'absence de nouveauté qui affecte la présentification (« On pourrait ici également distinguer la réception passive qui introduit quelque chose de

¹⁸ Cf. notamment Leçons sur le temps, p. 58, et Ideen I, pp. 14–15 et p. 126.

¹⁹ Une définition complète de la présentification requiert une analyse précise de la temporalité, ce sont les horizons de rétentions et de protentions qui rendent possible la présentification, mais la condamnent également à ne jamais pouvoir égaler la présentation. Le concept de *Vergegenwärtigung* est ainsi particulièrement travaillé dans les Leçons sur le temps, sur ce point voir, *infra*, p. 66.

²⁰ Phantasia n° 1, p. 117.

²¹ « Der Unterschied von Retention und Reproduktion (primärer und sekundärer Erinnerung bzw. Phantasie) » Leçons sur le temps, p. 62, ZB p. 404 [38]. On retrouve l'équivalence entre présentification et reproduction (*Reproduktion*) dans Ideen I notamment, p. 145 par exemple, p. 347 et p. 476. De même la 6^{ème} *Recherche logique* définit les présentifications comme des Re-présentations (*Re-Präsentationen*) soulignant ainsi qu'elles sont la répétition d'une présentation antérieure (p. 101, LU II/2, p. 79).

nouveau, d'étranger, d'originare, et la réception passive qui ne fait que rapporter, présentifier »²²) et va jusqu'à parler de « l'obscurcissement » qu'elle entraîne²³.

Pourtant la présentification accomplit un véritable coup de force ainsi que le notait déjà Husserl dans les « Etudes psychologiques pour la logique élémentaire »²⁴, elle présente un caractère tout à fait inédit et « remarquable [*merkwürdig*] »²⁵. L'objet est là, il se manifeste concrètement, peut même captiver notre attention jusqu'à nous faire oublier le présent²⁶. Husserl va jusqu'à affirmer, dans le §42 de *Phantasia n°1*, que l'intention de la présentification est une et n'est par conséquent pas doublée et ternie par la visée d'un original perdu : on peut certes, *dans un second temps et dans la réflexion*, comparer une présentification à la présentation du même objet et juger que la seconde est plus riche et plus complète, « mais en soi-même la représentation-de-*phantasia* ne contient pas d'intention multiple, la présentification est un mode ultime de représentation intuitive, exactement comme la représentation perceptive,

²² « Man könnte hier auch (...) unterscheiden das passive Empfangen, das Neues, Fremdes, Originäres hereinbringt, und das passive Empfangen, das nur wiederbringt, vergegenwärtigt », *Leçons sur le temps*, p. 115, ZB p. 441 [75]. De même dans *Phantasia n°1*, « [l'objet] n'est *que* présentifié, c'est quasiment comme s'il était là, mais seulement quasiment, il nous apparaît en image », p. 61.

²³ *Ideen I*, p. 392 : « nous avons privilégié les intentions sensibles, en particulier celles qui portent sur des réalités qui apparaissent, ainsi que les représentations sensibles qui en procèdent par obscurcissement et qui de toute évidence leur sont unies par une communauté de genre », « wir bevorzugten (...) die sinnlichen Anschauungen, insbesondere die von erscheinenden Realitäten, sowie die aus ihnen durch die Verdunkelung hervorgehenden und selbstverständlich mit ihnen durch Gattungsgemeinschaft vereinigten sinnlichen Vorstellungen », Hua III, p. 284.

²⁴ Cité précédemment : voir, *supra*, p. 25.

²⁵ *Ideen I*, p. 347 (Hua III, p. 250 : « die schlichte Vergegenwärtigung, die sich in ihrem eigenen Wesen, merkwürdig genug, als Modifikation eines anderen gibt », « la présentification simple qui se donne dans sa propre essence, d'une façon extraordinaire, comme la modification d'une autre chose » traduction revue par M. M. Saraiva, ouvrage déjà cité p. 159. Fink souligne lui aussi, dans *Re-présentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité*, le caractère « hautement énigmatique » de la distinction entre présentation et re-présentation (op. cit., p. 35).

²⁶ Husserl décrit cette expérience par exemple dans *Phantasia n°1*, p. 74.

comme la perception »²⁷. Comment justifier cette affirmation qui entre en conflit avec plusieurs autres textes dans lesquels Husserl insiste sur la dualité scindant la conscience de présentification du fait de sa nature de modification d'une présence originale ?

La thèse du §42 de *Phantasia n°1* tranche ainsi nettement avec les analyses des 5^{ème} et 6^{ème} *Recherches logiques* où l'on voit que Husserl a été tenté de souligner la distance entre présentation et présentification en interposant entre celle-ci et son objet un représentant un peu trop positif. La présentification est alors définie comme *représentation représentative*. Dans les *Recherches logiques* la « représentation représentative » [*Repräsentation*] est une représentation [*Vorstellung*] d'une nature bien spécifique : elle s'appuie sur un *représentant* qui lui permet d'atteindre en quelque façon son objet. En tant que *Repräsentation* la présentification vise son objet et trouve son remplissement dans des contenus sensoriels immanents qui, toutefois, ne sont pas cet objet même mais son « *Analogon* »²⁸ et le représentent, comme un avocat représente son client²⁹. Husserl le dit très clairement à la fin de la 5^{ème} *Recherche logique*, lorsqu'il recense les diverses significations possibles du terme de *Repräsentation* : ce dernier suggère, rappelle-t-il, qu'a lieu le « remplacement de l'objet par un représentant »³⁰. « *Repräsentation* » peut ainsi prendre un sens très proche de celui de « signe » ou « symbole ». Or Husserl poursuit en rapprochant ce sens (8) du sens (1)³¹ qui était bien celui de la représentation représentative mise au centre des 5^{ème} et 6^{ème} *Recherches logiques*, et dans lequel, précise-t-il, « *les représentants* sont des contenus vécus qui (...) sont soumis à une appréhension objectivante et qui, de cette manière (sans eux-mêmes devenir objets), nous aident à nous représenter un objet »³². Certes Husserl, fermement opposé à la *Bildertheorie*, ne fait pas de ces contenus des tableaux réellement présents dans notre esprit, mais en les nommant des « représentants

²⁷ *Phantasia n°1*, p. 117.

²⁸ 6^{ème} *Recherche logique*, p. 106 (LU II/2 p. 83).

²⁹ M.M. Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, op. cit., p. 118 n.

³⁰ 5^{ème} *Recherche logique*, p. 319.

³¹ *Ibid.*, p. 315.

³² *Ibid.*, p. 320.

[*Repräsentanten*] »³³, il creuse l'écart et la différence qui séparent l'objet et ce en quoi il est saisi. Cet écart est également souligné dans *Ideen I* notamment lorsque Husserl définit essentiellement la présentification comme une modification de la perception³⁴ : en effet, « il faut toujours noter que le terme de modification (...) concerne cette propriété eidétique beaucoup plus intéressante des noèses ou des noèmes de renvoyer à une autre chose non modifiée »³⁵. Ainsi « La présentification renvoie à la perception selon sa propre essence phénoménologique : par exemple le souvenir du passé implique (...) "l'avoir perçu" ; par conséquent la perception "correspondante" (la perception du même noyau de sens) accède d'une certaine façon à la conscience dans le souvenir, sans toutefois y être réellement contenue. Le souvenir est précisément en sa propre essence "modification" de la perception. Corrélativement la chose caractérisée comme passée se donne comme ayant été présente, par conséquent comme une modification "du présent", lequel en tant que non modifié est précisément l'élément "originnaire", le "présent corporel" de la perception »³⁶. La présentification, en tant qu'elle s'efforcerait d'égaliser et de re-produire un original lui préexistant, devrait porter en elle la référence à cet original *comme ce qu'elle manque*. La visée spéciale de la présentification instaure un décalage temporel, elle fait un détour par le passé ou l'avenir, et l'actuel cesse de pouvoir la combler comme simple plénitude donnée : elle « voudrait » un autre actuel, or il y a une résistance propre du présent qui est tel et pas autrement et du passé comme passé ne pouvant redevenir vraiment

³³ 6^{ème} *Recherche logique*, p. 114, LU II/2, p. 90. Voir également p. 115 et p. 117.

³⁴ *Ideen I*, p. 139.

³⁵ *Ideen I*, p. 364, « Immer ist zu beachten daß die Rede von Modifikationen hier (...) auf die viel interessantere Weseneigentümlichkeit von Noesen, bzw. Noemen Beziehung hat (...), auf ein Anderes, Unmodifiziertes zurückzudeuten », Hua III, p. 263.

³⁶ *Ideen I*, p. 347, « die Vergegenwärtigung weist zurück auf Wahrnehmung in ihrem eigenen phänomenologischen Wesen: z.B. das Sicherinnern an Vergangenes impliziert (...) das "Wahrgenommenhaben"; also in gewisser Weise ist die "entsprechende" Wahrnehmung (Wahrnehmung von demselben Sinneskern) in der Erinnerung bewußt, aber doch nicht wirklich in ihr enthalten. Die Erinnerung ist eben in ihrem eigenen Wesen "Modifikation von" Wahrnehmung. Korrelativ gibt sich das als vergangen Charakterisierte in sich selbst als "gegenwärtig gewesen", also als eine Modifikation des "gegenwärtig", welches als Unmodifiziertes eben das "originär", das "leibhaftig gegenwärtig" der Wahrnehmung ist », Hua III, pp. 250–251.

présent. « Je peux revenir sur le présent, mais lui ne peut revenir (être re-donné) [*die Gegenwart kann ich nachleben, aber sie kann nicht wiedergegeben sein*] »³⁷. Le surgissement d'une *hylé* inédite définissant l'actuel est reçu par la perception qui la laisse remplir ou décevoir ses intentions, la présentification vise non l'objet actuel mais une autre présence, un certain remplissement d'une visée déterminée par une *hylé* déterminée, pas par la *hylé* actuelle quelle qu'elle soit. La présence doit être surgissement inédit, la présentification en voulant la re-produire manque inévitablement son originalité. L'original serait ainsi une pure présence, il se suffirait à lui-même et ne renverrait à rien d'autre qu'à lui-même (nous verrons que ce point peut-être contesté), vouloir le re-produire équivaldrait à avoir perdu la pureté de la présence : Husserl l'affirme encore clairement dans le §14 de *Phantasia n°1* : « [Dans certaines *phantasiai*] nous nous sentons si près de l'objet que c'est comme si nous étions un avec lui dans la réalité effective (...). En vivant dans la conscience d'image, nous nous sentons effectivement disposés comme dans une perception correspondante. Mais, à y regarder de plus près, ce "sentir effectivement disposé" est bien une manière de parler analogique, ou une tromperie totale et momentanée. (...) L'apparition a encore un caractère qui empêche de la prendre pour l'apparition du soi au sens le plus propre du terme. Tout au moins, les différents enchaînements intentionnels auxquels [les choses] sont ordonnées provoquent-ils un *dédoublement de la conscience*, ils empêchent que se constitue une simple, unique intention d'objet et [provoquent] *une dualité* qui, dans le meilleurs des cas, coïncide »³⁸. Que la présentification possède une certaine profondeur, une intentionnalité complexe, est incontestable, mais n'est-il pas problématique de parler de "dualité" ?

³⁷ *Leçons sur le temps*, p. 60, ZB pp. 402–403 [36–37].

³⁸ *Phantasia n°1*, p. 74, « Wir fühlen uns dem Gegenstand so nah, als wären wir mit ihm in Wirklichkeit eins (...). Im Bildbewußtsein lebend, ist uns wirklich so zumute wie in einer entsprechenden Wahrnehmung. Aber näher besehen ist das doch eine analogische Rede, vom „wirklich so zumute sein“, oder sie ist eine ganz momentane Täuschung. (...) Die Erscheinung hat noch einen Charakter, der es hindert, sie für die Selbsterscheinung im eigentlichsten Sinn zu nehmen. Mindestens die Verschiedenen intentionalen Zusammenhänge, denen sie eingeordnet sind, bewirken eine *Zwiespältigkeit des Bewußtseins*, sie hindern es, daß sich eine schlichte, einfache Gegenstandsintention konstituiert, sondern eine sich bestenfalls deckende *Doppelheit*. », Hua XXIII, pp. 32–33, nous soulignons.

Y a-t-il vraiment un sentiment de manque dans toute présentification ? Dans le dernier texte cité Husserl concède que non et il serait trop facile de réduire cette impression naïve de remplissement inédit et enrichissant à une simple illusion. Inversement la perception est-elle forcément ou même par essence une pleine et naïve autosuffisance ? N'est-elle pas hantée par une certaine méfiance, une quête sans fin, le vague pressentiment d'une présence qui pourrait être précisée, clarifiée, rendue plus distincte ?

Dans le §42 de *Phantasia* n°1, Husserl justifie ainsi la thèse surprenante d'une unicité de l'intentionnalité dans la présentification : l'intention objectale de la présentification trouve « sa plénitude »³⁹ dans sa *hylé* (les *phantasmata*) « exactement comme l'intention objectale de la perception a sa plénitude dans les sensations »⁴⁰. Aucune conscience de manque, de lacune, d'infériorité ne surgit : un *autre* mode de présence (pas seulement une présence re-produite et moins réussie), avec sa spécificité, sa liberté relative à l'égard du temps, sa profondeur inégalée (ce chemin parcouru et sans cesse reparcouru dans les horizons temporels) remplit notre intuition. D'ailleurs la *Vergegenwärtigung* ne peut clairement pas être pensée comme simple reproduction dès qu'il s'agit de ces présentifications spéciales que sont les représentations-de-*phantasia* et les images d'objets fictifs : celles-ci n'évoquent aucun objet que l'on pourrait supposer avoir déjà existé et s'être déjà présenté : elles essaient de « copier » la *présence* mais sans qu'existe le moindre original⁴¹. Même dans le cas du souvenir, le flottement qui brouille l'ici et le là, le maintenant et l'autrefois,

³⁹ *Phantasia* n°1, p. 116.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 116–117.

⁴¹ Fink souligne particulièrement ce point dans *Re-présentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité* : certaines imaginations modifient le monde réel, mais les imaginations pures inventent absolument un autre monde et « ne sont liées par aucune motivation déterminée » (p. 62), Fink montre alors, mais laisse ouvert, le problème qui menace de faire éclater le concept husserlien de présentification : « doit-on conclure que dans le monde de l'imagination tout marche à reculons puisqu'il ne subsiste aucune coïncidence et, par conséquent, aucune orientation, avec la temporalité actuelle de l'ego imaginant ? Ou cela finit-il par se produire ? Est-il essentiellement nécessaire qu'une dé-présentation déterminée [une présentation déterminée annoncée dans les horizons de rétentions ou de protentions] soit à la base de toute re-présentation ? » (pp. 62–63).

l'un envahissant l'autre et réciproquement, est un phénomène doué de sa propre richesse et peut-être même, nous essaierons de le montrer, de sa propre *originalité* plus originaire encore que la simple présence perceptive et nécessaire pour penser celle-ci. La présence d'un autre objet actuel, le présent en général, sa vivacité s'imposant toujours à moi et résistant à son remplacement par autre chose, n'est-elle pas alors encore un modèle ? Soit, nous le verrons, aucun souvenir, aucune imagination même, aussi fascinants soient-ils, ne peuvent perdre la référence interne, même non thématisée, à un présent, ils cesseraient aussitôt d'être des souvenirs ou des imaginations, mais ce référent est-il une présence intuitive, concrète, un modèle en soi achevé et disponible réellement *quelque part* ? N'est-ce pas plutôt un point limite, insaisissable, ne fournissant à la présentification aucun socle véritablement digne d'être dit *premier* ? Ainsi, alors que la présentification s'inscrit nécessairement dans le cadre temporel formé par le présent et ses horizons, c'est-à-dire alors que la compréhension de la présentification nécessite la référence à la présentation, en retour nous verrons que la présentification, par son originalité, jette une lumière nouvelle sur la présence perceptive : cette dernière est-elle aussi pleine qu'on le croit puisque le *même* objet et quelque chose de *sa présence* ressurgissent en son absence ?

Ce qui est remarquable, mais aussi étrange et problématique, dans l'imagination est donc la manière dont elle combine présence et absence. Comment les unir et selon quel équilibre ? Comment construire une définition de l'imagination au-delà de ce mélange des contraires ? Le problème est épineux et la réflexion husserlienne en porte la trace : elle varie et oscille entre diverses positions incompatibles. Ces hésitations renvoient toutes d'une façon ou d'une autre à cette question de la présence-absence, nous étudierons spécialement trois points d'achoppement particulièrement tenaces. (1) Le problème des regroupements : l'image est-elle aux côtés de la perception ou bien du signe ? La représentation-de-*phantasia* est-elle plus proche de l'image ou de la perception ? Les positions de Husserl varient souvent et découvrent ainsi une constellation de l'imaginaire d'abord extrêmement mouvante. (2) Le second problème récurrent est celui du statut des *phantasmata* : la représentation-de-*phantasia* possède-t-elle une *hylé* spécifique ? (3) Enfin

nous nous intéresserons aux hésitations de Husserl concernant la définition des images physiques et les relations complexes qui distinguent et unissent objet-image et sujet-image.

3. LE PROBLÈME DES REGROUPEMENTS

Husserl accentue différemment selon les textes la dimension de présence ou d'absence dans l'imagination. La manière dont il regroupe les divers éléments de la constellation de l'imagination varie en conséquence. Nombreuses sont ainsi les hésitations concernant les relations de parentés et de différences entre imagination, perception et signe, entre conscience d'image, représentation-de-*phantasia* et signe, entre souvenir et imagination, entre les diverses formes de présentification, entre *fictum* perceptif et image et, enfin, entre neutralisation et imagination.

Le rapprochement entre imagination et perception apparaît, dans certains textes, comme très étroit, ainsi, dans la 6^{ème} *Recherche Logique*, Husserl définit perception et imagination au sens large comme des actes mixtes comprenant, en des proportions différentes, une part d'intentions remplies par des sensations et une part d'intuitions imaginatives : je ne perçois au sens strict qu'un aspect restreint de l'objet, le reste de ce que j'appelle communément "perception" est en fait un mélange de visées vides et d'imagination. Husserl renoncera à cette thèse : l'on n'a pas besoin de présentifier la face cachée d'un objet, elle est seulement déprésentée⁴², donnée en horizon, non thématisée ni véritablement ramenée dans le présent, re-présentée. Cette déprésentation reste néanmoins, même plus nettement encore que la présentification, une forme d'absence au cœur de la présence, elle est en quelque sorte le pendant de l'imaginaire qui est une dimension de présence dans l'absence. De plus la définition, dans la 6^{ème} *Recherche logique*, de la perception comme étant une *Repräsentation* au même titre que la présentification (même si cette dernière est une *Repräsentation* au sens plus strict, « au sens étroit du mot [*in einem engeren Sinne*] », c'est-à-dire une « Re-présentation

⁴² Selon un concept mis en valeur par Fink : *Entgegenwärtigung* au lieu de *Vergegenwärtigung*, cf. « Re-présentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité », op. cit., p. 39.

[*Re-präsentation*] »⁴³) permet de souligner une part de distance immanente à la présence perceptive même, dans les esquisses, qui demeurera un problème toujours actuel dans la suite des réflexions de Husserl : la perception atteint elle aussi son objet dans des représentants, des contenus sensitifs qui ne sont certes pas de simples analogues, comme dans la présentification, mais qui sont néanmoins un aspect très partiel de l'objet même⁴⁴. Ainsi, très étonnamment, la perception externe, *en tant qu'elle s'accomplit toujours par esquisses*, s'approche au plus près de son « contraire » jusqu'à prendre – presque – son nom : l'ajout ou la suppression du tiret dans *Re-präsentation* n'est pas négligeable, mais dissuade de parler d'une absolue hétérogénéité entre perception et présentification.

Cependant la question du lien entre perception et imagination n'est pas tranchée : Husserl la reprend ainsi en 1909, dans *Phantasia n°8*, de la manière la plus radicale : « d'où procède la recherche, éternellement reprise à zéro et éternellement infructueuse, d'une élucidation du rapport entre perception et *phantasia*, ou mieux d'où provient l'insuccès d'une telle recherche ? »⁴⁵. En effet, si le rapprochement opéré par Husserl entre imagination et perception est tout à fait remarquable et, dans une certaine mesure, nous nous efforcerons de le montrer, pertinent, il est bien sûr également extrêmement dangereux, plus particulièrement dans le cadre d'une philosophie qui fait du monde le corrélat du sujet transcendantal mais veut à tout prix éviter d'en faire mon fantasme. Il est important pour Husserl de conserver un référent de présence absolue et d'en distinguer nettement tout ce qui relève de l'imagination. Ainsi plusieurs textes laissent davantage à distance l'une de l'autre la perception et l'imagination. Ce qui prime alors c'est un regroupement entre imagination et signe. Dans *Phantasia n°1* Husserl met à plusieurs reprises en avant la continuité entre signes et images : il fixe l'origine des signes dans les symboles, c'est-à-dire fondamentalement dans une relation de ressemblance

⁴³ 6^{ème} *Recherche logique*, p. 101, LU II/2, p. 79.

⁴⁴ 6^{ème} *Recherche logique*, p. 123, « la représentation contient seulement une esquisse incomplète de l'objet, elle nous le représente inadéquatement », « die Vorstellung enthält nur eine unvollständige Abschattung des Gegenstandes, sie stellt ihn *unangemessen* vor », LU II/2, p. 97.

⁴⁵ *Phantasia n°8*, p. 275.

avec l'objet désigné⁴⁶, et poursuit en ajoutant que, inversement, toute image tend à se dégrader en signe – c'est-à-dire en un renvoi à un objet qui lui est extérieur – car l'image n'est pas présence de la chose même et cette frustration finit par l'emporter et devient désir d'autres images ou d'une perception⁴⁷, l'on retrouve ainsi en elle le vide du signe. De même dans les *Etudes psychologiques pour la logique élémentaire* : « les représentations imaginaires ont une fonction re-présentative par rapport aux intuitions perceptives qui leur correspondent »⁴⁸, les représentations imaginaires « ont le caractère de ces représentations impropres que nous appelons dans cet article des re-présentations »⁴⁹ et par « re-présentation » Husserl indique clairement qu'il désigne la simple visée à vide d'un objet par l'intermédiaire d'un contenu faisant office de représentant, tenant lieu dudit objet mais nettement distinct de lui⁵⁰. Cette parenté entre représentation signitive et imagination est d'ailleurs suggérée par le concept de nombre imaginaire en mathématiques auquel Husserl a consacré un article⁵¹. En effet, en dépit de son nom, le nombre *imaginaire* est une construction que l'intuition ne peut plus remplir, l'emploi du qualificatif « imaginaire », ordinairement réservé à une apparition sensible individuelle, conduit à s'interroger sur la parenté entre visée à vide et imagination.

Ce problème de l'écartèlement de l'imagination entre perception et signe apparaît plus nettement encore lorsque l'on se penche sur les deux concepts cruciaux de la constellation de l'imagination : la conscience d'image et la représentation-de-*phantasia*. M. M. Saraiva juge remarquable que Husserl ait étudié conjointement et dans un souci d'unité

⁴⁶ *Phantasia* n°1, §16.

⁴⁷ *Phantasia* n°1, §25 pp. 90–91, cf. également p. 114 et pp. 166–167.

⁴⁸ « *Etudes psychologiques pour la logique élémentaire* » (1894), dans *Articles sur la logique*, pp. 155–156, « *Phantasievorstellungen haben eine repräsentative Funktion mit Beziehung auf ihnen entsprechende Wahrnehmungsanschauungen* », *Husserliana* XXII, p. 117.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 140, « ... daß die Phantasievorstellungen selbst den Charakter jener uneigentlichen Vorstellungen haben, die wir in dieser Abhandlung Repräsentationen nennen », *Hua* XXII, p. 105.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 143–144.

⁵¹ *L'imaginaire en mathématiques*, conférence à la société mathématique de Göttingen (1901), dans *Articles sur la logique*, pp. 494–514.

conscience d'image et *phantasia* (ainsi dans Phantasia n°1, §§8 et 9, la conscience de caractère d'image – *Bildlichkeitbewußtsein* – est un genre comprenant la représentation-de-*phantasia* -*Phantasievorstellung* – et l'image matérielle – *physisches Bild*⁵²), mais note également pour finir⁵³ que Husserl ne montre pas assez *pourquoi* il considère l'imagination libre et la conscience d'image sous le genre commun de l'imagination. De plus Husserl ne maintient pas ce regroupement avec une parfaite constance. De nombreux textes distinguent nettement ces deux types de vécus. L'hésitation de Husserl sur ce point est manifeste dans Phantasia n°1 et notamment dans les titres des [chapitres 6](#) (« exposé récapitulatif du point de vue selon lequel la représentation-de-*phantasia* peut s'interpréter comme représentation à caractère d'image ») et [7](#) (« essai d'une différence d'essence entre représentation-de-*phantasia* et représentation à caractère d'image »). Or, précisément, la conscience d'image semble être plutôt du côté du signe, de la conscience symbolique, tandis que la représentation-de-*phantasia* se tient plutôt aux côtés de la perception car elle n'utilise aucun support objectif intermédiaire.⁵⁴ Husserl va jusqu'à envisager que représentation-de-*phantasia* et perception consistent en un même caractère d'appréhension, une visée immédiate, la seule différence entre elles tiendrait alors à la nature du contenu hylétique⁵⁵. L'unité du genre « imagination » est ici sérieusement en danger. Mais les pistes sont bientôt à nouveau brouillées car, en d'autres occurrences, Husserl classe certaines images dans le genre des *phantasiai*, créant l'espèce à première vue tout à fait hétéroclite des *phantasiai* perceptives (dans Phantasia n°18 notamment, nous y reviendrons).

Le problème des regroupements se pose également en ce qui concerne le souvenir : est-il aux côtés de la représentation-de-*phantasia* et de la perception (la distinction entre la présence pure du perçu et la présence gagnée contre l'absence du présentifié étant bien entendue maintenue au

⁵² Phantasia n°1, p. 62.

⁵³ L'imagination selon Husserl, p. 259.

⁵⁴ Cf. par exemple Phantasia n°1, Appendices IV et IX.

⁵⁵ Phantasia n°8, p. 277: « l'appréhension de la *phantasia* est la même que l'appréhension de la perception », « Die Auffassung der Phantasia ist dieselbe wie die Auffassung der Wahrnehmung », Hua XXIII, p. 268.

sein de ce regroupement) ou bien seul, du côté de la perception, l'imagination étant mise à l'écart ? Dans une majorité de textes Husserl opte pour la première solution, par exemple dans l'Appendice IV de Phantasia n° 1⁵⁶ ou dans le §43 des Ideen I : « Entre la perception d'un côté et la représentation symbolique par image ou par signe [*bildlich-symbolischer oder signitiv-symbolischer Vorstellung*] de l'autre, il existe une différence eidétique infranchissable. Dans ces types de représentation nous avons l'intuition d'une chose avec la conscience qu'elle dépeint [*abbilde*] ou indique par signe une autre chose (. . .). On ne voit rien de tel dans la perception, pas plus que dans le simple souvenir ou dans la simple image [*Phantasia*] »⁵⁷.

Mais il y a incontestablement dans le souvenir une réalité admise de l'objet ainsi qu'une présence qui, faute d'être actuelle, fut bien réelle et qui, d'une certaine façon, résonne encore, toutes choses qui manquent dans l'imagination. Ainsi Husserl accentue parfois la distance entre représentation-de-*phantasia* d'une part et souvenir et perception d'autre part, comme dans Phantasia n° 19 : le titre du b) est clair : « Prise de connaissance dans le ressouvenir – Idée de la réalité effective et de la conscience thétiquement non modifiée ; au contraire de quoi la conscience modifiée en *phantasia* »⁵⁸, les développements qui suivent sont d'ailleurs extrêmement étonnants. D'une manière assez exceptionnelle dans son œuvre, Husserl établit un rapprochement si étroit entre perception et ressouvenir qu'il en vient à conférer à ce dernier un rôle essentiel dans la constitution de la présence même. « Les ressouvenirs adéquats se donnent comme un genre de perceptions »⁵⁹. En effet, « ils mènent

⁵⁶ Phantasia n° 1, p. 163.

⁵⁷ Ideen I, p. 139, « Zwischen Wahrnehmung einerseits und bildlich-symbolischer oder signitiv-symbolischer Vorstellung andererseits ist ein unüberbrückbarer Wesenunterschied. Bei diesen Vorstellungsarten schauen wir etwas an im bewußtsein, daß es ein anderes abbilde oder signitiv andeute (. . .). In der Wahrnehmung ist von dergleichen keine Rede, ebensowenig wie in der schlichten Erinnerung oder schlichten Phantasia. », Hua III, p. 99

⁵⁸ Phantasia n° 19, p. 520, De même dans l'Appendice LXII : « Impression : perception, souvenir – imagination : imagination-de-perception, imagination-de-souvenir » (Ibid., p. 530).

⁵⁹ Ibid., p. 523, « Die adäquaten Wiedererinnerungen geben sich als eine Art Wahrnehmungen », Hua XXIII, p. 557.

l'être temporel à donnée dans son être-soi [*in seinem Selbstsein*] et toujours de nouveau comme le même »⁶⁰. L'objet a beau être temporel et fluent, il *est* néanmoins c'est-à-dire qu'il est *soi-même* : il n'est pas un simple fantôme s'évanouissant, il a une résistance propre et je dois pouvoir le retrouver toujours à nouveau en une place du temps objectif déterminée, le ressouvenir joue donc un rôle, ici reconnu comme fondateur, dans la saisie de cette résistance objective. Mieux encore: « la perception originaire (la perception de maintenant) qui donne l'objet dans le mode de la présence n'est une perception d'individuel qu'en ce qu'elle donne le perçu dans un des modes d'orientation qui appartiennent par essence à l'être effectif de l'individuel, c'est-à-dire dans le premier d'où tous les autres découlent : *ce qui ne peut même devenir évident que* dans des chaînes de ressouvenir (lequel est dirigé sur les modes subjectifs du vivre, sur les modes d'orientation corrélatifs). Tout ressouvenir est tout autant une perception de l'objet temporel qu'une perception originelle de celui-ci en sa présence »⁶¹. La perception donne « le perçu dans un des modes d'orientation qui appartiennent par essence à l'être effectif de l'individuel, c'est-à-dire dans le premier d'où tous les autres découlent » : ce mode d'orientation est centré sur un présent vivant, fluant, à partir duquel se profilent les horizons des rétentions et des protentions. Or Husserl ajoute que cette originalité de la présence, son caractère fondateur pour tout autre mode de donation de l'objet ne peuvent devenir *évidents* « *que* dans les chaînes de ressouvenir », qu'est-ce à dire ? On peut avancer l'hypothèse suivante : nous voyons seulement dans le ressouvenir que chaque perception situe l'objet dans un contexte instantané et singulier qui est pris dans un flux et n'a cessé depuis lors de changer de sorte que nous ne pouvons maintenant avoir qu'un ressouvenir de ce moment passé unique. Le ressouvenir « est

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid. « Nur dadurch ist die originäre Wahrnehmung (die Jetztwahrnehmung), die das Objekt im Modus der Präsenz gibt, eine Wahrnehmung von Individuellem, daß sie das Wahrgenommene in einem der Orientierungsmodi gibt, die wesensmäßig zum Wirklichsein des Individuellen gehören, und zwar in dem ersten, aus dem alle anderen entquellen : was selbst nur in Ketten der Wiedererinnerung (die auf die subjektiven Modi des Erlebens gerichtet ist bzw. auf die korrelativen Orientierungsmodi) evident werden kann. Jede Wiedererinnerung ist ebensogut eine Wahrnehmung des Zeitobjekts als die ursprüngliche Wahrnehmung desselben in seiner Präsenz », Hua XXIII, p. 557.

dirigé sur les modes subjectifs du vivre, sur les modes d'orientation corrélatifs », il vise en effet la présentification, donc la présence. Il recherche ce qui faisait la présence et la manière dont l'objet se présentait à moi : je découvre alors que la présence de l'objet était cette singularité du surgissement, cette impossibilité de le répéter à l'identique. La rétention voit l'objet fuir, mais *l'impossibilité* de ramener le présent est vécue proprement par le ressouvenir. Le caractère thétique du souvenir, mais aussi sa plus grande liberté de parcourir les différents moments du temps objectif, conduisent ainsi Husserl à envisager l'idée d'un entrelacs étroit entre perception et souvenir les rendant absolument complémentaires dans la constitution de la présence même.

Néanmoins ce texte de *Phantasia* n°19 reste très problématique et contraste avec les thèses classiques de Husserl concernant l'originarité absolue de la perception. L'une de ses conséquences serait en effet de reconnaître une dimension paradoxale et évasive appartenant au présent et à la présence même et conduirait à reconsidérer la distinction entre perception et présentification et plus spécialement entre perception et imagination. Husserl accomplit en effet ici un pas de plus par rapport à la thèse qui intègre rétentions et protentions à la présence et fragilise le présent. Il suggère l'idée d'une construction de la notion de présence par le détour du souvenir, *rétrospectivement*. Il s'agit là d'une idée très proustienne : « la réalité ne se forme que dans la mémoire »⁶². La présence authentique n'est pas dans l'expérience actuelle, toujours frustrante parce que le présent lui-même n'est justement pas, parce qu'il fuit de toutes parts, ne tient pas en place et n'est pas soi-même. Je ne découvre paradoxalement cette présence véritable qu'après-coup, lorsque je l'ai perdue, elle est ce dont j'ai la nostalgie, ainsi la réminiscence suscitée par le goût de la petite madeleine est bien l'expérience fulgurante d'un moment de présence pure, mais qui demeure fragile, s'évanouit bientôt et initie une longue *recherche*. Le présent est ainsi selon Proust saisi *après coup*, je prends conscience qu'il est unique et précieux toujours rétrospectivement, et découvre alors toute sa valeur *comme perdue*. Ainsi admettre que la présence apparaît nécessairement après le détour par le souvenir

⁶² M. Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1924 ; réed. Coll. "La Pléiade", 3 volumes, 1954, vol I, p. 184.

doit conduire à une refondation radicale de la notion de présence désormais fragilisée, équivoque – le présent se décentre et se démultiplie – et problématique. Proust peut dès lors faire droit à l'idée que l'imagination possède un accès authentique à la présence des choses en personne. Ainsi placera-t-il la véritable présence, la « vraie vie », dans les métaphores littéraires : « La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature »⁶³. Puisque les objets "sont" flottants, leur présence la plus intense n'apparaît que dans l'exaltation par la création littéraire de leur capacité à voyager indéfiniment d'une incarnation évanescence à l'autre, d'une image à l'autre (il faut bien parler d'*image* car aucune incarnation n'est fermée sur soi, elle renvoie symboliquement à toutes les autres) : il devient absurde de vouloir à tout prix saisir et figer telle ou telle apparition actuelle ou passée.

Le problème de regroupement affleure particulièrement dans les mésaventures du concept de présentification : il est supposé réunir l'intropathie, le souvenir, la représentation-de-*phantasia* et l'image, mais se trouve inévitablement tiraillé entre les éléments de son extension : le souvenir donne le modèle d'une présentification par reproduction, la représentation-de-*phantasia* celui d'un objet original et de l'absorption de la conscience dans un autre monde au point de perdre le présent de vue, enfin l'image se définit par la dualité du représentant et du représenté. Après avoir été tenté de définir toute Re-présentation selon le modèle de l'*Abbild*⁶⁴, Husserl hésite ensuite tout particulièrement à intégrer l'image à l'ensemble des présentifications. Nombreux sont les textes dans lesquels les images sont, sans plus de commentaires, décrites à l'aide du concept de présentification⁶⁵, néanmoins Husserl les distingue radicalement, ainsi, par exemple, dans l'extrait du §43 de *Ideen I* déjà cité⁶⁶ : la distinction entre *Abbild* et objet re-présenté est alors accentuée et fait basculer l'image du côté du signe (il ne s'agit pas bien sûr pour autant de les identifier). « On verse dans l'absurdité quand on brouille,

⁶³ *Le Temps retrouvé*, vol. III, p. 895.

⁶⁴ Dans les 5^{ème} et 6^{ème} *Recherches logiques*, la notion de *Repräsentation* implique l'idée d'une médiation par un représentant.

⁶⁵ par exemple : *Phantasia* n°1, p. 63 et p. 70 ou *Phantasia* n°16, p. 452.

⁶⁶ *Ideen I*, p. 139.

comme on le fait d'ordinaire, ces modes de représentations dont la structure diffère essentiellement (. . .) : ainsi la simple présentification avec la symbolisation (que celle-ci procède par image ou par signe) [*also schlichte Vergegenwärtigung mit Symbolisierung (ob nun mit verbildlichender oder signifikativer)*] »⁶⁷, cette affirmation laisse ouverte la possibilité de considérer les images comme des présentifications complexes (non « simples »), peut-être à travers un représentant, mais ce point reste problématique puisque les images sont également classées dans l'ensemble des symbolisations, aux côtés des signes qui, clairement, ne sont en aucune façon des présentifications : l'objet n'y est pas rendu intuitif. De même, alors qu'il vient de souligner à nouveau cette distinction entre présentification simple et image, dans le §99 de *Ideen I*, Husserl affirme que l'image « présente dans » le portait [*vergegenwärtigt "in" einem Bilde*] »⁶⁸. Ainsi, lors de ces premières réflexions, les images « occupent », si l'on peut dire, une place très ambiguë dans le champ des présentifications puisqu'elles y sont « acceptées » au titre de présentifications « impropres [*uneigentlichen*] »⁶⁹. Fink a bien montré les fortes tensions qui menacent de faire éclater ce concept husserlien de présentification : quel lien subsiste-t-il entre la reproduction d'un moment passé dans le souvenir et l'intuition d'un objet inédit dans l'imagination pure⁷⁰ ? Quant aux images, Fink les rejette hors de l'ensemble des présentifications : leur objet est, affirme-t-il, perçu et non imaginé⁷¹, comme le paysage à travers une fenêtre⁷². Les images se distinguent donc des présentifications non plus en raison de la dualité marquée entre sujet-image et objet-image, mais parce que Fink nie une telle dualité, conférant ainsi au « sujet » une présence actuelle, ce qui ne va pas sans poser quelques difficultés : intégrer l'irréel au réel introduit au sein du réel un décalage, une parenté avec *mon* imagination, ma libre rêverie, qui subvertit nos repères communs. Fink fait de l'image une fenêtre mais, loin de simplement résorber l'irréel dans mon rapport réel à

⁶⁷ *Ideen I*, p. 140, *Hua III*, p. 99.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 347, *Hua III*, p. 251.

⁶⁹ *Phantasia n°1*, p. 118, *Hua XXIII*, p. 87.

⁷⁰ cf. *supra*, note, p. 32.

⁷¹ E. Fink, *Re-présentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité*, op. cit., p. 90.

⁷² *Ibid.*, p. 92sq.

un paysage lointain, il nous oblige à réfléchir sur la dimension imaginaire des fenêtres réelles : en quoi leur cadre possède-t-il un pouvoir de découpage, abstraction et neutralisation ? Nous verrons dans la partie suivante qu'après avoir oscillé entre différents centres de gravité, le concept de présentification tendra à s'unifier autour du modèle de la représentation-de-*phantasia* et que cela conduira Husserl à repenser radicalement le sens de la présence en général.

La place du *fictum* perceptif est également problématique. Le *fictum* perceptif, comme l'hallucination⁷³, est un phénomène illusoire mais actuellement *perçu* : le mannequin de cire réel fait apparaître une dame dans l'escalier⁷⁴, tandis que le *fictum* imaginaire se donne comme appartenant à un autre monde ou encore au passé ou à l'avenir, il cesse de s'enraciner dans l'ici et le maintenant objectifs. « Le *fictum* à l'intérieur du présent actuel est quelque chose d'aussi stable, d'aussi clairement limité qu'une chose effective, mais dans la *phantasia* il est quelque chose de vague, de fluctuant »⁷⁵. Incontestablement le *fictum* perceptif occupe une place très périphérique dans la constellation de l'imaginaire, peut-être même se tient-il en dehors d'elle. Il faut néanmoins constater qu'existent certains points de rapprochement et même de recoupement entre l'ensemble des imaginations et celui des *ficta* perceptifs. *D'une part* le sens commun a tendance à les confondre et Husserl doit lutter contre cette habitude tenace même chez lui. « Le langage courant utilise le concept de *phantasia* au-delà de la sphère de l'imagination productrice. Ainsi, des hallucinations, des illusions, des visions oniriques sont souvent caractérisées comme *phantasiai* »⁷⁶. Husserl lui-même, dans la 5^{ème} *Recherche logique*, commence par utiliser le vocabulaire de l'imagination pour décrire ce qu'il veut pourtant distinguer de l'imaginaire et appellera ensuite fiction perceptive : « simple fiction perceptive [2^{ème} ed.] », « simple imagination [1^{ère} ed.] »⁷⁷. *D'autre part* le *fictum* perceptif facilite et même sollicite l'imagination : « si nous devenons conscients de la tromperie, la conscience de caractère d'image [*Bildlichkeitbewußtsein*] intervient

⁷³ *Phantasia n°1*, pp. 52–53.

⁷⁴ 5^{ème} *Recherche logique*, pp. 250–252.

⁷⁵ *Phantasia n°1*, §33 p. 104.

⁷⁶ *Phantasia n°1*, p. 51.

⁷⁷ 5^{ème} *Recherche logique*, §27, p. 252.

alors »⁷⁸. Enfin une imagination peut s'épanouir à même les sensations actuelles : il est possible de saisir le réel comme si c'était une image et, presque d'un même mouvement – que l'on pourrait désigner avec Kant du nom de “contemplation esthétique” – de “voir” cristalliser un foisonnement de caractères fictifs entremêlés aux apparences sensibles et comme naissant d'elles (la table, la chaise, les murs dessinés par les gestes d'un mime et, au-delà d'eux, tout un monde où ils s'installent) : c'est exactement ce qui se produit au théâtre, Husserl l'analyse d'ailleurs selon cette perspective dans Phantasia n° 18⁷⁹ et caractérise clairement la représentation théâtrale comme « pur *fictum* perceptif »⁸⁰. Plus généralement c'est notamment la notion, nous le verrons très problématique, d'objet-image⁸¹ [*Bildobjekt*] qui polarise spécialement le rapprochement entre *fictum* perceptif et imagination : l'objet-image (les petits personnages en noir et blanc dans la photographie) est en effet un ensemble de sensations actuelles faisant *effectivement* surgir un fantôme qui (1) est un *fictum* (il n'y a pas *réellement*, dans le petit cadre accroché au mur, une réincarnation miniature vivante de mon amie Aurélie), (2) sollicite l'imagination d'un sujet-image [*Bildsujet*] (mon amie elle-même pourtant absente) qui nous entraîne dans son espace et son temps en décalage par rapport à notre monde actuel, (3) est une apparition que je n'invente pas mais qui est *présentée* par la chose image elle-même, irrésistiblement *ici et maintenant*. La *présence* sensible insistante, résistante, et l'imagination exubérante s'unissent alors de la manière la plus étroite et il devient difficile de distinguer nettement les *ficta* perceptifs *d'une part* et un monde imaginaire figuré *d'autre part*. On peut ainsi laisser s'instaurer une forme d'“*illusion*” « par jeu » face à une image physique⁸² et ce jeu facilite l'imagination comme évansion vers d'autres temps ou d'autres lieux de ce

⁷⁸ Phantasia n° 1, p. 81.

⁷⁹ Phantasia n° 18, pp. 486–489.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 487, de même p. 489 : « C'est donc ainsi que l'art nous offre en fait une plénitude sans fin de fictions perceptives », « So bietet uns also in der Tat die Kunst eine unendliche Fülle von perzeptiven Fiktionen », *Hua XXIII*, p. 519.

⁸¹ Pour une définition plus approfondie de ce concept et un exposé plus complet des problèmes qu'il suscite, voir, *infra*, p. 51 et suivantes.

⁸² Cf. Phantasia n° 18, p. 488, les guillemets encadrant le terme d'illusion ont, nous le verrons, leur importance.

monde voire même vers un autre monde absolument imaginaire. Ainsi, de fait, Husserl s'interroge à de nombreuses reprises sur les relations entre *ficta* perceptifs et imaginations et est parfois tenté de les lier, c'est le cas par exemple dans l'Appendice IX de Phantasia n° 1 : « Les objets-images physiques sont des choses illusoires, tout à fait du même genre que l'apparence sensible, le bâton rompu etc., ou encore les images spéculaires »⁸³. Or l'objet-image est indissociable de la mise en image. Il est difficile, voire impossible, de le séparer du surgissement d'un sujet-image, c'est aussi probablement pourquoi Husserl a plus souvent tendance à distinguer objet-image et *fictum* perceptif⁸⁴ : l'évasion vers un autre monde s'accomplit si vite et si indissociablement de la saisie de l'objet-image que l'apparition d'un simple fantôme *ici et maintenant* n'a pas le temps d'advenir, néanmoins l'hésitation a bien existé chez Husserl et le fait que l'impulsion vers l'imagination soit donnée par une chose présente reste un phénomène digne de susciter l'étonnement et appelant un examen plus approfondi. Nous essaierons de montrer en quoi l'insertion du *fictum* perceptif dans la constellation de l'imaginaire peut, tout en préservant sa différence, être pertinente et féconde, toutefois, parce qu'elle conduit nécessairement à faire sortir l'imaginaire de son domaine réservé et à l'intégrer au réel perceptif même, nous réservons l'étude de cette intégration pour la troisième section de cet ouvrage.

Enfin se pose le problème du rapport entre imagination et neutralisation. La définition de l'imagination, dans Ideen I, comme intersection entre l'ensemble des neutralisations et celui des présentifications pose un problème considérable : un type de vécus aussi fondamental que l'est l'imagination peut-il être défini comme une intersection accidentelle entre deux ensembles indépendants ? Dans Phantasia n° 20, Husserl affirme que l'abstention et la modification de *phantasia* reproductive sont parentes par essence⁸⁵ mais sans donner plus d'explication. Certes la neutralisation concerne le mode de croyance, tandis que la présentification caractérise le mode d'appréhension et un certain mode du remplissement intuitif. Assurément nous pouvons suspendre la croyance même lors d'un

⁸³ Phantasia n° 1, p. 174. Voir aussi Phantasia n° 15, pp. 371–372, Phantasia n° 18, p. 489, Appendice LVIII, p. 506, Phantasia n° 20, p. 542.

⁸⁴ Phantasia n° 16, p. 450 et p. 456, Phantasia n° 17, pp. 463–464.

⁸⁵ Phantasia n° 20, p. 550.

vécu de perception sans que, pour autant, l'objet devienne un objet présentifié au lieu d'être présent en chair et en os⁸⁶. Il est clair, enfin, que nous pouvons avoir une présentification accompagnée de croyance (ex. souvenirs ou images d'objets réels, images-portraits). Mais pourquoi neutralisation et présentification se rencontrent-elles de façon privilégiée pour former le domaine de l'imagination ? Il est difficile de concevoir cette rencontre comme une intersection accidentelle. L'affinité entre elles est telle que le registre lexical de l'imagination est utilisé abondamment par Husserl pour décrire la modification de neutralisation en général : l'acte neutre est « une “*ombre*” d'acte [*Schatten von einem Akte*] », « un simple *reflet* d'action [*bloÙe Spiegelung einer Leistung*] »⁸⁷, un « simple “*se figurer* par la pensée” [*bloÙes “sich-denken”*] »⁸⁸, un *quasi-acte*⁸⁹. De plus neutraliser n'est-ce pas toujours traiter un objet comme une image ? Ainsi, dans *Phantasia* n°20, Husserl affirme que l'on peut « voir toute chose comme une “image” » si l'on « inhibe toute croyance effective »⁹⁰. Le concept, certes mystérieux, de *phantasia* perceptive ne montre-t-il pas que l'on peut transgresser les frontières établies par le §111 de *Ideen 1* et phantasmer un objet présent, saisir, par exemple, ce paysage comme un tableau, ou cette chaise sur scène comme celle de Hamlet ? Ici encore est en jeu le problème du mélange entre présence et absence : dans la neutralisation le vécu

⁸⁶ 5^{ème} *Recherche Logique*, p. 491.

⁸⁷ *Ideen I*, p. 383, [p. 233 de l'édition de 1913, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I]. Dans *Husserliana III*, édition tenant compte des modifications apportées par Husserl au cours des années 1913-1930, le texte correspondant (p. 277) ne comprend plus ces expressions, lesquelles suggèrent en effet peut être trop fortement le lien avec la *phantasia* et facilitent une confusion contre laquelle Husserl met bientôt en garde (p. 384), mais cette parenté est néanmoins incontournable et l'on retrouve dans cette édition corrigée le terme d'ombre [*Schatten*] (Hua III, p. 277) et Husserl remplace « *Schatten von einem Akte* » par « ein nur “gleichsam” setzender Akt ». La référence à la *phantasia* – par le biais de la notion de « quasi-acte » demeure donc.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 385, Hua III, p. 279.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 483, « Les thèses neutres ne peuvent être “confirmées”, mais “quasi” confirmées ; elles ne sont pas évidentes, mais “quasi” évidentes, etc. », « Neutrale Thesen sind nicht zu bestätigen, aber “quasi” zu bestätigen, sie sind nicht evident, sondern “gleichsam” evident usw. », Hua III, p. 353.

⁹⁰ *Phantasia* n°20, p. 552, « Ich kann jedes Ding als “Bild” sehen. Ich inhibiere allen wirklichen Glauben », Hua XXIII, p. 593.

neutralisé et son objet demeurent présents dans une certaine distance, sous le regard d'un sujet désengagé. La parenté avec l'imagination est flagrante. Mais, pour être précis, c'est un peu forcer le trait que de parler de "présence-absence". Il faut que la neutralisation laisse le vécu neutralisé intact, celui-ci continue à s'accomplir mais dans une distance qui doit rester très subtilement dosée : il me faut à la fois être spectateur désengagé de moi-même et continuer à accomplir *sans changement* mes actes neutralisés, la légitimité de la méthode phénoménologique en dépend. L'imagination est plus spectaculaire : elle est un véritable franchissement du fossé entre présence et absence. En elle l'absence est plus marquée que dans la neutralisation, mais aussi davantage abolie de sorte que je me laisse absorber et convaincre par les objets fictifs, je perds ma neutralité. Ainsi le tour de magie étrange qu'est l'imagination risque de jeter un certain discrédit sur la méthode de neutralisation si on les rapproche trop franchement. L'imagination outre ce qui dans la neutralisation reste une distance subtile, un léger décollement. Pourtant le lien entre elles est réel et il y a beaucoup à gagner à l'étudier c'est-à-dire à affronter ce mystère discret de la neutralisation, le mystère d'une absence-présence à moi-même et au monde. Nous nous efforcerons donc de définir les raisons précises pour lesquelles imaginer et neutraliser sont étroitement apparentés

4. LE STATUT DES *PHANTASMATA*

Les *phantasmata* sont définis comme les contenus hylétiques spécifiques de la représentation-de-*phantasia* et sont le pendant des sensations, lesquelles sont les contenus hylétiques de la perception. De quel droit supposer l'existence, qui plus est paradoxale, de tels contenus à la fois présents (fondateurs d'une intuition) et absents (ne donnant pas *chair* à l'objet) ? Quelle différence y a-t-il entre un rouge actuel et le rouge du dragon imaginé ? Un *datum* hylétique « rouge » est-il vraiment présent dans ce dernier cas ? La notion de *phantasmata* polarise ainsi de multiples problèmes et hésitations au cours des réflexions husserliennes sur la *phantasia*.

Husserl refuse de *fonder* la différence entre perception et imagination sur une différence de contenu comme le faisaient les psychologues. Ces

derniers confondent objet visé et contenu sensible⁹¹, ils n'élaborent pas les notions d'acte intentionnel et de caractère de la visée. C'est donc le contenu sensible qui porte à lui seul toute la différence entre perception et image, il faut alors *soit* établir une différence de nature entre sensations et *phantasmata* et se rendre alors incapable de comprendre qu'un *même* objet puisse être perçu ou imaginé⁹², *soit* considérer que les *phantasmata* sont des sensations rémanentes mais affaiblies, ce qui rétablit une continuité entre perception et imagination mais remet en cause la fiabilité de la perception⁹³. Husserl entend sortir de ces difficultés en attribuant la différence entre perception et *phantasia* à leur mode d'appréhension. L'appréhension-de-*phantasia* est un caractère d'appréhension nouveau par rapport au caractère d'appréhension propre à la perception : cette appréhension spécifique est une « mise en image » [*Verbildlichung*]⁹⁴.

Mais toutes les difficultés ne sont pas surmontées, loin de là. Le propos de Husserl sur les *phantasmata* va prendre la forme d'un cheminement tortueux, hésitant, et ce, toujours en raison du paradoxe de toute image : il y a dans la représentation-de-*phantasia* un remplissage intuitif, mais l'objet est seulement *quasiment* présent, l'on voit d'ailleurs que ce paradoxe renvoie plus généralement à celui du concept de *hylé* (celle-ci étant à la fois étrangeté, opacité *et* sens, activité *et* passivité, présence *et* absence) et ce paradoxe de la *hylé* est également, plus généralement encore, celui de la présence même. Plusieurs problèmes connexes reviennent ainsi obstinément : les *phantasmata* et les sensations sont-ils ou non de nature différente ? *Phantasmata* et sensations sont-ils une *hylé* brute homogène que l'appréhension seule informerait ? Ou bien les *phantasmata* sont-ils par nature voués à n'être saisis que par une représentation-de-*phantasia* ? Sont-ils un contenu hylétique présent représentant un objet absent ? Enfin peuvent-ils venir remplir les visées perceptives aux côtés des sensations, de façon complémentaire et y a-t-il conflit entre *phantasmata* et

⁹¹ *Phantasia* n° 1, §3.

⁹² *Phantasia* n° 1, §5, p. 56, de même §47 : Husserl s'oppose pour cette même raison à l'idée générale d'une différence abyssale entre *phantasma* et sensation.

⁹³ *Phantasia* n° 1, §5, p. 58.

⁹⁴ *Ibid.* §8, p. 62.

sensations d'un même genre, par exemple entre le blanc perçu de cette craie et le vert phantasmé de cette même craie⁹⁵ ?

Plusieurs textes soulignent l'homogénéité entre *phantasmata* et sensations, par exemple dans *Phantasia* n°1, §20 : « les apparitions de la *phantasia*, abstraction faite de la conscience de caractère d'image, ne sont pas dans le principe différentes de celles de la perception »⁹⁶. Corrélativement Husserl affirme parfois que les *phantasmata* peuvent compléter les sensations dans le remplissement de la perception et entrer en conflit avec elles si elles sont différentes pour un même objet⁹⁷. Mais il affirme le contraire dans les §30 et §32 de *Phantasia* n°1. La thèse d'une homogénéité absolue entre sensations et *phantasmata* pose problème pour les raisons suivantes : le caractère d'appréhension ne peut s'appliquer arbitrairement, violemment, au matériau sensible au risque de devenir absurde, ainsi dans *Phantasia* n°1, Appendice XII : si *phantasmata* et sensations étaient essentiellement et absolument d'une nature identique, si leur appréhension dans une perception ou une *phantasia* était indifférente, alors « le fait que les vécus actuels, qui font notre unité de conscience, soient des présences donc des réalités, ne serait aussi qu'un hasard »⁹⁸.

Aussi est-ce la thèse de la différence de nature entre sensations et *phantasmata* qui s'impose peu à peu, mais elle prend une forme d'une radicalité telle qu'elle laisse au problème de l'imaginaire toute son acuité. En effet, Husserl tranche ainsi dans le §37 de *Phantasia* n°1 : « seules les sensations ont réalité véritable, c'est-à-dire réalité de présent et sont les fondateurs de la réalité véritable dans des enchaînements intentionnels. Face à elles les *phantasmata* sont comme néantités. *Ils sont irréels* »⁹⁹. Pour autant les

⁹⁵ Ibid., p. 109.

⁹⁶ Ibid., p. 82, « . . . daß die Erscheinungen der Phantasie, vom Bildlichkeitsbewußtsein abgesehen, prinzipiell nicht verschieden sind von denen der Wahrnehmung », Hua XXIII, p. 42.

⁹⁷ Ibid. §35, §36, Appendice IX, p. 175, Appendice XI et *Phantasia* n°18, Appendice LVII, p. 503.

⁹⁸ Ibid., pp. 187–188.

⁹⁹ Ibid., §37, p. 110 (« Die Empfindungen allein haben die echte Realität, und zwar Gegenwartsrealität, und sind die Begründer echter Realität in intentionalen Zusammenhängen. Ihnen gegenüber sind Phantasmen wie Nichtigkeiten. *Sie sind unreal* », Hua XXIII, p. 77), rediv §39, p. 113, nous soulignons.

phantasmata restent une *hylé* et exercent leur fonction de remplissement. Il s'agissait en effet dès le départ, avec la notion de *phantasmata*, de décrire cette dimension de présence, de remplissement, caractéristique des intuitions. La représentation-de-*phantasia* n'est pas une simple visée signitive : l'objet apparaît. Pourtant l'on n'a pas de sensation actuelle donnant chair à cet objet, il faut donc définir un remplissement parent du remplissement par les sensations mais laissant l'objet dans une certaine absence. C'est ce que tente le nouveau concept d'une *hylé qui est en elle-même absence*, qui est elle-même absente : « le *phantasma* (...) se donne comme non-présent, il résiste à la prétention d'être pris pour présent, il porte d'entrée avec lui le caractère de l'irréalité »¹⁰⁰. Or le concept de *hylé* non présente est à première vue absurde : comment une telle *hylé* peut-elle jouer son rôle de remplissement intuitif ? Comment les couleurs peuvent-elles être *perçues* par le moi-de-*phantasia* ? Comment les mêmes *data* peuvent-ils avoir à la fois « le caractère du non-maintenant, non là-lui-même » et, « en tant que composante » de l'aperception, « dans les nouvelles aperceptions internes », « le caractère de "présent interne", "d'être-là-lui-même et être-maintenant" [den Charakter "innerer Gegenwart", "inneren Jetzt – und Selbstda-seins"] »¹⁰¹ ? On est, au premier abord moins choqué par l'idée selon laquelle un souvenir ou une imagination sont à la fois des vécus présents, impressivement donnés à la conscience et ouverts à des objets absents : le Je est défini par le surgissement de l'actuel et peut ainsi se

¹⁰⁰ *Phantasia* n° 1, p. 113, « das Phantasma (...) gibt sich als nichtgegenwärtig, es wehrt sich gegen die Zumutung, für gegenwärtig genommen zu werden, es führt von vornherein den Charakter der Irrealität mit sich », Hua XXIII, pp. 80–81. Cf. aussi p. 133, note 199, ainsi que l'Appendice XIII : « dans la représentation-de-*phantasia* (...) il n'y a pas de présent qui présentifie un non-présent, nous n'avons jamais ici un apparaissant comme présent. (...) Mais cela ne renvoie-t-il pas à une différence originelle entre sensations et *phantasmata* ? Le *phantasma* a le caractère originel de la "reproduction" ou le caractère de la "non-originarité" [Nichtursprünglichkeit], du "non-là" comparé à la sensation », p. 189 (Hua XXIII, p. 167), « Mais la représentation-de-*phantasia* n'est-elle pas un présent [ein Gegenwärtiges], la représentation-de-*phantasia* en tant que tout, en tant qu'objet de la perception interne n'est-elle pas un apparaissant comme présent ? Et le *phantasma* n'y est-il pas en effet à son tour un maintenant, un présent [ein Jetzt, ein Gegenwärtiges] ? [en note] Là est l'erreur. » (Ibid., Hua XXIII, p. 168) « Si un *phantasma* est aperçu, c'est-à-dire aperçu comme chose, il sera nécessairement aperçu comme chose non-présente [nichtgegenwärtiges Ding], non là, non en personne propre [nicht in eigener Person] » (p. 190, Hua XXIII, p. 168).

¹⁰¹ Ibid., p. 190–191, Hua XXIII, p. 169.

rapporter à *distance* à des objets absents se profilant en horizon du présent comme passés ou possibles, néanmoins l'étroite union de la présence et de l'absence est, déjà dans cette description, problématique : comment puis-je être à la fois ici et là-bas ? La réflexion sur la *hylé* des imaginations rend ce problème patent : la *hylé* est en effet l'incarnation même de la présence impressive de la chose, la *hylé* doit alors porter à la fois sa présence à ma conscience ici et maintenant *et* son absence. Le concept de *hylé irréal*, de *hylé-néant* ne peut donc constituer une *solution*, il exige une réflexion plus approfondie.

Nous verrons que la notion de *phantasma* va perdre son rôle central dans l'élucidation husserlienne de l'imagination, mais aussi que ce concept remarquablement subversif joue un rôle clef dans la radicale remise en question du schéma *Auffassung / Auffassungsinhalt* et du positivisme, c'est-à-dire justement de l'opposition présence / absence. La réflexion sur les *phantasmata* est en effet, nous essaierons de le montrer, en étroite correspondance avec une réflexion qui constitue un tournant dans la phénoménologie de Husserl : la réflexion sur l'absence au cœur de la *hylé* dans les Leçons sur le temps.

5. LES DIFFICULTÉS RELATIVES À LA DÉFINITION DE L'IMAGE PHYSIQUE

Husserl élabore très tôt, dès 1898, dans les premiers paragraphes de *Phantasia et représentation en image* (Phantasia n°1, Appendice I), une définition précise de la conscience d'image, au moyen des concepts de chose-image [*Bildding*] (ou image physique [*Physische Bild*]), d'objet-image [*Bildobjekt*] et de sujet-image [*Bildsujet*]. Mais la nature exacte des relations entre ces trois dimensions de l'image ainsi que la thèse même de leur distinction posent problème et donnent lieu à plusieurs variations dans les analyses husserliennes.

L'objet-image est la *hylé* de la chose physique appelée « image » (un tableau par exemple) appréhendée *comme* image et non plus dans sa pure présence perceptive. Husserl distingue clairement, notamment dans le §9 de Phantasia n°1, l'image comme chose physique [*das Bild als physisches Ding*] ou « image physique »¹⁰² (par exemple

¹⁰² Phantasia n°1, p. 63 et p. 64 (Hua XXIII, p. 18 et p. 19), le terme de « chose-image [*Bildding*] » apparaît p. 65 (Hua XXIII, p. 21).

le papier recouvert de traits de crayon) et l'objet-image c'est-à-dire « l'image comme objet-image apparaissant de telle ou telle manière à travers la forme et les couleurs déterminées »¹⁰³, les figurines noires et blanches, les petits personnages déjà tridimensionnels¹⁰⁴ que l'on appréhende sur ce papier. Le concept d'objet-image sert avant tout à réfuter l'idée selon laquelle le caractère d'image serait porté en soi par un objet donné. Cela est d'autant plus important que, d'une part, Husserl débute sa réflexion sur l'imagination par un parallèle strict entre ce qu'il appelle l'image-de-*phantasia* [*Phantasiebild*], ou représentation-de-*phantasia*, et l'image physique¹⁰⁵ (ainsi l'objet-image est « l'exact *analogon* de l'image-de-*phantasia* »¹⁰⁶) et que, d'autre part, il faut éviter une absurde matérialisation ou chosification de l'image-de-*phantasia* telle qu'on la trouve dans la *Bildertheorie* : avoir dans l'esprit un tableau de l'objet n'équivaut pas à se représenter cet objet ; « si je mets une image dans un tiroir se représente-t-il un objet ? »¹⁰⁷. Il faut donc aussi, corrélativement, spiritualiser l'image physique. C'est, nous semble-t-il, la fonction du concept d'objet-image, d'ailleurs, dans *Phantasia n° 1*, Husserl distingue l'image physique de l'objet-image qu'il définit comme « l'image spirituelle [*das geistige Bild*] »¹⁰⁸. Une simple chose physique ne peut en soi viser ou figurer autre chose et ce n'est pas parce qu'un objet ressemble à un autre qu'il est saisi comme son image : un jumeau n'est pas saisi normalement comme l'image de son jumeau. Tout dépend donc du caractère de l'acte d'appréhension. L'objet-image est le noème de l'appréhension *non-perceptive*, déjà imageante¹⁰⁹, d'une *hylé* composée de sensations. En tant qu'objet d'une saisie non perceptive, il n'est pas posé comme réel. L'image physique est matérielle et présente en chair et

¹⁰³ *Phantasia n° 1*, p. 63, « Das Bild als das durch die bestimmte Farben- und Formgebung so und so erscheinende Bildobjekt », Hua XXIII, p. 19.

¹⁰⁴ *Phantasia n° 1*, p. 135.

¹⁰⁵ *Phantasia n° 1*, Appendice 1 et *Phantasia n° 1*, §9.

¹⁰⁶ *Phantasia n° 1*, p. 63.

¹⁰⁷ *Phantasia n° 1*, p. 136.

¹⁰⁸ *Phantasia n° 1*, p. 83, Hua XXIII, p. 43.

¹⁰⁹ *Ibid.* §22.

en os¹¹⁰, l'objet-image « n'existe pas véritablement »¹¹¹, il est seulement atteint comme « quasi-étant [*gleichsam seiend*] »¹¹², il flotte simplement dans mon esprit, il est « l'image propre de l'imagination [*das eigentliche Bild der Imagination*] »¹¹³.

Quant au sujet-image, il est l'objet visé, représenté par l'objet-image, mais absent : la distinction entre objet-image et sujet-image est justifiée par ceci qu'une conscience d'image suppose une différence entre « ce qui apparaît proprement », « *das eigentlich erscheinende Objekt* » (un corps blanc de forme humaine) et ce qui est visé et n'est pas réellement présent (la déesse Vénus) et qui « au sens propre du terme n'apparaît pas [*im eigentlichen Sinn nicht erscheint*] »¹¹⁴. L'on peut ainsi examiner la qualité de la ressemblance entre objet-image et sujet-image, juger par exemple que l'objet-image a de plus grands yeux que le sujet ou qu'il le manifeste d'une manière particulièrement valorisante et esthétique¹¹⁵.

Mais ces concepts sont problématiques. L'hypostase de l'objet-image notamment n'est pas pleinement satisfaisante et reste extrêmement précaire. Il est peut-être même impossible de délimiter pour l'objet-image un statut et des caractéristiques à part entière. La *hylé* de l'objet-image est un ensemble de sensations, celles-ci lui donnent une certaine chair que n'ont pas les *phantasiai*, pourtant l'objet-image ne possède pas la solidité de la chose, il est un fantôme. L'objet-image n'est pas un fragment de la chose-image¹¹⁶, il n'est pas une chose, Husserl dit, plus radicalement, que c'est un *néant* [*ein Nichts*]¹¹⁷. D'ailleurs, *d'emblée* l'objet-image annonce un sujet-image qui n'est pas présent¹¹⁸ et le nom que Husserl leur a donné (objet-image, sujet-image) manifeste leur indéfectible corrélation. L'objet-image transporte dans un monde-de-*phantasia*, au point même que cet objet que Husserl dit *apparaissant*, à la différence du sujet-image,

¹¹⁰ *Phantasia* n° 1, p. 64, *Phantasia* n° 18, p. 479.

¹¹¹ *Phantasia* n° 1, p. 66, « Wahrhaft existiert das Bildobjekt nicht », Hua XXIII, p. 22.

¹¹² *Ideen* I, §111, p. 373.

¹¹³ *Phantasia* n° 1, p. 64, Hua XXIII, p. 19.

¹¹⁴ *Phantasia* n° 1, §9, p. 64–65, Hua XXIII, p. 20.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 64, p. 73 et §17 p. 77sqq.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 136, Hua XXIII, p. 110.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 69–70.

n'*apparaît* pas à proprement parler : il s'efface, ce n'est pas lui que l'on vise ni que l'on voit. C'est tout au plus le phénoménologue qui nous montre ces figurines grises, flottant sans véritable lieu et, même alors, nous ne voyons pas facilement un simple objet-image mais déjà le Diable, le Chevalier et la Mort dans leur monde-de-*phantasia*. L'objet-image est écartelé entre la présence de la chose-image et l'absence du sujet-image. Pour parler moins caricaturalement, il incarne la dimension évasive de la chose-image – qui reste tout de même le motif de l'appréhension en image¹¹⁹ – et la dimension de présence du sujet-image, dont Husserl reconnaît au §13 qu'il « apparaît dans et avec l'image »¹²⁰ et qui doit donc avoir avec celle-ci un lien de parenté. Mais, comme tous les concepts d'intermédiaires censés unir deux contraires, celui d'objet-image est moins une solution que la cristallisation du problème. Aussi est-on frappé, à la lecture de *Husserliana XXIII*, par les hésitations suivantes.

Le sujet-image apparaît-il ou pas ? Husserl commence par n'accorder l'apparaître qu'à l'objet-image¹²¹, puis envisage que le sujet-image ait, lui aussi, son mode d'apparaître propre, à travers l'objet-image, mais d'une nature différente de l'apparition de l'objet-image¹²². Cependant Husserl avance ailleurs l'hypothèse selon laquelle le sujet-image n'apparaîtrait à proprement parler que lorsqu'une représentation-de-*phantasia* s'ajoute à la conscience d'image pour venir présentifier l'objet visé par l'image¹²³ : l'objet-image ne suggérerait ainsi par lui-même aucun sujet-image. C'est là un deuxième grand point d'hésitation : l'objet-image est-il un simple *fictum* perceptif ou bien est-il déjà un saut vers un autre monde, déjà l'apparition d'un fantôme imaginatif ? Percevons-nous l'objet-image (perception biffée ou neutralisée) ou bien l'imaginons-nous ? On retrouve ici le problème du mélange entre présence et absence, problème rendu plus aigu par le fait que l'objet-image est enraciné dans une *hylé* de sensations, il est adossé à la forte présence perceptive de la chose image et c'est pourtant *en lui* qu'un sujet-image d'un autre monde s'incarne. Ainsi les figurines grises flottant « en l'air » devant moi sont *déjà* d'un autre

¹¹⁹ *Phantasia* n° 1, p. 148.

¹²⁰ *Phantasia* n° 1, p. 70 « Er erscheint in und mit dem Bild », Hua XXIII, p. 28.

¹²¹ Ibid. §9.

¹²² Ibid. §18 note 159, p. 79.

¹²³ *Phantasia* n° 16 et *Phantasia* n° 17, p. 445, 450 et 464.

monde : déjà je suis emporté par elles dans un monde-de-*phantasia*, je suis au-delà d'une plate perception neutralisée. Aussi Husserl hésite-t-il entre souligner la dimension de présence et souligner la dimension d'absence dans l'objet-image. Dans de nombreux textes Husserl affirme que l'objet-image peut apparaître seul, sans qu'un acte fasse intervenir la figuration du sujet-image. L'objet-image est alors défini comme simple perception sans position¹²⁴, sa parenté avec le *fictum* perceptif est alors patente et parfois explicitement soulignée¹²⁵. Mais, dans d'autres développements, Husserl juge cette dissociation abstraite (« nous ne distinguons deux directions d'objectivation que par abstraction »¹²⁶) et réfute l'idée d'une homogénéité entre objet-image et *fictum* perceptif : les apparitions « ne sont pas du tout des apparitions qui simplement relèvent de la perception, mais sont des apparitions *en régime d'imagination* »¹²⁷, « avec l'apparition de l'objet-image nous avons d'un bloc la figuration »¹²⁸, l'objet-image est déjà un « fantôme *imaginatif* [*ein imaginatives Phantom*] »¹²⁹, « une chose très petite apparaît dans les couleurs de la photographie, mais *c'est déjà du figuré, ce n'est pas du perçu* »¹³⁰. Husserl marque alors avec fermeté la distinction entre objet-image et *fictum* perceptif : « nous devons séparer

¹²⁴ Par exemple, *Phantasia* n°1, pp. 80, 150, 174, *Phantasia* n°15, p. 371, *Phantasia* n°16, p. 444.

¹²⁵ Voir, *supra*, p. 45.

¹²⁶ *Phantasia* n°1, p. 139, *Phantasia* n°1, §13, §14, pp. 72–73, §16. Les deux représentations sont tissées l'une dans l'autre et mises au service d'une seule visée, de sorte que « ce n'est que pour la réflexion (...) qu'objet-image et sujet-image s'opposent » *Phantasia* n°1, Appendice XIII, p. 189. Cf. aussi *Phantasia* n°1, Appendice III et Appendice IX, pp. 42–43. Le paroxysme est atteint, dans *Phantasia* n°18, lorsque, nous y reviendrons, Husserl songe à définir certaines images sans recourir à la dualité des concepts d'objet-image et de sujet-image.

¹²⁷ *Phantasia* n°16, p. 449, « achten wir genau auf die Bilderscheinungen, in denen diese Bäume, diese Menschen etc. als Bildmensen, Bildbäume erscheinen, so finden wir wie bei der reproduktiven Phantasie, daß die Erscheinungen nicht etwa bloß perzipierende Erscheinungen, sondern *imaginierende* sind » (Hua XXIII, pp. 471–472), nous soulignons.

¹²⁸ Ibid., p. 451, « Mit der Bildobjektauffassung haben wir in eins die Darstellung », Hua XXIII, p. 474.

¹²⁹ Ibid., p. 457, Hua XXIII, p. 481, nous soulignons.

¹³⁰ Ibid., p. 450, « Es erscheint ein Ding in Photographiefarben und sehr klein, aber *es ist schon Dargestelltes, es ist nicht Perzipiertes* » Hua XXIII, p. 473, nous soulignons.

appréhension d'objet-image et conscience d'une apparence perceptive. La première ne pose pas, la seconde pose »¹³¹, s'il y a illusion c'est tout au plus par jeu et aucun biffage n'est sérieusement nécessaire.

Ces hésitations vont de pair avec l'oscillation entre deux thèses : l'objet-image entre-t-il ou non en conflit avec la perception ? Une réponse positive est corrélative de la thèse selon laquelle l'objet-image est un *fictum* perceptif, Husserl la défend notamment dans les passages suivants : les paragraphes 21 et 22 et l'Appendice IX de Phantasia n°1,¹³² la saisie de l'objet-image entre en conflit avec celle de la chose-image car le même matériau de sensation fait l'objet de deux saisies *perceptives* différentes. La thèse inverse est défendue par exemple dans Phantasia n°16 : l'appréhension de l'objet-image étant une imagination elle n'entre pas en conflit avec quelque perception que ce soit¹³³. Phantasia n°17 et Phantasia n°18 abordent également le problème et tentent de trouver une solution en admettant un certain conflit non frontal, nous y reviendrons.

Ainsi, lors de son étude de l'image physique, Husserl ouvre les interrogations suivantes : comment un objet de ce monde, un objet réel nous entraîne-t-il vers l'irréel ? Pourquoi la chose-image rend-elle possible la saisie d'un objet-image flottant et comment cet objet-image tout à la fois perceptif et imaginaire rend-il présent un sujet-image absent ? La définition d'un caractère d'appréhension bien particulier ne supprime pas ces questions : Husserl montre clairement qu'il n'y aurait pas d'image sans une étroite parenté entre sujet-image et objet-image ainsi qu'entre objet-image et chose-image. Aussi retrouvons-nous le problème d'une *hylé* qui est à la fois présence et absence, cette fois parce qu'elle autorise deux appréhensions, une perception (de chose-image) et une perception-imagination (objet-image et sujet-image), deux appréhensions à la fois proches (Husserl parle de conflit au moins latent) et pourtant en léger décalage puisque le sujet-image qui s'incarne dans la chose-image est d'un tout autre monde qu'elle et institue une conscience de jeu, une conscience en « comme si ».

¹³¹ Ibid., p. 451, « wir müssen trennen Bildobjektauffassung und Bewußtsein eines perzeptiven Scheines. Die erstere ist nichtsetzend, die letztere setzend », Hua XXIII, p. 474.

¹³² Phantasia n°1, p. 174.

¹³³ Phantasia n°16, p. 456.

Ce sont d'abord les hésitations et les oscillations qui frappent à la lecture de *Husserliana XXIII* et ce ne serait pas se montrer fidèle à ce texte que de le présenter comme la mise en place, selon une progression implacable, de thèses fermes et assurées. Néanmoins l'on peut déceler une certaine évolution dans la réflexion de Husserl et il semble que, dans sa progression hésitante même, elle se fixe sur certaines thèses et en écarte d'autres. Nous nous efforcerons de montrer que la conception de l'imagination qui cristallise peu à peu est celle qui accepte d'unifier la constellation de l'imagination et d'affronter sans détour ce qui fait l'unité mais aussi l'extrême complexité et la fécondité subversive de ce champ : l'indissociabilité de la présence et de l'absence d'un objet.

CHAPITRE III

RESSERREMENT DU CONCEPT D'IMAGE AUTOUR DE L'IDÉE D'UNE PRÉSENCE INTUITIVE DIRECTE

La thèse dominante défendue par Husserl est celle de l'unité d'un genre « imagination » regroupant les représentations-de-*phantasia* et les images. C'est bien cette thèse qui s'impose finalement dans Phantasia n°16 (1912) et Phantasia n°18 (1918), mais selon des modalités bien particulières : après avoir conçu, dans une majorité de textes de 1898 à 1905, cette unité générique selon le modèle fourni par l'image pensée encore classiquement comme image-copie, Husserl accomplit une véritable révolution en pensant toute image sur le modèle beaucoup moins classique de la représentation-de-*phantasia*, c'est-à-dire d'une présence à distance de l'objet même. En renonçant à l'idée qu'interviendrait dans l'imagination un représentant présent, Husserl nous oblige à définir une forme originale de présence de l'objet imaginé lui-même, une étrange présence qui n'est plus la pleine présence en chair et en os de la perception, mais qui méritera tout de même encore le nom de *présence*. Nous allons exposer les différentes étapes de ce cheminement, avant de montrer comment les réflexions de Husserl définissent cette nouvelle modalité de la présence, essentiellement à l'aide de la notion de flottement.

1. DU MODÈLE DE L'*ABBILD* À CELUI DE LA *PHANTASIE*

La phénoménologie de Husserl se fonde d'abord sur un certain iconoclasme ainsi que l'affirme L. Claesen dans « Présentification et fantaisie »¹ : en témoigne la critique radicale de la théorie des images (notamment

¹ L. Claesen, « Présentification et fantaisie », dans *Alter* N°4, 1996, p. 134. Les réflexions suivantes sur l'évolution de la conception husserlienne de l'imagination et le resserrement autour du concept de *phantasia* m'ont été inspirées par cet article de L. Claesen ainsi que par l'article de P. Cabestan, « les images sont-elles toutes de la même famille ? », *Alter* N°4, 1996.

dans la 5^{ème} *Recherche logique*). Husserl accorde une primauté absolue à la présence pure, à la perception, et ce, précisément, en refusant de faire de celle-ci une image mentale. Les images vont d'abord être clairement subordonnées à cet originaire qu'est la perception : le modèle dominant sera celui de l'*Abbild* qui repose sur la *présence* d'un représentant, mais Husserl reconnaîtra rétrospectivement, dans les premières lignes de *Phantasia n°8*, que c'était là une erreur : « Je n'ai pas vu (et on n'a absolument pas vu) que dans la *phantasia* par exemple d'une couleur rien n'est donné d'un présent, d'un vécu couleur qui représenterait alors la couleur effectivement réelle »².

Pour penser l'imagination et ses diverses formes Husserl prend d'abord pour unique modèle l'*Abbild*, l'image-copie, une image composée de deux éléments séparés (ainsi que l'exprime le préfixe ab-) : un représentant et un représenté, liés par une relation de ressemblance. Husserl applique ce modèle aux images physiques (tableaux, photographies. . .), mais également aux images « mentales ». Husserl annonce ainsi clairement sa démarche dans l'appendice I (1898) de *Phantasia n°1* : « l'étude des représentations d'image communes, tant négligée jusqu'à maintenant, s'avère extrêmement féconde [à l'égard de l'élucidation des représentations-de-*phantasia*] »³. Ainsi, dans ce même appendice, Husserl projette au cœur même de la représentation-de-*phantasia* la dualité objet-image / sujet-image qui lui a servi à définir la conscience d'image : « dans la représentation perceptive, nous avons *un* objet appréhendé, et il est aussi celui visé. Dans la représentation-de-*phantasia* nous avons deux objets appréhendés, à savoir l'image-de-*phantasia* [*das Phantasiebild*] et le sujet-image qui est ainsi rendu représenté »⁴. Husserl insiste alors sur la *présence*

² *Phantasia n°8*, p. 275, « Ich habe nicht gesehen (und man hat überhaupt nicht gesehen), daß z.B. bei der Phantasie einer Farbe nicht etwas Gegenwärtiges, nicht ein Erlebnis Farbe gegeben ist, das dann für die wirkliche Farbe repräsentiert », Hua XXIII, p. 265.

³ *Phantasia n°1*, p. 138.

⁴ *Ibid.*, p. 138, « In der Wahrnehmungsvorstellung haben wir einen aufgefassten Gegenstand, und dieser ist auch der gemeinte. In der Phantasievorstellung haben wir zwei aufgefasste Gegenstände, nämlich das Phantasiebild und das hierdurch vorstellig gemachte Bildsujet », Hua XXIII, p. 112.

de l'objet-image ou de l'image-de-*phantasia*⁵ en l'opposant à l'absence du sujet-image : « l'objet représentant apparaît au sens de la présentation, donc au sens normal où nous disons de l'objet perçu extérieurement qu'il apparaît. Si nous retenons ce sens, nous ne pouvons plus alors continuer de désigner l'objet représenté d'apparaissant. Si je me représente le château de Berlin dans la *phantasia*, c'est l'image-de-*phantasia* qui est une véritable apparition »⁶. On retrouve le même schéma et la même correspondance entre objet-image et image-de-*phantasia* dans le §10 de *Phantasia n°1* : l'image-de-*phantasia* est dite non existante mais la fonction de support présent fondant la représentation est attribuée aux *phantasmata*⁷. Le §11 est plus clair encore : « Nous trouvons dans la représentation-de-*phantasia* une certaine médiateté du représenter qui manque à la représentation perceptive. (...) La *phantasia* représente un objet en ce qu'elle porte à apparition *un autre objet*, semblable à lui, qu'elle prend pour *substitut*, ou mieux, le seul mot qui convienne ici est bien image, pour image de celui proprement visé. (...) Nous connaissons encore un autre exact *analogon* : il en va comme dans la lecture d'un mot »⁸. De même, dans la 6^{ème} *Recherche Logique*, §22, Husserl définit la représentation-de-*phantasia* ou présentification, comme appréhension analogisante de contenus hylétiques présents. Ajoutons que le modèle de l'*Abbild* a également été appliqué au souvenir, la thèse est

⁵ Ibid. Appendice 1, §4.

⁶ Ibid., p. 141, « Der repräsentierende Gegenstand erscheint im Sinne der Präsentation, in dem normalen Sinne also, in dem wir auch vom äußerlich wahrgenommenen Gegenstände sagen, daß er erscheine. Halten wir diesen Sinn fest, so dürfen wir den repräsentierten Gegenstand nicht mehr als erscheinenden bezeichnen. Wenn Ich mir das Berliner Schloß in der Phantasie vorstelle, so ist das Phantasiebild eine echte Erscheinung. », Hua XXIII, p. 116.

⁷ Ibid., p. 66.

⁸ Ibid., p. 68, « Und danach finden wir in der Phantasievorstellung eine gewisse Mittelbarkeit des Vorstellens, die der Wahrnehmungsvorstellung fehlt. (...) Die Phantasie stellt einen Gegenstand dadurch vor, daß sie zunächst *einen anderen*, ihm ähnlichen Gegenstand zur Erscheinung bringt und ihn als *Stellvertreter* oder besser, das einzige Wort ist hier doch Bild, ihn als Bild für den eigentlich gemeinten nimmt. (...). Ein genaues Analogon werden wir noch kennenlernen : es ist so, wie beim Lesen eines Wortes. . . », Hua XXIII, pp. 24–25, nous soulignons.

explicitement énoncée dans Phantasia n°2 : « cette [représentation-de-souvenir – *Erinnerungsvorstellung*] est une “image-copie” [*Abbild*] de la perception antérieure »⁹. Selon la même perspective, dans Phantasia n°6, Husserl envisage de définir le souvenir comme une apparition de *phantasia* actuelle appréhendée en tant que représentant d'un objet passé¹⁰, il aboutit ainsi, dans Phantasia n°7, à l'idée, aporétique, selon laquelle les souvenirs forment un flux temporel second se tenant « face » au flux de sensations originaire : « Nous aurions : le flux de sensation originel originaire (flux temporel) et, face à lui, le flux de souvenir dérivé, secondaire (flux temporel de souvenir du re-souvenir) »¹¹.

Mais Husserl va remettre cette définition de l'imagination en question, nous semble-t-il d'abord contraint par son souci de rendre compte des vécus de la manière la plus fine et la plus fidèle, mais aussi, et cette seconde raison est en fait étroitement liée à la première, parce que, dès ses premières réflexions sur l'imagination, ainsi que, plus généralement, sur la présence, Husserl a toujours laissé advenir le problème de l'entrelacs étroit, peut-être inextricable, entre présence et absence, il a fait place à une idée qui constituera toujours la tension interne profonde entre idéalisme et réalisme au sein de sa philosophie, et selon laquelle l'objet qui se donne *s'incarne* véritablement dans une *hylé*, un flux sensible à la fois familier (faisant sens) et déjà transcendant (par la plénitude résistante qu'il impose), flux *au-delà* duquel cet objet existe pourtant, *en même temps* : c'est dans une profondeur de la présence creusée par l'absence, bien plutôt que dans une opposition entre présence et absence, que l'intuition doit être comprise, cela vaut également pour ce qui concerne l'imagination et même spécialement dans ce cas, d'une manière plus manifeste que dans n'importe quel autre vécu. Nous verrons également dans le chapitre consacré au problème d'autrui ([Section II, Chapitre VII](#)) que la réflexion husserlienne sur le lien entre *Einfühlung* et imagination donne un motif supplémentaire pour abandonner le modèle de l'*Abbild* : là encore il

⁹ Phantasia n°2, Appendice XIV, p. 215, Hua XXIII, p. 197.

¹⁰ Phantasia n°6, p. 259.

¹¹ Phantasia n°7, p. 263, « Wir hätten : den ursprünglichen (originären) Empfindungsfluß (Zeitfluß) und demgegenüber den derivierten, sekundären Erinnerungsfluß (Erinnerungszeitfluß der Wiedererinnerung) », Hua XXIII, p. 249.

s'agit pour Husserl de reconnaître que la présence – en l'occurrence celle d'autrui, mais, plus généralement, celle du monde objectif qui est perçue comme étant aussi *pour autrui* – intègre essentiellement une dimension de distance, de retrait, de lacune, et n'en demeure pas moins une présence authentique *en chair et en os*. Ainsi le dédoublement imaginaire, les expériences en comme-si seront nécessaires pour penser la rencontre d'autrui, mais ne pourront être conçus en termes de simple re-présentation d'un absent à travers le *substitut* d'un corps qu'il ne serait pas ou de *mes* propres sensations et sentiments supposés sans lien de parenté interne avec les siens¹².

Husserl doit admettre que le passage par un intermédiaire est peu commun dans le registre de l'imagination : dans les représentations-de-*phantasia* d'abord, nous pouvons en prendre conscience sans difficulté, mais également dans la contemplation d'œuvres d'art (au théâtre par exemple). En fait c'est bien toujours son iconoclasme qui éclaire Husserl : le modèle de l'*Abbild* va perdre de plus en plus de terrain, y compris pour penser l'image physique, et Husserl s'approchera peu à peu d'une définition des images comme présence directe, selon une modalité originale, de l'objet lui-même.

Avant de parcourir les étapes de l'élaboration de cette conception nouvelle, il est intéressant de remarquer que, dès les premiers moments de la réflexion de Husserl sur l'imagination, alors même que dominait de façon écrasante le modèle de l'*Abbild* et de la dualité entre image présente et objet figuré absent, Husserl intégrait déjà, sous une forme plus radicale qu'elle ne le sera jamais ensuite, l'idée d'une immédiateté de l'imaginaire, d'une vie absorbée dans un monde parallèle sans aucun intermédiaire représentant. Nous faisons ici référence au §5 de l'appendice I de *Phantasia* n°1¹³. « Si nous sacrifions totalement à l'excitation d'une *phantasia* provoquée de façon vive, si, ainsi, nous nous mettons à vivre pleinement dans un monde phantasmé où les *phantasiai*, par leur enchaînement pertinent, leur exceptionnelle vivacité, leur plénitude individualisée, leur constance, leur indépendance ne le cèdent guère aux apparitions de la perception normale, là il n'y a rien à remarquer

¹² Voir, *infra*, section II, chapitre VII.

¹³ Ce texte date de 1898.

d'une fonction représentative des apparitions »¹⁴. Husserl prétend décrire ici l'appréhension simple de l'objet-image ou de l'image-de-*phantasia*, sans visée, à travers eux, d'un sujet-image, et il appelle ce vécu une « simple imagination [*bloÙe Einbildung*] »¹⁵. Il est remarquable que Husserl cherche déjà ici à prendre en compte certaines expériences d'absorption dans l'imaginaire, expériences dont l'existence est incontestable et qui se prêtent mal à l'application du modèle de l'*Abbild*. On trouve une description semblable dans un texte ultérieur et néanmoins contemporain de la prédominance du modèle de l'*Abbild*, dans l'appendice IX de *Phantasia n°1* (1905) : « je me vois au sein de l'amour céleste, et ne pense pas du tout au tableau de Titien, (l'original) »¹⁶, Husserl remarque que le concept d'*Abbild* est ici sans pertinence : il n'y a pas un représentant et *autre* chose représenté, l'intérêt porte « sur le se-figurer de l'objet *dans* l'objet-image »¹⁷, « *J'intuitionne* le sujet *dans* l'objet-image, en *vivant dans* ses traits analogisants (...) j'ai une *intuition* (...) de l'objet »¹⁸. « Je n'ai plus alors de sentiment d'impropriété quant au figuré, ce qui m'y intéresse *c'est là, ce n'est pas indirectement représenté* »¹⁹. Husserl ajoute que l'appréhension d'une image comme *Abbild* est toujours possible car un sujet-image n'est certes jamais *purement présent dans* un objet-image, mais il précise également que le sujet-image est toujours plus ou moins présent dans l'objet-image, même dans la plus mauvaise des images²⁰, Husserl en

¹⁴ *Phantasia n°1*, p. 144, « wenn wir uns dem Reize lebendig erregter Phantasie ganz hingeben, uns in eine phantasierte Welt so recht einleben, wobei die Phantasien durch ihren sinnvollen Zusammenhang, durch die ausnehmende Lebendigkeit, individualisierte Fülle, durch Stetigkeit und Selbständigkeit den Erscheinungen der normalen Wahrnehmung kaum nachstehen; da ist von einer repräsentativen Funktion der Erscheinungen (...) nichts zu merken », Hua XXIII, p. 119, la même idée est exposée dans le §8 de l'Appendice 1.

¹⁵ *Phantasia n°1*, p. 144.

¹⁶ *Ibid.*, p. 176.

¹⁷ *Ibid.*, p. 177, « das im Bildobjekt Sich-dartsellen des Objekts », Hua XXIII, p. 154.

¹⁸ *Ibid.*, p. 177 « Im Bildobjekt schaue ich das Sujet, in seinen analogisierenden Zügen lebend, habe ich eine Anschauung (...) vom Objekt », Hua XXIII, pp. 154–155.

¹⁹ *Ibid.* « ein Gefühl der Uneigentlichkeit hinsichtlich des Dargestellten gar nicht aufkommt. Was mich dabei interessiert, *das ist da, das ist nicht indirekt vorgestellt* », Hua XXIII, p. 155, nous soulignons.

²⁰ *Ibid.*

déduit qu'il est toujours possible d'avoir ce qu'il appelle une « conscience d'image immanente [*immanentes Bildbewußtsein*] »²¹, c'est-à-dire de saisir immédiatement le sujet-image *dans* l'objet-image.

Revenons aux étapes de l'abandon du modèle de l'*Abbild*.

Dans un premier temps, Husserl va séparer représentation-de-*phantasia* et conscience d'image, par exemple dans les §38, 40 et 42 de *Phantasia n°1*²². La représentation-de-*phantasia* n'est pas un *Abbild*, il n'y a pas en elle de représentant et de représenté, les *phantasmata* ne sont pas des réalités présentes servant de représentants²³, la représentation-de-*phantasia* est d'emblée une saisie de la chose absente, « un intuitionner le visé a immédiatement lieu dans l'apparaissant »²⁴. La représentation-de-*phantasia* s'éloigne ainsi de la conscience signitive et se rapproche de la perception²⁵.

L. Claesen situe précisément l'origine de cette redéfinition de la représentation-de-*phantasia* dans les Leçons sur la conscience intime du temps. Husserl propose alors la théorie suivante : présentification et

²¹ Ibid., p. 179, Hua XXIII, p. 157.

²² Mais aussi dans l'Appendice X de *Phantasia n°1*, dans les §28 et §29 des Leçons sur la conscience intime du temps et dans le §43 de *Ideen I*. De même dans Philosophie première (1923–1924). Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique (Erste Philosophie (1923–1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII), édité par R. Boehm, 1956, traduction française par A.L. Kelkel, Paris, P.U.F., 1972, abrégé PP II), au début de la 44^{ème} leçon.

²³ *Phantasia n°1*, p. 111, l'idée que les *phantasmata* sont une étrange *hylé* qui s'absente commence ici à se faire jour.

²⁴ Ibid., « Unmittelbar findet ein Schauen des Gemeinten im Erscheinenden statt », Hua XXIII, p. 79.

²⁵ Cette tendance prend sa forme la plus radicale dans *Phantasia n°13*, p. 302 sq. : Husserl définit un certain type de *phantasia* consistant en une conscience qui « n'est nullement une conscience présentifiante, mais *présentante* » tant le sujet est absorbé dans sa rêverie : il n'y a *aucune* place pour la conscience d'un présent *autre* que celui rêvé et cette rêverie peut ainsi également travailler à même le monde perçu actuel et le modifier. Ce rapprochement particulier entre *phantasia* et perception apparaît également, nous l'avons déjà signalé, dans le §43 d'*Ideen I* ainsi que dans la 44^{ème} leçon de Philosophie première. Deuxième partie, où, après avoir distingué *Bild* et représentation-de-*phantasia*, Husserl poursuit en disant que représentation-de-*phantasia* et perception peuvent se mêler.

perception sont identiques au niveau de l'acte même, il s'agit dans les deux cas d'un *acte de perception*, d'un objet qui apparaît lui-même grâce à une appréhension présentative de contenus sensibles, la différence entre perception et présentification se situerait au niveau plus profond de la constitution temporelle des actes : le percevoir est un acte de perception *actuel*, donc donné dans une impression, la présentification est un acte de perception *comme si*, c'est-à-dire *non actuel*, reproduit²⁶. C'est également ce qu'affirme E. Fink dans Re-présentation et image : la présentification est le réveil d'actes passés ou possibles, d'abord dé-présentés dans l'éloignement d'un horizon. Fink met en exergue le concept de déprésentation [*Entgegenwärtigung*] pour désigner ces horizons indissociables de toute perception que Husserl a définis grâce aux notions de rétention et de protention. La queue de comète des rétentions et le halo des protentions qui accompagnent toute perception renvoient à des objets visés mais non présents – ni présentifiés – et visés clandestinement, en arrière-plan, de manière a-thématique. La déprésentation est en retrait, en décalage par rapport au présent, ce que signale la particule *Ent* qui marque une séparation, tandis que la *Vergegenwärtigung* est un transport qui ramène à nouveau l'oublié vers le présent. La déprésentation est presque un oubli, un certain obscurcissement, un écho qui s'affaiblit sans cesse²⁷. La rétention se vide peu à peu, de même la protention fuit à sa manière dans l'avenir : elle n'est certes pas oubli, mais Husserl la définit comme l'ombre de ces ombres que sont les dégradés rétentionnels²⁸. De plus ce

²⁶ L. Claesen, « Présentification et fantaisie », article cité, p. 137.

²⁷ Fink, *Re-présentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité*, op. cit., pp. 38–39. Cf. également Leçons sur le temps, pp. 38–40.

²⁸ L'avenir est pressenti d'abord sur le fondement de ce qui s'est déjà passé et se passe habituellement : voir sur ce point De la synthèse passive (Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)), *Husserliana XI*, édité par M. Fleischer, 1966, La Haye, Editions M. Nijhoff, traduction française par B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir, Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1998) : « les pré-attentes suscitées d'emblée et constamment *par l'écoulement des rétentions* et se modifiant de façon continue », « si chaque passé récent est un continuum d'esquisses des présents constamment disparus, alors chaque futur juste à venir est une esquisse de second degré, une ombre projetée par ce premier continuum d'esquisses [*so ist jede soeben kommende Zukunft eine Abschattung zweiter*

pressentiment de l'avenir est plus évasif encore que les ombres rétionnelles car ce qui adviendra est contingent : « le futur est le domaine de l'inconnu et (...) de l'indétermination »²⁹. C'est dans ces horizons brumeux mais constitutifs du réel présent que les présentifications vont puiser et c'est de là qu'elles tiennent leur profondeur, l'écart hantant une présence pourtant ramenée dans l'ici et le maintenant. Pour me représenter le théâtre de Berlin illuminé, il me faut reproduire *la perception* de ce théâtre, or celle-ci n'est pas actuelle (impression), elle est certes à ma disposition, mais dans l'horizon des dé-présentations, comme vécu *ayant eu lieu* et, par conséquent, situé temporellement à distance³⁰ : Husserl dit alors clairement que cette présentification n'est pas une représentation *par l'intermédiaire d'une image*, l'objet est là en personne³¹.

En fait il semble que, cette fois, le modèle permettant de penser toutes les présentifications n'est plus l'image physique mais le souvenir. Le cas du ressouvenir permet en effet de voir clairement que la conscience de présentification va chercher un vécu *de perception*, qui a réellement eu lieu, qui *a été* une impression et qui fait partie intégrante du présent effectif à titre d'horizon indissociable du moment actuel. Cela permet de comprendre, d'une part, que l'on puisse retrouver ce vécu *dans sa vie propre*, mais aussi, d'autre part, que la présentification enveloppe une dimension d'absence qui la différencie de la perception. La conscience doit aller chercher ce vécu *vivant* dans l'horizon des dé-présentations, à distance et, du fait de l'irréversibilité du flux temporel³², une telle distance *résiste* : même surmontée par la *présentification* elle continue à étirer et creuser en profondeur le cœur même de l'objet intuitionné. La définition de ce lien essentiel entre présentification et horizons déprésentés permet également de surmonter les apories suscitées par le modèle de l'*Abbild* appliqué au souvenir : on l'a vu, Husserl aboutissait à l'idée d'un flux temporel second

Stufe, ein Schatten, den jenes erste Abschattungskontinuum vorwirft] » (Introduction, §13, p. 74, Hua XI, p. 323).

²⁹ De la synthèse passive, §46, p. 270, cf. également pp. 74, 102, 126, 236 et 269.

³⁰ *Leçons sur le temps*, §27.

³¹ *Leçons sur le temps*, p. 78, « Il n'est pas question d'une re-présentation au moyen d'un objet ressemblant », « In Frage steht nicht eine Repräsentation durch ein ähnliches Objekt », ZB p. 416 [50].

³² cf. *supra*, p. 31 : *Leçons sur le temps*, p. 60, ZB pp. 402–402 [36–37].

se tenant « face » au flux de sensations originaire³³, l'on ne comprenait plus alors comment le souvenir pouvait apparaître, en lien continu avec le présent, comme ce que j'ai autrefois vécu. Ce problème peut désormais être résolu : l'horizon des rétentions est en arrière-plan du présent comme écho de ce qui fut présent et chaque rétention est enchaînée continûment au présent par la série des rétentions d'instantanés intermédiaires. Inversement, lorsque nous ranimons un vécu passé, il porte en horizon toute la série des moments qui ont suivi et qui reconduisent continûment à l'instant présent.

Mais une nouvelle difficulté surgit : si le modèle de l'*Abbild* est remplacé par le modèle du souvenir, comment différencier souvenir et *phantasia* pure ? Cette dernière ne va rien chercher dans le passé ni même dans ce qui est promis par l'actuel (protentions) ; les notions de reproduction, de répétition et de réactivation d'un déjà vu rendent-elles fidèlement compte de la dimension de créativité de la *phantasia*³⁴ ? L'évolution prochaine de la conception de l'image chez Husserl va permettre de dépasser cette difficulté.

La distinction entre conscience d'image et représentation-de-*phantasia* n'est pas le dernier mot de la réflexion de Husserl sur l'imagination. Une nouvelle évolution s'accomplit bientôt, notamment dans Phantasia n°16 (1912) et Phantasia n°18 (1918). Le modèle de la représentation-de-*phantasia* va devenir dominant, y compris pour penser certaines consciences d'image. « J'ai pensé par le passé qu'il appartiendrait à l'essence des arts plastiques de figurer en image, et j'ai conçu ce figurer comme figurer par image-copie. Mais tout bien réfléchi, ce n'est pas correct »³⁵. On l'a vu, Husserl a déjà remis plusieurs fois en question la pertinence d'une analyse dualiste de l'image physique : la notion même d'objet-image est fragile et Husserl découvre peu à peu l'indissociabilité entre objet-image et sujet-image. Dans Phantasia n°1 (appendice V), Husserl affirmait déjà que la relation de similitude entre objet-image et

³³ Phantasia n°7, p. 263.

³⁴ Husserl affirme ainsi dans les Leçons sur le temps que toute re-présentation est une conscience secondaire qui présuppose une conscience primaire, impressionnelle (p. 117).

³⁵ Phantasia n°18, p. 486, « Ich habe früher gemeint, daß es zum Wesen der bildenden Kunst gehöre, im Bild darzustellen, und habe dieses Darstellen als Abbilden verstanden. Aber näher besehen ist das nicht richtig », Hua XXIII, p. 514.

sujet-image consistait en ceci que « le semblable ne rappelle pas seulement le semblable, mais a aussi tendance à empiéter [*überschieben*] sur le semblable, à coïncider [*decken*] avec lui »³⁶, et, dans l'appendice IX, il soulignait que le sujet-image est toujours présent *dans* l'objet-image, même dans les mauvaises images, et que l'on pouvait ainsi toujours avoir une conscience d'image immanente, immédiate, sans conscience d'un représentant intermédiaire. C'est précisément cette unité de l'objet-image et du sujet-image que Husserl établit au début de *Phantasia* n°16 et qui conduit bientôt à l'idée d'une « imagination immédiate [*unmittelbare Imagination*] »³⁷ : « le sujet-image se figurant *dans* l'objet-image, donc imaginativement [*das Subjekt im Bildobjekt sich-darstellend, also imaginativ*], il est saisi, mais perceptivement [*erfasst ist, aber perzeptiv*] »³⁸. Husserl décrit ainsi la possibilité pour le sujet de « se transporter en *phantasia* au-dedans de l'image »³⁹. Il affirme qu'il y a *toujours* et nécessairement un « moi-de-*phantasia* [*Phantasie-Ich*] »⁴⁰ dans le monde en image car « l'apparition sensible présuppose *eo ipso* un point de vue du moi »⁴¹. C'est donc bien alors une quasi-perception⁴² que je vis. « Si je ne prends pas l'image comme figuration en image-copie mais comme imagination, le moi dans l'image (*je vis entièrement dans l'image*, [celle] par exemple de la petite enfant de Jaïre, et j'y assiste aussi) est un moi *perceptif*, mais

³⁶ *Phantasia* n°1, p. 165, Hua XXIII, p. 142.

³⁷ *Phantasia* n°18, p. 486, Hua XXIII, p. 515.

³⁸ *Phantasia* n°16, p. 458, Hua XXIII, p. 482, c'est Husserl qui souligne.

³⁹ *Ibid.*, p. 445 « Ich kann wohl auch mich in das Bild „hineinphantasieren“ », Hua XXIII, p. 467.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 446, Hua XXIII, p. 468.

⁴¹ *Ibid.*, p. 445, note 870. La même chose est dite tout aussi clairement dans *Philosophie Première. Deuxième partie*, pp. 163–165 et pp. 181–182.

⁴² *Phantasia* n°16, p. 445 : « j'aurai alors, en général et peut-être même nécessairement, une place dans le monde-de-*phantasia* en tant que moi “phantasmé” qui quasi-voit le monde-de-*phantasia* à partir de son point de vue. Mais alors nous avons précisément deux moi... », « so werde ich im allgemeinen und vielleicht notwendig selbst in der Phantasiewelt einen Platz haben als phantasiertes Ich, die Phantasiewelt von seinem Standpunkt aus *quasi* sehend. Aber dann haben wir eben zwei Ich... » Hua XXIII, p. 467), cf. également PP II, p. 164 et p. 165.

sans position »⁴³. La force de la présence de l'objet est telle que le Je se scinde et rejoint le monde-de-*phantasia* qui devient son monde. Je vis en "comme-si" la compassion du Christ pour la fille de Jaïre – si l'on préfère, le moi-de-*phantasia*, vit immédiatement cette compassion – au lieu d'être simplement un spectateur extérieur à ce monde et entrant en sympathie avec la tristesse d'un personnage en image. Husserl confirme et renforce cette conception d'une « imagination immédiate » dans *Phantasia n° 18*. L'exemple clef est alors celui du théâtre : les comédiens, les meubles sur scènes ne figurent pas un monde fictif *extérieur à eux* et *absent*, « ils servent à nous transposer [*uns versetzen*] dans l'illusion artistique »⁴⁴, « nous vivons dans un monde de *phantasia* perceptive »⁴⁵, nous y vivons « complètement »⁴⁶, « nous percevons de manière active, nous jugeons de manière active, nous accomplissons des attentes, nous espérons et craignons, nous nous attristons et sommes transportés de joie, nous aimons et haïssons etc. Mais tout cela "dans" la *phantasia*, sur le mode du comme si [*"in" der Phantasie, im Modus des Als-ob*] »⁴⁷. Plus généralement Husserl définit la classe de « l'art purement phantastique [*rein phantastische Kunst*] »⁴⁸ pour caractériser toute œuvre, réaliste ou fantastique, faisant vivre à son spectateur ou lecteur une quasi-expérience en gommant tout intermédiaire ou représentant⁴⁹. Cette notion de quasi-présence, de quasi-perception, devient centrale et la proximité avec la perception atteint ici son sommet : « *quasi* », « *gleichsam* » désignent communément l'étroite similitude, l'équivalence. Imaginer signifie ou peut signifier « vivre une expérience à part entière », certes en « comme si », c'est là une nuance non négligeable qu'il nous faudra élucider, mais il s'agit bien d'une expérience vécue par le sujet et dans laquelle il s'absorbe, par

⁴³ Ibid., p. 446, « das Ich im Bild (*ich lebe ganz im Bild*, etwa des Töchterleins des Jairus, und stehe mit dabei) ist, wenn ich das Bild nicht als Abbildung nehme, sondern als Einbildung, perzeptives Ich, aber setzungslos », Hua XXIII, p. 468, nous soulignons

⁴⁴ Ibid., p. 487.

⁴⁵ Ibid., p. 486, « Bei einer Theateraufführung leben wir in einer Welt perzeptiver Phantasie », Hua XXIII, pp. 514–515.

⁴⁶ Ibid., p. 490.

⁴⁷ *Phantasia n° 18*, p. 488, Hua XXIII, p. 517.

⁴⁸ Ibid., p. 509, Hua XXIII, p. 540.

⁴⁹ *Phantasia n° 18*, Appendice LIX.

laquelle il se laisse profondément marquer et transformer. Ainsi Husserl fait la différence, dans Expérience et jugement⁵⁰, entre poser des fictions comme des fictions *et* vivre dans un monde imaginaire, rencontrer des réalités en *comme si*⁵¹. Rien ne manque à cette "expérience". Tout d'abord l'on n'y rencontre pas un simple objet isolé : Husserl insiste sur le fait que même l'imagination la plus fruste voit son objet évoquer son monde, son quasi-monde [*Quasi-Welt*]⁵². De plus le moi est transporté dans ce monde de *phantasia* et Husserl entrevoit même l'idée selon laquelle cette quasi-expérience serait ressentie profondément dans notre chair sans que soit forcément reproduite une expérience visuelle de l'objet : ainsi face à une statue de marbre, une madone de Michel-Ange par exemple, « je sens par la chair et la vie intérieure tandis que je ne co-intuitionne pas une couleur »⁵³, et, en effet, ce qui fait la vie de la figuration et de la contemplation n'est pas la reproduction d'une perception visuelle, le fait de projeter une couleur là où l'objet-image présente seulement du blanc, c'est l'émotion, l'état affectif dans lequel nous nous retrouvons plongés et les lignes de forces, l'état musculaire, l'attitude que la sculpture nous communique, la manière dont viscéralement nous ressentons l'accablement du corps ou bien son dynamisme ou sa grâce. La *phantasia* est donc une *vie-de-phantasia* complète ressentie au plus profond de notre chair, c'est bien ainsi que nous pouvons nous dire *transportés* dans un monde parallèle. De même, dans une rêverie éveillée, notre engagement peut être tel que « notre poing se resserre, nous tenons une conversation à haute voix avec les personnes imaginées »⁵⁴. La dimension de présence dans cette expérience vécue est telle que Husserl, dans Ideen II, accordera à l'expérience imaginaire un rôle dans la formation du caractère d'un individu : « Comment est-ce que j'apprends à [me] connaître ? En tant que celui que

⁵⁰ Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, rédigé et édité par L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen und Gloverts, 1948 (abrégé EU), traduction française par D. Souche, Paris, P.U.F., 1970 (abrégé EJ).

⁵¹ EJ p. 56.

⁵² EJ p. 204 (EU p. 200).

⁵³ Phantasia n°17, p. 464, « Ich kann im Bildbewußtsein dieser Madonna von Michelangelo leben und „fühle“ dann durch das Fleisch und das innere Leben, während ich eine Farbe nicht mitanschaue », Hua XXIII, p. 487.

⁵⁴ Phantasia n°1, p. 82.

je suis, par la présentification imaginative de situations possibles, dans lesquelles je me “plonge en pensée” pour savoir quelles excitations sensibles ou spirituelles agirait sur moi, quelles forces elles auraient, comment je déciderais dans ce cas, où se dirigerait le trait dominant de mon caractère (. . .). Je peux dire : tel que j'étais autrefois, je n'aurais pas résisté à cette tentation, je n'aurais pas pu faire ceci ou cela. A présent je le peux et j'agirai de la sorte. Mais je ne le dis pas pour autant par expérience, mais parce que je peux commencer à mettre mes motifs à l'épreuve et que je le fais effectivement. Je peux aussi affermir la force de la liberté, en me rendant parfaitement clair que si je cédaï, alors je devrais, moi, le sujet qui cède, me mépriser et cela renforcerait le moment de la non-valeur que je tendrais ainsi à favoriser, de telle sorte que je ne pourrais pas (. . .) céder. Ma force de résistance s'accroît d'autant »⁵⁵.

Cette nouvelle évolution permet une réunification relative du genre « imagination » cette fois par le moyen du concept de *phantasia* qui se spécifie en *phantasia* perceptive [*perzeptive Phantasie*] et *phantasia* reproductive [*reproduktive Phantasie*]⁵⁶. Dans Phantasia n°16, Husserl se félicite d'avoir d'abord voulu penser ensemble représentation-de-*phantasia* et image : après les avoir distinguées, depuis lors, dans de nombreux textes, il les réunit de nouveau⁵⁷. Le propre de la notion générique de *phantasia* est que l'objet est présent lui-même et saisi directement par un Je absorbé qui est emporté dans ce monde : cette attitude définit également la *phantasia* reproductive, par exemple, dans la lecture d'un roman ou d'un conte⁵⁸, « nous vivons complètement [le cours de l'action, le caractère des personnages, leurs motivations], dans la *phantasia* »⁵⁹.

Attardons nous davantage sur le concept de *phantasia* perceptive, à première vue contradictoire : en effet, pour une approche naïve, si l'on perçoit on ne phantasmie pas. Ce concept désigne les imaginations immédiates lors de l'appréhension d'un matériau de sensations. Husserl l'inaugure dans Phantasia n°16 et il en affine la définition dans

⁵⁵ Ideen II, pp. 361–362.

⁵⁶ Phantasia n°16, p. 443, Hua XXIII, p. 465, cf. aussi Phantasia n°18, p. 477, Hua XXIII, p. 504.

⁵⁷ Phantasia n°16, p. 456.

⁵⁸ Phantasia n°18, p. 486, puis p. 489 sq.

⁵⁹ Ibid., p. 490.

Phantasia n° 18. Le qualificatif « perceptive [*perzeptive*] » n'est pas utilisé pour désigner l'immédiateté de la représentation de l'objet car c'est le terme de « *phantasia* » qui porte déjà cette signification. De façon claire, dans la terminologie husserlienne, la *Perzeption* désigne la présence impressionnelle de l'objet, présence en chair et en os, mais elle se distingue de la *Wahrnehmung* en ce que le regard de l'attention n'est pas forcément dirigé sur cet objet présent⁶⁰ et qu'il n'y a pas nécessairement de prise de position, de croyance relative à cet objet⁶¹. La dame que me présente illusoirement le mannequin de cire continue à apparaître lorsque je suis conscient de la tromperie, c'est le réel même qui me trompe : la dame est perçue, une *hylé* de sensations l'esquisse pour ma réceptivité, mais cette *Perzeption* n'est pas une *Wahrnehmung*, elle n'est pas la saisie d'une vérité, ni même croyance à la vérité de la présentation. Le concept de *phantasia* perceptive désigne donc l'attitude d'expérience en *comme si* s'exerçant sur des objets qui sont, d'autre part, bien présents, perçus ou perceptibles. L'ensemble des *phantasiai* perceptives comprend toute contemplation d'une image physique consistant à se transporter dans le monde-de-*phantasia* figuré, mais également toute prise d'une attitude de *phantasia* face à des objets réels en dehors de la moindre mise en scène artistique, ainsi, par exemple, un paysage peut être saisi par jeu comme un simple décor⁶². A propos de ce dernier point Husserl parle d'« appréhension perceptive double »⁶³, confirmant ainsi que, dans le concept de « *phantasia* perceptive », la saisie immédiate, quasi perceptive, de l'objet

⁶⁰ Phantasia n° 14, pp. 324–325.

⁶¹ Phantasia n° 17, p. 466, cf. également le §5 de Chose et espace (Ding und Raum, Vorlesungen, 1907, Husserliana XVI, édité par U. Claesges, La Haye, M. Nijhoff, 1973, traduction française par J. F. Lavigne, Paris, P.U.F., 1989, abrégé CE).

⁶² Phantasia n° 18, p. 485. Il y a une évidente parenté entre cette forme particulière de *phantasia* perceptive et la neutralisation : dans les deux cas on a une liberté acquise par rapport à l'absorption dans la croyance positionnelle au monde réel. Mais nous verrons que, dans le cas de la *phantasia*, il s'agit de prendre cette neutralisation comme tremplin pour se transporter et se laisser emporter par une expérience en *comme si*. Dans la *phantasia*, je suis encore fasciné par mes objets, emporté par ma quasi-expérience, l'*epochè* doit revenir à une neutralité plus distante et qui rendra possible le passage à la réflexion.

⁶³ Phantasia n° 18, p. 488, « eine doppelte perzeptive Auffassung », Hua XXIII, p. 517.

est exprimée par le concept générique de *phantasia* et non par l'adjectif « perceptive ». Ainsi Husserl affirme que le monde de *phantasia* (le monde où vit Hamlet) *entre en concurrence avec le monde réel*. Certes Husserl insiste sur l'idée qu'il n'y a pas de *conflit* entre le monde de *phantasia* et le monde réel, car la *phantasia* a beau être une expérience, elle est une expérience *comme si*, flottante. Pourtant il montre tout de même que l'un des deux mondes doit s'effacer et que s'accomplit de ce fait un certain recouvrement⁶⁴. Husserl écrit ainsi que, s'il n'y a pas de conflit patent et de biffure active, l'accomplissement de l'aperception « entrave [*hemmt*] »⁶⁵ toutefois la « deuxième appréhension portée par les mêmes *data* sensibles », elle ne la « conteste » pas mais la « parasite »⁶⁶, il faut donc parler, selon lui de « conflit et biffure passifs »⁶⁷. Cela indique clairement, nous semble-t-il, que *phantasia* et perception se situent sur le même plan, en parallèle. Les deux expériences requièrent des attitudes du Je semblables (il s'agit bien de la même vie, la même présence d'un objet avec toute sa force, et avec la même richesse) puisque ces attitudes doivent être investies dans l'une *ou* l'autre de ces expériences⁶⁸.

Husserl nous conduit ainsi, spécialement avec la notion de *phantasia* perceptive, au plus près du problème de l'imagination, d'une présence à part entière conduisant à interroger cette notion même de présence et la thèse de son lien privilégié avec la perception, et nous oblige à l'affronter. Certes, dans Phantasia n°20, Husserl se demande encore : « Et même, y

⁶⁴ Phantasia n°18, p. 483 et 489.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 483.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 484 « cette conscience de réalité effective n'est pas véritablement contestée par la conscience de l'autre aperception, mais seulement "parasitée" par elle avec son intervention. », « dieses Wirklichkeitsbewußtsein wird nicht eigentlich bestritten durch das Bewußtsein der anderen Apperzeption, sondern nur durch dieses mit ihrem Eingreifen "gestört" », Hua XXIII, p. 512.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 483, « passiver Widerstreit und Durchstrichenheit », Hua XXIII, p. 511.

⁶⁸ D'ailleurs, puisque cette présence vivante est un caractère générique de la *phantasia*, une concurrence apparaît aussi, dans une moindre mesure, entre *phantasia* reproductive et monde réel (voir sur ce point Phantasia n°1, §36, ou Phantasia n°18, p. 491, Husserl donne l'exemple de la lecture d'un roman : « celui qui feint vit dans la fiction, c'est-à-dire qu'il vit dans l'accomplissement de quasi-expériences, de quasi-jugements etc., et tant qu'il le fait il ne pose ni la réalité d'expérience effective, ni soi-même, et ne mélange pas les deux [effectivités] »).

a-t-il une *phantasia* perceptive ?! »⁶⁹ : ne s'agit-il pas en effet d'une simple perception neutralisée ? Mais cette notion de *phantasia* perceptive garde, nous semble-t-il, une légitimité incontestable en ceci qu'elle renvoie à des phénomènes, certes étonnants et remettant en cause la distinction trop nette entre perception et imagination, mais bien réels : contempler un tableau est bien une manière de phantasmer ce que l'on perçoit et, plus généralement, il est toujours possible de déraciner les objets qui nous entourent du sol du monde réel non seulement en les neutralisant mais aussi pour les transporter dans un monde-de-*phantasia* flottant en parallèle du nôtre. L'imagination est si proche parente de la perception qu'une perception peut tourner en *phantasia* et que des sensations peuvent esquisser un monde-de-*phantasia* et nous y immerger. Reste alors à admettre cette proximité dérangeante et à en rendre compte sans toutefois perdre de vue la différence entre perception et *phantasia*.

Le nouveau concept générique de *phantasia* conduit également à remettre en question le modèle du ressouvenir, à apporter de nouvelles inflexions à la notion de présentification ou de reproduction et à passer un nouveau cap dans la saisie de ce que l'imagination apporte d'absolument unique : ainsi Husserl a beau maintenir le qualificatif de *phantasia* « *re-productive* », il rejette explicitement le lien avec le ressouvenir car celui-ci « ne remanie pas ce qui est reproduit (...) en quasi-effectif »⁷⁰. De plus Husserl affirme clairement que la *phantasia* ne peut consister en une répétition, une reproduction, une référence à un modèle originaire : « Et si nous décrivons le cours de l'action, le caractère des personnages, leurs motivations etc., nous [les] vivons d'abord complètement dans la *phantasia*, nous ne les répétons pas simplement, ne les reproduisons pas. . . »⁷¹. L'essentiel

⁶⁹ *Phantasia* n°20, Appendice LXIV (1921 ou 1924), p. 550, note 990.

⁷⁰ *Phantasia* n°18, p. 478, « . . .sofern sie nicht das Reproduzierte (...) in ein *quasi* Wirkliches umbildet », Hua XXIII, p. 504. Ajoutons néanmoins que le souvenir peut devenir réminiscence et vivre immédiatement des perceptions en comme-si au lieu d'être conscience de re-produire un vécu révolu, de cette façon le souvenir pourra, malgré sa différence, être intégré à la constellation de l'imagination réorganisée autour du concept de *phantasia*.

⁷¹ *Phantasia* n°18, p. 490, « Und beschreiben wir den Gang der Handlung, den Charakter der Persönlichkeiten, ihre Motive etc., so leben wir zunächst *ganz* in der Phantasia und wiederholen sie nicht bloß, reproduzieren sie nicht bloß. . . », Hua XXIII, p. 520, nous soulignons.

dans toute *phantasia* est de vivre une expérience *comme si*, non de courir vainement aux trousseaux d'un originaire qui fut possédé puis perdu. Pour être précis, la référence à l'originaire qu'est la *présence* subsiste, les expressions « comme si » ou « quasi- » le suggèrent parfaitement. Certes Husserl envisage dans *Phantasia* n° 13 de définir une *phantasia* d'une nature particulière, la « *phantasia* inactuelle » distinguée de la présentification⁷², qui ne contiendrait *aucune* référence à un actuel véritable et autre que le « présent » rêvé. Incontestablement il importe de faire droit à ces expériences limites : la présence des objets imaginés doit bien avoir quelque chose d'authentique, elle peut nous fasciner et nous pouvons poursuivre – sans conscience de jeu, mais au contraire parce cela relève de la plus haute importance pour notre vie réelle même – une discussion animée ou conflictuelle avec un autre, une situation qui piétinait et qu'il faudra le lendemain affronter à nouveau (« notre poing se resserre, nous tenons une conversation à haute voix avec les personnes imaginées »⁷³). Alors « le monde effectivement réel sombre *presque* sous nos regards »⁷⁴. C'est Husserl qui souligne le « presque » et ce bémol est en effet non négligeable. Si le présent était complètement annihilé, il n'y aurait plus aucune différence entre imaginer et percevoir, or imaginer c'est vivre un percevoir que l'on peut, en raison de la distance et du caractère indéterminé ou en partie librement déterminable de l'objet et du fait de sa résistance plus souple et fluctuante, définir tôt ou tard comme *quasi*-percevoir. L'imaginaire est ce qui, même lorsqu'il se fait passer pour réel, suppose justement encore la notion de réel, la suppose au moins comme horizon, même si, nous le verrons, il s'agit d'un horizon problématique prenant *également dans la vie perceptive* la forme d'une hantise. Cet horizon donne sa « coloration »⁷⁵

⁷² *Phantasia* n° 13, note p. 302 : « Deux concepts fondamentalement différents de *phantasia* : 1) inactualité 2) présentification », « Zwei fundamental verschiedene Begriffe von Phantasie 1) Inaktualität, 2) Vergegenwärtigung », Hua XXIII, p. 299.

⁷³ *Phantasia* n° 1, p. 82.

⁷⁴ Ibid. « die wirkliche Welt vor unseren Blicken fast versinkt », Hua XXIII, p. 42.

⁷⁵ Ibid. « Le monde effectivement réel sombre *presque* sous nos regards, mais en nous faisant tout de même sentir un peu son être-là, de sorte qu'une légère conscience de l'apparence colore en permanence les formations-de-*phantasia* », « . . . daß die wirkliche Welt vor unseren Blicken fast versinkt (. . .) daß sie aber ihr Dasein uns doch noch ein wenig fühlen lässt, so daß ein leises Bewußtsein des Scheins die Phantasiegestaltungen immerfort färbt », Hua XXIII, p. 42.

à la *phantasia* qui comprend ainsi une conscience sourde, athématique, de vie « en suspens ». C'est cela justement qui définit l'imaginaire même le plus phantastique : cette profondeur, cet écart à soi, cette distance de l'objet, sa présence paradoxale ici *et* au loin ou dans un étrange *ailleurs*. C'est cette distance aussi qui rend possibles les autres formes moins vertigineuses de l'imagination : une rêverie éveillée moins sérieuse, où je me perds par jeu, ou encore un investissement minimum dans le monde de l'objet que je présentifie, comme lorsque je raconte et me représente avec détachement les mésaventures advenues à un autre ou à un personnage de mauvais roman. Comprises sous le nouveau concept générique de *phantasia*, toutes ces imaginations ont néanmoins en commun d'être *fondamentalement* caractérisées non par leur servile reproduction de l'originaire, mais par leur statut d'expérience d'une nouvelle espèce à part entière, inédite et enrichissante, *de cet originaire même*, lequel demandait encore à se manifester et à se constituer davantage. En effet, puisque, dans la *phantasia*, Husserl le dit clairement, « nous ne répétons pas, nous ne reproduisons pas », il faut en déduire que l'originaire n'est pas un modèle déjà advenu, achevé, préexistant positivement et que nous pourrions ainsi copier, re-produire et répéter. L'originaire est la présence et, dans l'imagination, Hamlet est quasi-présent, je crois (par jeu) « voir Hamlet » ; or cette présence même d'Hamlet n'a jamais été vécue, et, même si elle l'avait été, son voyage à travers l'espace et le temps jusqu'à la quasi-perception actuelle serait en soi une forme nouvelle et étonnante de ladite présence. La présence distante imaginaire, puisqu'elle ne répète pas, doit être une expérience inédite de présence qui vient compléter la notion générale de présence, notion nébuleuse, énigmatique et que l'expérience perceptive n'a pas encore fini d'explorer et d'élucider.

L'abandon du modèle de l'*Abbild* au profit de celui de la *phantasia* conduit donc nécessairement à placer en exergue un enjeu, effectivement essentiel, de toute réflexion sur l'imaginaire : la définition d'une nouvelle modalité spéciale de présence. Husserl donne de multiples éléments permettant d'élaborer la définition précise de cette présence profonde, creusée par une sorte de distance interne : la notion de flottement [*das Vorschweben*] permet tout particulièrement de regrouper les différents traits d'une telle définition et de rendre compte de la différence entre quasi-présence et présence perceptive.

2. LE FLOTTEMENT DANS LA *PHANTASIA* : UN NOUVEAU MODE DE PRÉSENCE DÉFINI PAR LE DÉRACINEMENT ET L'UBIQUITÉ

Il est excessif de parler de « concept » de flottement chez Husserl, néanmoins le terme est récurrent et incontournable dans la réflexion husserlienne sur l'imagination, de plus nous essaierons de montrer que le flottement est conceptualisable à partir d'indications données par Husserl lui-même et qu'il renvoie à une expérience d'une grande richesse, permettant de décrire avec justesse la complexité de l'imaginaire sous ses différentes formes et de mettre en valeur les caractéristiques essentielles de l'imagination selon Husserl. Enfin la suite de nos réflexions montrera que cette expérience du flottement, du transport dans le royaume des airs, du manque de sol, pourrait bien être l'un des schèmes moteurs directeurs de toute la philosophie de Husserl : ainsi l'*époque* est un mode d'être en suspens et rend le monde ambiant flottant⁷⁶ et, dans *La Terre ne se meut pas*⁷⁷, la Terre est définie comme sol originaire en un sens très étonnant, non comme référent abstrait, mais bien comme *ma* terre, lieu concret de ma chair, en même temps que sol universel parce que cette terre est un « espace de jeu de possibles [*Spielraum von Möglichkeiten*] »⁷⁸. La Lune ou Mars sont à la fois *autres* et expérimentables charnellement, ils sont donc de *nouvelles* dimensions de la terre⁷⁹, laquelle est un espace s'élargissant (« il est aussi possible que la Terre-sol s'élargisse [*es ist auch möglich, daß der Erdboden*

⁷⁶ K p. 442.

⁷⁷ E. Husserl, *La Terre ne se meut pas* (abrégé TM), Paris, Minuit, 1989, traduction française par D. Franck, D. Pradelle et J.F. Lavigne de trois textes de Husserl : le manuscrit D17 (1934) *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendig Anfangsuntersuchungen*, le manuscrit D18 (1934) *Notizen zur Raumkonstitution* et le manuscrit D12 IV (1931) *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt*.

⁷⁸ TM, p. 13, « *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation...* », manuscrit D17, publié dans *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, édité par Marvin Farber, 1940, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts (abrégé *Philosophical essays*), p. 310.

⁷⁹ TM pp. 26–27.

sich erweitert] »⁸⁰), de là cette « rêverie » étonnante de Husserl dans *La Terre ne se meut pas*, ces descriptions de voyages imaginaires et la définition de la terre comme une arche naviguant (« une fois clarifiée la possibilité d'arches-volantes (ce qui pourrait être aussi un nom pour l'archi-foyer) »⁸¹), comme un étrange sol flottant. La terre est originaire en vertu de son pouvoir de décentrement et d'ubiquité. De même dans la *Krisis* le monde ambiant sera décrit comme flottant⁸² : il est certes terreau universel et sol, mais pas comme le serait un socle rigide. Il y a bien *un* monde et *une* humanité, mais il s'agit d'un *telos* problématique, renvoyé à un passé immémorial dont nous portons la nostalgie et à un avenir qui reste à construire et à remettre en jeu sans cesse.

Husserl l'affirme à maintes reprises dans *Phantasia, conscience d'image, souvenir* : le mode d'apparaître spécifique des objets imaginaires est le flottement. L'objet imaginaire apparaît flottant, « *es schwebt mir vor* » écrit Husserl⁸³, ce qui signifie « cela flotte devant moi ou pour moi, cela se présente, se manifeste à moi en flottant », mais aussi, selon le sens commun du verbe « *vorschweben* », « je le rêve ». Au début de *Phantasia n°1*, Husserl utilise une formule plus précise : « *das Vorschweben in der Phantasia* », cependant l'expression prête à confusion car elle semble situer l'image « dans » la conscience alors que précisément l'imaginaire n'est pas situable. Pour la même raison la traduction systématique de *vorschweben* par « flotter [en l'esprit] »⁸⁴ peut tromper, toutefois l'usage des crochets met en garde contre une interprétation littérale. Certes Husserl veut suggérer que le propre de la *phantasia* est sa non-situation dans le monde réel, son absence d'amarrage, mais l'objet imaginé ne se trouve certainement pas seulement *en* mon esprit ou *dans* la *phantasia* comme s'il pouvait s'agir d'une région délimitée et exclusive du monde réel, pas plus d'ailleurs que l'objet perçu n'est radicalement hors de mon esprit : les

⁸⁰ TM p. 22, *Philosophical essays*, p. 318.

⁸¹ TM p. 23, « *nachdem wir uns klargemacht haben die Möglichkeit von fliegenden Archen (das könnte auch ein Name sein für Urheimstätte)* », *Philosophical essays*, p. 319.

⁸² K p. 177 et pp. 435–436.

⁸³ Par ex. dans *Phantasia n°2*, p. 197 « *l'hôtel de ville ne fait qu'apparaître comme présent (comme s'il l'était), ne fait que me flotter [en l'esprit]* », « *Das Rathaus erscheint nur als gegenwärtig (so, wie wenn es wäre), es schwebt mir nur vor* », Hua XXIII, p. 176.

⁸⁴ Par ex. *Phantasia*, pp. 134, 197, 320, 516 et p. 531.

thèses fondamentales de la phénoménologie husserlienne dépassent cette délimitation d'une région psychique distincte du monde réel. D'ailleurs Husserl montre précisément que l'imagination est une forme à part entière d'*intuition*, c'est-à-dire de présence et d'expérience. Ainsi, dans un autre texte, Husserl situe le flottement « au-dessus de notre monde d'expérience » et n'exclut pas que la *phantasia* qui flotte au dessus du monde entre aussi en collision (en tout cas en conflit non frontal) quelque part avec la réalité⁸⁵. Husserl peut également, dans le cas de la *phantasia* perceptive, décrire l'image comme « flottant d'une manière perceptive » : l'image se tient bien là comme réalité effective en chair et en os, on dit donc qu'elle est perçue, mais « ce présent et cette réalité effective sont comme si. L'image ne fait que flotter de manière perceptive [*das Bild schwebt nur perzeptiv vor*] »⁸⁶. Enfin la plupart du temps Husserl parle de *Vorschweben* sans situer le flottement, précisément parce que la notion de flottement remet en cause la possibilité même d'une situation objective exclusive. Certes, dans un premier temps, Husserl distingue l'image qui flotte à l'esprit de l'objet qui, lui, ne flotte pas : « lorsque le château de Berlin nous flotte [à l'esprit] dans l'image-de-*phantasia*, c'est justement le château [qui est] à Berlin la chose visée, représentée. Mais nous en distinguons l'image flottante qui n'est naturellement pas une chose effectivement réelle et qui n'est pas à Berlin »⁸⁷. Toutefois cette distinction entre une image flottante et un objet visé fixe est relative à un premier moment de la réflexion husserlienne sur l'imagination d'abord placée sous l'influence du modèle de l'*Abbild*. Ainsi le propos de Husserl évolue : il

⁸⁵ *Phantasia* n°18, p. 482 « ...dans notre monde d'expérience, au-dessus duquel la *phantasia* peut certes flotter, mais peut-être toutefois de telle sorte qu'elle entre nécessairement en collision quelque part avec la réalité effective d'expérience » « ...in unserer Erfahrungswelt, über der die Phantasie zwar schweben mag, aber vielleicht doch notwendig so, daß sie irgendwo mit der Erfahrungswirklichkeit zusammenstößt. », Hua XXIII, p. 509.

⁸⁶ *Phantasia* n°18, p. 479, Hua XXIII, p. 506.

⁸⁷ *Phantasia* n°1, p. 63 : « Wenn das Berliner Schloß uns im Phantasiebild vorschwebt, so ist eben das Schloß zu Berlin die Gemeinde, die vorgestellte Sache. Davon unterscheiden wir aber das vorschwebende Bild, das natürlich kein wirkliches Ding und nicht zu Berlin ist », Hua XXIII, p. 18. Plus clair encore p. 134, Appendice 1: « nous distinguons [du château de Berlin] en tant que deuxième objet [*als einen zweiten Gegenstand*], l'image flottante en l'esprit [*das vorschwebende Bild*] », Hua XXIII, p. 109.

renonce bientôt clairement à cette dualité et le flottement devient le mode d'apparition propre de l'objet lui-même : « phantasmer un A (l'hôtel de ville, l'ami Schwarz) veut dire laisser flotter cet objet, c'est-à-dire le laisser apparaître comme étant là lui-même (le laisser apparaître, le laisser flotter et le « laisser apparaître » comme étant là lui-même, c'est tout un). Mais bien sûr pas comme étant maintenant, comme étant là dans mon environnement de maintenant ! »⁸⁸. Mais quelles sont alors les caractéristiques du mode d'apparition flottant ?

En allemand *schweben* signifie « planer, flotter dans les airs, être en suspens », il s'agit donc de désigner ce qui manque d'attaches *quelles qu'elles soient*, ce qui ne repose plus sur un sol, pas même sur le support houleux de l'océan (flotter sur les eaux se dit *schwimmen* ou *treiben*) et tient néanmoins en un équilibre relatif, miraculeux et plus ou moins vacillant. Husserl utilise clairement à plusieurs reprises cette métaphore de l'envol, de la lévitation et de l'allégement, de la presque évaporation et du devenir aérien : « la *phantasia* ne se mêle pas à la réalité effective, mais forme un domaine pour soi, le domaine des ombres [*das Reich der Schatten*]. Je quitte le sol [*Boden*] des faits donnés et je m'élanche dans le domaine des airs, me transporte dans “le monde des *phantasiai*” »⁸⁹ et « dès que je me tourne vers lui il est déjà parti, *volatilisé* jusqu'à ne plus laisser que des intentions vides, des ombres disparaissant *légèrement dans les airs* »⁹⁰. L'apparaître flottant possède ainsi trois traits caractéristiques :

⁸⁸ *Phantasia n°2*, p. 196, « ein A (das Rathaus, Freund Schwarz) phantasieren heißt, sich diesen Gegenstand vorschweben lassen, d.i. ihn als selbst daseienden erscheinen lassen (ihn erscheinen lassen, vorschweben lassen und als selbst daseienden < erscheinen lassen > ist einerlei). Freilich nicht als jetzt seienden, als da in meiner jetzigen Umgebung seienden! », Hua XXIII, pp. 174–175.

⁸⁹ *Phantasia n°1*, Appendice IX, p. 174, « Die Phantasie mischt sich nicht in die Wirklichkeit, sondern bildet ein Reich für sich, das Reich der Schatten. Ich verlasse den Boden der gegebenen Tatsache und schwing mich in das Reich der Lüfte, versetze mich in die “Welt der Phantasien” », Hua XXIII, p. 152.

⁹⁰ « Sowie ich mich dieser zuwende, ist jene schon weg, *verflüchtigt*, bis auf leere Intentionen oder *leise verschwebende* Schattenbilder », Ibid. Nous soulignons. Voir également *Phantasia n°15*, p. 367 : « un quasi-juger, un juger flottant en l'air », « ein quasi Urteilen, ein in der Luft schwebendes », Hua XXIII, p. 378. La *phantasia* flotte *au dessus de notre monde d'expérience* (*Phantasia n°18*, p. 482). De même les *phantasiai* qui viennent subitement à l'esprit, passives, non accomplies, n'entrant aucunement en

(1) l'absence d'ancrage dans le temps et l'espace objectifs, il s'agit du caractère fondamentalement désigné par Husserl lorsqu'il utilise la notion de flottement, (2) la fluctuation, une certaine labilité, (3) la cristallisation miraculeuse d'un apparaissant, d'un monde, d'une quasi-expérience qui font pendant et concurrence au réel sans pouvoir y être situés et suscitent ainsi un voyage, un transport, un envol « au dessus du monde de l'expérience », une dimension d'évasion paradoxale *au creux* de ce monde et un dédoublement du moi contaminé par le flottement. Examinons chacune de ces propriétés caractéristiques plus en détail.

Lorsque Husserl parle de flottement dans la *phantasia* il a pour intention première de signifier la non-situation de l'imaginaire dans le monde réel : le château de Berlin réel ne flotte pas *puisque* il est « à Berlin »⁹¹. Les éléments pour une conceptualisation précise de cette notion de flottement apparaissent notamment dans l'Appendice LVI de *Phantasia* n° 18, dans *Phantasia* n° 19 et à nouveau clairement dans les paragraphes 39 et 40 d'Expérience et jugement. Husserl affirme dans ces textes que l'objet de *phantasia* n'est pas, à proprement parler, individué car il n'est pas situé dans l'espace et le temps objectifs, mais seulement dans le quasi-temps⁹² et le quasi-espace d'un monde-de-*phantasia* n'ayant aucun emplacement dans le monde réel⁹³. Avoir un quasi-temps c'est n'être en aucun temps⁹⁴. « La *phantasia* ne peut proprement restituer aucun individu comme tel »⁹⁵. « La possibilité de la pleine identification en contenu et emplacement temporel (et emplacement spatial) manque dans une synthèse d'expérience et de *phantasia*. Alors que les contenus de représentation peuvent coïncider parfaitement, je ne peux identifier les emplacements temporels, en l'occurrence là où pure *phantasia* et expérience sont attachées »⁹⁶. Sur ce point les *phantasiai* sont à distinguer des

concurrence avec le monde perçu sont dites « en l'air [*in der Luft*] », *Phantasia* n° 18, p. 485, Hua XXIII, p. 514.

⁹¹ *Phantasia* n° 1, p. 63.

⁹² EJ p. 201.

⁹³ *Phantasia* n° 18, p. 498. Cette définition du flottement comme absence d'ancrage était déjà suggérée dans *Phantasia* n° 3, p. 233 : « [la *phantasia* pure] manque de la relation à l'ici et maintenant ».

⁹⁴ EJ p. 201.

⁹⁵ *Phantasia* n° 19, p. 520.

⁹⁶ *Phantasia* n° 18, Appendice LVI, p. 498, voir aussi *Phantasia* n° 1, p. 95 : « dans un tout autre monde qui est entièrement séparé du monde du présent actuel », *redit* p. 175.

souvenirs. L'objet de ces derniers est recherché dans un passé objectif, il fut présent à la perception et la place objectivement marquée n'est pas seulement celle du vécu passé mais aussi celle de l'objet lui-même, celui-ci est ainsi un individu déterminé. Aussi le souvenir reste-t-il amarré au présent et au monde réel : il n'est pas flottant⁹⁷, c'est pourquoi la notion d'*enchaînement* [*Zusammenhang*] préside à sa définition⁹⁸. Au contraire le centaure que j'ai imaginé n'était pas présent, je ne retrouve tout au plus dans le passé, à une place temporelle objective, que mon vécu de *phantasia*, pas l'objet⁹⁹ : ce n'est pas parce que ma représentation-de-*phantasia* d'un centaure fut contemporaine, dans le flux subjectif, de ma perception du paysage vu par la fenêtre, que le centaure est contemporain de ce paysage et présent en lui. Certes l'image peut se confirmer dans une suite cohérente d'esquisses, le monde-de-*phantasia* de l'objet ainsi tissé peut se profiler en horizon, mais, à tout instant, l'enchaînement concordant peut s'interrompre, à discrétion, et le « monde » en question s'évanouir¹⁰⁰, on ne trouve alors dans le réel aucun fil d'Ariane permettant de remonter jusqu'à ce monde-de-*phantasia*, comme c'est le cas pour le souvenir ou même pour le *fictum* perceptif (le mannequin trompeur est réellement là, enraciné dans l'espace objectif). Ainsi les mondes-de-*phantasia* n'appartiennent pas nécessairement à un même monde-de-*phantasia*¹⁰¹, ils sont, en droit, en nombre infini¹⁰² et il n'est pas possible de parler d'identité ou de conflit entre leurs objets respectifs car « manque tout sol commun »¹⁰³. Certes, en un sens, le centaure est *dans* son monde-de-*phantasia*, toutefois ce monde lui-même n'est pas assez situé, ses horizons sont indéterminés¹⁰⁴ et il ne pourra par conséquent pas être véritablement retrouvé demain puisque, aujourd'hui déjà, je ne peux pas relier de manière continue mon ici et celui du centaure, mon présent et le sien

⁹⁷ *Phantasia* n°19, p. 523, nous nuancerons ce point, cf. [Section I, chapitre III, §3](#).

⁹⁸ par exemple *Phantasia* n°3, p. 230, note 376, *Phantasia* n°7, p. 269, [Leçons sur le temps](#), §25.

⁹⁹ EJ pp. 188, 189 et p. 200.

¹⁰⁰ *Phantasia* n°1, p. 74 et Appendice IX, p. 174.

¹⁰¹ EJ p. 205.

¹⁰² *Phantasia* n°18, p. 492.

¹⁰³ Ibid., « jeder gemeinsame Boden fehlt », Hua XXIII, p. 522.

¹⁰⁴ *Phantasia* n°19, p. 519.

et ne peux donc aller voir ce qui se cache au-delà de la forêt que j'ai imaginée. A la différence des horizons d'un spectacle perçu, ceux d'un monde-de-*phantasia* sont indéterminés au sens où ils n'existent pas encore, en aucune manière : nous avons la liberté de les inventer à notre guise. Les horizons d'une perception, comme ceux d'un souvenir sont éventuellement inexplicités mais explicitables¹⁰⁵, les horizons de *phantasia* ne sont absolument pas explicitables [*überhaupt nicht explizierbar*]¹⁰⁶, leur contenu n'existe pas et reste à créer. Je ne connais pas le chemin à emprunter à partir d'ici, ni l'enchaînement de moments à parcourir à rebours à partir de maintenant, pour retrouver la présence du centaure dans son monde : ils ne sont pas profilés au sein de celui-ci. Je peux me souvenir du monde que j'ai donné hier au centaure, mais ce qui est ici rattaché au présent est le souvenir de mon vécu de *phantasia* d'hier, pas le monde-de-*phantasia* d'hier (qui *n'appartenait* justement pas à hier), dès lors le monde que je donne aujourd'hui au centaure ne peut être rigoureusement dit *le même monde* que le monde que je lui donnais hier, l'on manque de critères d'identification, et, corrélativement, le centaure que j'imagine aujourd'hui ne peut être complètement identifié au centaure imaginé hier : le contenu peut être le même mais la situation spatio-temporelle, seule véritablement individuante, est indéterminée, « des *phantasiai* équivalentes en contenu ont une indéterminité temporelle qui ne permet pas de déterminer si [elles sont] simultanées ou non, si elles présentent la même chose ou [quelque chose de] différent »¹⁰⁷.

Husserl recourt clairement à l'image du flottement pour désigner cette absence d'enracinement de la *phantasia* dans l'espace et le temps objectifs : « dans l'“image-de-*phantasia*” nous n'avons aucun présent apparaissant, et partant aucune contradiction avec le présent actuel. La *phantasia* ne se mêle pas à la réalité effective, mais forme un domaine pour soi, le domaine des ombres. Je quitte le terrain des faits donnés et je m'élance dans le domaine des airs, me transporte dans “le monde des *phantasiai*” »¹⁰⁸. « Phantasmer un A (...) veut dire laisser flotter cet objet, c'est-à-dire

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., Hua XXIII, p. 551.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ *Phantasia* n°1, Appendice IX, p. 174.

le laisser apparaître comme étant là lui-même (...). Mais bien sûr pas comme étant maintenant, comme étant là dans mon environnement de maintenant ! »¹⁰⁹

¹⁰⁹ *Phantasia* n°2, p. 196. Cf. également p. 197 : « L'hôtel de ville ne fait que me flotter [à l'esprit]. (...) J'ai conscience d'un me faire face soi-même de l'hôtel de ville. Mais il n'est cependant pas actuellement présent », p. 197 (« [das Rathaus] schwebt mir nur vor. (...) Ich habe ein Bewußtsein von einem mir selbst Gegenüberstehen des Rathauses. Aber es ist doch nicht aktuell gegenwärtig », Hua XXIII, p. 176).

De même dans *Phantasia* n°5 pp. 253–254 : « Mais ne peut-on concevoir une apparence qui n'aurait *absolument aucune* ordonnance dans l'apparition du monde, aucun mode de la croyance ou de l'illusion ou encore du doute, par exemple en "concurrence" avec une autre apparence etc. ? Par exemple si nous pouvions dans l'obscurité susciter discrétionnairement une hallucination visuelle et qu'en cela toutes les autres appréhensions sensibles du senti dans les autres champs sensoriels soient sans relation intuitive à ce qui est halluciné. De sorte qu'une "apparition" flotterait sans aucune conscience de la réalité effective ordonnante, mais de même aussi sans conscience de la néantité pourtant reliée à la réalité effective par conflit avec celle-ci (...). Dans la *phantasia* pure nous avons aussi une apparence, une apparence-de-*phantasia*, sans aucune relation avec l'actualité », « Aber ist nicht eine Apparenz denkbar, die gar keine Einordnung in die Welterscheinung hat, die keinen Modus des Glaubens oder der Illusion oder auch des Zweifels hat, etwa im "Wettstreit" mit einer anderen Apparenz usw.? Z.B. wenn wir im Dunkeln willkürlich eine visuelle Halluzination erzeugen könnten und wenn dabei alle anderen Sinnesauffassungen des in den anderen Sinnesfeldern Empfundene[n] zu dem Halluzinierten ohne intuitive Beziehung wären. Derart, daß eine "Erscheinung" vorschwebte ohne jedes Bewußtsein der einordnenden Wirklichkeit, ebenso aber auch ohne Bewußtsein der durch Widerstreit mit der Wirklichkeit doch auf sie bezogenen Nichtigkeit (...). In der reinen Phantasie haben wir auch eine Apparenz, eine Phantasieapparenz, ohne jede Beziehung zur Aktualität », Hua XXIII, p. 239.

Dans *Phantasia* n°16, p. 457, ce qui apparaît sans être posé est désigné par Husserl comme « simplement flottant [à l'esprit] » : « la pyramide du stéréoscope apparaîtra (...) comme quelque chose flottant simplement en l'esprit : sans position [*als bloß Vorschwebendes : setzungslos*] », Hua XXIII, p. 481.

Voir également dans *Phantasia* n°18, pp. 481–482 : Husserl se demande si vraiment les *phantasiai* sont dénuées de tout lien avec des actes d'expérience. Certes la *phantasia* peut « flotter » au dessus de notre monde d'expérience (p. 482), mais ne peut-elle toutefois « entrer en collision quelque part avec la réalité effective d'expérience » (ibid. « sie irgendwo mit der Erfahrungswirklichkeit zusammenstößt », Hua XXIII, p. 509) ? *Zusammenstoßen* signifie « entrer en collision, heurter », l'image du manque d'amarrage devient ici plus positive : le flottement est une élévation, une liberté à l'égard de l'expérience. Husserl, dans ce texte, accentue la force qu'il faut reconnaître à cette liberté, puisque le "crash" sur la possibilité duquel il s'interroge n'a, selon lui, pas lieu, il y a

L'absence d'ancrage dans l'espace et le temps objectifs est la propriété essentielle du flottement, elle est liée à une seconde caractéristique, dont Husserl refuse de faire un critère de premier plan et qui reste cependant non négligeable : la variabilité [*Variabilität*]¹¹⁰, la labilité, le caractère protéiforme (« *das Proteusartige der Phantasie* »¹¹¹), fluctuant et chancelant [*schwankend*]¹¹², instable [*nicht standfest*]¹¹³ et fugace [*flüchtig*]¹¹⁴. Le phénomène imaginaire est « tantôt émergent tantôt disparaissant [*bald auftauchend, bald verschwindend*] »¹¹⁵, il « change si diversement de contenu [*sich inhaltlich so vielfältig ändert*] »¹¹⁶. « L'apparition-de-phantasia est à peine là qu'elle est déjà de nouveau disparue, tout à coup elle ressurgit et cela en se jouant librement »¹¹⁷.

en effet assurément des liens et une parenté, donc une concurrence, qui restent à élucider entre imaginaire et réel, mais également un décalage persistant et jamais de conflit frontal (pp. 482–483).

Enfin, p. 485, c'est l'image de la lévitation qui est utilisée pour désigner l'évasion au-delà du plan perceptif : « il y a de pures *phantasiai* qui ne sont pas des reproductions conflictuelles et qui ont leur propriété originelle dans le fait de montrer des parties d'une concordance enchaînée d'aperceptions reproductives, mais avec des horizons complètement indéterminés et qui, pour cette raison, ne peuvent absolument être déployés. L'aperception ici est "en l'air" [*in der "Luft"*], et dès lors aura bien un motif d'être accomplie d'emblée dans le comme si ».

¹¹⁰ *Phantasia n° 1*, Appendice 1, p. 158, Hua XXIII, p. 134, voir également p. 521 : « dans le se-changer de l'image de souvenir [*im Sich-Wandeln des "Erinnerungsbildes"*] ».

¹¹¹ *Phantasia n° 1*, p. 97, Hua XXIII, p. 60.

¹¹² *Phantasia n° 1*, p. 69 (Hua XXIII, p. 26), p. 96 (Hua XXIII, p. 59), p. 97 (Hua XXIII, p. 60), p. 104 (Hua XXIII, p. 70) et p. 521 (Hua XXIII, p. 553). Voir également p. 318 : « j'ai une certaine apparition quoique fluctuante [*eine gewisse, doch auch fluktuierende Erscheinung*] de toute la pièce » (Hua XXIII, p. 318), de même p. 320 (Hua XXIII, p. 319).

¹¹³ *Phantasia n° 1*, p. 58 (Hua XXIII, p. 13).

¹¹⁴ *Phantasia n° 1*, p. 58 (Hua XXIII, p. 13), p. 69 (Hua XXIII, p. 26), p. 95 (Hua XXIII, p. 58) et p. 158 (Hua XXIII, p. 134).

¹¹⁵ *Phantasia n° 1*, p. 58 (Hua XXIII, p. 13), Husserl parle alors des *phantasmata*, la même formule est utilisée p. 69 (Hua XXIII, p. 26) à propos de l'apparition de *phantasia*.

¹¹⁶ *Phantasia n° 1*, p. 69 (Hua XXIII, p. 26), cf. également p. 97 (Hua XXIII, p. 60).

¹¹⁷ *Ibid.* Appendice 1, p. 158 « Die Phantasieerscheinung ist eben da und schon wieder verschwunden, sie taucht plötzlich wieder auf und so in freiem Spiel », Hua XXIII, p. 134.

Il faut distinguer ces deux aspects – flottant et fluctuant – de l’imaginaire. Husserl ne les décrit pas toujours conjointement et plusieurs développements consacrés à la fluctuation des représentations-de-*phantasia* ne mentionnent pas le concept de flottement, de plus Husserl renonce, contre la tradition empiriste, à faire de la fluctuation le critère décisif de reconnaissance de l’imaginaire : cela empêcherait d’établir un décrochage suffisant entre perception et imagination, cette dernière ne serait alors en effet conçue que comme une occurrence moins intense et plus fluctuante de qualités sensibles *de même nature* que celles composant la perception. D’ailleurs, Husserl le note dès *Phantasia n°1*, il existe des *phantasiai* remarquablement solides et des perceptions fantomatiques : « il y a aussi des *phantasiai* claires et stables » et l’on se demande parfois « est-ce effectivement entendu, vu, ou est-ce simplement “phantasmé” ? »¹¹⁸. « La fugacité intermittente, la mobilité, et la pauvreté de contenu propres en leur genre, ce sont des traits caractéristiques qui, observés séparément et d’après les éléments, se trouvent aussi dans les apparitions perceptives »¹¹⁹. Il s’agit donc, dans la comparaison entre perception et *phantasiai*, de différences « de nature secondaire »¹²⁰. En l’absence de critère de définition autre que celui de l’intensité de la clarté ou de la fluctuation, il faudrait donc admettre que certaines « imaginations » sont des perceptions et inversement, le scepticisme devrait alors l’emporter. Husserl veut par conséquent insister sur le déracinement radical qui advient dans l’imagination et qui distingue même la représentation-de-*phantasia* la plus stable et la plus claire de n’importe quelle perception instable, par exemple de la perception de la dame dans l’escalier : cette perception est évanescence et pourtant s’impose à moi

¹¹⁸ *Phantasia n°1*, p. 101, la même remarque est avancée p. 104 et pp. 182–183. Voir également pp. 95–96 : « il en est ainsi [une différence manifeste existe entre fluctuation de la *phantasia* et stabilité de la perception] *en général*. (...) Parfois, tout à fait exceptionnellement pour la plupart des gens, les apparitions-de-*phantasia* entrent en jeu d’une manière qui s’approche de celle de l’apparition perceptive. (...) Il en va autrement dans d’innombrables cas, et dans la plupart. Les objets-de-*phantasia* apparaissent comme schèmes vides, pâles jusqu’à la transparence, avec des couleurs complètement insaturées, avec une plastique défectueuse, souvent des contours seulement vagues et fluctuants remplis d’un *je ne sais quoi*. . . ».

¹¹⁹ *Phantasia n°1*, Appendice I, p. 158.

¹²⁰ *Ibid.*

ici et maintenant, tandis que l'imaginaire me transporte dans un monde décalé et me condamne à l'ubiquité. Ainsi dans le §32 de *Phantasia n°1* par exemple, après avoir affirmé que le caractère de fugacité n'était pas flagrant dans toutes les *phantasiai*, Husserl ajoute que, en tout cas, *jamais* la *phantasia* ne vient compléter une perception de manière homogène¹²¹. L'insistance sur le caractère essentiel du flottement est plus manifeste encore dans le §46 : même une représentation-de-*phantasia* claire et vivace se donne néanmoins *comme une représentation-de-phantasia* parce que je ne vis pas entièrement, de tout mon être, ici et maintenant, les quasi-perceptions et quasi-jugements, c'est un moi-de-*phantasia* qui les vit. Le flottement de l'imaginaire ne m'empêche donc pas nécessairement, selon Husserl, de saisir son objet avec clarté, vivacité et dans une apparition temporairement stable¹²².

Néanmoins une fois le flottement établi comme caractéristique fondamentale de l'imaginaire, Husserl peut lui adjoindre la fluctuation comme lui étant essentiellement liée, tout en précisant qu'elle n'a pas toujours la même intensité et n'est pas toujours remarquable au premier abord. Ainsi, à plusieurs reprises, Husserl utilise *ensemble* le vocabulaire du flottement et celui de la fluctuation : « les phantasmata *flottent* de façon fugace : tantôt ils émergent, tantôt ils disparaissent, ils ne sont pas stables »¹²³, la plupart des *phantasiai* sont « fugitives de manière insaisissable, fantomatiques et aériennes [*unfaßbar flüchtigen, luftig-schattenhaften*] »¹²⁴, « ici l'image est quelque chose de flottant, de fluctuant, de changeant »¹²⁵. De même dans l'appendice IX, déjà cité, de *Phantasia n°1*, le lien entre, d'une part, le flottement (le non enracinement dans l'espace et le temps objectifs) et, d'autre part, l'évanescence, la fluctuation, des *phantasiai*, est clairement établi : « Je quitte le terrain des faits donnés et m'élanche dans les airs. (...) la réalité effective de perception et de sensation, le présent actuel, est une chose, le monde-de-*phantasia* en est une autre. Dès que je

¹²¹ *Phantasia n°1*, p. 103.

¹²² *Ibid.* pp. 124–125.

¹²³ *Phantasia n°1*, p. 58, « die Phantasmen sind aber flüchtig *vorschwebend*, bald auftauchend, bald verschwindend, sie sind nicht standfest », Hua XXIII, p. 13.

¹²⁴ *Phantasia n°1*, p. 95, Hua XXIII, p. 58.

¹²⁵ *Phantasia n°1*, p. 97 « hier ist das Bild etwas Schwebendes, Schwankendes, sich Änderndes », Hua XXIII, p. 60

me tourne vers celui-ci, il est déjà parti, *volatilisé* jusqu'à ne plus laisser que des intentions vides, *des ombres disparaissant légèrement dans les airs* »¹²⁶, « je vis dans le souvenir mon été chez Brentano au lac Wolfgang, puis voilà qu'un instant s'impose la réalité effective du présent, le papier sur lequel j'écris, la voiture qui roule. L'image-de-*phantasia flotte de nouveau*, se perd dans le brouillard, ou disparaît entièrement, puis ensuite revient avec vivacité. Alors j'y vis de nouveau, et elle devient plus claire, un laps de temps c'est presque comme vie effective, puis soudain rupture, une autre image-de-*phantasia*, et puis une autre de nouveau etc. »¹²⁷.

C'est précisément parce que ce qui flotte n'est pas solidement attaché à une situation déterminée qu'il doit tôt ou tard s'évanouir, Husserl le souligne explicitement : « Le "manque d'enchaînement de l'association d'idées", cela ne signifie en effet rien d'autre que le manque d'enchaînement dans la *phantasia* »¹²⁸. L'imaginaire apparaît en « rupture » avec l'ici et le maintenant et n'installe pas un autre "ici et maintenant" complet, il n'accède pas à la totale individuation, aussi est-il susceptible de brusques fluctuations¹²⁹ (« je me représente Bismarck, par exemple grâce à un de ses portraits connus en uniforme de cuirassier. Puis soudain émerge une autre image [de lui] en civil etc. »¹³⁰) ou encore d'un passage subit d'un

¹²⁶ *Phantasia* n°1, Appendice IX, p. 174, nous soulignons.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 173, « Ich lebe in der Erinnerung an meinen Sommer bei Brentano am Wolfgangsee, und nun setzt sich die Wirklichkeit der Gegenwart einen Augenblick durch, das Papier, auf das ich schreibe, der rollende Wagen. Das Phantasiebild *schwebt zurück*, verliert sich im Nebel, oder verschwindet ganz, um dann lebhaft zurückzukehren. Dann lebe ich wieder darin, und es wird klarer, eine Strecke ist es fast wie wirkliches Leben, dann plötzlich Bruch, ein anderes Phantasiebild, dann wieder ein anderes usw. », Hua XXIII, p. 151, nous soulignons. On voit ici que le flottement caractérise également le souvenir : certes enraciné dans un autrefois déterminé, l'objet remémoré n'est cependant pas *ici* et tend à se dissiper, le présent et le lieu actuel reprenant leur droit. Le souvenir a donc également tendance à flotter-fluctuer, il est ouvert à de brusques modifications faisant voir son objet à un autre moment ou même le transformant dans la *phantasia*, nous reviendrons sur ce point, voir, *infra*, p. 98.

¹²⁸ *Ibid.* « Die "Zusammenhangslosigkeit der Ideenassoziation", das heißt ja nichts anderes als Zusammenhangslosigkeit in der Phantasie ».

¹²⁹ « Les apparitions objectales changent (...) de manière abrupte », *Phantasia* n°1, p. 100.

¹³⁰ *Phantasia* n°1, p. 98. Husserl expose d'autres descriptions détaillées de ces fluctuations dans l'appendice XXXIV de *Phantasia* n°14, notamment p. 318 : « je me

souvenir à un autre ainsi que d'un souvenir à un phantasme. Cette labilité est bien la conséquence du flottement : « Si un centaure me flotte [à l'esprit] (...) Bien des choses peuvent fluctuer là, dans l'arrière-fond d'apparition, (...) mais aussi dans l'avant-plan. Il se peut alors que différentes "images" se bousculent »¹³¹. La réalité présente « s'impose » avec insistance et finit par captiver à nouveau l'attention tandis que l'imaginaire inachevé et sans ancrage peut se déterminer brusquement autrement, dans un changement brutal, instantané, qui nécessiterait, dans l'expérience du réel, plus de temps¹³² et se présenterait comme un processus continu d'altération du même objet¹³³. De même l'objet de *phantasia* peut muter brusquement vers un autre lieu ou moment de *phantasia*, voire s'évanouir sans pouvoir être ensuite retrouvé à sa place d'origine puisque, nous l'avons vu, il ne possède pas une telle place déterminée : s'il réapparaît plus tard ce n'est pas tout à fait comme *le même*, mais dans un surgissement soudain nouveau, une rupture, il ne peut être

représente la chambre des enfants, j'ai le tapis sous les yeux, rouge avec un motif. Mais je ne vois pas exactement le motif. Un bleu profond surgit en éclair. Mais ce n'est "clair" que pour un moment, et aussitôt il s'avère que ce ne l'est pas. C'est trop bleu. Sa conformation est également insaisissable, j'ai quelque chose comme une approximation de forme, quelque chose d'allongé, trapézoïdal, mais impossible de dire comment c'est rempli. (...) Dans ce fluctuer s'imposent le cas échéant aussi des souvenirs remarquablement variés, qui passent l'un dans l'autre, etc. ».

¹³¹ *Phantasia* n°14, Appendice XXXIV, p. 320, « Schwebt mir ein Zentaur vor (...). Nun mag da vielerlei fluktuieren, im Erscheinungshintergrund (...) aber auch im Vordergrund. Dann kann es sein, daß sich verschiedene "Bilder" durcheinanderschieben », Hua XXIII, p. 319.

¹³² On voit néanmoins en quoi cette différence est relative : il n'est pas *impossible* que les objets du monde perçu réel connaissent de telles transformations subites, nous y reviendrons lors de notre analyses de la notion husserlienne de fantôme perceptif, toutefois il n'y aurait pas de monde réel et, corrélativement, pas d'imaginaire insituable, sans la cristallisation, néanmoins contingente et fragile, d'objets plus fermes, prévisibles, dotés de caractéristiques fixées et ne changeant que sous l'action de causalités bien déterminées. Les transformations brusques, les phénomènes fulgurants et surprenants sont possibles mais anormaux (et la perception de l'a-normalité suppose la référence même confuse à une normalité fondatrice) : si le flux sensible ne livrait que de tels phénomènes, alors aucun monde, aucun objet n'apparaîtrait jamais.

¹³³ Ainsi Husserl souligne, p. 74 de *Phantasia* n°1, les « discontinuités [*Diskontinuitäten*] » de l'imagination.

lié continûment aux apparitions précédentes, il est donc susceptible de présenter des caractéristiques autres et des réincarnations surprenantes et décalées.

Pour les mêmes raisons la *Phantasia* peut également être dite « fluente [*fließende*] ». Husserl lie explicitement ce caractère fluent au caractère fluctuant de l'imaginaire : « Plus généralement, ne devrions-nous pas dire : des données reproductives, des présentifications intuitives ont par essence quelque chose de fluent et si nous prenons des souvenirs nous rencontrons déjà le problème de savoir comment, dans le fluctuer, le fluer et le se-changer de l'image-de-souvenir (...) nous devons parler d'un intuitionner de l'objectal identique, et même par exemple de l'objet inchangé d'un souvenir ? »¹³⁴. Nous reviendrons sur le lien profond qui, selon nous, unit le flottant et le fluent¹³⁵. mais nous pouvons déjà indiquer que l'absence d'insertion dans le temps objectif qui sédimente au-delà du pur flux qu'est le temps subjectif condamne en effet le phantasmé à « demeurer » dans ce flux et à être à chaque instant de nouveau emporté par lui : il doit se modifier puis « s'écouler », « se fondre » [*verfließen*]¹³⁶ et « se dissoudre » [*zerfließen*]¹³⁷. L'objet imaginaire est tout au plus une ligne serpentine, un thème qui s'ébauche mais ne parvient pas à se fixer dans le cadre objectif. Les esquisses sensibles où se manifeste le perçu sont également fluentes, mais elles forment une trame suffisamment serrée, régulière et cohérente pour que l'objet soit assez connu et identifié et qu'il fixe ainsi l'attention sur un pôle pour l'essentiel invariant *comme individu* (le chat Félix) et non seulement comme espèce (dans la *phantasia*, le seul pôle fixe est le centaure en général : ce centaure n'est qu'un fantôme, il devient bientôt autre sans que l'on puisse savoir s'il s'agit bien du même centaure altéré).

¹³⁴ *Phantasia* n° 19, pp. 520–521, « Müssen wir nicht allgemeiner sagen : Reproduktive Gegebenheiten, anschauliche Vergegenwärtigungen haben wesensmäßig etwas Fließendes, und schon wenn wir Wiedererinnerungen nehmen, haben wir das Problem, wie wir im Schwanken und Fließen und Sich-Wandeln des “Erinnerungsbildes” (...) von einem Anschauen des identischen Gegenständlichen, etwa gar des unveränderten Gegenstandes einer Erinnerung sprechen sollen? », Hua XXIII, p. 553.

¹³⁵ Voir, *infra*, p. 256 et suivantes.

¹³⁶ *Phantasia* n° 1, p. 98, Hua XXIII, p. 62.

¹³⁷ *Phantasia* n° 1, p. 74, Hua XXIII, p. 32.

Ainsi même si, temporairement, l'objet phantasmé apparaît et se tient en suspens, cette solidification reste fragile, plus ou moins secrètement oscillante et cette variation finit toujours par faire éclater l'apparition. Le concept de flottement intègre donc la définition d'une dimension essentielle de balancement, de « bougé » et de fluctuation.

Absence d'ancrage et fluctuation ne suffisent cependant pas à caractériser complètement le flottement, elles doivent être contrebalancées par un dernier aspect essentiel : quoique insituable objectivement et en équilibre précaire, l'image n'est toutefois pas un flou absolu et une pure dissolution des formes. Elle est une apparition, un équilibre temporaire mais un équilibre tout de même. L'image est douée de sa consistance propre, elle est capable, par conséquent, de concurrencer, de manière non frontale, les apparitions perceptives et de nous arracher à l'ici et au maintenant. Ce qui fait la richesse et la complexité du concept de flottement est donc la dernière caractéristique suivante : il ne désigne pas un radical déracinement, un exil hors du monde, mais, de manière beaucoup plus subtile, l'introduction au sein de ce monde d'une dimension nouvelle de voyage inouï et d'ubiquité.

Soulignons d'abord que la notion même de flottement implique un lien étrange avec les référents que sont le monde actuel et le présent. C'est bien en effet le moi actuel qui se trouve transporté dans ce monde parallèle, et une part de lui doit rester dans le monde actuel faute de quoi l'objet-de-*phantasia* ne se donnerait pas comme flottant, déraciné. De plus le flottement est une apparition miraculeusement en suspens, l'insituable n'est donc pas radicalement étranger au monde : des objets deviennent quasi-présents, « parasitent » la perception et peuvent, en outre, être des objets du monde réels réincarnés comme flottants, changeant de mode de donation mais évoquant pourtant une possible présence réelle. Husserl le précise ainsi dans *Expérience et jugement*, après avoir montré que les objets phantasmés ne sont pas insérés dans l'espace et le temps objectifs : il serait trop radical de nier tout lien entre le monde et les mondes-de-*phantasia*. Entre les objets phantasmés et les objets perçus existent des relations pré-données de similitude et d'analogie qui fondent une unité d'intuition plus large et un espace commun d'apparition et de comparaison¹³⁸.

¹³⁸ EJ §41–§46, voir, *infra*, p. 282 sq.

Ainsi le flottement n'est pas un arrachement radical au monde, une rupture et une perte du monde, mais une élévation et un vol *au-dessus* de ce monde. Une vacillation s'institue *entre* ici et ailleurs. Le flottement désigne ainsi le « transport » [*Versetzen*]¹³⁹, le voyage « dans les airs », *entre* le sol du monde objectif et un ailleurs qui lui est à la fois étranger et apparenté, *entre* la patrie dont nous sommes déracinés et qui nous hante toujours, et les contrées nouvelles proposant leur richesse et leur ailleurs véritable mais ne pouvant jamais complètement nous enfermer. Ce balancement est fort bien décrit dans Phantasia n°1, appendice IX : « je vis dans le souvenir mon été chez Brentano au lac Wolfgang, *puis voilà qu'un instant s'impose la réalité effective du présent, le papier sur lequel j'écris, la voiture qui roule. L'image-de-phantasia flotte de nouveau, se perd* dans le brouillard, ou disparaît entièrement, *puis ensuite* revient avec vivacité. Alors j'y vis de nouveau, (...) *puis soudain rupture*, une autre image-de-phantasia, et puis une autre de nouveau etc. »¹⁴⁰. Le flottement et son voyage sont donc indissociables de l'ubiquité. « Je me transporte au pays d'Herero. (...) Les apparitions-de-phantasia je les ai maintenant : j'ai des actes de l'imagination. *Mais dans le même temps*, "je me transporte là-bas", dans le pays d'Herero, je "vois" la brousse. . . »¹⁴¹ Le flottement ou l'apparition flottante de l'imaginaire implique le dédoublement du moi *qui devient lui-même flottant* et comme aspiré au-dessus *de lui-même*, distendu, diffracté et dérouté, soit déraciné et hanté par le monde réel, soit enraciné ici et hanté par le moi-de-phantasia : « [une quasi-expérience] implique que le sujet qui phantasma ait un sujet "phantasmé" qui [lui] flotte [à l'esprit] et qui soit "phantasmé" en tant qu'étant en expérience [*erfahrend*] »¹⁴². Il faut donc lier essentiellement le flottement et l'écart

¹³⁹ Phantasia n°2, p. 193, Hua XXIII, p. 170.

¹⁴⁰ Phantasia n°1, Appendice IX, p. 173.

¹⁴¹ Phantasia n°2, p. 193, « Ich versetze mich in der Phantasie ins Herero-Land (...) Die Phantasieerscheinungen habe ich jetzt: Ich habe Akte der Einbildung. *Zugleich aber* „versetze ich mich da hinein“, in das Herero-Land, ich „sehe“ den Busch. . . », Hua XXIII, p. 170, nous soulignons.

¹⁴² Phantasia n°19, Appendice LXIII, p. 531, « Darin liegt aber, daß das phantasierende Subjekt "vorschweben" hat ein phantasiertes Subjekt, das phantasiert ist als erfahrend », Hua XXIII, p. 566.

à soi ou ce que Merleau-Ponty appellera également « déhiscence »¹⁴³. La métaphore du flottement indique qu'imaginer c'est prendre du champ et une certaine liberté par rapport au monde – à son cadre déterminé, ses localisations exclusives – *mais sans le quitter* : c'est conserver avec lui un rapport assoupli et démultiplié. Mieux : il s'agit d'introduire *dans le monde* comme une nouvelle dimension des objets, un certain jeu, une décompression, un allègement, une évansion vers de multiples ailleurs entretenant avec l'ici et le maintenant des relations vertigineuses de reflets et d'échos (vertige étroitement lié au voyage et à l'envol et qui menacera d'envahir toute l'existence dans la *Krisis*¹⁴⁴). C'est d'ailleurs exactement cette notion de flottement qui trouve son accomplissement dans *La Terre ne se meut pas* : je ne quitte jamais la Terre, mais en contrepartie elle apparaît comme plastique, ouverte. Ferment d'une imagination exubérante, elle est une arche et le principe de voyages possibles à l'infini, même des voyages les plus fantastiques : vers la Lune, Vénus ou Mars¹⁴⁵ par exemple.

Son lien essentiel avec le flottement permet de comprendre en quel sens la *phantasia* est à la fois une expérience à part entière, immédiate, et, malgré tout, encore une « présentification » (*Vergegenwärtigung*). L'emploi de ce terme peut être maintenu et l'est en effet par Husserl pour les raisons suivantes. Certes Husserl a d'abord compris la présentification comme reproduction d'une présentation, médiatisée donc inférieure. Il est clair que, pris en ce sens, le terme de présentification perd en pertinence lorsque s'impose le concept d'imagination *immédiate*, autrement dit de *phantasia*. Néanmoins le préfixe « ver- » signifie très bien ce transport, ce transfert, qu'est le déracinement à l'origine du flottement, l'objet est rendu présent mais c'est *là-bas* qu'il faut aller le chercher et c'est dans ce retrait qu'on le trouve. Je le rejoins en devenant moi-de-*phantasia*. L'objet et moi portons en nous, au sein d'une « présence » nouvelle, cette évansion,

¹⁴³ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1961, Folio essais, p. 85.

¹⁴⁴ La *Krisis* découvrira le caractère flottant des objets du monde ambiant, l'absence de socle pour celui-ci, une profondeur abyssale - le flux héraclitéen - s'ouvrant sous nos pieds et "sur" laquelle, paradoxalement, tout repose. Il s'agit pour Husserl de retrouver l'équilibre, mais aussi de montrer que ce dernier n'est jamais acquis, que la perte de sens menace toujours.

¹⁴⁵ TM pp. 26–27.

ce voyage qu'il a fallu accomplir et qu'il faut toujours accomplir encore, dans l'instabilité et l'ubiquité du flottement.

Mais toute la difficulté est alors de comprendre ce qui rend possible ce flottement, ce qui fait qu'une expérience complète et digne du nom d'*expérience* est possible en *comme si*, alors que l'objet n'est pas ancré en ce monde.

La solution se trouve dans une réflexion sur la *hylé*, réflexion justement directement motivée par les problèmes rencontrés lors de la réflexion sur les *phantasmata*. Nous y reviendrons à plusieurs reprises, mais donnons les grandes lignes : le flottement implique un décalage, un déracinement donc un référent, mais on est loin, dans l'imagination immédiate, de la simple reproduction servile d'une perception, il faut donc un référent qui ne soit pas la perception, qui soit antérieur à la différence entre *phantasia* et perception, ce qui permettra également d'expliquer la parenté entre elles et qu'il puisse y avoir une certaine présence de l'objet lui-même dans la *phantasia*. On l'a vu, Husserl semble finalement se fixer sur une conception définissant le *phantasma* comme étant lui-même une modification de la sensation. De même que la représentation-de-*phantasia* est présentification de l'objet et reproduction de la perception, de même le *phantasma* est reproduction de sensation, quasi-sensation. . . On conserve ainsi la parenté *et* la différence irréductible entre sensations et *phantasmata* (plus justement : sensations modifiées) et l'on abandonne le modèle empiriste caricatural d'un matériau hylétique brut et amorphe, support d'une mise en forme par l'appréhension : une intentionnalité est déjà à l'œuvre au cœur de la *hylé*¹⁴⁶. L'on remonte de cette manière à une *hylé* de sensations qui est toujours une dimension de présence mais peut se modifier en présence-absence. La sensation peut s'absenter. Cependant nous n'avons, à première vue, gagné qu'un obscurcissement du problème de départ : le problème de la présence-absence est manifesté dans toute sa radicalité, c'est bien la sensation *elle-même* qui est là *et* n'est pas là,

¹⁴⁶ Cela conduit à rendre peu pertinent le maintien d'un concept de *phantasma* aux côtés de celui de sensation. Un tel maintien donnerait l'impression qu'une *hylé* brute subsiste comme support d'une appréhension la mettant en forme et il marquerait trop fortement la différence entre *phantasmata* et sensations alors que les premiers sont la modification des secondes. Le concept de *phantasma* va, probablement pour ces raisons, s'effacer peu à peu de la réflexion husserlienne.

qui est remplissement à distance, s'absente et se *donne* absente. La tâche qui s'impose alors est de comprendre en quoi la sensation ne peut jamais être pure présence. Ce sont les Leçons sur la conscience intime du temps qui accomplissent le pas décisif vers une solution car elles trouvent, au cœur de la sensation même, de la présence prétendument la plus pure, sinon la *phantasia*, du moins une essentielle dimension d'absence¹⁴⁷. Ne peut-on considérer que trouver, dans l'expérience la plus originaire, non constituée par le Je, une profondeur d'absence aux côtés de la dimension de présence indissociable d'elle, une dimension de dé-présentation susceptible d'être thématifiée pour elle-même, permet de voir surgir d'un même fond deux dimensions corrélatives, la présence (absence) de l'impression et l'absence (présence) des dé-présentations (les présentifications thématifiant la seconde de ces dimensions) ? Ces deux dimensions sont, en conséquence, appariées et étroitement unies, mais peuvent être accentuées plus distinctement l'une ou l'autre. La sensation est déjà conscience, ce qui est impossible dans une pure coïncidence à soi, elle doit déjà être écart à soi. C'est cet écart, ce retard ou cette avance permanents sur soi-même qu'incarne la dimension de rétention et de protention inhérente à toute sensation. Le déracinement, le flottement naissent ici. On conserve un référent de présence absolue grâce auquel la notion de flottement garde sa pertinence, ce référent est le maintenant pur, mais il ne s'agit que d'une « limite idéale [*ideale Grenze*] »¹⁴⁸ insaisissable : seul est donné le flou des dé-présentations s'évasant vers ce qui n'est plus ou vers les possibles. Mais, dans la perception, l'écart à soi demeure en horizon, clandestinement visé : le maintenant est le thème. La *phantasia* thématise au contraire

¹⁴⁷ Pour plus de détail sur ce point, voir nos analyses de la notion d'esquisses, notamment dans le chapitre XI.

¹⁴⁸ Leçons sur le temps p. 56, ZB p. 398 [32]. Cette définition du présent comme point limite constituera un modèle pour la suite de nos analyses : nous verrons que, d'une manière générale, le positif, l'actuel, la présence et le fixe seront certes toujours conservés - ils constituent des repères indispensables sans lesquels le flottement ne se donnerait pas comme tel - mais seront renvoyés en horizon, jamais vécus directement. Ils sont prégnants mais comme *telos* : ce que nous vivons *d'abord*, ici (débordant sur le "là-bas") et maintenant (débordant sur le passé et l'avenir), est mieux décrit en termes de « bougé » ou de flottement.

ce qui jusque là n'était qu'en horizon et prend une liberté plus ou moins grande par rapport à ce référent, liberté qui définit le flottement.

Il faut souligner que cette découverte des Leçons sur la conscience intime du temps, découverte marquant un véritable tournant dans la phénoménologie de Husserl, est notamment motivée par l'évolution de la notion de *phantasma* et l'on voit ainsi apparaître un premier indice du rôle crucial joué par les analyses de l'imaginaire dans les réflexions plus générales de Husserl sur la présence et la réalité. La définition radicale des *phantasmata* comme étant eux-mêmes absents¹⁴⁹, comme une sorte de dépression, de vide dans le flux hylétique, tente de trouver une voie dans une description encore marquée par les référents positivistes que sont la présence pure et l'absence pure, elle est pour cela maladroite, mais n'en est pas moins extrêmement déstabilisante et possède une remarquable puissance subversive. Elle a en effet l'immense mérite de rendre nécessaires de profondes évolutions dans la phénoménologie de Husserl. Elle conduit ainsi notamment à une remise en question du schéma *Auffassung / Auffassungsinhalt*. Les *phantasmata* entrent très difficilement dans ce schéma : ils ne sont pas un matériau présent qu'il faudrait mettre en forme et, s'ils étaient présents, il serait arbitraire de les appréhender comme absents, néanmoins Husserl continue à attribuer une *hylé* aux présentifications car il faut rendre compte d'une présence – ou d'une quasi-présence – de l'objet, lequel n'est précisément pas simplement visé à *vide*. Ainsi E. Marbach dans son introduction au volume XXIII des *Husserliana*, cite une note de Husserl écrite sur une feuille insérée à la suite des développements de la page 364 de la 5^{ème} *Recherche Logique* : « le schème “contenu qui présente et appréhension qui anime” (. . .) ne vaut que pour certains actes. Il ne fonctionne déjà pas pour la *phantasia* »¹⁵⁰. Ainsi, dans *Phantasia* n°8, Husserl affirme clairement que le schéma *Auffassung / Auffassungsinhalt* ne désigne nullement une séparabilité de ce contenu et de cette appréhension, pas plus qu'il ne signifie que l'appréhension vient secondairement s'appliquer à un contenu informe. « La “conscience” est conscience de part en part et la sensation

¹⁴⁹ *Phantasia* n°1, Appendice XIII notamment.

¹⁵⁰ *Phantasia*, p. 32.

déjà, comme le *phantasma*, est “conscience”¹⁵¹, or, pour être conscience, il faut cet écart minimum à soi que la pure présence n'a pas. Il faut une *hylé* fluente travaillée par un certain déphasage et des phénomènes d'écho et de miroir : l'instant et la « sensation » actuelle ne peuvent être un point en soi, ils doivent déjà renvoyer à d'autres instants et sensations et passer en eux. Ces synthèses passives sans lesquelles aucune pensée ne serait possible sont la vie presque intelligente d'un flux que Merleau-Ponty dira *diacritique* et que Husserl décrit déjà comme traversé de différences / ressemblances signifiantes, fondamentalement sources du sens¹⁵². Chaque instant fuit ainsi vers d'autres, « flotte » au sens où il est essentiellement *maintenant, auparavant et à venir*, diffracté par l'ubiquité, il s'absente ainsi à soi. L'absence (présence) du *phantasma* a racine commune avec la présence (absence) de la sensation et le *phantasma* peut bien être présence de l'objet même – avec une part de distance accentuée – puisque la présence du même objet intégrait déjà essentiellement une dimension de distance, d'écart, de non coïncidence.

3. UNIFICATION RELATIVE DE LA CONSTELLATION DE L'IMAGINATION PAR LE CONCEPT DE FLOTTEMENT

La notion de flottement est, nous semble-t-il, une clef possible pour comprendre l'unité de la constellation de l'imagination. Le point commun entre souvenirs, *phantasiai* perceptives ou reproductives, neutralisation et signes est leur thématization, selon des modes divers, de ce déracinement, c'est également ce qui rend possibles des passages entre les uns et les autres.

**Le souvenir* : certes Husserl utilise le concept de flottement surtout pour désigner la quasi-présence, mais il lui arrive de l'employer à propos du souvenir¹⁵³, et ce, finalement, à juste titre puisque, d'une part,

¹⁵¹ *Phantasia* n°8, p. 275, « “Bewußtsein” besteht durch und durch aus Bewußtsein, und schon Empfindung so wie Phantasma ist “Bewußtsein” », Hua XXIII, p. 265.

¹⁵² cf. EJ pp. 86–87.

¹⁵³ Par exemple dans les *Leçons sur le temps*, pp. 77–78 : « je me souviens du théâtre illuminé d'hier, cela veut dire : (...) le théâtre flotte devant moi dans la représentation comme un présent » (« Ich erinnere mich an das erleuchtete Theater von gestern, d. h. (...) schwebt mir in der Vorstellung das Theater als ein gegenwärtiges vor »

le flottement d'un objet est son déracinement du temps objectif, l'apparition d'un certain jeu ou « bougé » de la présence et, d'autre part, se souvenir consiste précisément à s'arracher au présent pour aller chercher un passé. Le souvenir est bien la présence d'un objet maintenant *et jadis*, à la fois ici et là ; en lui surgit par conséquent un premier flottement sans neutralisation et sans *phantasia* d'un *autre monde*. Le déracinement peut être extrême : nous oublions alors que nous nous souvenons, nous laissons « disparaître totalement le présent actuel et nous-mêmes comme sujets actuels du présent »¹⁵⁴, le sujet part alors tout entier vivre les quasi-actes du moi passé¹⁵⁵. Certes, lors de ce phénomène radical de l'« immersion [*Versunkenheit*] »¹⁵⁶ dans le souvenir, le présent doit rester en horizon faute de quoi nous ne pourrions le retrouver et il nous serait impossible de définir rétrospectivement nos actes comme des quasi-actes. Assurément, dans tout souvenir, un ancrage de l'objet dans le temps et l'espace objectifs est finalement rétabli en parcourant de façon continue le déroulement du temps objectif entre le vécu remémoré et le moment actuel. Néanmoins on peut toujours perdre le fil lors de cette tentative de réancrage du remémoré dans le temps objectif, il est possible que le souvenir des moments intermédiaires entre les instants de l'objet passé et le maintenant se soit obscurci : Husserl note ainsi que l'on peut très bien avoir de faux souvenirs¹⁵⁷. De plus Husserl remarque que certains souvenirs intègrent un part de fluctuation, des souvenirs parasites et des glissements associatifs vers d'autres objets : « Je me représente maintenant une boutique de chocolats dans la Münzstrasse, à Berlin, où dans la vitrine (il y a à peu près trente ans de cela !) se trouvait un cygne en sucre. Il est à nouveau devant moi. Le bec jaune. Ou pas plutôt noir ? Et voilà que s'y glisse un cygne noir du jardin zoologique. »¹⁵⁸. De plus les événements passés

(ZB p. 415 [49]). Voir également *Phantasia n°1*, Appendice IX, p. 173 et *Phantasia n°6*, p. 265, ainsi que *De la synthèse passive*, pp. 56, 59, 80, 350 et 367.

¹⁵⁴ *De la synthèse passive*, p. 57, Husserl parle également d'« auto-perdition [*Selbstverlorenheit*] », p. 58, Hua XI, p. 307.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵⁶ *Ibid.*, Hua XI, p. 308.

¹⁵⁷ *Phantasia n°15*, p. 405.

¹⁵⁸ *Phantasia n°14*, p. 319. Voir également *De la synthèse passive*, pp. 255, 258 sqq., 265 et 309 sqq.

apparaissent plus facilement comme irréels. Nous pouvons toujours nous demander si nous vivons vraiment un souvenir, s'il ne s'agit pas plutôt d'une imagination (et réciproquement, dans *Expérience et jugement*, §27, Husserl note que certaines analogies sont si prégnantes que l'on peut parfois les confondre avec un souvenir). Pour ces raisons il est également toujours tentant de modifier et de rêver nos souvenirs, d'embellir et de rejouer le passé : l'activité d'imagination est beaucoup plus aisée que face à la présence si captivante des objets perçus. Ainsi, dans le souvenir, la neutralisation est effleurée et reste imminente et le foisonnement imaginaire est plus facilement libéré.

* *L'image physique d'objets réels ou passés* (ou conscience de portrait) est proche du souvenir. Là aussi l'objet saisi a sa place déterminée dans l'espace et le temps objectifs. Néanmoins ces images (*phantasiai* perceptives) d'objets réels, à moins d'être des illusions, se donnent comme jeu, comme quasi-expérience de ces objets. Il n'y a certes pas de neutralisation au sens d'une suspension de la croyance à leur existence, ni de passage à un monde-de-*phantasia* tout autre, mais a lieu une expérience comme-si, dans un temps et un espace se superposant au temps et à l'espace objectifs, en décalage. Ainsi la position d'existence de l'objet n'est pas suspendue, mais l'expérience vécue l'est de façon neutralisée, comme un jeu. De plus un passage aux essences (qui cette fois implique clairement une neutralisation) est favorisé par de telles images, ainsi que le montre Husserl à propos de l'art réaliste dans *Phantasia n° 18*¹⁵⁹.

* *Dans les images représentant des objets fictifs*, qu'il s'agisse d'images physiques (ou *phantasiai* perceptives) ou de *phantasiai* reproductives, on retrouve la même quasi-expérience, la même neutralisation de notre expérience que dans les images d'objets réels : des sentiments, des jugements, des attentes. . . etc. sont vécus immédiatement sur le mode du *comme-si*. Mais, cette fois, la dimension originale de flottement est plus radicalement exploitée et thématisée encore que dans les cas précédents : l'objet est plus déraciné que jamais, aucune situation du celui-ci dans le temps et l'espace objectifs ne peut être établie. La neutralisation est donc ici plus complète : elle touche à la position d'existence de l'objet même.

¹⁵⁹ Voir, *infra*, p. 117.

* Mais quelle est la différence entre imagination et *neutralisation* et pourquoi sont-elles si étroitement liées ? Ce point est complexe et nous aurons l'occasion d'approfondir notre analyse. Disons simplement pour commencer que la neutralisation serait impossible sans la dimension de flottement qui sourd déjà au cœur même de la présence la plus pure. Si la présence était massive, nous ne pourrions neutraliser une perception, il serait impossible que le moi se dédouble, vivant l'expérience d'une part et, en suspens au-dessus de lui-même, contemplant d'autre part comme un spectateur neutre ce qu'accomplit le second moi. La différence entre la neutralisation et la *phantasia* est la suivante : l'imagination proprement dite est plus qu'une simple neutralisation, Husserl le dit, d'une manière qui appelle quelque affinement, dans *Ideen I*, §111, en définissant l'imagination comme une neutralisation appliquée après-coup à une présentification et à une position *préalables*¹⁶⁰. Le concept générique de *phantasia* montre que l'imagination ne connaît pas de telles médiations, néanmoins Husserl cherche, nous semble-t-il, ici, légitimement, à sauver la phénoménologie d'une accusation d'idéalisme berkeleyen. En effet, la phénoménologie est fondée sur l'*epochè*, sur une neutralisation généralisée, totale, or la parenté entre neutralisation et imagination est patente, d'ailleurs Husserl n'a cessé, dans les paragraphes précédents, d'utiliser l'expression « se figurer simplement par la pensée [*sich bloß-denken*] » pour désigner l'attitude de neutralisation. Dès lors une objection grave se profile inévitablement : le noème n'est-il pas une simple image, un phantasme ? Cette objection semble d'ailleurs pouvoir tirer le plus grand profit de la célèbre phrase affirmant que la fiction est « l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques »¹⁶¹. Il y a une différence entre imaginer et accomplir une élucidation phénoménologique. L'exemple donné par Husserl dans le §111 le suggère assez bien : l'appréhension d'un objet-image est une perception neutralisée, non une

¹⁶⁰ *Ideen I*, p. 371 et p. 374.

¹⁶¹ *Ideen I*, p. 227, « So kann man denn wirklich, wenn man paradoxe Reden liebt, sagen und, wenn man den vieldeutigen Sinn wohl versteht, in strikter Wahrheit sagen, daß die „Fiktion“ das Lebenselement der Phänomenologie, wie aller eidetischen Wissenschaft, ausmacht, daß Fiktion die Quelle ist, aus der die Erkenntnis der „ewigen Wahrheiten“ ihre Nahrung zieht », *Hua III*, p. 163.

imagination. L'on peut compléter ainsi l'argument de Husserl : l'imagination proprement dite est plus que la simple perception neutralisée de l'objet-image (nos précédentes analyses ont néanmoins montré que considérer l'objet-image seul, indépendamment du sujet-image, était une pure abstraction : la tendance à la figuration lui est d'emblée inhérente ; cependant l'argument de Husserl reste valable : avoir une conscience d'image ne consiste en aucun cas à avoir seulement une perception neutralisée), c'est la saisie d'un *autre* monde et des objets d'un autre monde, le Chevalier, la Mort et le Diable, existant en trois dimensions, dotés de leur plein pouvoir émotionnel, d'une présence dans leur monde fictif qui s'esquisse en horizon et déborde l'espace restreint de la gravure. Husserl distingue donc quasi-perception et neutralité¹⁶². il s'en explique clairement dans Phantasia n° 15 et Phantasia n° 20 : la *phantasia* est une neutralisation du monde réel, elle est flottante par rapport à ce monde, mais elle consiste en l'absorption dans un monde-de-*phantasia*, elle est une fascination du Je pour ce que vit immédiatement le Je-de-*phantasia* projeté là-bas. Le sujet est alors « oublieux de [soi]-même [*selbstvergessen*] »¹⁶³, « perdu à soi »¹⁶⁴. « Je suis d'une certaine manière un moi perdu à soi, "inconscient", perdu à même les objets »¹⁶⁵. Pour accéder à une véritable *epochè* le Je doit accentuer sa distance et son désintéressement par rapport au Je-de-*phantasia* : un deuxième déracinement, une « deuxième neutralité »¹⁶⁶ doit s'accomplir. Reste que cette neutralité plus complète ne doit pas trop s'écarter de la vie mise entre parenthèses, celle-ci doit se poursuivre en restant intacte et un Je-de-*phantasia* doit y rester engagé, sous le regard désintéressé de ce même Je dédoublé, c'est là un point essentiel pour faire de l'*epochè* une méthode de connaissance rigoureuse, Husserl insiste régulièrement sur ce point. Il faut un « deuxième moi [*ein zweites Ich*] »¹⁶⁷ « au-dessus du

¹⁶² Par exemple dans PP II, p. 162.

¹⁶³ Phantasia n° 15, p. 337, Hua XXIII, p. 340.

¹⁶⁴ Phantasia n° 20, p. 536, das « *selbstverlorene Ich* », Hua XXIII, p. 572.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 537 « *Ich bin in gewisser Weise selbstverlorenes, "unbewußtes", an die Gegenstände (. . .) verlorenes Ich* », Hua XXIII, p. 574.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 537.

¹⁶⁷ *Ibid.*

moi d'abord quasi-actif »¹⁶⁸. De la même façon imaginer consiste certes à se laisser emporter par ses objets, mais *quasiment*, avec un flottement qui, justement, est une première neutralisation (Husserl le concède en parlant de « deuxième neutralisation ») et qui peut être sans difficulté saisi comme motivation pour une neutralisation plus complète et pour l'application de cette neutralisation à la perception. Rêver les objets et les neutraliser sont deux manières apparentées de rendre le réel flottant et de récuser l'illusion d'une présence apparemment massive et envahissante du monde perceptif. La continuité entre *phantasia* et neutralité est ici manifeste et, dans *Phantasia* n°15, Husserl désigne la neutralisation plus complète par l'expression de « *phantasia* "pure" »¹⁶⁹ ou de simple *phantasia*¹⁷⁰. De plus c'est toujours le registre lexical du flottement qui sert à décrire l'une ou l'autre de ces attitudes : la simple représentation d'un vécu sans accomplissement est décrit comme un « pur flotter en l'esprit [*bloÙe Vorschwebenhaben*] »¹⁷¹.

¹⁶⁸ Ibid., p. 537, « je dois en tant que spectateur non engagé considérer et fixer ce qui s'offre à moi dans ce vivre comme si, et la façon dont il le fait. Je peux dire aussi : au-dessus du moi d'abord quasi-actif qui rêve et y est complètement oublieux de soi, se tient maintenant comme spectateur, mais non-engagé, le moi positionnel, le moi qui jette le regard sur le rêve et sur le rêve lui-même », « ich soll als unbeteiligter Zuschauer mir das, was in diesem Leben-als-ob sich darbietet und so, wie es das tut, betrachten und fixieren. Ich kann auch sagen : Über dem vordem ganz selbstvergessen träumenden und träumend *quasi* tätigen Ich steht jetzt als Zuschauer, aber als unbeteiligter, das positionale Ich, das Ich, das dem Träumen und dem Traum selbst zusieht », Hua XXIII, p. 573.

¹⁶⁹ *Phantasia* n°15, p. 341, « "pure" Phantasie », Hua XXIII, p. 345.

¹⁷⁰ *Phantasia* n°15, p. 352, « in bloÙer Phantasie leben », Hua XXIII, p. 360.

¹⁷¹ 5^{ème} *Recherche logique*, p. 266 (LU II/1, pp. 456–457), voir également *Phantasia* n°15, p. 342 (Hua XXIII, p. 347) : « Est en vue la différence de vécus dans lesquels je vis, je juge, je représente, je sens, je veux. J'y participe de façon pleinement vivace et je suis dedans. A l'inverse d'un flotter [en l'esprit] (expression plurivoque) [où] je ne vis pas dedans, [où] s'approche un sentir, un vouloir, sans que je l'"accomplisse" » (« Gemeint ist der Unterschied von Erlebnissen, in denen ich lebe, ich urteile, ich stelle vor, ich fühle, ich will. Ich bin lebensvoll dabei, und darin. Im Gegensatz zu einem Vorschweben (ein vieldeutiges Wort), ich lebe nicht darin, es kommt ein Fühlen, Wollen heran, ohne daß ich es "vollziehe" »). Voir aussi *Phantasia* n°16, Appendice L, p. 457: la pyramide du stéréoscope « comme [quelque chose] flottant simplement [en l'esprit] : sans position », Hua XXIII, p. 481.

* *Les signes* : il est clair qu'eux aussi s'enracinent dans la dimension originare de flottement que sont les déprésentations. Les rétentions s'essontent peu à peu jusqu'à devenir pure absence de l'objet, visée à vide puis oublié¹⁷². Les signes sont le lien d'amarrage le plus ténu qui permet de se transporter à *partir du présent* vers un objet absent. La distance est ici bien plus grande que dans l'imagination car l'objet n'est plus intuitif, mais, on l'a vu, une image peut à tout instant, du fait de la dimension d'absence qu'elle contient, se dégrader en *Abbild* puis en simple signe. Dans ce dernier l'objet est si éloigné que toutes sortes de déformations, d'impropriétés et d'inauthenticités peuvent surgir, en cela consiste le fameux problème de la sédimentation que Husserl placera au centre de la *Krisis*. Le déracinement qu'est le flottement s'amplifie dans le signe et peut devenir une véritable rupture, une perte des origines : l'absent hante le présent comme une ombre déformée, c'est également le problème posé par le concept de nombre imaginaire¹⁷³.

Il n'est pas question de confondre les expériences regroupées dans la constellation de l'imagination, néanmoins ce regroupement procède d'un motif déterminé que le concept de flottement a le mérite de décrire dans toute sa complexité : le surgissement *au sein même de la présence* d'une dimension de liberté et d'évasion qui l'allège, l'enrichit mais également la déphase, la fragilise et nous expose au risque d'une perte de sol et de sens. Ainsi le concept de flottement est unificateur non seulement parce que nous pouvons montrer que tous les phénomènes imaginaires ou apparentés sont caractérisés par ce flottement, mais aussi parce que le terme même de flottement manifeste ce qu'il y a d'essentiel dans l'imaginaire tel que le pense Husserl (et qui restera une thématique centrale chez Sartre et Merleau-Ponty) : lorsque Husserl parle de flottement c'est, *d'une part*, pour souligner la force de libération à l'égard du réel et du présent objectif, cette liberté prendra une importance décisive notamment dans l'*epochè* et dans la variation eidétique, mais le concept de flottement indique *d'autre part* également la précarité, l'instabilité et le vertige qui accompagnent nécessairement cette liberté dans son envol ; *enfin* le flottement, moins radical que le déracinement, reste suspendu entre le réel et un ailleurs

¹⁷² *Leçons sur le temps*, p. 40, *Phantasia* n°14, p. 315.

¹⁷³ *Articles sur la logique*, « L'imaginaire en mathématiques », p. 495 sqq.

absolu, il définit une ubiquité qui déphase le monde objectif : l'activité créatrice, la liberté de l'imagination sont bouleversantes mais incarnées, elles décèlent et diffractent le réel plus qu'elles ne le quittent et retrouvent dans les objets présentifiés une présence qui nourrit l'intuition et renvoie à un pouvoir plus profond de toute présence – même déjà de la présence perceptive – de s'évaser, se démultiplier et se donner à distance. Le concept de flottement réunit les données du problème capital posé par l'imagination : une réversibilité et une tension entre, d'une part, activité créatrice, liberté, capacité à s'absenter et, d'autre part, passivité et présence du monde.

Le flottement est un concept plus fondateur et unificateur que ceux de re-présentation et de reproduction. Sa qualité principale est de décrire un « bougé » antérieur à la distinction marquée entre présence et absence. Le flottement est une dimension à part entière de la présence et peut-être, grâce à la fécondité de l'ubiquité, sa part la plus riche. Ainsi le resserrement du concept d'image autour de celui de *phantasia* explique pourquoi Husserl a su accorder à l'imagination un rôle crucial au sein de l'expérience même du réel.

4. L'ENJEU D'UNE RÉFLEXION SUR LA *PHANTASIA* : L'EXTENSION DE LA NOTION DE PRÉSENCE

La représentation-de-*phantasia* est une image (*Bild*)¹⁷⁴, mais pas une image-copie (*Abbild*)¹⁷⁵, c'est une image sans représentant, sans intention de répéter un modèle originaire supposé supérieur. Ainsi, avec la notion générique de *phantasia*, Husserl reconnaît le prodige qui caractérise l'imagination : la paradoxale présence de l'absent. Husserl a le mérite d'avoir saisi de front ce paradoxe dès ses premières réflexions sur l'imaginaire, en affirmant que l'objet de l'image n'était pas un simulacre, une sensation rémanente, une image mentale, mais qu'il s'agissait d'un objet transcendant et du *même* objet que celui d'une éventuelle perception. Néanmoins, la définition, d'abord accentuée, de l'imagination selon le modèle de l'image-copie permettait d'esquiver la réflexion sur la présence exigée par

¹⁷⁴ Husserl maintient bien ce terme par exemple dans *Phantasia* n°18, p. 486.

¹⁷⁵ Ibid. « "Bild von" besagt hier nicht Abbild von », Hua XXIII, p. 515.

l'étrangeté de l'imagination. On avait alors en effet un représentant simplement présent, assumant seul la dimension de présence de l'image, et un objet absent simplement absent. Dans Phantasia n°18, Husserl affirme clairement que « le contenu de l'objet » « *se tient là "soi-même" devant nous, est placé devant nous, originellement représenté* »¹⁷⁶. « Il est juste de dire que [dans la *phantasia*] nous n'accomplissons [aucun tenir pour étant], il ne l'est pas de dire que c'est comme si aucune conscience d'être n'advenait en aucun sens »¹⁷⁷. La notion de *phantasia* renvoie à la définition d'un mode de *présence* à part entière et original de l'objet *lui-même* : un mode de présence en « comme-si », flottant et, dans le cadre de la phénoménologie, un mode de présence est indissociablement un mode d'être et non un simple mode d'appréhension subjectif.

Certes cette thèse ne s'impose pas si manifestement dans l'œuvre de Husserl, l'idée d'une originalité de la perception demeure fondamentale, elle est affirmée avec force dans Ideen I, mais également dans Expérience et jugement et, corrélativement, Husserl a alors tendance à définir l'imagination comme étant subordonnée à la perception, ses qualités n'étant que des ersatz de qualités, les imitations affadies d'un référent qui serait la seule source de tout intérêt et de valeur¹⁷⁸. Aussi faut-il admettre que l'on trouve toujours deux tendances concurrentes dans la réflexion de Husserl sur l'imagination : celle consistant à la considérer

¹⁷⁶ Phantasia n°18, p. 475, « der „Inhalt“ des Gegenstandes (. . .) vor uns „selbst“ dasteht, vor uns hingestellt ist, *ursprünglich* vorgestellt », Hua XXIII, p. 501, nous soulignons.

¹⁷⁷ Ibid., p. 478 « Richtig ist, daß wir vollziehen [kein Für-Seiend-Halten], aber unrichtig ist, als ob in keinem Sinn Seinsbewußtsein hier vorkäme. », Hua XXIII, p. 505.

¹⁷⁸ « Parler d'évidence, de donnée évidente, ne signifie ici rien d'autre que *la donnée des objets dans leur ipséité*, la donnée et la présence à la conscience d'un objet en tant qu'il est "ici en lui-même", "effectivement présent en chair et en os" - *par opposition* à sa simple présentification *dans une conscience vide*, simplement indiquante [*im Gegensatz zu seiner bloßen Vergegenwärtigung, der leeren, bloß indizierenden Vorstellung von ihm*]. Par exemple, un objet de perception externe est donné comme évident, comme présent "en lui-même" : c'est là précisément le propre de la perception *réelle par opposition* à la simple présentification de ce même objet dans le souvenir, dans l'imagination, etc. [*im Gegensatz zur bloßen Vergegenwärtigung von ihm, der erinnernden, phantasierenden usw.*] » (EJ p. 21, EU p. 12). L'opposition entre perception et présentification, ainsi que la volonté de définir la première comme source d'évidence, pleine présence, conduisent même ici à presque confondre présentification et simple visée signitive *vide*.

comme secondaire par rapport à la perception, et la seconde dont nous avons essayé de montrer l'émergence et le cheminement au cours de ce chapitre et qui culmine en une thèse avancée dès Phantasia n°1, en tension, par conséquent, avec un modèle de l'*Abbild* alors encore très présent, thèse selon laquelle l'imagination est une modalité fondamentale, *ultime*, de la présence *aux côtés* de la présence perceptive : « le semblable ne devient image pour le semblable que grâce à la conscience de caractère d'image propre en son genre, et *purement et simplement primitive*, une conscience *aussi primitive et ultime que la conscience perceptive ou de présent* »¹⁷⁹. « En soi-même la représentation-de-phantasia ne contient pas d'intention multiple, *la présentification est un mode ultime de représentation intuitive*, exactement comme la représentation perceptive, comme la présentation »¹⁸⁰. E. Escoubas dans *Bild, Fiktum et esprit de la communauté chez Husserl* remarque ainsi que la notion de quasi-présence mène à une alternative : soit c'est « une extension de la notion de présence », « un élargissement du sens de la "présence" », soit une « déperdition » et une « exténuation du présent dans une incessante soustraction du maintenant »¹⁸¹. E. Escoubas montre que Phantasia n°18 s'avance très loin dans la première voie¹⁸², mais également que Husserl reste hésitant et « rétrocede souvent en deçà du pas accompli »¹⁸³. La tension subsiste donc

¹⁷⁹ Phantasia n°1, p. 62, «Ähnliches für Ähnliches zum Bild erst wird durch das eigenartige und *schlechthin primitive* Bildlichkeitsbewußtsein, ein *primitives und letztes so wie das Wahrnehmungs- oder Gegenwartsbewußtsein*. », Hua XXIII, p. 17, nous soulignons.

¹⁸⁰ Phantasia n°1, p. 117, « an sich selbst enthält die Phantasievorstellung keine mehrfältige Intention, Vergegenwärtigung ist ein letzter Modus intuitiver Vorstellung, genauso wie Wahrnehmungsvorstellung, wie Gegenwärtigung », Hua XXIII, p. 86. Voir aussi p. 119 : « de nos analyses ressortent comme modes de représentation primitifs : (1) deux modes simples de représentation propre, la perception et la représentation ; (2) un mode simple de représentation impropre : les intentions vides ; (3) les modes de représentation fondés, édifiés sur les intentions simples », le dernier mode est celui des représentations symboliques et comprend les *Abbilden*, mais les *phantasiai* appartiennent au premier ensemble, celui des modes simples de représentation propre, aux côtés de la perception.

¹⁸¹ E. Escoubas « Bild, Fiktum et esprit de la communauté chez Husserl », dans *Alter* N° 4, 1996, p. 288.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 291–294.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 293.

encore en 1918, nous essaierons de montrer qu'elle est un des motifs cruciaux de la philosophie de Husserl et qu'elle atteindra son paroxysme dans la *Krisis* : c'est précisément parce que l'originnaire tend à se dédoubler, parce qu'un référent stable, une présence pure, sont nécessaires et pourtant toujours déjà minés par un *autre* mode de présence qui vient à la fois les compléter, les enrichir et les contester, que la crise doit éclater. Comment tenir ensemble, en équilibre, comme deux modes *de la présence*, l'évidence originnaire scientifiquement fondatrice *et* le flottement, sa distance, sa précarité et ses diffractions ? Si l'absent peut être en quelque façon présent, le présent n'était-il pas en quelque façon absent ? Et si la présence n'est plus un socle solide, quel sol subsiste-t-il pour la science, la raison et, avant tout, pour l'humanité ? L'imaginaire, en tant que quasi-perception, ne suppose-t-il pas la perception ? Mais la perception ne suppose-t-elle pas le flux temporel, la fuite du présent, la démultiplication de son objet ? La présence est paradoxale, Husserl a thématiqué ce paradoxe dès ses premiers écrits et le maintient constamment au cœur de ses réflexions : quelque chose se donne à moi dans la plus grande proximité, la plus grande évidence, le poids et la prégnance de la *Leiblichkeit*, et pourtant me dépasse et ouvre déjà un champ d'expérience qui m'emporte vers les lointains les plus inouïs : autrui, les possibles, les essences, les mondes fictifs. La théorie de la *Re-präsentation*, celle de la *hylé*, des synthèses passives (d'un sens naissant dans une matière qui s'impose à moi et qui n'a pourtant pas l'opacité du fait brut) et le questionnement concernant l'immanence et la transcendance des noèmes et des objets mêmes posent, chacun à leur manière, ce même problème.

Reste que si Husserl parvient à donner une telle place à la crise, s'il parvient à exacerber la tension entre, d'une part, la nostalgie et le *telos* absolument directeur d'une présence pure et, d'autre part, une modalité ironique, à double fond, de la présence, riche de promesses mais aussi parfois décevante, glissante, source de vertige et d'un risque d'inauthenticité, c'est qu'il a su faire droit à la thèse audacieuse selon laquelle la *phantasia* accède à une véritable « conscience d'être [*Seinsbewusstsein*] »¹⁸⁴.

Nous allons examiner les principales implications de cette thèse dans la suite de notre réflexion. Le gain est en effet considérable :

¹⁸⁴ *Phantasia* n° 18, p. 478, Hua XXIII, p. 505.

D'une part l'imagination cesse définitivement d'apparaître comme étant essentiellement une faculté mentale. Husserl a de toute façon toujours contesté ce concept, mais, en définissant l'imagination de façon trop relative par rapport à la perception, il la cantonnait encore dans un effort subjectif pour se ressaisir de vécus dé-présentés. Si l'imagination devient une « imagination immédiate », une expérience de l'objet *lui-même* selon un mode de présence nouveau et riche d'enseignements originaux, alors l'imagination est une dimension du réel et non la marque de la pure liberté arbitraire d'un sujet.

D'autre part il va être possible d'apprécier ce que ce mode de présence imaginaire apporte de spécifique et que le mode de présence perceptif manque : l'imagination n'est plus définie comme reproduction servile d'une perception, elle peut apparaître comme étant elle aussi une expérience à part entière qui a en soi ses qualités propres : le jeu et le flottement. Ces qualités, acceptées comme positives et non plus réduites à de simples ratés de la répétition, font que, sur certains points, le mode d'être imaginaire a plus à apporter que la perception : certains pans de notre expérience se manifestent *essentiellement* dans ce jeu et ce flottement et ne sont accessibles que par eux, l'imaginaire vient ainsi enrichir notre expérience du monde réel et lui apporter une dimension sans laquelle elle ne serait pas complète. Husserl a ainsi montré que, dans cette présence flottante, s'originent, notamment, la découverte de la dimension transcendante, la saisie des possibles et des essences ainsi que la relation à autrui. C'est à ces quatre expériences dans lesquelles la *phantasia* joue, selon les thèses explicites de Husserl, un rôle décisif que nous allons consacrer les analyses de la section suivante.

DEUXIÈME PARTIE

FECONDITE DE LA *PHANTASIA* : LE «COMME-SI» EN TANT QU'ENRICHISSEMENT DE NOTRE EXPERIENCE

La *phantasia* apporte fondamentalement un dédoublement du je (projection d'un moi-image) et un monde-image qui n'est pas un pur néant, possède une quasi-présence et constitue, par conséquent, le lieu d'expériences les plus variées, les plus libres, sans toutefois rompre radicalement avec le réel. Nous avons vu en effet que le vivre en *comme-si* est une source de découverte et d'enrichissement, le moi n'y est pas seul avec lui-même et fait véritablement l'expérience de modalités d'être originales. Certes, le fait que le moi, les objets, voire le monde soient déracinés du temps et de l'espace objectifs n'est, à première vue, pas un apport, mais un déficit et même le signe avant-coureur assez inquiétant d'une pathologie et d'une perte du monde. Mais le flottement est annoncé dans le monde, notamment dans la constitution originaire du temps, nous y reviendrons dans la troisième section, et il n'est jamais une rupture avec le monde : un objet purement imaginaire même *impossible* dans *ce* monde est toujours un objet particulier, incarné, qui suggère, en horizon, son monde, il est un

quasi-individu dans un quasi-temps et un quasi-espace. L'imagination est une ubiquité des objets et un évasement du réel, Husserl peut ainsi montrer quels objets nouveaux, quelles dimensions plus secrètes ou complexes du réel, parviennent à se dévoiler grâce à l'ouverture, par le flottement, d'un espace de jeu exceptionnellement fertile.

CHAPITRE IV

IMAGE, CONTEMPLATION ESTHÉTIQUE ET ÉPOCHÈ

Toute l'entreprise phénoménologique de Husserl repose sur l'extraordinaire pouvoir de dévoilement possédé par la neutralisation. Husserl y insiste souvent : l'*epochè* ne supprime aucun aspect du réel, même la position transcendante de l'objet est maintenue, simplement le Je n'y participe plus¹. Mieux : l'*epochè* révèle une dimension transcendante constitutive du réel mais à laquelle l'attitude naturelle demeure aveugle. Ricoeur affirme ainsi que l'attitude naturelle reste une « sorte de cécité au sein du voir »². Chaque objet, au lieu d'être simplement cette chose factuelle brute qui semble s'imposer à nous, est originairement le corrélat d'une certaine genèse, de synthèses, de formations de sens complexes qu'il est possible de retrouver. Mais la conscience est d'abord captivée par le monde et divertie par la présence des objets apparemment hors d'elle. Le dévoilement de cette secrète racine transcendante du réel lui-même suppose que nous nous arrachions à ce qui nous semble à première vue constituer le réel le plus immédiat et le plus indubitable. Il s'agit donc de rendre les objets flottants et c'est dans cette importance accordée à la neutralisation qu'apparaît d'abord, nous semble-t-il, le rôle positif que peut jouer l'imagination dans la découverte *du réel* au sein de la phénoménologie de Husserl. Nous avons déjà commencé à montrer quelle parenté essentielle existait entre *phantasia* et neutralisation, voyons de plus près en quoi Husserl confère explicitement à l'imagination un pouvoir d'objectivation des modes d'apparition des objets. Nous nous intéresserons pour cela au lien entre contemplation esthétique, image et *epochè* phénoménologique.

Selon Husserl la beauté ne caractérise pas un objet mais bien plutôt un certain « type d'apparition [*Erscheinungsweise*] »³ de cet objet. Husserl

¹ *Ideen I*, §90.

² Introduction à *Ideen I*, p. xx.

³ *Phantasia* n°18, p. 508, Hua XXIII, p. 538.

parle aussi d'un certain « côté [Seite] »⁴ de l'objet : est belle l'apparition selon tel aspect, telle lumière, à telle distance. . . Cette conception est appliquée par Husserl tant à la beauté artistique (l'œuvre fait apparaître l'objet de telle ou telle manière, sa beauté dépend du choix plus ou moins judicieux de l'aspect apparaissant) qu'à la beauté naturelle (« cette montagne vue d'ici [dieser Berg von da aus gesehen] »⁵). Or cela implique manifestement un lien essentiel entre image et beauté : « si une évaluation esthétique se dirige sur une chose donnée chaque fois, cet "être" des types d'apparition, et donc leur sujétion aux sujets réels (. . .) est lui-même tout à fait hors de question : c'est pourquoi l'objet de l'évaluation beau ne changerait pas si l'objet effectivement beau devenait objet illusoire (. . .). Pourtant nous aurions alors un beau qui est un simple *fictum*, une image »⁶. Husserl va jusqu'à dire que la beauté naturelle est ressentie dans l'appréhension de la réalité effective *comme si celle-ci était une image [als ob sie ein "Bild" wäre]*⁷ ou un « décor [Staffage] »⁸. De même, dans *Phantasia* n°20, est nommé « image [Bild] » le comment de l'apparition en général : « je peux voir toute chose comme une "image". J'inhibe toute croyance effective (. . .) et je prends [la chose] en tant qu'image, comme "montagne", c'est-à-dire dans le type d'apparition »⁹, et c'est bien cette « image », cet *aspect*, de l'objet qui sont mis en valeur dans toute

⁴ *Phantasia* n°1, p. 78, note 158.

⁵ *Phantasia* n°18, p. 507, Hua XXIII, p. 538.

⁶ *Phantasia* n°18, p. 508, « Richtet sich aber auf ein jeweils gegebenes Ding eine ästhetische Wertung, so ist dieses "Sein" der Erscheinungsweise und somit ihre Gebundenheit an wirkliche Subjekte (. . .) selbst ganz außer Frage: weshalb das Objekt der Schön-Wertung sich nicht änderte, wenn das wirkliche Objekt zum Scheinobjekt (. . .) würde. Wir hätten dann doch ein seiendes Schönes, ein bloßes Fiktum, ein "Bild" », Hua XXIII, p. 539.

⁷ *Phantasia* n°20, Appendice LXIV, p. 550 (Hua XXIII, p. 591) et note 991 (« je transforme par fiction la réalité effective, je feins une image dans laquelle cette "réalité effective" serait figurée », « Ich fingiere mir also die Wirklichkeit um, ich fingiere mir ein Bild, in dem "diese Wirklichkeit" dargestellt wäre »). Voir également la 5^{ème} *Recherche logique*, p. 195.

⁸ *Phantasia* n°18, p. 485.

⁹ *Phantasia* n°20, p. 552, « Ich kann jedes Ding als "Bild" sehen. Ich inhibiere allen wirklichen Glauben (. . .) und nehme es als Bild, als "Berg", und zwar in der Erscheinungsweise », Hua XXIII, p. 593. Voir aussi *Phantasia* n°18, p. 508.

contemplation esthétique : « le “bel” objet, cette montagne vue d’ici, a toujours sa beauté identique aussi longtemps qu’elle a précisément “cet aspect”, et aussi souvent que je m’y rende et que je regarde à partir de là, j’ai le même aspect – esthétiquement. La même “image” »¹⁰.

De quel droit Husserl peut-il rapprocher ainsi image et belle apparition y compris d’un objet actuel ? La contemplation esthétique n’est-elle pas une simple perception neutralisée ?

Le but de Husserl lors de sa réflexion sur la contemplation esthétique dans l’appendice LVIII de Phantasia n°18 est de montrer que cette apparence particulièrement appréciable présentée par l’objet et qui nous le fait dire beau n’est pas un simple fantôme subjectif. Il s’agit de se libérer du type d’apparition comme être¹¹, comme réal. L’*Erscheinungsweise* est assignée par le naturalisme à chaque sujet particulier et est relative à la position et à l’idiosyncrasie de celui-ci. Le type d’apparition est donc compris comme irréductiblement subjectif. D’ailleurs il est si fluent que, de fait, dans l’attitude naturelle, on saute par-dessus ce “comment de l’apparition” pour aller droit à l’objet là-bas, en soi. Le “comment de l’apparition” est, pour le naturalisme, contingent, fugace et privé¹². Husserl veut montrer, au contraire, que la beauté est intersubjective et éternelle, qu’il s’agit d’une objectivité à part entière et d’une objectivité idéale. « Cette “image” est un objet idéal (pas un réal durant dans le temps) »¹³. L’émergence du type d’apparition comme objectivité à part entière requiert le processus suivant dans lequel, nous allons le voir, l’image joue un rôle crucial : (1) Il faut que l’objet soit mis entre parenthèses, il doit ainsi cesser de nous absorber et ne plus se présenter comme en soi hypostasié hors de nous, or l’objet-de-*phantasia* a précisément cette qualité. (2) Le type d’apparition peut alors passer au premier plan. L’imagination facilite ce

¹⁰ Phantasia n°18, Appendice LVIII, pp. 507–508, « das „schöne“ Objekt, dieser Berg von da aus gesehen, hat immer seine identische Schönheit, solange er eben „diese Ansicht“ hat, und sooft ich hingehe und von da aus ansehe, habe ich dieselbe Ansicht-ästhetisch. Dasselbe „Bild“ », Hua XXIII, p. 538.

¹¹ Husserl parle ainsi de l’“être” *entre guillemets* des types d’apparition, Phantasia n°18, p. 508.

¹² Phantasia n°18, p. 508.

¹³ *Ibid.* « dieses “Bild” ist ein idealer Gegenstand (nicht etwa ein Reales in der Zeit Dauerndes) », Hua XXIII, p. 538.

passage de diverses façons. (a) D'abord parce que, aussi longtemps que l'objet est considéré comme une réalité solide à part entière là-bas, ancrée en tel point de l'espace et du temps objectifs, indépendamment de moi, je ne vois pas qu'il est d'abord une apparition, un phénomène se tissant à travers une multitude d'esquisses. L'objet donné comme irréel est au contraire clairement saisi comme étant une apparence. « L'intérêt ne concerne pas l'objet *en tant que membre du monde effectivement réel*, selon ses propriétés objectales, ses relations etc., mais précisément l'apparition [*Erscheinung*] seulement »¹⁴, de même est mise hors jeu toute sollicitation pratique¹⁵. La présence réelle de l'objet disparaît et pourtant il *apparaît* toujours : le mystère de l'apparition passe ainsi au premier plan et devient un thème à part entière. (b) De plus l'imagination peut s'amuser avec les esquisses, modifier le comment de cette apparition, distordre l'objet, sélectionner et fixer tel ou tel aspect, ou au contraire multiplier ces aspects et les enchaîner vivement : les arcanes de l'apparaître sont l'objet de sa libre exploration, elle peut jouer sur ces apparences comme un artiste testant les diverses perspectives, mises en scène ou lumières possibles, c'est cela aussi « appréhender un objet comme si c'était une image » et cette appréhension permet, là encore, de faire de l'*Erscheinungsweise* un thème à part entière. (c) Enfin l'objectivation du type d'apparition, requise pour l'appréciation de la Beauté, est parfaitement accomplie par l'image physique puisque l'art a pour spécialité de sélectionner un type d'apparition et de le fixer, d'en faire son objet propre. L'art ne s'intéresse pas seulement à un objet, mais à ce qui fait qu'il apparaît et à ce qui rend telle apparition plus digne d'intérêt qu'une autre. Ainsi la contemplation d'une œuvre d'art motive une saisie parallèle de l'objet-image et du sujet-image et l'intérêt pour la manière dont le premier fait apparaître le second. Husserl le souligne dans *Phantasia n°1* : certes le sujet s'absorbe dans l'image et le monde-de-*phantasia* du sujet-image, mais l'image suscite une autre attitude également récurrente : « l'intérêt retourne continuellement à l'objet-image et s'y attache intérieurement, trouvant le plaisir dans la

¹⁴ *Phantasia n°1*, p. 168, Hua XXIII, p. 145, nous soulignons.

¹⁵ Si l'objet contemplé « est un objet d'usage, ce n'est pas l'existence en tant qu'objet d'usage qui est en question, mais comment l'objet d'usage se figure comme tel (...) voir texte et doctrine de Kant », *Ibid.*, p. 168, note 253.

manière dont il met en image »¹⁶. (3) Pour finir il faut que le type d'apparition ainsi mis en exergue acquière le statut d'idéalité, qu'il soit une apparition *pour tout sujet possible*. Or l'inexistence de l'objet pris comme image est un déracinement par rapport à la réalité et à une situation spatio-temporelle contingente. Ce déracinement inaugure un processus de désindividualisation et de passage au général. Il permet d'envisager le type d'apparition comme susceptible d'être saisi par quiconque et identiquement pour tous : cette apparence n'est plus attachée à telle réalité particulière, à tel point de l'espace et du temps objectif. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre l'extrait de *Phantasia n° 18* dont nous sommes parti : « . . . Pourtant nous aurions alors un beau qui est un simple *fictum*, une "image" : ce qui précisément est un objet idéal et non un [objet] "réel" »¹⁷. On peut le reformuler ainsi : cette belle apparence est un *fictum* ? Tant mieux, elle est « transportable » partout, elle peut être reproduite à volonté, elle est donc un absolu : la belle apparence n'est pas un vécu psychologique privé.

On retrouve, dans le plaisir contemplatif pris aux œuvres d'art réalistes, le même lien entre *phantasia*, attention désintéressée portée aux modes d'apparition et idéalisation. Husserl aborde ce point dans l'appendice LIX de *Phantasia n° 18*. L'un des problèmes posés par l'art réaliste est le suivant : de telles œuvres n'ont pas pour objet principal le dévoilement d'un *beau* mode d'apparition, pourtant nous pouvons goûter un réel plaisir esthétique lors de leur contemplation. Husserl l'explique ainsi : le plaisir esthétique pris aux œuvres réalistes viendrait, selon lui, de ceci que l'œuvre nous plonge dans une quasi-expérience qui nous élève insensiblement vers une certaine idéalité. Sont en effet sélectionnés par l'artiste les modes d'apparition des objets et personnages les plus typiques, les plus « caractéristiques »¹⁸ (par exemple « les berlinois de Fontane, les viennois de Schnitzler »¹⁹), offrant ainsi un premier pas dans l'accès aux essences, mais un premier pas immanent au sensible (le "caractéristique" est un

¹⁶ *Phantasia n° 1*, p. 78, « das Interesse immerfort zum Bildobjekt zurückkehrt und innerlich an ihm hängt, in der Weise seiner Verbildlichung den Genuß findend », Hua XXIII, p. 37.

¹⁷ *Phantasia n° 18*, p. 508.

¹⁸ *Phantasia n° 18*, p. 510.

¹⁹ Ibid.

« type concret », il vaut comme exemplaire). « L'art réaliste (...) dépeint par "images caractéristiques". Il construit des *facta* dans lesquels des types caractéristiques du temps se figurent. Il est art, pas science, et cependant sert à son tour d'intermédiaire au savoir »²⁰. Dès lors la contemplation des œuvres réalistes comprend selon Husserl un passage vers l'idéalité : « joie à l'intuition du concret qui luit à travers ses motivations, son genre typiquement représentatif, et joie à l'art de nous rendre cela transparent. Θεωρία au sens spécifique. Joie de l'intuitionner qui comprend, corrélativement intérêt *théorique*, à regarder au-dedans et comprendre le type concret »²¹. Le registre de l'*aisthesis* est dévoilé pour lui-même et révèle que c'est bien injustement qu'on le considère communément comme le plus humble et même le plus dérisoire, il s'anime d'un mouvement d'élargissement, de transcendance, et ce, précisément, grâce à cette dimension féconde de la présence qu'est l'imagination. L'objet opaque et « prosaïque »²² de l'attitude naturelle, cet objet « assujetti au temps, à l'empirie »²³, enfermé dans une parcelle restreinte d'espace et de temps objectifs, devient l'expression d'autres objets, d'un type (nous reviendrons sur les raisons pour lesquelles l'imagination rend cela possible dans les deux chapitres suivants), d'un savoir. L'apparence devient un trésor d'enseignements. Un lien étroit est ici à nouveau établi entre le plaisir esthétique, les images, le jeu sur l'apparaître et l'élévation au registre théorique.

Le plaisir esthétique rejoint donc la préoccupation phénoménologique la plus fondamentale et peut ainsi être mise en exergue une

²⁰ Ibid., p. 510–511, « [Die realistische Kunst] schildert durch charakteristische „Bilder“. Sie konstruiert Fikta, in denen sich charakteristische Typen der Zeit darstellen. Sie ist Kunst, nicht Wissenschaft, aber doch wieder Wissen vermittelnd », Hua XXIII, p. 541.

²¹ Ibid., p. 510, « Freunde an der Anschauung des Konkreten, das in seinen Motivationen, seiner typisch repräsentierenden Art durchleuchtet ist, und Freunde an der Kunst, uns das durchsichtig zu machen. Θεωρία im eigentümlichen Sinn. Freunde am verstehenden Schauen, korrelativ das theoretische Interesse, am Hineinsehen, Verstehen des konkreten Typus », Hua XXIII, p. 541.

²² Husserl oppose la joie contemplative à une attitude qu'il désigne par le terme de « *Nüchternheit* » : il s'agit de cette plate et fade lucidité à l'égard de ce que l'on accepte comme un fait réel, simplement là (Hua XXIII, p. 541, traduction française, *Phantasia* n°18, p. 511).

²³ Ibid.

parenté étroite entre l'*epochè* et l'attitude esthétique. F. Dastur, dans *A la naissance des choses*, souligne l'existence d'un tel lien²⁴. L'*epochè* dévoile l'objet comme ce qu'il est le plus fondamentalement : un phénomène. L'objet est saisi comme un objet intentionnel, le corrélat d'un ensemble complexe de visées, de modalités de ces visées, de synthèses, d'éventuels actes fondés. . . , bref comme un noème. Le noème est « l'objet considéré par la réflexion dans ses modes d'être donné »²⁵. Le surgissement du noème permet de saisir l'objet comme apparaissant et, par conséquent, de s'intéresser à la façon dont cette apparition se constitue et à la manière dont des sensations, des couleurs, des sons, des textures. . . etc. l'esquissent. C'est là exactement l'objet des *Ideen I*. La parenté avec le plaisir esthétique pris au jeu sur les apparences et au dévoilement des secrets de l'apparaître est incontestable. De plus l'*epochè* phénoménologique, tout comme la *Θεωρία* accomplie dans l'attitude esthétique, permet de s'élever jusqu'aux essences.

Ainsi que le souligne F. Dastur, Husserl établit lui-même un parallèle entre la méthode phénoménologique et l'attitude esthétique dans une lettre à Hugo von Hofmannsthal du 12 janvier 1907 : « Cet artiste qui "observe" le monde pour parvenir, à partir de celui-ci et pour ses fins propres d'artiste, à une "connaissance" de la nature et de l'homme se comporte à l'égard du monde comme se comporte le *phénoménologue*. Donc : *non pas* en chercheur naturaliste et en psychologue qui procède par observation, *non pas* en observateur pratique de l'homme comme s'il visait à *s'informer* sur la nature et sur l'homme. Tandis qu'il le considère, le monde devient pour lui phénomène, son existence lui est indifférente, tout comme elle est indifférente au philosophe (dans la critique de la raison). »²⁶. On retrouve dans ce texte la reconnaissance par Husserl de l'extraordinaire « profondeur » de la démarche artistique, là où l'on pense couramment que seules les apparences étroitement subjectives sont en cause. Husserl l'admet sans détour : l'artiste travaille sur les apparences, le verbe *observer* est placé entre guillemets, l'artiste n'observe pas vraiment

²⁴ F. Dastur, *A la naissance des choses*. Art, poésie et philosophie, La Versanne, Encre marine, 2005, p. 18 et p. 20.

²⁵ Levinas, *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 88.

²⁶ E. Husserl, « Lettre à Hoffmannsthal, 12 janvier 1907 », tr. fr. par E. Escoubas, *La part de l'œil*, n°7, Bruxelles, 1991, p. 14.

le monde au sens naturaliste du verbe *observer*, au sens où il s'agirait de circonscrire un ensemble de réalités objectives qui feraient partie intégrante d'une réalité étudiée et constitueraient ses propriétés. Ainsi que le notait Kant, aux yeux d'un sujet qui accomplit une contemplation esthétique, l'homme et la nature pourraient très bien ne pas exister. C'est donc l'apparaître fugace – l'apparence – qui intéresse l'artiste, bref ce qui semble constituer un moindre-être. Mais Husserl va jusqu'au bout de cette analyse et en dévoile les implications dernières conduisant à renverser radicalement un jugement péjoratif sur l'art : l'artiste, puisqu'il ne s'intéresse qu'à l'apparence pure et en rien à la nature comme fait, ne peut avoir pour objet l'homme et sa manière propre de percevoir le monde, ou pire encore l'individu et l'ensemble des événements psychiques singuliers qui adviennent en lui lors de sa perception. En effet l'œuvre d'art accomplit le prodige d'éterniser le plus fugace, l'apparence même : celle-ci n'est plus un événement ponctuel et privé. Il ne s'agit pas non plus d'instaurer une communication avec les spectateurs en s'appliquant à reproduire les qualités des objets *pour une perception humaine*. Mais comment passer d'une apparence singulière à une eidétique des phénomènes ? Husserl met ici en valeur, comme essentielle à l'art, une dimension de création, de transgression et de déracinement extrêmes. Il ne s'agit pas, selon lui, pour l'artiste de prendre acte de ce qui est, de découvrir les faits et leurs linéaments : l'artiste ne vise pas à « *s'informer* sur la nature et sur l'homme », son œuvre ne s'applique pas à *rendre compte*. Husserl insiste par conséquent sur le rôle essentiel *de l'imagination* dans l'art. Et en effet, l'art s'intéresse à une apparition inattendue, fragile, naissante mais inachevée des objets dans des qualités sensibles très différentes de celles où il s'incarne lors de l'expérience perceptive commune (par exemple dans quelques traits, dans une petite figurine en noir et blanc ou dans des couleurs et des perspectives inédites). L'objet est là et pourtant suggère qu'il est davantage présent ailleurs, il n'est pas *dans* ces couleurs et ces formes, il ne se tient pas réifié en elles, il n'existe d'ailleurs pas vraiment, il est quasi-présent et évanouissant, il cristallise *contre toute attente* dans, plutôt *entre*, les qualités sensibles de l'œuvre matérielle. Il apparaît tout de même et nous invite à le chercher dans le présent, le passé, l'avenir, les possibles, dans de nouvelles images, et ce à l'infini car si nous le trouvons ailleurs sous une forme plus stable, dans une perception, il continue néanmoins à traîner de façon énigmatique dans l'œuvre et les images et à

nous interroger : quel lien unit de telles images et cette perception pourtant si différentes ? Pour qu'une telle parenté existe, ne faut-il pas que la perception ne soit pas totalement close et auto-suffisante ? On peut alors découvrir que celle-ci est également un décours d'esquisses. L'objet se trouve ainsi diffracté et écartelé entre ces multiples possibles jusqu'aux plus étonnants. Toute image, même celle d'un objet existant, ouvre la porte à l'imagination (Husserl en convient : l'objet-image s'avance toujours déjà dans un monde-de-*phantasia*). La contemplation ne livre pas un objet achevé, mais sollicite mes rêveries et l'artiste trouve dans son "observation" des phénomènes purs « une abondance de formes et matériaux pour des configurations esthétiques *créatrices* »²⁷. On découvre que l'objet n'est plus défini essentiellement par la possession d'un certain nombre de qualités objectives, il est apparition *pour un moi*, se module au cours d'un dialogue avec ce moi, lequel est capable de le faire varier et il nous faut alors étudier avant tout sa genèse ouverte entre des esquisses, des rétentions, des protentions, des analogues, dans les passages des uns aux autres. Nous n'avons pas à nous informer de simples faits, il s'agit d'éprouver l'émergence d'un objet qui n'est pas un en-soi, mais le corrélat d'une intentionnalité : il nous faut donc vivre cette apparition comme ce qui ne nous est pas étranger, la revivre et la faire varier afin d'éprouver le rôle déterminant joué par l'intentionnalité dans la présence des choses. C'est précisément à un tel exercice d'épreuve et de variation que s'applique constamment le phénoménologue²⁸. De même le point de vue offert par l'œuvre d'art peut être un jeu radical de distorsion du point de vue "humain", je peux être transporté en un animal, un personnage fantastique et même en une divinité. L'art ne se laisse pas enfermer dans le respect de modalités *prédéterminées* de l'apparition, tout comme le phénoménologue veille à ne pas se laisser emprisonner dans l'étude de la seule subjectivité humaine. L'apparition singulière dans l'œuvre d'art s'ouvre à l'infini et, en quelque sorte, s'éternise, parce qu'elle fait violence à notre

²⁷ « Lettre à Hoffmannsthal », op. cit., p. 15.

²⁸ Ainsi par exemple, dans *Chose et espace*, Husserl multiplie les variations dans nos mouvements et joue sur la mise en œuvre de divers organes des sens selon différentes combinaisons, afin d'élucider la manière dont sensations et kinesthèses parviennent, par leur jeu et les régularités qui structurent celui-ci, à faire apparaître notre corps et les objets du monde environnant dans leurs limites propres.

enracinement dans *notre* point de vue et indique de façon patente d'autres apparitions en lesquelles elle se prolonge et promet de s'accomplir davantage. Elle n'enferme donc pas et initie une variation, une recherche des modalités de toutes les autres apparitions possibles *sans limites contingentes*. Aucune apparition ne peut plus *nous retenir* : nous découvrons un objet idéal toujours *entre les apparitions* et notre attention se tourne, comme en phénoménologie, vers les secrets de ce langage premier et universel qui fait naître l'apparaître et le sens : les décours diacritiques de *sensibilia*, d'esquisses, de rétentions, de protentions, de reprises et d'actes intentionnels. Il faut parler de principe « premier et universel » de l'apparaître car l'art, comme la phénoménologie, s'affranchit de toute condition restrictive contingente. C'est pourquoi d'ailleurs l'œuvre d'art peut s'offrir à moi et à d'autres encore et parvient à faire de l'apparaître un « éternel », un « objet idéal », un objet de contemplation et d'étude *commun*.

Il y a néanmoins quelques différences non négligeables entre la contemplation esthétique et la phénoménologie. Husserl le souligne clairement dans sa lettre à Hoffmannsthal : « Tandis que [l'artiste] le considère, le monde devient pour lui phénomène, son existence lui est indifférente, tout comme elle est indifférente au philosophe (dans la critique de la raison). Sauf qu'il ne vise pas, comme ce dernier à découvrir "le sens" du phénomène du monde et à le saisir dans des concepts, mais à s'approprier le phénomène du monde dans l'intuition, afin d'en rassembler une abondance de formes et matériaux pour des configurations esthétiques créatrices »²⁹. Le phénoménologue cherche à *fixer dans des concepts* les traits essentiels qui se dégagent au cours des variations sur l'apparaître. Il s'efforce de mettre au point un lexique clair et précis. La phénoménologie est une attention pointue portée aux noèmes dans le cadre d'une recherche scientifique rigoureuse : l'*epochè* devient dès lors une méthode, mise en œuvre activement et avec la pleine conscience de sa nature exacte, de son rôle et de l'attitude précise qu'il faut s'efforcer de maintenir. Dans une démarche et une pratique très différentes, l'artiste apprend surtout à *jouer* indéfiniment sur cette ressource inépuisable de surgissement de l'apparaître qu'il découvre, plus exactement dont il éprouve les possibilités. La liberté et le désintéressement de la contemplation esthétique sont

²⁹ Husserl, « Lettre à Hoffmannsthal », op. cit., p. 15.

ainsi avant tout une source de *plaisir*. Le sujet *goûte* alors l'allègement du réel et l'élévation imperceptible vers les essences. La contemplation esthétique est la simple découverte des riches perspectives ouvertes par le flottement des images, de cette alchimie des esquisses tissant l'apparaître des objets, découverte encore ludique. D'autant plus que, comme nous l'avons déjà noté, la *phantasia* se distingue de la simple neutralisation par ceci que le sujet a tendance à se laisser absorber par un monde parallèle, un monde-de-*phantasia* qui devient temporairement monde "comme-si" : on néglige alors facilement la réflexion dévoilant l'origine transcendante des *Erscheinungsweisen*. Enfin, puisque, dans la *phantasia*, c'est encore l'objet (comme apparence néanmoins) qui tend à fasciner l'attention, le mystère de l'apparition des choses peut certes être exalté pour lui-même, mais par le biais d'une multiplication de métaphores, de rêveries et d'associations. Par exemple : ce paysage devient un tableau, j'imagine un peintre qui le fait apparaître, qui sélectionne et immortalise une telle apparition ; il faut encore ajouter toutes les rêveries dans lesquelles cet objet en évoque une multitude d'autres ou devient le symbole de telle ou telle valeur. Il y a un jeu sur les apparences et un élargissement de l'apparition, mais pas encore d'élucidation phénoménologique précise et rigoureuse de ce mystère de l'apparition. Cela n'empêche nullement de considérer que cette contemplation esthétique préfigure plaisamment l'étude phénoménologique et rend patente une dimension de plaisir de la $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ au sein des apparences les plus prosaïques. D'une façon plus générale on peut se demander si l'imagination, sous toutes ses formes, n'est pas plus apte à aiguillonner le passage à l'*epochè* que la perception. La présence de l'objet dans cette dernière semble en effet être une présence pure, brute, l'objet tend à monopoliser notre attention : subsiste peu de place pour entrevoir le problème de la possibilité et de la genèse de la rencontre entre un esprit et un objet matériel transcendant. Dans l'imagination au contraire la présence est d'emblée ambiguë, elle est aussi absence, le moi peut même être seul et voir l'objet apparaître malgré tout, cette expérience est d'emblée étonnante. Husserl lui-même fait part de cet étonnement à plusieurs reprises³⁰ : dans l'imagination la question du lien

³⁰ Nous avons déjà cité ces textes : « la présentification simple (...) se donne dans sa propre essence, d'une façon extraordinaire [*merkwürdig*], comme la modification d'une autre chose » (*Ideen I*, p. 347, traduction revue par M. M. Saraiva, op. cit.,

entre l'objet, son apparition et la conscience est ainsi toujours presque à portée de main.

La *phantasia* et le mode de présence flottante qu'elle incarne rendent possible l'accès à la racine transcendante du réel. Mais on vise ici déjà un degré d'avancement et de complexité élevé dans le processus de connaissance du réel. Or la *phantasia* intervient plus fondamentalement encore dans l'édification d'objets constituant le réel tel que, déjà, l'attitude naturelle se le représente : les possibles, les essences et autrui.

p. 159). De même dans les « Etudes psychologiques pour la logique élémentaire », Husserl soulignait déjà le caractère « excessivement remarquable » de la re-présentation (Articles sur la logique, op. cit., p. 159).

CHAPITRE V

LES POSSIBLES

Si le caractère flottant de l'objet de la *phantasia* peut se révéler être une qualité tout à fait appréciable, c'est particulièrement parce que sa non-individuation ou plutôt sa quasi-individuation en fait le point d'appui pour une saisie cette fois *positionnelle*, en d'autres termes pour la saisie d'entités faisant partie intégrante du monde réel. Il s'agit de la position des possibles.

Rappelons que la *phantasia* n'est pas positionnelle, son objet n'est pas, à la différence de celui du ressouvenir, un étant¹, elle ne permet donc pas, à première vue, de connaître quelque réalité avérée que ce soit. Mais Husserl dénonce un tel préjugé dans Phantasia n°19.

Un imaginaire est un possible, Husserl les tient pour équivalents et ajoute que l'on passe de l'un à l'autre par une simple modification de l'attitude². Cette modification est la technique de « mise en jeu [*Ansatz*] »³. *Ansetzen* signifie appliquer, commencer, l'*Ansatz* est en effet une tentative pour faire naître et poser l'idée d'un possible à partir de simples *phantasiai*; pour accomplir cela le sujet doit introduire fictivement, « mettre en situation » ou « en jeu », un objet imaginé dans les conditions d'un monde, éventuellement de notre monde. L'*Ansatz* est un exercice d'imagination et une sorte d'expérimentation imaginaire : « mettre en jeu, se-figurer-que [*Ansetzen, Sich-denken*] »⁴. Le point de départ d'un processus de mise en jeu est une *phantasia*, mais il ne faut pas maintenir cette attitude de *phantasia*, même s'il s'agit, néanmoins, d'exploiter à fond la parenté entre quasi-expérience et expérience. Tout d'abord l'on maintient un objet phantasmé dans son intégrité en une série concordante

¹ Phantasia n°19, p. 524.

² EJ p. 452.

³ Cette notion est élaborée notamment dans Phantasia n°15, Phantasia n°18 (pp. 498–499) et Phantasia n°19 (pp. 524–529 et Appendices LXII et LXIII).

⁴ Phantasia n°15, p. 380, Hua XXIII, p. 395.

de quasi-expériences⁵. Il faut, de plus, ne pas se laisser absorber par cet objet et rester pleinement conscient de son absence d'enracinement dans le réel. On peut ensuite passer à une attitude positionnelle. L'objet ainsi représenté est une possibilité idéale⁶. Il est un objet possible, non forcément dans notre monde particulier, mais dans un monde en général. On peut ainsi imaginer un autre monde, régi par d'autres lois physiques par exemple⁷. Si l'on veut définir une possibilité réelle, un objet possible en ce monde, la mise en jeu va plus loin : l'objet est figuré dans un contexte réel, « j'étales le "phantasmé" sur ma sphère d'être (sphère non modifiée, de la croyance) »⁸, j'imagine par exemple un centaure entrant dans cette pièce. C'est une telle tentative d'intégration d'un objet phantasmé au monde réel que Phantasia n°15 appelle plus précisément « mise en jeu »⁹. Si un conflit surgit, je dois alors *poser* une impossibilité.

De quel droit passe-t-on ainsi à une position et à l'expérience intuitive et en chair et en os d'une possibilité ou d'une impossibilité ? C'est ici que la définition de l'imagination comme quasi-expérience prend toute sa valeur. « L'objet imaginé est toujours un temporel »¹⁰, il a son quasi-temps (« quasi » car sans place dans le temps objectif), mais également sa quasi position spatiale car il se donne dans son monde-de-*phantasia* (« quasi-monde [*Quasi-Welt*] »¹¹), monde dans lequel s'incarne mon moi-de-*phantasia* qui définit, exactement comme dans n'importe quelle expérience, un point-zéro autour duquel se structure l'espace¹². Cet objet est donc un quasi-individu¹³ et un être sensible et transcendant qui s'esquisse dans une certaine concordance. Les objets imaginaires sont

⁵ Phantasia n°19, p. 516, reedit p. 525.

⁶ Husserl définit la distinction entre possibilité réelle et possibilité idéale notamment dans Phantasia n°20, p. 545.

⁷ Phantasia n°19, p. 524.

⁸ Phantasia n°19, p. 534, « das Phantasierte auftrage auf meine Seinssphäre (Sphäre des Unmodifizierten, des Glaubens) », Hua XXIII, p. 569.

⁹ Phantasia n°15, p. 365 par exemple, Hua XXIII, p. 376, voir également p. 380, Hua XXIII, p. 395. Voir également Phantasia n°18, pp. 498–499, Hua XXIII, p. 529.

¹⁰ EJ p. 201.

¹¹ EJ p. 224.

¹² Phantasia n°2, p. 194, Husserl dit bien qu'il s'agit du corps comme *Leib* non comme objet, il parle clairement de point-zéro dans Ideen II, p. 93. Voir aussi PP II, p. 163.

¹³ EJ p. 207, « L'expérience imaginaire ne donne d'une manière générale aucun objet individuel, mais seulement des objets quasi-individuels », « Phantasieerfahrung

considérés comme des objets possibles du monde réel car ils ont toutes les caractéristiques les rendant intégrables à ce monde. Toutes les conditions pour une donation de l'objet même (présence dans l'expérience) sont donc testées grâce à la parenté entre quasi-expérience et expérience. C'est pourquoi la phénoménologie de Husserl recourt souvent à cette mise en jeu pour éprouver les bases les plus fondamentales d'une expérience en général, notamment en imaginant quelle pourrait être une expérience divine¹⁴. On voit ici que l'imagination n'est pas le produit subjectif d'une faculté mentale, mais bien plutôt un mode de présence des objets mêmes. Le comme-si est assujettissant : « le moi qui "phantasme" n'est pas assujetti à une réalité effective par la croyance, il prend la "réalité effective" de *phantasia* qui subitement lui vient à l'esprit "comme si" c'était une réalité effective et, l'admettant, il choisit, il s'assujettit librement, à discrétion, à l'horizon appartenant au "sens" de cette réalité effective [*bindet es sich frei, willkürlich an den zu dem „Sinn“ dieser Wirklichkeit gehörigen Horizont*] »¹⁵. Le sujet phantasmant doit respecter les conditions sans lesquelles un objet ne serait pas, c'est-à-dire ne serait accessible à aucune expérience (pas même à une quasi-expérience) ou, plus particulièrement, sans lesquelles il ne serait pas réalisable en ce monde ou réalisable comme tel ou tel type d'objet. L'imagination apparaît ici clairement comme ne consistant pas en une liberté arbitraire : comme quasi-expérience elle est l'expression de ces conditions fondamentales qui sont l'infrastructure de l'expérience en général, les conditions essentielles de toute expérience. Plus particulièrement, dans le cas de l'imagination de possibilités réelles, la quasi-expérience dévoile les essences des réalités de ce monde, essences qui, avant d'être l'objet de concepts élaborés et conscients, sont d'abord les conditions que doit remplir un objet pour se réaliser en tant que tel ou tel. Dans tous les cas d'appréhension de possibles « je suis assujetti à des lois d'essences »¹⁶. Husserl parle ainsi clairement de la « saisie de généralités idéales [*Erfassung von idealen Allgemeinheiten*] »¹⁷, et précise également que cette généralité n'est pas saisie dans un concept : « étant

gibt überhaupt keine individuellen Gegenstände im eigentlichen Sinn, sondern nur quasi-individuelle », EU p. 203.

¹⁴ Voir par exemple PP I, 18^{ème} leçon, Ideen I, p. 265 ou p. 506 et Ideen II, §18 g.

¹⁵ Phantasia n° 19, p. 527, Hua XXIII, p. 562.

¹⁶ *Ibid.*, p. 528 « Ich bin wesensgesetzlich gebunden », Hua XXIII, p. 563.

¹⁷ *Ibid.*, p. 530, Hua XXIII, p. 566.

donné une chose avec ce contenu discrétionnaire de départ A, en quoi je ne dois absolument pas avoir saisi la généralité conceptuellement »¹⁸. Ainsi ce sont bien de nouvelles entités à part entière qui surgissent ici, qui sont découvertes et posées grâce à la mise en jeu. Le général est alors encore incarné dans un objet particulier, mais il affleure bien davantage que dans un objet perceptif, car l'objet phantasmé est moins individué que l'objet perceptif, il est moins déterminé, plus « ouvert [*offenes*] »¹⁹. « Le sens intuitif même est ici fluent. Il n'est fixe que d'après le général »²⁰. Ce qui seul s'impose, lorsque j'imagine un chien, ce sont les caractéristiques essentielles d'un chien, le reste est flottant, fluent et à la merci de mes caprices, tandis que, dans un objet perceptif, même les détails contingents sont des faits donnés et rigides. Les objets, en apparaissant selon le mode de présence propre à la *phantasia*, en devenant flottants, en se déracinant, s'évasent vers une forme intermédiaire entre individu et essence, une forme plus générale. On pourrait, nous semble-t-il, les comparer au monogramme ou au schème kantien²¹, ce que suggère d'ailleurs très

¹⁸ Ibid., p. 527, « Es sei ein Ding mit diesem willkürlichen Ausgangsinhalt A, wobei ich die Allgemeinheit nicht etwa begrifflich gefaßt haben muß », Hua XXIII, p. 562.

¹⁹ Ibid., p. 518, Hua XXIII, p. 550.

²⁰ ibid. « der anschauliche Sinn selbst ist hier fließend. Er ist nur dem Allgemeinen nach fest », Hua XXIII, p. 550.

²¹ Le schème tel que le définit Kant est le concept comme règle en acte, comme activité de synthèse éprouvée au cœur du temps et de l'espace. Il est donc le concept donné uniquement en tant qu'immanent à une telle activité de synthèse, en creux entre les sensations reliées. « Le schème d'un concept pur (...) n'est que la synthèse pure opérée conformément à une règle de l'unité d'après des concepts en général, laquelle règle est exprimée par la catégorie », *Kritik der reinen Vernunft* (traduction française par A. Renaut, Paris, Aubier, 1997), AK, III, 136, A142, B181. Certes Kant affirme également que le schème est « la représentation de ce procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image » (AK, III, 135), mais il ne faut pas se laisser tromper par cette formule (« la *représentation* de ce *procédé*. . . ») car le schème ne saurait être une méthode, un ensemble de règles bien définies. Il ne peut en effet y avoir de règles pour appliquer les règles que sont les concepts car l'on tomberait alors dans une régression à l'infini, ainsi que Kant le remarque dans l'introduction à l'*Analytique des Principes*. « Le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut *tracer dans sa dimension de généralité la figure* d'un quadrupède sans être limitée (...) à quelque image possible que je puisse présenter *in concreto*. », (AK, III, 136, A141, B180, nous soulignons). Cette paradoxale figure générale, que Kant appelle également

clairement l'idée husserlienne d'une *saisie non conceptuelle de généralités idéales*.

Or ces possibles sont considérés sans ambiguïté par Husserl comme des entités constitutives de la réalité. Il le souligne : les possibles sont des objets d'expérience. Grâce à la mise en jeu, ils sont ce qui « se tient effectivement maintenant sous mes yeux comme “réalité effective” [*was als “Wirklichkeit” mir jetzt wirklich vor Augen steht*] »²². Ainsi dans *Expérience et Jugement*, Husserl propose de former un concept d'expérience large intégrant l'expérience dans le mode du comme-si toujours susceptible de devenir « expérience positionnelle d'un objet individuel possible »²³. Les *Méditations cartésiennes* confèrent même à la mise en jeu un rôle clef dans la connaissance, puisqu'elles la définissent comme ce procédé – central dans la démarche phénoménologique – « que nous désignons souvent par “élucidation” ou “éclaircissement” [*Klärung*] »²⁴ et consistant en « un trajet synthétique allant d'une intention confuse à une intuition préfigurante correspondante ». Une telle intuition préfigurante [*vorverbildlichende Anschauung*]²⁵ est « toujours un mode de réalisation de l'évidence » et « nous donne non une évidence réalisante de l'être, mais de la possibilité d'être de son contenu »²⁶. Cette possibilité prend la forme d'une image (*vorverbildlichen*), elle est la réalisation d'une forme au cœur d'une matière sensible (autrement dit elle est un schème plutôt qu'une image fixe et trop particulière) : ainsi l'imagination parvient à dévoiler le caractère opérant et réalisable d'un sens, c'est la source même de l'être

un « monogramme », est un mélange, irréprésentable de manière distincte, d'un concept et d'une image. Ce n'est ni une image ni même une suite d'images. De même le schème du triangle est le dessin d'un triangle *quelconque* sur lequel s'appuie le géomètre. Le schème est le concept devenu principe générateur en acte dans le domaine de l'intuition et sur le point de s'éparpiller en de multiples images particulières.

²² *Phantasia* n° 19, p. 528. Hua XXIII, p. 563.

²³ EJ p. 31.

²⁴ MC §25, p. 104.

²⁵ Hua I, p. 94.

²⁶ MC §25, p. 104, « Die vorverbildlichende Anschauung (. . .) ergibt nicht verwirklichende Evidenz des Seins, wohl aber der Seinsmöglichkeit des jeweiligen Inhaltes », Hua I, p. 94.

des choses qui est ici atteinte et l'intuition préfigurante a le pouvoir d'apporter à l'intention correspondante « une confirmation vérifiante de sa signification existentielle et de la “remplir” de manière adéquate »²⁷.

Husserl montre ainsi que les possibles sont nécessairement toujours en horizon de toute donnée actuelle, il songe même, dans plusieurs textes, à considérer le possible comme plus originaire que le réel et comme fondateur de celui-ci. « L'antique doctrine ontologique, selon laquelle la connaissance du “possible” doit précéder celle du réel, demeure à mon avis une grande vérité »²⁸. Précisons ce point délicat, mais d'une extrême importance.

La part de présence stricte dans la perception d'un objet se limite à un aspect très fragmentaire dudit objet : une esquisse. Pour saisir un objet réel, ayant son intégrité propre, je dois “saisir” – ou pressentir – en horizon de cette esquisse une infinité d'autres esquisses passées ou possibles du *même* objet. De fait je ne vois pas toutes les faces du cube, mais elles ne sont pas pour moi inexistantes, ni même absentes, je les saisis en arrière-plan des faces perçues, indissociablement d'elles et ma perception du cube est un tout formé par le strictement donné et l'horizon des possibles. De plus ces possibles ont bien le caractère flottant des objets-de-*phantasia* car l'on n'a pas encore fait l'expérience des aspects cachés de l'objet et Husserl présente l'anticipation de ces possibilités comme une oscillation [*Schwanken*]²⁹ dans le cadre imposé par l'invariant qu'est le type ou l'essence de l'objet. Par exemple cette face cachée du cube a une couleur mais elle peut être bleue, jaune, verte. . . etc., le possible est un « jeu »³⁰ dans le cadre imposé par l'invariant « couleur » en général. « La chose est une règle des apparences possibles »³¹. Cet horizon de possibles joue un rôle d'autant plus incontournable dans la constitution du réel même que chaque

²⁷ Ibid.

²⁸ *Ideen I*, p. 269.

²⁹ EJ p. 41, EU p. 31.

³⁰ EJ p. 42, « la chose, une réalité quelconque comme objet d'expérience possible, a son *a priori* général, qui en est la pré-connaissance : c'est une généralité indéterminée, mais qui reste identifiable comme la même ; c'est la généralité d'un type *a priori* appartenant à un espace de jeu [*Spielraum*] de possibilités *a priori* » (EU p. 32), « [le type] demeure invariant comme espace de jeu invariant ouvert à tels ou tels possibles » (ibid.)

³¹ *Ideen II*, p. 128, « das Ding ist eine Regel möglicher Erscheinungen », Hua IV, p. 86.

esquisse actuelle, en tant qu'apparition instantanée, peut toujours être démentie par les apparitions ultérieures du même objet. Chaque apparition est fragile, fantomatique. Si elle était donnée seule, il n'y aurait jamais de perception d'objet *comme réel*. Même cet objet que je perçois actuellement dans une série concordante d'esquisses peut être, d'un moment à l'autre, dénoncé comme illusoire. Lorsque je me réfère à ma certitude fondamentale de la réalité du monde (*Urdoxa*)³² ce n'est donc pas sur la présence actuelle de ce livre ou de cette table, que je m'appuie. Ma certitude est seulement la suivante : si un objet se révèle illusoire cela se fera par le biais d'un conflit avec d'autres expériences, lesquelles seront nécessairement conformes aux essences et aux conditions les plus fondamentales de toute expérience³³; j'ai, là encore, en horizon de ma perception actuelle, une multitude d'autres expériences possibles, d'éventuelles corrections de cette expérience actuelle et c'est en elles que le monde et la certitude de son existence se donnent³⁴, bref ce sont moins les individus actuellement donnés qui font la structure « solide » du réel que l'horizon des possibles. Cette table, cette apparition de table, s'avancent en réalité sur fond de « la table possible », des possibilités de la table et plus fondamentalement encore sur fond d'une chose possible.

Les notions d'appui et de solidité originaire sont évidemment rendues problématiques : ce sur quoi l'apparition actuelle repose est un horizon, en retrait, fuyant, fluctuant et traversé de tensions et contradictions possibles. Il apparaît dès lors que l'importance accordée aux possibles

³² *Ideen I*, §104.

³³ CE p. 126.

³⁴ PP II, pp. 206–208, « l'horizon vide embrasse en vérité le monde tout entier » p. 206 (« der Leerhorizont umspannt eigentlich die ganze Welt », Hua VIII, p. 148), « Ainsi ma conviction de l'existence de mon univers environnant se confirme déjà de façon tout à fait originaire dans la structure de chaque phase de mon flux d'expérience, à savoir sous la forme d'un horizon spécifique et variant dans le flux en fonction de ce qui s'y dessine ou de ce qui y est préfiguré. Il ne cesse d'inclure, de la manière originale que nous venons de décrire, des infinités de validités implicites », pp. 208–209 (« So dokumentiert sich meine Überzeugung vom Dasein meiner Umwelt ganz ursprünglich schon in der Struktur jeder Phase meiner strömenden Erfahrung, nämlich in Form eines zu ihr gehörigen und sich im Strömen nach seinen Einzeichnungen oder Verdeutungen wandelnden Horizontes. Immerzu beschließt er in der beschriebenen eigentümlichen Weise Unendlichkeiten implizierter Geltungen », Hua VIII, p. 150).

implique également l'intégration à notre expérience d'une dimension originale de flottement et, de ce fait, la reconnaissance d'un rôle de l'imagination dans la découverte d'une partie du réel : nous ne marchons pas sur un sol ferme et massif, nous et notre monde tenons en un équilibre précaire, comme *dans les airs*. La présence flottante des possibles est le cœur secret et originel du réel, nous y reviendrons dans notre troisième section.

Husserl l'affirme dans Ideen II : l'arrière-fond qui « précède la réalité effective » est constitué par une infinité de possibilités³⁵. Cette idée apparaît également très nettement dans La Terre ne se meut pas : le monde, le sol absolu sur lequel je suis sûr de toujours trouver appui, n'est défini ni par un ensemble de faits, ni par des concepts, mais comme un « espace de jeu des possibilités [*Spielraum von Möglichkeiten*] »³⁶ et comme le système des variantes possibles de mon expérience. Ces possibles sont, en tant que tels, ouverts et flottants. L'horizon n'est pas positivement circonscrit, mais il n'est pas indéterminé. En effet, les structures fondamentales de mon expérience, de ma relation charnelle au monde, ne sont certes pas conceptualisées, mais elles sont éprouvées, et ce, grâce au rôle central accordé par Husserl dans ce texte à l'imagination et aux quasi-expériences. Tout hypothétique "monde" radicalement lointain ou hétérogène est réintégré à la Terre par la vertu d'expériences imaginaires, d'expériences en comme-si : voler comme un oiseau³⁷, marcher la tête en bas³⁸, voler si haut que la terre apparaîtrait comme une sphère³⁹, naître sur un bateau⁴⁰, se tenir sur la terre ou d'autres planètes comme sur d'immenses vaisseaux naviguant dans l'espace⁴¹, voyager sur la lune comme le ferait un pilote d'avion décollant d'ici pour se poser là-bas⁴² . . . etc.

³⁵ Ideen II, p. 68.

³⁶ TM, p. 13.

³⁷ TM p. 19 « admettons maintenant que je sois un oiseau et que je puisse voler », « Nun sei angenommen, daß ich ein Vogel wäre und fliegen könnte », *Philosophical Essays*, p. 315.

³⁸ TM p. 19.

³⁹ TM p. 20.

⁴⁰ TM p. 22 et p. 23.

⁴¹ TM p. 22 et p. 23.

⁴² TM p. 27, « Je peux très bien m'imaginer transporté sur le corps lunaire. Pourquoi ne devrai-je pas m'imaginer la lune comme une sorte de Terre, comme une sorte

Ce texte manifeste peut-être mieux que n'importe quel autre le fait que les imaginaires sont des possibles et que ces possibles ne sont pas des idées abstraites mais des quasi-expériences, à un point tel que l'imagination est ici fondamentalement un système de variations incarné dans toutes les fibres de mon corps, une sorte de schéma corporel⁴³ du même ordre que le sens de l'orientation. Mieux : cette imagination, en tant que puissance *de ma chair*, est ce qui fait que le monde peut être centré sur mon être et enraciné dans la chair, *sans perdre son ouverture et sa transcendance*. L'imagination est une infinie richesse germant au cœur même du sensible et démultipliant ma propre chair. Ainsi nous verrons également qu'en retour le réel intègre ce flottement caractéristique de l'imaginaire, La Terre ne se meut pas le montre clairement : la terre y est définie comme une arche, elle flotte dans les airs et, si elle est infiniment plus qu'un simple morceau de matière dans l'univers, si elle incarne la matrice même de cet univers, c'est précisément en tant qu'elle flotte et navigue, non au sens d'un mouvement dans l'espace objectif, mais au sens de l'ubiquité imaginaire contestant la distinction des lieux et des moments. La Terre, qui englobe tout temps, tout lieu et tout être, est une

d'habitation animale ? Oui je peux très bien m'imaginer comme un oiseau qui s'envole de la Terre vers un corps lointain ou comme un pilote d'avion en décollant et se posant là-bas. Oui je peux même m'imaginer qu'il y a déjà, là-bas, des animaux et des hommes », « Ich kann mir sehr gut denken, daß ich auf den Mondkörper versetzt würde. Warum soll ich mir nicht den Mond als so etwas wie eine Erde, als so etwas wie eine tierische Wohnstätte denken ? Ja von der Erde aus kann ich mich sehr wohl als Vogel, der auf einen weiten Körper hinfliegt, denken oder als Pilot eines Flugzeuges auffahren und dort landen », *Philosophical Essays*, pp. 323–324.

⁴³ Il s'agit là d'un concept que Merleau-Ponty placera au centre de la *Phénoménologie de la Perception* (Paris, Gallimard, 1945) : le corps est un organisme, c'est-à-dire un système dans lequel toutes les parties fonctionnent de manière coordonnée. Le corps peut effectuer divers mouvements, passer d'un état à un autre, mais, malgré tous ses changements, il conserve sa cohésion ; pour que cela soit possible, il faut supposer, inscrite dans chaque partie du corps et dans le corps tout entier, une sorte de « connaissance » de chaque organe, de sa fonction et de tous les mouvements et états possibles, y compris ceux acquis par habitude. Le mot « connaissance » doit être utilisé avec précaution puisque la conscience n'y joue pas de rôle. Il s'agit néanmoins d'une intentionnalité immanente aux sensations kinesthésiques, se profilant en horizon, et d'une connaissance vécue ici de la façon la plus profondément enfouie, empâtée, dans le sensible.

multitude de systèmes entre lesquels on peut se transposer, elle n'est pas un Univers parfaitement unifié et homogène que notre esprit ou l'esprit divin pourrait surplomber, mais un espace de jeu animé par les possibilités tramant notre chair, c'est-à-dire, indissociablement, par le pouvoir infini du dédoublement et des métaphores.

La *phantasia* et la modalité de présence flottante permettent à cette dimension *du réel* que sont les possibles d'émerger. Il est clair que l'on trouve ici une première manifestation, encore enveloppée, d'une autre dimension du monde dont le statut par rapport au réel est plus problématique : les essences. Tout objet réel « est en même temps » un objet possible⁴⁴, et ce fondamentalement en tant qu'exemplaire d'une essence. En effet, « toute essence concrète a une extension de possibilités individuelles »⁴⁵, c'est-à-dire d'objets dont la dimension singulière, précisément individuée, est atténuée tandis que leur dimension de généralité, leurs caractéristiques plus durables et communes avec les objets de la même espèce, sont davantage accentuées. « La plus proche singularisation d'une essence est une *phantasia* individuelle »⁴⁶. Ainsi, logiquement, Husserl accorde un rôle également décisif à l'imagination dans la fondation de l'intuition eidétique. En quoi ce rôle consiste-t-il exactement et que signifie le lien entre imagination et intuition des essences ?

⁴⁴ EJ p. 429.

⁴⁵ *Phantasia* n° 19, p. 534, « Jedes solche Wesen [konkretes Wesen] hat einen Umfang "individueller Möglichkeiten" », Hua XXIII, p. 570.

⁴⁶ Ibid. « die nächste Vereinzelung eines Wesens ist eine individuelle Phantasie », Hua XXIII, p. 570.

CHAPITRE VI

LES ESSENCES

Dans *Expérience et jugement* Husserl souligne avec insistance la distinction qu'il faut établir entre, d'une part, la constitution des généralités empiriques [*empirische Allgemeinheiten*], des types empirico-présomptifs [*empirisch-präsumptive Typen*]¹ par reprise active des associations passives, généralisation et abstraction (troisième section, chapitre premier) et, d'autre part, la formation des généralités pures [*reinen Allgemeinheiten*] ou essences [*Wesen*] dans la libre variation imaginaire [*freie Phantasievariation*] (troisième section, **Chapitre IX**). Nous étudierons d'abord la nature exacte de la variation eidétique, les raisons pour lesquelles elle seule rend possible, selon Husserl, le dévoilement des essences absolues ainsi que le rôle décisif joué par l'imagination dans ce dévoilement. C'est bien de la donation et de la présence des essences qu'il s'agit et l'imagination joue ici un rôle clef en tant que mode d'être. Nous nous demanderons ensuite si l'essence ne doit pas porter la marque de la variation dans laquelle elle se profile : la donation des essences elles-mêmes *dans la variation* ne doit-elle pas façonner un être flottant de ces essences ? Certes l'essence se donne comme un invariant, mais la variation peut-elle jamais s'achever et donner lieu à un saut vers l'absolu ? Ne doit-elle pas plutôt consister en un flottement exalté à l'extrême et creusant une dimension plus profonde au cœur du réel ? Les essences, comme principe de compréhension et d'existence – les deux sont indissociables en phénoménologie – des réalités du monde ambiant, ne doivent-elles pas intégrer la marque des fluctuations et du foisonnement indéfini de ce monde sensible ? N'est-ce pas le sens incontournable de la thèse affirmant le lien nécessaire entre essence et variation ?

¹ EJ p. 387

1. LA VARIATION EIDÉTIQUE : DONATION DE L'ESSENCE DANS
L'EXALTATION EXTRÊME DU FLOTTEMENT IMAGINAIRE

La constitution des types empirico-présomptifs repose sur la comparaison d'objets individuels déterminés permettant de faire ressortir des caractères communs. Le passage au concept ayant une extension infinie se fait ensuite par l'imagination d'objets individuels possibles analogues aux objets déjà considérés. L'imagination intervient donc dans cette constitution, mais elle n'est pas totalement libre : elle s'oblige à suivre le modèle fixé par les premiers objets considérés et doit présentifier des objets similaires ou analogues. L'imagination joue dans un cadre restreint imposé par des objets empiriques particuliers². Ce point de départ et ce cadre sont contingents, de plus la recherche de similitude peut s'attacher à des traits non essentiels (deux objets qui se ressemblent n'ont pas forcément la même essence), aussi le concept empirique est-il présomptif : il risque toujours d'être mis en doute ou biffé par une expérience nouvelle³.

La variation eidétique met en jeu l'imagination d'une façon tout à fait différente : cette fois l'imagination est absolument libre, elle s'efforce en tout cas de l'être et c'est seulement si elle y parvient que la variation conduira authentiquement à une essence. La variation prend pour point de départ un objet individuel éventuellement réel, mais l'élargissement accompli par l'imagination n'est pas limité par une quête de similitude donc par les caractéristiques que cet objet possède et qui ont été empiriquement constatées : il s'agit au contraire d'accomplir une rupture la plus radicale possible avec ce référent, dans un arbitraire absolu. La variation cherche d'abord à se détacher de son point de départ, Husserl va même plus loin : elle cherche le « conflit » [*Widerstreit*]⁴. Husserl donne l'exemple d'une variation sur une maison jaune que l'on imagine bleue⁵. A première vue l'on pourrait très bien interpréter ce procédé comme l'imagination d'un autre objet individuel possible dans une intention d'analogie (même forme, même taille...etc., seule la couleur change) ou même comme l'imagination d'une transformation possible de cette maison. Mais Husserl ne

² EJ §86.

³ Ibid.

⁴ EJ p. 420 (EU p. 417), redit p. 421 (EU p. 418 : « streitend »).

⁵ EJ p. 419.

l'entend pas ainsi : cette variation engendre un conflit, par conséquent elle est bien variation sur *la* maison bleue prise comme point de départ et la maison jaune imaginée est la même maison que la bleue et non un individu tout autre. Le conflit tient en ceci que la même maison ne peut être bleue et jaune. Quel rôle joue la recherche d'un tel conflit ? Il s'agit, nous semble-t-il, d'éprouver une sorte de déchirement entre, d'une part, une différence qui mène à la rupture et, d'autre part, une continuité subsistant malgré tout. La variation reste variation *sur un objet* de départ qui demeure *le* modèle conducteur. C'est cet objet que l'on fait varier et que l'on distord avec le plus de radicalité possible. Ainsi le conflit surgit *et* une certaine unité est maintenue (cette maison jaune / bleue est toujours une maison, c'est une variation *sur la maison de départ*), unité sans laquelle, d'ailleurs, il n'y aurait pas de conflit. Or le conflit, aussi vif soit-il, ne se situe *qu'au niveau de l'existence individuée dans l'espace et le temps*. Aussi le maintien d'une certaine unité au-delà du conflit incite-t-il à s'extraire de ce niveau inférieur du monde de l'expérience et à s'élever à un autre niveau où l'unité qui se fait jour trouvera son accomplissement⁶. C'est là le moment clef de la variation. Pour qu'il y ait conflit, il faut un sol commun, « la maison », mais ce sol n'est manifestement pas un individu car l'individu est *soit* bleu *soit* jaune⁷, par conséquent « la maison » est supra-individuelle. Ainsi, certes, un impératif s'impose à l'imagination : que, dans cette variation, l'objet de départ reste ce qu'il est, non lui-même individuellement, mais qu'il garde telle détermination générale (par exemple cette maison, si elle avait un toit plat, plus de fenêtres, une façade verte. . . etc. ne serait certes plus elle-même mais serait-elle encore une maison ?), toutefois cette limite n'est pas imposée par l'objet de départ en tant qu'empirique et en tant qu'individu, précisément parce que la variation est un effort pour rompre au maximum, d'une façon absolument libre, avec cette individualité et ses déterminations particulières. Si l'objet de départ sert de modèle conducteur, c'est seulement en ce qu'il prescrit *le style* des autres variantes⁸ : or ce style ne saurait être un moment individuel d'un objet empirique, ce style est déjà un type, une règle prescrite à la production de *tout* objet pour qu'il appartienne

⁶ EJ pp. 419–420.

⁷ Ibid., p. 420.

⁸ EJ §93.

à une espèce déterminée (ainsi, pour être une couleur, il faut respecter la structure prescrite par l'*eidōs* à toute couleur possible dans n'importe quel monde possible⁹). Au fond l'essence guide la variation, elle la rend même possible, nous reviendrons sur ce point problématique.

Examinons de plus près les raisons pour lesquelles l'imagination joue un rôle si important dans la saisie des essences.

Tout d'abord l'imagination apporte sa dimension de jeu et son dynamisme : dans le registre de l'imaginaire, précisément en raison du caractère flottant des objets, une démultiplication des variations s'enclenche, le passage d'un objet à l'autre est facilité car l'on n'est pas soumis aux conditions contraignantes d'enchaînement dans l'espace et le temps objectifs. Or l'essence est *l'invariant*, qui ne peut donc se dévoiler que sur fond de *variation*. Cette dernière est une mise à l'épreuve de l'invariant. Elle le révèle comme résistant à l'entreprise de variation la plus libre et à ce mouvement qui emporte tout : l'essence est ce à quoi la liberté de l'imagination et son arbitraire se heurtent.

D'autre part le déracinement qu'incarne le mode de présence de l'imaginaire rend possible une certaine liberté par rapport aux faits contingents, liberté que la variation exalte à l'extrême. Grâce à la variation « nous transférons en quelque sorte la perception réelle dans le royaume des irréalités, dans le royaume du *comme si*, qui nous donne les possibilités "pures", pures de tout ce qui les *attacherait* à n'importe quel fait »¹⁰. Husserl insiste sur l'idée que l'imagination doit accomplir une variation *arbitraire* des caractéristiques de l'objet. Elle ne doit notamment pas se laisser enfermer dans les conditions particulières d'existence des objets au sein de ce monde réel qui est le nôtre, elle doit oser les variations les plus fantaisistes, se transporter dans des mondes imaginaires les plus inédits : il faut, écrit Husserl dans *Ideen III*, laisser l'imagination engendrer « les choses monstrueuses les plus incroyables, la fantasmagorie chosiste la plus extravagante, au dédain de toute physique et de toute chimie »¹¹.

⁹ EJ §90.

¹⁰ MC §34, p. 121, « wir versetzen gleichsam die wirkliche Wahrnehmung in das Reich der Unwirklichkeiten, des Als-ob, das uns die reinen Möglichkeiten liefert, rein von allem, was an das Faktum und jedes Faktum überhaupt *bindet* », Hua I, p. 104, nous soulignons.

¹¹ *Ideen III*, p. 37, la variation requiert une liberté « hostile à toute liaison du type des lois naturelles » (ibid.), voir aussi EJ p. 427.

Une essence doit en effet être un absolu, valable pour tout objet dans n'importe quel monde sans condition de temps ni de lieu. C'est cette liberté de l'imagination qui permet d'accéder à l'absolu, *comme si* l'on avait considéré une infinité d'objets : « Si je pars de réalités effectives (de la perception ou de souvenir) (. . .), si je les fais varier arbitrairement dans l'imagination, si je me porte vers de nouveaux individus qui ne feraient que répéter ceux donnés jusqu'à présent, une conscience du "et-ainsi-de-suite" [*undsoweiter*] ouvert se constitue par là même – conscience que nous désignons comme une conscience de la possibilité de progresser *de façon illimitée* dans une telle répétition »¹². C'est cette conscience d'un « ainsi de suite » qui rend possible l'accès à un « infini ouvert », à une « totalité de singularités quelconques »¹³.

De plus, précisément en raison de ce caractère absolu, « la généralité pure ne peut avoir pour extension des faits, des réalités empiriques qui la lieraient à l'expérience, mais seulement des possibilités pures »¹⁴. Certes tout objet réel est, d'un autre point de vue et peut-être plus fondamentalement, un possible, un exemplaire¹⁵, mais ce changement de point de vue n'est pas rien et nécessite justement la relégation de la perception au second plan et l'avancée de la visée imaginative au premier plan. L'essence est la dimension intemporelle de l'objet, par conséquent une dimension non ancrée dans le temps et l'espace objectifs. Même un objet réel doit devenir un quasi-individu pour être saisi comme exemplaire d'une essence. Ainsi en mathématiques un triangle dessiné n'est pourtant pas saisi comme existant par la perception, mais comme quelconque et par l'imagination¹⁶, cela favorise le glissement de l'intuition vers l'essence et assure l'indépendance des essences ainsi dévoilées à l'égard de tout fait empirique contingent. Ici encore le flottement de l'imagination n'a rien d'un moindre-être et devient un atout. L'essence est d'ailleurs définie par Husserl explicitement comme flottant dans les airs : grâce à la transformation des faits en pures possibilités, le type général de la perception

¹² *De la synthèse passive*, pp. 389–390 (Hua XI, p. 404), voir également EJ p. 416.

¹³ Ibid.

¹⁴ EJ p. 429, « kann die reine Allgemeinheit natürlich keinen Umfang von Tatsachen, von empirischen Wirklichkeiten haben, die sie binden, sondern nur einen Umfang von reinen Möglichkeiten » (EU p. 426).

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ *Ideen I*, §5.

peut apparaître : « Le type général de la perception, ainsi gagné, flotte pour ainsi dire dans l'air – dans l'air des imaginaires [*Erdenklichkeiten* : les concevables/imaginables] absolument purs »¹⁷. Le type général est en suspens parce que, en transférant la perception dans le royaume des irréalités, nous nous libérons de toute *attache* à l'égard des faits¹⁸, mais la notion de flottement permet également à Husserl d'insister sur *l'équilibre* en lévitation incarné par le mode d'être flottant, il s'agit de souligner la possibilité de faire surgir, dans les miroitements houleux de l'imaginaire, un absolu qui devra avoir une fonction solidement fondatrice pour toute science et toute pensée, il est néanmoins manifeste qu'ainsi définie cette "solidité" est problématique car, nous le montrerons, le dynamisme de l'imaginaire ne peut pas être si facilement refoulé. Précisément la variation est un moment de flottement, et ce, non seulement au sens d'un déracinement, d'une élévation, mais aussi d'une fluctuation. On a déjà vu comment, dans leur présence imaginaire, les objets deviennent des possibles et acquièrent une dimension plus générale. La variation est un processus semblable et se tient même dans la stricte continuité du processus de formation des possibles. De sorte que, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que la variation eidétique commence par rendre un individu flottant, elle fait de lui une « variante », un possible. En effet, pour être précis, le conducteur de la variation n'est pas exactement un objet individuel, il est ce que Husserl appelle « unité concrète ambiguë d'individus, se supprimant alternativement, s'excluant s'ils co-existent »¹⁹, il s'agit par exemple de la maison jaune / bleue / verte. . .etc. En fait ce conducteur est, nous semble-t-il, une sorte d'intermédiaire hybride entre l'individu et l'essence. Dans le registre de l'individualité, on ne trouve pas de telles

¹⁷ Hua I, p. 104 : « Der so gewonnene allgemeine Typus Wahrnehmung schwebt sozusagen in der Luft – in der Luft absolut reiner Erdenklichkeiten ».

¹⁸ MC §34, p. 121, déjà cité, voir, *supra*, p. 138.

¹⁹ EJ §87 p. 420, le texte allemand fait davantage encore apparaître le caractère instable et paradoxal de cette miraculeuse *unité* hybride qui concentre en elle les contraires *simultanément* : « eine konkrete Zwitterseinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistenzial ausschließender Individuen » (EU p. 417) : « une unité concrète hybride d'individus s'annulant mutuellement, s'excluant dans la coexistence ». Husserl parle également d'une « unité concrète fondée dans le conflit » (« konkrete Einheit im Widerstreit »), *ibid.*

« unités ambiguës » : la maison est jaune et pas bleue et si elle est (entièrement) jaune *et* (entièrement) bleue, c'est qu'il y a deux maisons. Il semble que l'unité concrète ambiguë soit l'unité d'une diversité, la variation encore incarnée dans l'objet de départ mais qui, du coup, rend celui-ci instable, distordu, multiple et flottant ; c'est un individu variant au sens de « devenant *des* autres incompatibles entre eux », de sorte que la représentation que nous en avons n'est pas celle d'une *altération* continue (l'altération est l'ensemble des modifications que subit ou peut subir *un même individu*²⁰) mais d'un écho au sein d'une multiplicité discrète. C'est un mixte contradictoire et instable qui « indique [*weist*] »²¹ le chemin vers la constitution de l'essence, laquelle est, à la différence de cette unité ambiguë, un objet à part entière et *un* : l'appréhension de l'essence rétablit en quelque sorte l'équilibre et fait sortir de l'ambiguïté, du flottement. Husserl désigne également cette unité concrète ambiguë comme « singularité idéale »²² ou comme « "individu" »²³. L'emploi des guillemets dans cette dernière formulation indique que l'individu devenu variant perd son enracinement dans le monde des individus, il devient flottant. Mais il ne l'est pas seulement comme peut l'être un simple objet imaginaire, un quasi-individu²⁴, l'on passe ici à un degré de flottement supérieur, proche de celui incarné par les possibles dont nous traitons dans la partie précédente, mais accentuant peut-être davantage le passage au général. L'objet devient une pure *variante* de l'essence²⁵, c'est-à-dire qu'il est indissociable d'autres possibilités également autorisées par l'essence. « [Par la variation] nous transformons le fait (...) en une pure possibilité [*reine Möglichkeit*] entre autres pures possibilités »²⁶ et Husserl identifie ici encore explicitement ces « purs possibles » qui forment l'extension de l'*eidōs* à de « purs imaginaires » ou « imaginables [*reine Erdenklichkeiten*] »²⁷. L'objet est ici flottant non seulement en ce qu'il n'a pas de place dans l'espace et

²⁰ Voir EJ pp. 422–423.

²¹ EJ p. 421, EU p. 419.

²² Ibid., p. 437.

²³ Ibid., p. 420.

²⁴ Ibid., pp. 418–419.

²⁵ Ibid., p. 429.

²⁶ MC §34, p. 121, Hua I, p. 104, nous soulignons.

²⁷ Ibid.

le temps objectifs, mais aussi en ce qu'il devient *un* "individu" *multiple* (l'unité est importante car cette variante incarne le passage à l'essence une au-delà de la variété des objets individuels). Mais c'est d'abord en tant qu'il a été arraché à sa place singulière dans l'espace et le temps objectifs qu'il peut ainsi entrer en surimpression avec d'autres quasi-individus différents. L'on retrouve ici la parenté entre cet « "individu" » et ce que Kant décrivait comme monogramme ou comme schème : il s'agit de l'essence comme règle concrète de variations, de multiplication des purs possibles conformes à cette essence.

Enfin la théorie de la variation eidétique manifeste la volonté husserlienne d'éviter tout réalisme platonicien des Idées. Husserl le dit clairement dans le §22 d'Ideen I²⁸ : si les essences ne sont pas de pures constructions immanentes, il n'est pas pour autant question d'en faire des objets opaques existant en soi dans un monde d'Idées. Les essences sont aussi celles d'objets individuels réels et doivent permettre de mieux penser ces derniers. Il importe par conséquent de conserver un lien entre essences et réel, mais sans ruiner la prétention à l'absoluité des premières. L'imagination joue ainsi également, dans la théorie husserlienne de la variation, un rôle, très classique, d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible : elle a le mérite d'être un mode de présence flottant, plus libre, *des individus mêmes*. La variation est un passage au général, mais à partir d'exemplaires particuliers, individuels, qui s'élargissent peu à peu. Ainsi les essences ne sont pas des objets déjà existant dans le monde des individus, mais elles ne sont pas non plus des Idées en soi atteintes en tournant purement et simplement le dos à l'expérience.

En conséquence de tout ce qui précède il semble bien que la théorie husserlienne de la variation eidétique peut mener à la thèse d'une dimension imaginaire du réel : les essences étant pour Husserl indissociables du réel d'une part et de l'imagination d'autre part, ne faut-il pas en déduire que la variation imaginaire est un processus constitutif d'une dimension du réel et la variation, comme méthode active d'accès aux essences, n'est que la reprise active d'une dynamique de variation, de flottement, inhérente aux phénomènes eux-mêmes ?

²⁸ Ideen I, pp. 72–73.

2. L'ESSENCE EST-ELLE UNE DIMENSION IMAGINAIRE DU RÉEL ?

L'on ne peut prêter trop hâtivement et sans plus de nuance à Husserl lui-même la thèse d'une origine et d'une nature toujours sauvage des essences dans le réel sensible. La réflexion husserlienne reste fidèle à un certain réalisme des essences qui avait marqué sa première philosophie dans les Recherches logiques. Les essences ne sauraient être le produit d'une abstraction, d'une construction mentale quelconques, ce sont des absolus, libres de tout enracinement contingent notamment psychologique. Trop lier l'essence à l'image, n'est-ce pas retomber dans les erreurs de l'empirisme et du psychologisme ? Ce réalisme des essences est encore très présent dans les Ideen I : Husserl affirme alors en effet qu'une intuition des essences existe à part entière, intuition dans laquelle l'essence est donnée de façon absolument évidente, comme peut l'être une réalité positive dans la perception en chair et en os. « La vision de l'essence est (...) une vision au sens fort (...). Elle est une intuition donatrice *originnaire* qui saisit l'essence dans son ipséité "corporelle" »²⁹. On retrouve ce même réalisme des essences dans Expérience et Jugement : il est clair que la variation n'est en rien la *création* des essences par une faculté imaginative subjective. Il n'est pas question pour Husserl de considérer les essences comme des fictions. La variation permet à l'essence de se dévoiler, plus exactement d'affleurer, s'offrant ainsi à une thématization active par le Je. Et en effet, le guide de la variation est, en un sens, l'essence elle-même. L'imagination ne se limite pas elle-même, elle ne s'oblige pas à respecter certaines analogies concrètes, par conséquent ce sur quoi elle bute, l'invariant que la variation dévoile, s'*impose* à elle comme une règle nécessaire. Plus fondamentalement encore la variation ne serait pas possible si cet invariant ne servait de sol préexistant : la variation fait surgir des individus en conflit (cette maison jaune et cette « même » maison bleue), or ne peuvent entrer en conflit que deux objets ayant un élément commun permettant leur rapprochement³⁰. Dans la variation, l'imagination

²⁹ Ideen I, pp. 22–23, « Wesenerschauung ist (...) Erschauung im prägnanten Sinn (...). So ist sie eine originär gebende Anschauung, das Wesen in seiner "leibhaften" Selbstheit erfassend. », Hua III, p. 15.

³⁰ EJ pp. 414–415.

absolument libre (arbitraire) non seulement se heurte à des invariants, mais, plus fondamentalement, prend appui sur eux comme sur le sol nécessaire de ses variations. Aussi l'essence est-elle, comme le fait remarquer R. Barbaras dans son Introduction à la philosophie de Husserl, « à la fois au commencement et à la fin » de la variation³¹. Toute la difficulté est de savoir si elle est toujours la même dans les deux cas et si Husserl a vraiment le droit de tenir pour certain qu'il y a une *fin* de la variation.

En prétendant à de nombreuses reprises qu'une pleine intuition de l'essence est possible, Husserl défend une conception positiviste de l'essence comme objet à part entière et achevé. On peut même aller plus loin : Husserl semble admettre que l'essence qui est au commencement de la variation est également cet en-soi achevé, n'est-elle pas en effet le jalon inébranlable auquel se heurte l'imagination ? Finalement on peut se demander si la variation n'est pas simplement une méthode permettant aux essences d'être saisies subjectivement et si l'imagination n'intervient pas ici simplement sous la forme d'une faculté mentale.

Pourtant, il nous semble que c'est précisément l'importance accordée inlassablement par Husserl à l'imagination dans le passage aux essences qui empêche que l'on s'en tienne à cette conception positiviste des essences. L'essence peut-elle être dissociée de sa genèse sensible ? Le flottement de la variation ne doit-il pas toujours continuer à dynamiser l'essence ce qui implique également qu'il ne cesse jamais de la troubler et de la rendre multiple et difficile à dompter parfaitement : l'essence ne doit-elle pas demeurer en partie *sauvage* ?

La notion d'essence sauvage est forgée par Merleau-Ponty dans Le visible et l'invisible³², il s'agit de définir les essences comme indissociables des faits, ne faisant pas l'objet d'une intuition eidétique *parallèle* à l'intuition sensible, mais d'une intuition indirecte, en filigrane, inhérente à l'intuition sensible elle-même. Merleau-Ponty prend pour modèle les idées musicales dont parlait Proust : ainsi la petite phrase de Vinteuil

³¹ R. Barbaras, Introduction à la philosophie de Husserl, Paris, Les Editions de la Transparence, 2004, p. 49.

³² Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964, coll. Tel, p. 154. Merleau-Ponty parle aussi d'essence alogique (Notes de cours 1959-1961, Paris, Gallimard, 1966, p. 53) et d'essence charnelle (L'œil et l'esprit, op. cit., p. 35).

dépasse chaque note et chaque exécution de la sonate, elle semble pouvoir se donner hors de sons, mais ne serait rien sans eux et demeure immanente au sensible³³. Cette théorie des essences sauvages entre en tension avec la thèse husserlienne d'une absoluité des essences constituant le socle inaliénable d'un savoir véritablement scientifique, cependant on peut se demander si la théorie de la variation eidétique, prise avec toutes ses implications, ne donne pas déjà à penser une origine et une nature fondamentalement sauvages de l'essence.

Dans la *Krisis*, Husserl juge sévèrement une hypostase trop tranchée des essences et l'oubli de leur "donation" première en horizon des perceptions, donation entre guillemets puisque ce qui est en horizon n'est pas thématiqué ni véritablement présenté, il demeure en arrière-plan. L'imperfection des choses sensibles (aucune identité absolue n'existe entre deux objets ou deux esquisses³⁴) fait malgré tout signe vers la perfection : si tel n'était pas le cas, nous ne verrions jamais, dans une perception élémentaire, des choses, mais une symphonie et parfois une rhapsodie d'apparences fugaces. Ces choses et leurs esquisses se tiennent ainsi dans une sorte d'« oscillation autour du type pur » [*im Schwanken des bloß Typischen*]³⁵, autour d'une idéalité qui reste suggérée en creux. Certes l'idéation est légitime, mais elle garde son origine dans le monde sensible imparfait et réactiver pleinement l'essence consiste, ainsi que le souligne Husserl, à revivre son émergence *au cœur du sensible*. L'oubli de l'origine de la géométrie dans le monde ambiant empêche une compréhension pertinente des essences³⁶ et constitue la source de graves fourvoiements menant à la crise moderne. Ainsi toute essence ne peut être saisie authentiquement que si l'on ressaisit avec elle sa genèse au cœur du sensible, elle en est donc indissociable et, si nous pouvons placer l'idéalité au centre de notre thématisation, cela ne nous dispensera jamais de conserver en horizon une variation sensible. C'est toujours en suivant une constitution, le cheminement, les étapes d'une genèse qu'un sens apparaît, un sens-signification est toujours aussi le sens-orientation d'un parcours au cœur du sensible.

³³ Notes de cours 1959–1961, pp. 191–198 et Le visible et l'invisible, pp. 195–199.

³⁴ K p. 30.

³⁵ K p. 29, HuaVI, p. 22.

³⁶ K p. 415.

Dans La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl, Levinas affirme ainsi tenir d'une discussion avec Husserl l'idée selon laquelle la compréhension des essences idéalisées n'est possible pour nous que par des tentatives pour les traduire dans le langage du monde concret (métaphore, sens figuré)³⁷, c'est précisément cette idée qui justifiait toute la théorie kantienne du schématisme.

Nous l'avons vu, Kant attribue au schème une fonction décisive : celui-ci permet à un concept de faire la preuve de son applicabilité, de sa capacité à se réaliser, c'est-à-dire à être le concept d'objets réels. Ainsi le concept isolé de son schème reste une idée vaine. Certes, dans de nombreux textes, Kant présente le schème comme un intermédiaire venant s'ajouter accessoirement au concept pour le lier au monde sensible. Mais la réflexion kantienne surmonte cette version caricaturale. L'extrait suivant, tiré du chapitre de la Critique de la raison pure consacré au schématisme, en témoigne de façon claire : « des concepts sont totalement impossibles et ne peuvent avoir la moindre signification là où un objet n'est pas donné (...) et la seule façon dont les objets nous sont donnés est la modification de notre sensibilité »³⁸. Il faut toujours un lien avec le *sensible* pour avoir du sens. Kant justifie ainsi explicitement le lien essentiel entre les deux sens du mot « sens [*Sinn*] » : « Que le mot “sens” (mais seulement au singulier), utilisé si fréquemment comme un équivalent de “pensée”, doive sans doute désigner, de fait, un niveau encore plus élevé que celui de la pensée elle-même ; que l'on dise d'une expression : il y a en elle un sens riche ou profond (...) ; tout cela tient à la manière dont l'imagination, qui soumet à l'entendement une matière pour procurer à ses concepts un contenu en vue de la connaissance, semble, en raison de l'analogie des intuitions (fictives) de l'imagination avec des perceptions réelles, conférer de la réalité aux concepts. »³⁹. L'essence n'est donc pas un en-soi pouvant être l'objet d'une intuition détachable de la variation.

Néanmoins, même le dernier Husserl maintient dans de nombreux textes l'idée d'un saut permettant d'accéder à une pleine intuition de

³⁷ E. Levinas, La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl, op. cit., p. 174 n.

³⁸ E. Kant, Kritik der reinen Vernunft, AK, III, 135, A139, B178.

³⁹ E. Kant, Anthropologie, AK, VIII, 169, tr. fr. par A. Renaut, Paris, GF, 1993, p. 107.

l'essence. Merleau-Ponty déplorera ainsi que, dans l'appendice III au §9 de la *Krisis*, « *L'origine de la géométrie* », Husserl parle des proto-fondateurs de la géométrie comme saisissant les essences dans une parfaite évidence⁴⁰. Notre connaissance des vérités géométriques est certes un oubli de « la provenance déterminée et de la spiritualité qui, en fait, a opéré ici » mais « dans ce non savoir se tient toujours et essentiellement un savoir implicite, savoir qui appelle donc son explicitation, mais *savoir dont l'évidence est irrécusable* »⁴¹, ainsi les proto-fondateurs de la géométrie ont, selon Husserl, éprouvé d'abord « la présence originaire et en personne, dans l'actualité de la première production, donc dans l'«*évidence originaire*» »⁴². L'intuition eidétique est indissociable d'une genèse sensible, mais il n'en demeure pas moins qu'elle en est la consécration et l'assomption sous la forme du passage à l'intelligible.

Cependant le passage à l'idéalité peut-il s'affranchir radicalement de sa genèse ? Husserl lui-même concède que les proto-fondateurs n'avaient qu'une appréhension incomplète et trouble du contenu et de l'avenir de leurs concepts. Les mésaventures que ces derniers ont connues jusqu'à la crise moderne montrent que l'essence est peut-être nécessairement vouée à demeurer multiple et flottante : « le sens total de la géométrie ne pouvait être déjà là dès le commencement comme projet »⁴³. Nous reviendrons sur cette analyse husserlienne de l'origine et verrons que c'est en effet la réflexion sur le principe ultime de toute pensée et de tout être – un Pré-être défini comme flux et écart à soi – qui permettra de justifier et comprendre pleinement que l'essence doive nécessairement être flottante, et ce, non seulement au sens où elle est en lévitation en équilibre au-dessus du concret, mais aussi en ce qu'elle fluctue et ne trouve, « dans les airs », « au-dessus » des faits qu'un équilibre précaire et un sens vacillant. Toutefois, l'étude de la réflexion plus particulière de Husserl sur le lien entre imagination et essences permet déjà de voir surgir cette conception non positiviste des essences.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1998, p. 25 et p. 35.

⁴¹ K p. 405.

⁴² K p. 409.

⁴³ K p. 406, sur ce point voir également, *infra*, p. 328 sqq. et p. 334.

Si l'essence a pour unique vocation d'expliquer les faits, si faits et essence sont indissociables⁴⁴, si « l'intuition empirique ou intuition de l'individu peut être convertie en vision de l'essence »⁴⁵, si « inversement tout jugement portant sur des essences peut être de façon équivalente converti en un jugement de généralité inconditionnée qui porte sur des cas particuliers de ces essences pris en tant que tels »⁴⁶ et si « l'intuition de l'essence a ceci de particulier qu'elle suppose à sa base une part importante d'intuition portant sur l'individu »⁴⁷ (même si celui-ci « n'est ni saisi, ni aucunement posé comme réalité »⁴⁸), comment l'essence pourrait-elle ne rien garder en elle de la multiplicité et du caractère fluent des faits ? Ainsi, dès *Ideen I*, la notion d'essences morphologiques [*morphologischen Wesen*]⁴⁹ faisait déjà signe vers une conception non positiviste de l'essence. Il s'agit certes d'essences d'un type particulier, mais, selon Husserl, le plus important puisque ce sont les essences recherchées par le scientifique entreprenant de *décrire la nature* (par distinction d'avec les essences relatives à un monde idéal, le « monde » mathématique, essences auxquelles on accède par un passage à la limite). Les concepts morphologiques sont « inexacts », déterminables indéfiniment car ils ont pour champ d'application « les *concreta* fluants [*fließenden*] »⁵⁰. On peut procéder à une description relativement claire et stable de ces *concreta* tant que l'on s'en tient aux caractéristiques les plus générales de l'objet étudié (et ainsi, par exemple, définir les vécus de conscience par l'intentionnalité⁵¹). Les concepts morphologiques, certes inexacts, peuvent ainsi être

⁴⁴ *Ideen I*, titre du §2.

⁴⁵ Ibid., p. 19, « Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden », Hua III, p. 13.

⁴⁶ Ibid., p. 28, « Umgekehrt kann jedes Urteil über Wesen äquivalent in ein unbedingt allgemeines Urteil über Einzelheiten dieser Wesen als solche umgewendet werden », Hua III, p. 19.

⁴⁷ Ibid., p. 23, « Gewiß liegt es in der Eigenart der Wesensanschauung, daß ein Hauptstück individueller Anschauung », Hua III, p. 15.

⁴⁸ Ibid., « keine Erfassung desselben und keinerlei Setzung als Wirklichkeit », Hua III, p. 16.

⁴⁹ Ibid. §§74 et 75, Hua III, p. 170.

⁵⁰ Ibid., p. 239, Hua III, p. 172.

⁵¹ Ibid. §84, p. 282 et « Remarque de terminologie », p. 285 sqq.

« rigoureux » à un degré suffisant de généralité, mais Husserl précise qu'il faut alors laisser ouverte la possibilité de différencier diverses modalités à l'intérieur de ce concept rigoureux (divers types d'intentionnalité par exemple). Ainsi Husserl indique que la phénoménologie, précisément en tant que science morphologique, doit d'abord adopter « un vocabulaire plastique [*in Fluß*] »⁵². Il s'agit de choisir des expressions « imagées [*bildliche*] »⁵³, encore modulables, suggestives, orientant le regard vers d'autres pistes de définition à explorer et à préciser (nos analyses de la notion husserlienne de *flottement* donnent un bon exemple de cet usage fécond mais également perturbant de la métaphore). Cette conceptualisation souple, en mouvement et toujours ouverte n'est donc pas, aux yeux de Husserl, dans le cadre d'une *science* descriptive, l'indice d'une faute de rigueur, mais au contraire le mode de pensée le plus adapté à son objet. Ne faut-il pas en déduire que les essences morphologiques sont elles-mêmes « *in Fluß* » ? Notons néanmoins que Husserl ne va pas au bout de ce qui aurait pu être une théorie des essences plastiques puisqu'il restreint l'usage de concepts plastiques à la période, supposée limitée, de l'essor de la phénoménologie : « dans la phénoménologie à ses débuts tous les concepts, ou tous les termes, doivent demeurer en quelque manière plastiques (. . .). Ce n'est qu'à un degré fort avancé du développement d'une science qu'on peut compter sur une terminologie définitive »⁵⁴.

En fait il est inapproprié d'attribuer à Husserl, ou même à certains de ses ouvrages, la thèse classique du réalisme des essences. Husserl s'efforce, dès ses premières réflexions, de déjouer l'alternative classique entre réalisme des essences et psychologisme, mais une nouvelle position au-delà de cette opposition n'est pas immédiatement ni facilement donnée, Husserl devra donc la découvrir en dialoguant avec le réalisme et l'idéalisme, en contrebalançant l'un par l'autre, luttant ainsi sur deux fronts, dans une sorte de mouvement d'oscillation mis en valeur par Merleau-Ponty dans « Les sciences de l'homme et la phénoménologie »⁵⁵. Il ne faut donc pas oublier la Philosophie de l'arithmétique lorsqu'on lit les

⁵² *Ideen I*, p. 286, *Hua III*, p. 206.

⁵³ *ibid.*

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (cours de Sorbonne, 1951–1952), dans Parcours deux, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 58 sqq. et p. 69.

Recherches Logiques ou Ideen I. De plus, ainsi que le montrent l'analyse de la notion de concept morphologique, mais également l'insistance de Husserl sur le lien entre faits et essences ou encore l'analyse soutenant que Dieu même ne verrait le monde que diffracté en esquisses⁵⁶, les œuvres dans lesquelles le réalisme des essences semble dominer contiennent déjà des éléments ne pouvant s'intégrer à un logicisme classique et rappelant qu'il s'agira de dépasser le réalisme des essences tout autant que le psychologisme. La notion même de variation eidétique, le fait que Husserl lie d'emblée indéfectiblement l'apparition en chair et en os des essences *elles-mêmes* à cette genèse imaginative, rendent intenable la thèse d'une positivité des essences.

Si l'essence apparaît nécessairement *indissociablement d'une variation eidétique*, alors il ne peut y avoir de donation finale complète de cette essence. Cette genèse sensible, inséparable du monde ambiant tout entier, empêche désormais l'intuition eidétique, lui confère une certaine épaisseur et empêche le saut vers un intelligible parfaitement évident. En effet, Husserl souligne que le concept pur n'est saisi que lors d'une variation absolument arbitraire, d'une variation totale, or il convient également que de nombreux obstacles se dressent sur le chemin d'une telle variation : l'on risque toujours de rester enfermé sans s'en rendre compte dans un cadre contingent, celui de la sensibilité normale par exemple⁵⁷, on ne peut jamais être sûr que ne subsiste pas une condition particulière cachée que l'on n'aurait pas fait varier. Et cette difficulté est essentiellement liée à la nature de l'imagination, qui est un mode de présence certes flottant mais d'individus ou quasi-individus possédant des caractéristiques sensibles et, de ce fait, une similitude et des analogies avec les individus réels. Le jeu de l'imagination est donc influençable par ces parentés et analogies. La variation est, en conséquence, un processus ouvert et il est dès lors très contestable que l'accès à l'essence puisse se réaliser comme un saut, une rupture et comme le passage à une intuition pleine. L'essence demeure « sauvage » même au “terme” (toujours provisoire) d'une variation, précisément parce que, en droit, celle-ci ne s'achève jamais et que l'essence reste ainsi suspendue à elle. Dès lors, nous semble-t-il, le développement

⁵⁶ Ideen I, pp. 138–139 et p. 142.

⁵⁷ EJ §93, p. 439 et pp. 443–444.

cohérent, mais non accompli complètement par Husserl, de la notion de variation eidétique mène à la thèse suivante : l'intuition eidétique reste l'intuition indirecte d'une idéalité apparaissant, en horizon d'une diversité sensible, comme une essence encore en devenir, suggérée, appelée à se préciser lors de nouvelles variations sensibles à venir. Souvenons-nous des analyses de la *Krisis* : l'essence ne peut être saisie authentiquement que sur fond de sa genèse sensible et, lors de cette genèse, elle est d'abord seulement indiquée en creux par des variations qui sont « oscillation autour du type pur »⁵⁸, puisque le saut à l'intuition directe s'avère impossible, alors ne reste que cette oscillation, c'est-à-dire, très exactement, ce que Merleau-Ponty appellera « essence sauvage ». Husserl n'établit pas de manière thématique et éclatante que le type pur autour duquel les faits oscillent n'est *nulle part* positivement achevé, mais il commence à tisser le fil qui mène à cette idée. De la théorie de la variation eidétique suivie jusqu'au bout à l'essence sauvage de Merleau-Ponty, le chemin est, nous semble-t-il, continu.

Dès lors on peut admettre que la variation n'est pas une simple méthode subjective, mais le mode d'émergence de l'essence, son mode d'être obligatoirement au cœur du réel, une dimension de flottement qui creuse et anime le réel : l'essence est déjà ébauchée dans toute perception, dans les choses mêmes. Or cette idée, qui rejoint d'ailleurs également celle d'une origine sauvage des essences, apparaît, cette fois explicitement, dans l'œuvre de Husserl.

Puisque l'essence doit toujours être déjà présente au commencement de la variation, et même bien avant elle, car elle est l'invariant sans lequel il n'y aurait pas de variation continue et pas de sol pour une comparaison des objets, alors il faut qu'il y ait une préfiguration de la variation dès l'expérience passive et, *avec elle, une forme d'imagination à l'œuvre au cœur même du réel*, indépendamment de l'activité de variation volontairement instituée par un sujet. Nous développerons davantage ce point dans la troisième section de cet ouvrage, mais on peut d'ores et déjà exposer les éléments suivants. (1) Husserl distingue nettement l'altération de la variation⁵⁹, mais admet également la parenté qui les lie :

⁵⁸ K p. 29.

⁵⁹ EJ pp. 422–423.

la continuité entre les différents visages de l'objet dans une altération vient aussi de ce qu'ils sont tous des possibles prescrits par l'essence de cet objet. Un chien lors de ses altérations ne peut devenir un invertébré. Husserl affirme en conséquence que l'on peut toujours traiter les phases d'une altération comme des *variantes* [*Varianten*] – ouvrant ainsi sur une variation eidétique – à condition de changer de point de vue⁶⁰. (2) De même les anticipations de possibilités ouvertes dans l'horizon prédonné et que Husserl présente comme une oscillation⁶¹ peuvent être vues comme des préfigurations de la variation. Husserl affirme ainsi que si nous déployons cet horizon de possibles, ces systèmes de possibilités disjonctives (la face cachée du cube peut être rose ou bleue ou noire. . .), alors « nous sommes déjà à l'intérieur d'un système de variation »⁶². (3) Il en va de même en ce qui concerne les empiètements que sont les relations d'analogie ou de similitude connectant chaque objet à une foule d'autres en horizon : Husserl désigne explicitement ce nouveau phénomène de flottement, d'ubiquité des objets, comme pré-constitution du général : « l'unité se préconstitue dans le recouvrement passif de similitude des moments *p'*, *p''*, etc. *comme l'unité de l'espèce p* »⁶³. Nous étudierons plus en détail, dans la troisième section (**Chapitre X**) de cet ouvrage, le rôle fondateur joué par les synthèses passives et les associations et analogies se tissant spontanément, comme une sorte d'imagination schématisante impersonnelle, au cœur de la *hylé*.

Dans toutes ces préfigurations de la variation eidétique, l'essence n'est certainement pas présente comme une essence en soi réglant implacablement et de toute éternité la constitution des objets ainsi que leurs altérations et leurs relations. L'essence est la règle en acte indissociable des variations concrètes qu'elle régit, l'envers (selon l'expression de Merleau-Ponty) de ces dernières, leur thème en filigrane, elle n'est en aucun cas positivement présente. Il n'est pas question de la dire pour autant absente. Les essences sont « présentes » en horizon et comme *telos* : dans le monde ambiant « partout s'annoncent, issues de cette pratique de

⁶⁰ EJ p. 423.

⁶¹ EJ p. 41.

⁶² EJ p. 440, « Wir stehen also schon in einem System möglicher Variation », EU p. 438.

⁶³ EJ p. 393, « die Einheit konstituiert sich vor in der passiven Gleichheitsdeckung der *p'*, *p''* usw. *als die Einheit der Spezies p* », EU p. 389, nous soulignons.

perfectionnement et du libre élan qui la porte toujours à nouveau vers les horizons d'un perfectionnement *imaginable*, des *Formes-limites* vers lesquelles tend, comme vers un pôle invariant et inaccessible, chaque série de perfectionnements »⁶⁴. Husserl semble alors admettre qu'un passage à la limite permet la saisie de ces pôles idéaux, mais il affirme également que la raison est un *telos*⁶⁵ et que « le mouvement par lequel [elle] passe du latent au patent » est « infini »⁶⁶. De fait « l'humanité théorétique » a « pour ainsi dire “fait le saut” dans le thème d'une connaissance “objective” du monde », mais « c'est précisément d'avoir fait le saut dans cette évidence sans poser la question de la possibilité qui constitue la naïveté de la philosophie historique »⁶⁷. Dans la *Krisis* Husserl ne remet pas en doute le caractère universel des vérités mathématiques : il répond à ceux qui le contestent et sa réponse consiste en ceci qu'il *entreprend de fonder cette universalité*⁶⁸, or c'est précisément dans cette *quête* de fondement qu'il reconnaît la raison comme un problème. L'enjeu est de retrouver quel est le terrain commun originaire qui unit tous les hommes, il s'agit précisément du monde ambiant et si la Raison est incontestablement “présente” en lui c'est toutefois uniquement *comme telos*. « Est-ce que nous ne nous tenons pas devant le grand et profond horizon problématique de la Raison ? »⁶⁹. « La méditation sur le monde de la vie (...) fait bientôt apparaître que ce monde n'est donné que par horizon et en tant qu'identité des divers aspects et visées subjectifs (...) il ne peut avoir un sens pour la

⁶⁴ K p. 30, « werden wir schon verstehen, daß sich von der Vervollkommnungspraxis her, im freien Eindringen in die Horizonte *erdenklicher* Vervollkommnung im “Immer wieder”, überall *Limes-Gestalten* vorzeichnen, auf die hin als invariante und nie zu erreichende Pole die jeweilige Vervollkommnungsreihe hinläuft », Hua VI, p. 23.

⁶⁵ Ibid., p. 21 et p. 426. Voir aussi l'Appendice II, p. 401 : « la vérité comme but ».

⁶⁶ Ibid., p. 21, « dans le mouvement infini où la raison passe du latent au patent », « in der unendlichen Bewegung von latenter zu offener Vernunft », Hua VI, p. 13.

⁶⁷ Ibid., p. 553 « die theoretische Menschheit sozusagen hineinspringt in das Thema “objektive” Welterkenntnis », « Eben in [diese Selbstverständlichkeit] hineingesprungen zu sein, ohne die Möglichkeitsfrage zu stellen, das macht die Naivität der historischen Philosophie aus », Hua VI, p. 499.

⁶⁸ Ibid., p. 425.

⁶⁹ Ibid., p. 426, « stehen wir da nicht vor dem großen und tiefen Problemhorizont der Vernunft ? », Hua VI, p. 385.

connaissance qu'en tant qu'idée infinie »⁷⁰. La possibilité d'essences et d'une science universelle est indiquée par le monde ambiant, mais au loin et leur contenu n'est pas donné, un cheminement infini et aventureux nous en sépare. Cette présence des idéalités en horizon n'est pas rien : les essences sont les repères sans lesquels tout se dissoudrait dans le relativisme. Mais ces lumières lointaines ne sont pas garantes d'une navigation sans surprise ni déconvenue.

La distinction entre ces préfigurations de la variation et la variation elle-même demeure néanmoins : l'essence se donne de façon plus voilée dans ces préfigurations que dans la variation car la diversification est moins vive et les particularités spatio-temporelles, l'enracinement singularisant de l'objet en elles, tendent à monopoliser l'attention. Dans la variation l'essence se donne également comme envers et conserve, par conséquent, un mode d'apparition – et un mode d'être – vacillant et trouble, mais elle affleure davantage et s'offre donc à une thématisation et à sa fixation par l'attribution d'un nom commun par exemple. Ce sont donc cette véritable saisie active et cet effort de fixation de la connaissance pour en faire un « trésor de connaissance durable [*bleibender Erkenntnisbesitz*] »⁷¹ qui distinguent, dans *Expérience et Jugement*, l'intérêt théorique de la réceptivité⁷² : « s'il est vrai que dans la conscience rien n'est perdu de ce qui avait été donné une fois dans l'expérience, et spécialement dans l'intuition, s'il est vrai que tout demeure agissant, créant et constituant continûment un horizon de familiarité et de qualités préconnues, ce qui a fait l'objet d'une expérience n'est pas encore pour autant devenu une possession nôtre, dont nous puissions désormais disposer, que nous puissions répéter à tout moment et dont nous puissions donner connaissance à d'autres. (. . .) Dans l'intérêt de connaissance proprement dit (. . .) entre en jeu une participation volontaire du Je de façon nouvelle : le Je veut connaître l'objet, il veut maintenir

⁷⁰ Ibid., p. 552, « Hier tritt in der Besinnung über Leben und Lebensumwelt (. . .) bald hervor, daß diese Welt nur horizonthaft gegebene ist, und daß sie als Identisches der mannigfaltigen subjektiven Aspekte, Meinungen (. . .) nur als eine unendliche Idee einen Erkenntnisinn haben kann », Hua VI, p. 498.

⁷¹ EJ p. 73.

⁷² EJ §47, pp. 237–239.

ferme le connu une fois pour toutes »⁷³, le seul moyen d'obtenir cet objet de connaissance c'est-à-dire cet objet « identique et identifiable par delà le temps de sa donnée intuitive, (. . .) [demeurant] à titre de possession durable »⁷⁴ est de constituer des « objectivités d'une nouvelle espèce [*neuartige Gegenständlichkeiten*]», des « objectivités d'entendement [*Verstandesgegenständlichkeiten*] »⁷⁵. Fixer un concept, lui donner un nom et une définition elle aussi sédimentée, permet de sortir d'un flux où, certes, tout se conserve, mais où le passé constitue l'horizon sur fond duquel les altérations nouvelles apparaissent sans cesse. Reste que cette fixation de concept, requérant activité et créativité de la part du sujet, ne peut s'hypostasier en pure convention intouchable. La richesse et le dynamisme du flux concret peuvent rattraper à tout instant les pôles cristallisés, les dissoudre ou exiger leur refondation.

Puisque l'essence n'est que l'envers, l'horizon, d'une certaine oscillation des choses sensibles elles-mêmes, alors son origine est bien l'imagination, non comme faculté mentale, mais en tant que mode de présence spécial *des objets mêmes*, constituant par conséquent une dimension à part entière du monde de l'expérience. L'imagination est ici le monde *s'élargissant*, selon les deux sens de ce terme : le monde prenant une dimension nouvelle de généralité et acquérant aussi une *liberté* nouvelle. Chaque objet

⁷³ EJ pp. 237–238, « Ist auch im Bewußtsein nichts, was so einmal in der Erfahrung und speziell der Anschauung gegeben war, verloren, wirkt alles fort, indem es einen Horizont von Vertrautheiten und Bekanntheitsqualitäten schafft und weiterbildet, so ist darum das Erfahrene doch noch nicht zu unserem Besitz geworden, über den wir fortan verfügen, den wir jederzeit wieder hervorholen und von dem wir Anderen Kunde geben können. (. . .) Im eigentlichen Erkenntnisinteresse dagegen ist eine willentliche Beteiligung des Ich in ganz neuer Weise im Spiele: das Ich will den Gegenstand erkennen, das Erkannte ein für allemal festhalten. », EU pp. 231–232

⁷⁴ Ibid., pp. 238–239 « Im prägnanten Begriff des Gegenstandes als Erkenntnisgegenstandes liegt es, daß er Identisches und Identifizierbares über die Zeit seiner anschaulichen Gegebenheit hinaus ist, daß das, was einmal in der Anschauung gegeben wurde, auch wenn die Anschauung vorbei ist, noch als bleibender Besitz muß aufbewahrt werden können », EU pp. 232–233 (« Dans le concept prégnant d'objet comme objet de connaissance, il est impliqué qu'il soit identique et identifiable par-delà le temps de sa donnée intuitive, que ce qui fut donné une fois dans l'intuition puisse, même si l'intuition est passée, être sauvegardé et demeurer à titre de possession durable »).

⁷⁵ Ibid., p. 239, EU p. 233.

s'arrache ainsi à un enracinement spatio-temporel trop rigide et trop individualisant, empiète davantage sur les autres et entre dans des variations multiples. Le réalisme des essences peut en ce sens être maintenu : elles ne sont pas des fictions, toutefois leur *réalité* intègre au cœur du monde même une dynamique de variation féconde. La théorie husserlienne de la variation eidétique conduit par conséquent fondamentalement non pas à une psychologisation des essences, mais à une confirmation de ceci que l'imagination est une dimension à part entière du réel.

CHAPITRE VII

AUTRUI

1. LIEN PROBLÉMATIQUE ENTRE IMAGINATION, DÉDOUBLEMENT DU MOI ET RENCONTRE EFFECTIVE D'AUTRUI

Husserl définit très clairement l'appréhension d'autrui comme appartenant au genre des présentifications¹. Mais le lien entre rencontre d'autrui et imagination est délicat à interpréter. Cette thèse semble se heurter immédiatement à une objection de poids : rencontrer autrui n'est pas l'inventer et le dessiner à *mon image*. Dès lors est-il pertinent de parler d'une dimension *imaginaire* de la rencontre d'autrui – par conséquent du réel – sous prétexte que Husserl définit celle-ci comme présentification ? Nous allons voir que c'est uniquement en s'affranchissant à nouveau du modèle de l'*Abbild* que l'on peut comprendre adéquatement le rôle joué par l'imagination dans l'intropathie. De plus le problème de la réduction de l'*alter ego* à l'*ego* est incontestablement au cœur de la réflexion husserlienne sur autrui : Husserl assume en effet l'idée selon laquelle, paradoxalement, le rapport à autrui *doit* être une forme de rapport de moi à moi, ainsi la référence à l'imagination et au dédoublement du moi se trouvera justifiée, à condition de définir cette imagination comme *phantasia*.

Si Husserl peut définir la donation d'autrui comme présentification, c'est parce que cette rencontre est la présence d'un absent et sa spécificité consiste même en ceci qu'est présenté ce qui ne peut et ne pourra jamais être donné originairement² : les vécus d'un sujet sont expérimentés de façon originaire, impressivement, par lui et par lui seulement³. Néanmoins l'imagination ne saurait intervenir ici comme une simple représentation d'une image-copie. « Ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou

¹ Par exemple : *Ideen II*, p. 163, p. 234, p. 277, p. 278, *Ideen III*, p. 152, K p. 211, p. 280, EJ p. 197.

² MC §50, p. 178.

³ *Ideen II*, p. 139, p. 163, p. 231.

un simple *analogon*, ce n'est pas une image [*Abbild*] – au sens qu'on voudra – c'est autrui »⁴. Rencontrer autrui n'est pas avoir de lui un *Ab-bild*, une image le représentant alors qu'il resterait en lui-même inaccessible. La perception du corps d'autrui ne renvoie pas à la personne d'autrui comme une image-copie renvoie à un original distinct d'elle et extérieur à elle. Certes, Husserl affirme qu'autrui n'est saisi que parce que son corps apparaît comme analogue au mien et parce que je peux, de ce fait, projeter en lui les mêmes sensations et intentions, bref la même vie égoïque que celle que je localise dans mon propre corps⁵. Cependant Husserl ajoute qu'il ne s'agit pas d'un raisonnement par analogie⁶ fondé sur la seule donation d'un *Körper* sans vie égoïque, un corps servant de simple représentant pour une personne qui ne serait nullement rencontrée, mais seulement imaginée. « Dois-je dire que l'autre est ma reproduction en image [*mein Abbild*] ? Ce serait naturellement une erreur. (...) Dans la conscience d'image je vois l'image et à travers l'image. Dans la conscience humaine je vois un corps, mais je ne vois pas à travers lui, puisqu'il demeure lui-même en validité, je vois le corps de l'autre. C'est cela qu'il est lui-même »⁷. Autrui n'est pas un sujet-image au loin, exilé dans son monde fictif et nous détournant du support physique qui nous a fait penser à lui. Il est encore moins un corps hors de moi faisant penser à ma propre personne. Autrui est son corps, il tient solidement à ce corps là-bas hors de moi et, ainsi, me dépasse radicalement. Le corps d'autrui

⁴ MC §55, p. 201, Hua I, p. 153. Voir également Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1910–1911), Paris, PUF, 1991 (tr. fr. par J. English de *Husserliana* XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil : 1905–1920, édité par I. Kern, La Haye, M. Nijhoff, 1973, N°6 et Appendices XXI à XXX), pp. 204–205.

⁵ MC §50, p. 181.

⁶ MC p. 181 et p. 199.

⁷ « Soll ich sagen, der Andere ist mein Abbild? Das wäre natürlich verkehrt. (...) Im Bildbewußtsein sehe ich das Bild und durch das Bild hindurch. Im Menschenbewußtsein sehe ich den Körper, aber nicht durch ihn hindurch, da er selbst in Geltung bleibt, den Körper des Anderen. Das ist er ja selbst. », Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil : 1921–1928 (*Husserliana* XIV), édité par I. Kern, La Haye, M. Nijhoff, 1973, texte n°28, pp. 486–487, tr. fr. N. Depraz dans Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl, Paris, Vrin, 1995, pp. 154–155.

est d'emblée donné comme organisme et autrui, en tant que sujet, n'est pas artificiellement et secondairement supposé lié à ce corps, il est appréhendé par ce corps, *dans* ce corps. Rencontrer autrui consiste à faire une « expérience effective » d'autrui⁸. L'appréhension [*Appräsentation*] est la saisie immédiate⁹ d'un horizon caché mais coprésent [*mitgegenwärtig*] à un donné perçu¹⁰. La vie égoïque d'autrui n'est pas vécue originellement par moi, mais elle n'est pas non plus pour moi un pur absent. Toute la difficulté est ici de décrire une vie égoïque autre m'étant appréhendée c'est-à-dire une vie que j'éprouve, que je n'invente pas, mais que je vis à distance, une vie qui n'est pas projetée au-delà du corps d'autrui mais se donne à même cette chair perçue, tout en étant cependant un objet présentifié : il s'agit en effet pour Husserl de se démarquer d'une première définition, empruntée à Lipps, de l'*Einfühlung* comme fusion, immédiateté¹¹, et de parvenir à élucider ce qu'il identifie, reconnaissant la transcendance irréductible d'autrui, comme une paradoxale « médiation immédiate »¹². La référence à l'imagination, cette intuition dans l'écart et la distance, peut alors devenir éclairante. La définition de l'*Einfühlung* comme présentification indique précisément cette parenté avec l'imaginaire, mais la nature complexe de l'*Einfühlung* disqualifie le modèle de l'*Abbild* : nous allons voir que ce sont la plus grande richesse et la fécondité du modèle de la *phantasia* qui sont, ici encore, dans la réflexion sur autrui, mises en valeur.

La *phantasia* s'accomplit par delà les médiations. Je ne me rapporte pas à un imaginaire que je contemplerai de loin, je vais vivre en lui et fais l'épreuve d'une profonde aliénation, d'un véritable dédoublement. Je vis au-delà de moi-même une *autre* vie en première personne. « Lorsque je prends l'image [*Bild*] non comme image copie [*Abbildung*] mais comme imagination [*Einbildung*] » « je vis entièrement dans l'image [*Ich lebe ganz im Bild*] » comme « moi perceptif [*perzeptives Ich*] »¹³. Or ce qui

⁸ MC §50, p. 179.

⁹ MC §50, p. 181.

¹⁰ MC §50, p. 178, l'appréhension est « une modalité du rendre-coprésent » « eine Art des Mitgegenwärtig-Machens », Hua I, p. 139.

¹¹ cf. N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., pp. 145–147 et p. 153.

¹² Ibid., p. 163.

¹³ *Phantasia* n° 16, p. 446.

est en question dans la rencontre d'autrui n'est-il pas justement ce flottement, ce déracinement par rapport à mon ancrage individualisant ici et maintenant ? Autrui est mon alter *ego*, le rencontrer c'est avoir au moins un aperçu de son point de vue sur le monde, de ses émotions, bref de ses vécus de conscience, c'est-à-dire les faire paradoxalement *miens* et *autres*, par conséquent n'est-ce pas vivre indirectement, en comme-si, ses expériences¹⁴ ? Ainsi, dans l'intropathie avec des personnages fictifs, « nous vivons d'abord complètement dans la *phantasia* [le cours de l'action, le caractère des personnages, leurs motivations] (. . .) nous extrayons ce qu'il y a de vivant d'efficace etc. dans l'intériorité des pensées, sentiments, motifs obscurs et cachés etc., *laquelle est quasi objet d'expérience non effectivement intuitif*. Tout cela dans le comme si »¹⁵ : il se produit un redoublement du comme si, c'est donc que, dans l'intropathie avec des personnages réels, l'on vit une expérience en comme-si simple¹⁶.

De plus l'aliénation et le transport qui nous bouleversent dans la *phantasia* nous obligent à reconnaître que l'imaginaire, le monde fictif, doivent posséder une épaisseur et une présence dépassant largement ce que notre imagination peut arbitrairement projeter. Ce sont ainsi toujours le monde et les objets mêmes qui rendent possible l'imagination. Dans le cas particulier de la *phantasia* perceptive, la force de l'imagination est, nous l'avons vu, reportée de plus en plus clairement sur l'objet-image même. Celui-ci ne saurait être seulement utilisé comme représentant par une conscience choisissant un mode d'appréhension imaginaire. Le

¹⁴ MC §55, p. 199.

¹⁵ *Phantasia* n°18, p. 490, nous soulignons, « Und beschreiben wir den Gang der Handlung, den Charakter der Persönlichkeiten, ihre Motive etc., so leben wir zunächst ganz in der Phantasie (. . .) [wir] holen heraus, was in der nicht wirklich anschaulich *quasi* erfahrenen Innerlichkeit an Gedanken, Gefühlen, an verborgenen dunklen Motiven etc. lebendig ist, wirksam ist usw. Das alles im Als-ob », Hua XXIII, p. 520.

¹⁶ Dans un texte de 1910, traduit dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 206, Husserl refuse d'identifier *phantasia* et *Einführung*, même s'il reconnaît qu'un tel rapprochement est plus pertinent que celui consistant à faire de l'intropathie une représentation par image-copie. Son argument consiste à rappeler que la conscience d'autrui « intuitionne l'autre immédiatement et sans conscience de n'importe quelle mise en image [*Verbildlichung*] » (Hua XIII, p. 188). Mais nous avons vu que les réflexions de Husserl conduisent à se détacher de cette définition de la *phantasia*, sur le modèle de l'image, comme médiateté.

décentrement profond que vit cette conscience indique que l'objet-image joue un rôle central et principal dans l'acte d'imagination même et que le sujet-image ne peut donc pas être lié à cet objet-image de façon extérieure et contingente. L'immédiateté de la *phantasia* perceptive consiste en ceci que le sujet rêve le monde fictif à même l'objet perçu, mieux : il se laisse emporter par cet objet qui secrète lui-même ce rêve. Le monde de *phantasia* fait alors l'objet d'une *Perzeption*. Hamlet investit le corps de l'acteur. Aussi le modèle de la *phantasia* semble-t-il derechef plus adapté que celui de l'*Abbild* pour rendre compte de la saisie d'autrui à même son corps et pourtant au-delà.

La définition de l'*Einführung* comme présentification reviendrait par conséquent à identifier la rencontre d'autrui et une certaine ubiquité du moi. Mais peut-on comprendre convenablement le rapport à autrui comme une modalité du rapport de moi à moi ? Peut-on lier présentification et *Einführung* sans transformer autrui en un simple moi imaginaire, en *mon* image, mon double, bref sans lui faire perdre son étrangeté ? En fait la thèse selon laquelle le rapport à l'autre doit se constituer comme rapport à soi est assumée par Husserl comme absolument nécessaire et fondatrice de toute réflexion sur autrui, de plus elle n'est pas, nous allons le montrer, inéluctablement synonyme de méconnaissance de l'*autre*.

Le rapprochement entre moi et autrui, confirmant que l'imagination est bien un modèle prépondérant, quoique problématique, pour élucider l'*Einführung*, est clairement établi par Husserl : il affirme en effet à plusieurs reprises l'existence d'une continuité entre le passage du moi actuel au moi passé et le passage qui mène de moi à autrui. « L'ego actuel s'acquiesce d'une prestation dans laquelle il constitue comme étant (sur le mode passé) un mode de dérivation de lui-même. (...) De la même façon l'ego actuel (...) constitue-t-il en soi un autre comme autre. L'auto-temporalisation par ce qu'on pourrait appeler *Ent-gegenwärtigung* (par la remémoration) a son analogie dans mon *Ent-fremdung* (c'est-à-dire la sympathie en tant que "*Ent-gegenwärtigung*" de degré supérieur – celle de ma présence originaire dans une présence originelle simplement présentifiée [*vergegenwärtigte*]) »¹⁷. L'*Ent-gegenwärtigung* est un premier décalage

¹⁷ K p. 211, « das aktuelle Ich vollzieht eine Leistung, in der es einen Abwandlungsmodus seiner selbst als seiend (im Modus vergangen) konstituiert. (...) Ebenso konstituiert das aktuelle Ich (...) in sich einen Andern als Andern. Die

introduit par la rétention et la relation à un soi passé, Husserl fait de l'*Ent-fremdung* ("l'aliénation", l'adjectif « *fremd* » qualifiant en allemand ce qui est relatif à autrui visé spécifiquement comme étrangeté) une « *Entgegenwärtigung* de degré supérieur », l'on ne peut dire plus clairement que la relation à autrui est une forme de relation de moi à moi, aussi problématique cela soit-il. « L'autre est une modification de mon moi (. . .). Autrement dit une autre monade se constitue par appréhension dans la mienne »¹⁸. « *De même* que mon passé, en tant que souvenir, transcende mon présent vivant comme sa modification, *de même* l'être de l'autre que j'appréhente transcende mon être propre au sens de "ce qui m'appartient" d'une manière primordiale »¹⁹. « Cette identification synthétique [entre ma nature et celle d'autrui] ne présente pas plus de mystère que n'importe quelle autre identification ayant lieu à l'intérieur de ma sphère propre, grâce à laquelle l'unité de l'objet peut acquérir un sens et une existence par l'intermédiaire des *re-présentations* [*Vergegenwärtigungen*] (. . .) Comment ma propre expérience vécue acquiert-elle pour moi le sens et la valeur d'être d'exister dans sa forme temporelle et dans son contenu temporel identiques ? L'original n'est plus ; mais dans et par des re-présentations répétées je reviens à lui, (. . .) une synthèse identificatrice les lie »²⁰. De plus, si une telle continuité peut être affirmée c'est également parce que,

Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung (durch Wiedererinnerung) hat ihre Analogie in meiner Ent-Fremdung (Einfühlung als eine Ent-Gegenwärtigung höherer Stufe – die meiner Urpräsenz in eine bloß vergegenwärtigte Urpräsenz) », Hua VI, p.189.

¹⁸ MC §52, pp. 187–188, « der Andere als "Modifikation" meines Selbst (. . .). es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere », Hua I, p. 144.

¹⁹ Ibid., p. 188, « *Wie* meine erinnerungsmäßige Vergangenheit meine lebendige Gegenwart transzendiert als ihre Modifikation, *so ähnlich* das appräsentierte fremde Sein das eigene (in dem jetzigen reinen und untersten Sinn des primordial Eigenheitlichen) », Hua I, p. 145, nous soulignons. Voir également PP II, p. 242.

²⁰ MC §55, p. 205, « Diese synthetische Identifizierung ist kein größeres Rätsel als jede, also auch jede in meiner eigenen Originalsphäre sich haltende, vermöge deren überhaupt gegenständliche Einheit für mich Sinn und Sein gewinnt durch das Medium von Vergegenwärtigungen. (. . .) Wie gewinnt für mich ein eigenes Erlebnis Sinn und Geltung eines seienden, seiend in seiner identischen Zeitgestalt und seinem identischen Zeitinhalt? Das Original ist dahin, aber in wiederholten Vergegenwärtigungen komme ich darauf zurück (. . .) eine Synthesis der Identifizierung sie [diese Vergegenwärtigungen] verknüpft » (Hua I, p. 155).

inversement, Husserl l'a souligné à plusieurs reprises, il y a déjà dans tout souvenir et dans toute *phantasia* une préfiguration de la relation à un alter ego. « L'ego qui est actuellement maintenant peut entrer en relation avec l'ego passé (...) il peut entretenir un dialogue avec lui, exercer sa critique sur lui, *comme sur les autres* »²¹. Toute *phantasia* suppose également, on l'a vu, la constitution d'un moi-de-*phantasia*²², c'est-à-dire d'un sujet qui est à la fois autre et moi-même. Husserl parle même d'une possible relation de sympathie ou d'antipathie entre le moi actuel et le moi-de-*phantasia*²³.

Néanmoins établir une telle continuité entre le dédoublement du moi dans le flottement et la relation à autrui peut sembler dangereux. N'est-il pas inapproprié de vouloir élucider la rencontre d'autrui d'une manière qui lui fasse perdre tout mystère (cf. précédemment cité : « cette identification synthétique entre ma nature et celle d'autrui *ne présente pas plus de mystère* que n'importe quelle autre identification ayant lieu à l'intérieur de ma sphère propre ») ? Ne fait-on pas perdre à autrui sa transcendance et son étrangeté en affirmant que je le rencontre grâce à une modification de mon moi et qu'il est comme mon « reflet [*Spiegelung*] », mon « analogon [*Analogon*] »²⁴ ? Husserl souligne d'ailleurs ce problème : « "l'autre" est un "reflet" de moi-même, et pourtant ce n'est pas un reflet ; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme »²⁵. De fait autrui n'est pas mon double ni une annexe de ma personne. « Tout comme j'existe pour moi-même, que je ne suis pas simplement un événement intentionnel dans la vie de connaissance d'autrui,

²¹ K p. 196, nous soulignons.

²² PP II, p. 163 et p. 182. Voir également *Phantasia* n° 16, p. 445.

²³ *Phantasia* n° 15, p. 339 et p. 362 notamment : « vivant actuellement dans le monde actuel et en tant que moi actuel, y étant en rapport avec le monde-de-*phantasia*, nous sommes actuellement tournés vers ce dernier dans des prises d'attitude actuelles ou dans ces inaxioses qui leur correspondent. Dans cet être-tournés-vers, nous pouvons nous comporter en sympathie ou antipathie [*sympathetisch oder antipathisch*] » (Hua XXIII, p. 372). M. Richir parle, à ce propos, d'« *Einfühlung* sans autrui » (*Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 16).

²⁴ MC §44, p. 155.

²⁵ Ibid. « der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung, Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne » (Hua I, p. 125).

à l'inverse, naturellement, l'Autre existe pour soi-même et n'est pas une simple événement dans ma vie de connaissance »²⁶.

Cependant la *Vergegenwärtigung* et la véritable *Spaltung* du moi qu'elle rend possible ne sont absolument pas dénuées de mystère : l'étrangeté diffracte et bouleverse le moi bien plus que celui-ci ne dissout celle-là. Certes l'imaginaire n'est pas une totale aliénation ni une radicale perte de soi. Mais, précisément, la continuité maintenue par l'imagination entre moi et moi-image, à la frontière de la rupture, doit également nécessairement sous-tendre la relation à autrui.

Il serait absurde de partir d'une radicale hétérogénéité entre autrui et moi, puis de se demander comment les faire entrer en contact : une telle rencontre deviendrait impossible. Husserl rend ainsi hommage à Berkeley pour avoir, contrairement à Leibniz notamment, essayé d'expliquer l'idée d'autrui par une analyse scientifique de données immanentes et sans faire intervenir Dieu ou une idée métaphysique, ce que rendait nécessaire la présupposition d'une existence en soi des individus, d'une séparation première entre autrui et moi²⁷. « L'énigme n'a lieu que si les deux sphères d'originalité sont déjà distinctes »²⁸. Puisque la rencontre d'autrui se produit effectivement, il faut supposer qu'autrui est bien constitué *comme autre* par moi et en moi : il s'agit ainsi de « constituer dans mon ego un ego étranger »²⁹ et la nature constituée par autrui est « pour parler avec toute la précision nécessaire (. . .) la nature *constituée en moi*, en qualité de constituée par autrui »³⁰. Cette subordination à ma subjectivité transcendantale s'applique en effet à tout ce qui fait sens pour moi : « tout

²⁶ PP II, p. 255, « So gut ich für mich selbst bin, und nicht bloß intentionales Vorkommnis im Erkenntnisleben des Anderen, so natürlich umgekehrt », Hua VIII, p. 185.

²⁷ PP I, pp. 221–222.

²⁸ MC §55, p. 197.

²⁹ MC §52, p. 188.

³⁰ MC §55, p. 204. « Ich kann eine in mir konstituierte Natur mit einer vom Anderen konstituierten identifizieren (oder in notwendiger Genauigkeit gesprochen : mit einer in mir *als vom Anderen konstituiert* konstituierten) », Hua I, pp. 154–155. Nous verrons plus loin qu'il faut nuancer ce point et que le moi transcendantal déborde largement mon moi personnel, néanmoins nous essaierons de montrer que cela ne conduit pas pour autant à rendre illégitime la notion de « moi transcendantal » (voir, *infra*, section III, chapitre XII).

sens que peut avoir pour moi la quiddité [*sein* “*Was*”] et le fait de l’existence réelle d’un être, n’est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle (...) dans et par ses synthèses constitutives »³¹. « Admettre que c’est en moi que les autres se constituent en tant qu’autres est le seul moyen de comprendre qu’ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d’existences et d’existences déterminées »³² et, effectivement, autrui n’est pas pour moi un *pur* mystère, il est un noème, il a pour moi un sens riche de contenu³³, de fait il appartient à mon monde, au monde que je constitue et explore, il est donné comme lié à un corps situé en celui-ci et comme appréhendant le même monde que moi. Même pour penser une éventuelle non-concordance entre le monde d’autrui et le mien, il faut déjà penser une confrontation avec lui et un échange³⁴. Quelle que soit la perspective, autrui est ainsi toujours à l’intérieur, non à l’extérieur, du champ de ma pensée, de mon horizon intentionnel. D’ailleurs autrui est saisi comme *alter ego*, c’est bien d’une certaine façon *moi* que je trouve en lui et il est défini indissociablement de ce référent qu’est le moi : « Nous pouvons trouver un premier fil conducteur dans le sens même des mots : “les autres”, un “autre moi”. *Alter* veut dire *alter-ego*, et l’ego qui y est impliqué, c’est moi-même, constitué à l’intérieur de la sphère de mon appartenance primordiale »³⁵. Ainsi comprendre la rencontre d’autrui revient bien à chercher à comprendre comment le moi se dédouble et trouve au-delà de lui un objet qu’il peut penser « comme si » c’était lui-même. Ce lien entre la *phantasia* et la rencontre d’autrui ne doit, répétons-le, nullement gommer la dimension d’altérité d’autrui, nous montrerons également de quelle manière Husserl surmonte ce problème.

³¹ MC §43, p. 151.

³² MC §56, p. 208, « Daß die Anderen sich in mir als Andere konstituieren, ist die einzig denkbare Weise, wie sie als seiende und soseiende für mich Sinn und Geltung haben können », Hua I, p. 156.

³³ MC §43, p. 151.

³⁴ K p. 186.

³⁵ MC §50, p. 179, « Eine erste Leitung kann uns der Wortsinn Anderer bieten – anderes Ich ; *alter* sagt *alter ego*, und das Ego, das hier impliziert ist, das bin ich selbst, innerhalb meiner primordialen Eigenheit konstituiert », Hua I, p. 140.

2. LE FLOTTEMENT DE LA *PHANTASIA* COMME CONSTITUTIF DE LA PRÉSENCE D'AUTRUI

Comment exactement le moi constitue-t-il en lui-même, en tant que modification de lui-même, l'alter ego ? De quelle manière précise l'imagination intervient-elle nécessairement ? Nous allons le voir, autrui est donné aux côtés des possibles, en horizon de la perception des choses, et, dans son incarnation individuelle, comme mon analogue, grâce à mon transfert en *comme si* au sein de ses expériences.

La place d'autrui dans mon monde est d'abord dessinée en creux par les objets mêmes et, plus nettement encore, par les essences. Ainsi « le cercle de l'intersubjectivité ne se réduit pas aux autres perçus »³⁶, d'emblée, autrui *en général* se trouve en horizon de mon monde. « De même que chaque sujet égologique possède un champ de perception original dans un horizon à ouvrir librement à son activité, qui le conduit à des champs perceptifs toujours nouveaux et toujours à nouveau pré-esquissés dans un mélange de détermination et d'indétermination, de même chacun possède son horizon de sympathie, celui de la cosubjectivité, à ouvrir par un commerce direct et indirect, avec la chaîne des autres (. . .). Cela veut donc dire du même coup que dans le flux vivant de l'intentionnalité, en quoi consiste la vie d'un sujet égologique, se trouve déjà impliqué d'avance intentionnellement (. . .) n'importe quel autre ego »³⁷. On peut être plus précis : entre l'horizon des esquisses possibles et l'horizon des autres possibles, il y a plus que le simple parallèle indiqué par l'extrait que nous venons de citer. Si autrui appartient à mon horizon, c'est d'abord parce que le monde perçu est un monde transcendant et, avant même la constitution de l'idée d'un monde objectif pour tous, un monde qui ne saurait se réduire à ce que j'en saisis dans les limites étroites de ma

³⁶ *Ideen III*, p. 153.

³⁷ K pp. 286–287, « Wie jedes Ichsubjekt ein originales Wahrnehmungsfeld hat, in einem freitätig zu eröffnenden Horizont, der zu immer neuen, immer wieder bestimmt-unbestimmt vorgezeichneten Wahrnehmungsfeldern führt, so hat ein jedes seinen Einfühlungshorizont, den seiner Mitsubjektivität, zu eröffnen durch direkten und indirekten Verkehr, mit der Verkettung der Anderen (. . .). Das sagt aber zugleich, daß in der lebendig strömenden Intentionalität, in der das Leben eines Ichsubjektes besteht (. . .) jedes andere Ich im voraus schon intentional impliziert ist. », *Hua VI*, pp. 258–259.

perception actuelle. « Les choses sont d'avance, d'après leur sens d'être, des choses-pour-tous »³⁸. La transcendance du réel ne signifie en effet rien d'autre. Aussi « lorsque je suis orienté sur une chose, fût-ce de façon tout à fait exclusive (. . .) je continue également, au moins implicitement, à être relié aux autres »³⁹.

Pourtant, dans les Méditations cartésiennes, Husserl ne présente-t-il pas comme possible une réduction à la « sphère d'appartenance », réduction permettant de conserver le sujet pur et son monde propre en excluant radicalement autrui ? Husserl affirme alors clairement que ce monde propre demeure transcendant⁴⁰ alors qu'autrui est entre parenthèses. Néanmoins, la réduction à la sphère propre échoue : l'altérité mine toujours déjà cette « sphère » dont l'intégrité éclate. Ainsi que l'a très clairement montré D. Franck dans Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl, autrui est en fait toujours supposé, toujours latent⁴¹. La tentative pour remonter à un moi absolu sans alter ego reconduit toujours à un entrelacs indissociable entre monde transcendant et altérité encore diffuse, impersonnelle mais annonçant mes alter ego particuliers. Lorsque l'on fait abstraction d'autrui et du monde objectif qui en est le corrélat, le moi ne devient pas pour autant omniscient, les objets du monde qui lui appartient lui sont toujours donnés comme « objets des sens "extérieurs" [*Gegensände der "äußeren" Sinnlichkeit*] »⁴², ainsi le monde reste inévitablement monde sensible et ma chair est toujours présupposée⁴³, or celle-ci est nécessairement, nous y reviendrons, situation, elle est sentant-senti, elle n'est pas un sujet universel surplombant. Certes la chair n'a pas d'abord une place parfaitement circonscrite, mais elle est d'emblée indissociable d'un processus de localisation du sentant dans le champ du senti, localisation pouvant toujours être précisée : c'est ce corps particulier qui est touchant- touché, et non tel autre⁴⁴. Subsiste également,

³⁸ K p. 519.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ MC §47, p. 171.

⁴¹ D. Franck, Chair et corps, Paris, Minuit, 1981, voir notamment p. 105 et p. 167.

⁴² MC §47, p. 170, Hua I, p. 134, nous soulignons.

⁴³ D. Franck, Chair et corps, p. 105 et pp. 112–113.

⁴⁴ Ibid., p. 94 sq.

lors de la tentative de réduction à la sphère propre, l'écart entre présent et passé rétionnel, écart qui est une forme de transcendance, de rapport à l'autre⁴⁵. Peut-être Husserl a-t-il voulu sérieusement opérer une réduction radicale à la sphère propre (c'est une démarche cohérente avec le projet transcendantal), mais il prend la mesure de l'échec, lequel ne conduit pas la philosophie husserlienne à un arrêt éberlué, mais bien à sa poursuite sous une forme rendue plus nuancée par les obstacles rencontrés : les Méditations cartésiennes montrent moins la solitude d'un sujet transcendantal dominant tout être que le sourd travail de l'altérité au cœur même de l'origine transcendantale la plus pure ; d'ailleurs, dès le départ, Husserl avait pour préoccupation essentielle de répondre à l'accusation de solipsisme⁴⁶ et l'une de ses thèses fondamentales est précisément que le seul moyen d'éviter le solipsisme est de ne jamais commencer par séparer les individus. D. Franck attribue ainsi à Husserl lui-même la thèse selon laquelle, en fin de compte, la réduction à la sphère du propre est impossible⁴⁷.

Quelle forme l'indication d'autrui par les choses prend-elle exactement ? La transcendance des objets interdit leur immanence réelle à mon flux de vécus. Les sensations incarnent par conséquent assurément la présence effective en chair et en os des objets, mais également toujours leur présence partielle, leur « esquisse ». Chaque apparition actuelle est indissociable de l'horizon de la multitude des apparitions passées ou possibles du *même* objet, l'essence étant ici le thème en filigrane de telles variantes⁴⁸. Mais ces possibilités de la chose sont le corrélat de *mes* changements possibles de points de vue. Les esquisses possibles de la chose sont ainsi, par exemple, la manière dont la chose pourrait apparaître si j'étais ailleurs ou si mes sens fonctionnaient différemment⁴⁹. La chose en horizon est celle qui doit m'apparaître « dans toutes les variations possibles de ma sensibilité »⁵⁰. La transcendance de la chose me révèle à moi-même comme étant, moi aussi, partiel, fini : « toute expérience

⁴⁵ Ibid., p. 114.

⁴⁶ MC §13, p. 61.

⁴⁷ Chair et corps, pp. 123–124 et p. 167.

⁴⁸ « la chose est une règle des apparences possibles », Ideen II, p. 128.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ideen II, p. 129.

d'objectivité spatio-temporelle présuppose l'apparaître concomitant de l'*homme* qui fait l'expérience »⁵¹. Moi qui perçois cette esquisse de tel objet, je suis un individu situé dans une parcelle limitée de l'espace et du temps objectifs. Mais, simultanément, l'horizon des esquisses possibles me fait apercevoir ces variantes possibles de mon moi qui pourraient voir le même objet, en ce moment, d'une autre façon. Ces variantes possibles sont, d'une certaine manière, les possibilités que j'ai d'être autre, autrement dit, elles sont des *moi autres*. « Quelque chose de mondain indique ce que je pourrais connaître à partir de moi-même et, *ce qui revient au même*, ce que n'importe qui pourrait connaître »⁵². L'explicitation du moi *et de tous les objets existant pour lui*, bref du monde objectif, « vaut pour l'univers des moi possibles, pour l'ensemble indéterminé de mes possibilités d'« être autre », (...) par conséquent pour toute intersubjectivité possible »⁵³. Aussi Husserl peut-il affirmer que l'« expérience d'objectivité spatio-temporelle », en tant qu'elle présuppose toujours « l'apparaître concomitant de l'*homme* qui fait l'expérience », présuppose également indissociablement « [l'apparaître] de son rapport aperceptif avec ses compagnons d'humanité et d'animalité effectifs ou possibles »⁵⁴. Autrui, en tant qu'il est présent en creux ou en horizon du monde transcendant, coïncide donc avec *mes possibilités* dont nous avons vu qu'elles étaient des imaginaires mis en jeu. Cela ne gomme en rien l'altérité d'autrui : les esquisses possibles sont en nombre infini, de plus elles sont « données » *en horizon* et restent à distance, enfin même un possible thématifié et présentifié se tient toujours dans un certain écart à l'égard du moi puisque l'imaginaire est flottant, il est un déracinement (ce que je *pourrais* voir n'est pas ce que je vois) et incarne une présence rongée par l'altérité et l'aliénation. Ainsi les mondes d'autres sujets possibles ont beau être aperçus, ils ne sont pas perçus, et le monde objectif, le monde tel qu'il est absolument, de façon valable pour tous, reste un idéal de même qu'est idéale une expérience intersubjective concordante⁵⁵, tous sont des pôles projetés à l'infini.

⁵¹ *Ideen II*, p. 163.

⁵² K p. 453, nous soulignons.

⁵³ MC §41, p. 142.

⁵⁴ *Ideen II*, p. 163.

⁵⁵ MC §49, p. 176.

Logiquement le passage aux essences thématise plus encore cette intersubjectivité impersonnelle. L'essence est précisément ce qui vaut absolument, indépendamment de la moindre condition d'espace ou de temps. Le sujet qui accomplit la variation, en même temps qu'il détache l'objet individuel des conditions empiriques contingentes en en faisant une pure possibilité, s'arrache donc lui aussi à ces conditions qui l'individuent : « nous ne conservons pas les attaches de ces possibilités à l'ego empirique posé comme existant »⁵⁶. Husserl affirme ainsi que découvrir les *eidé* conduit corrélativement à découvrir « l'*eidós ego* »⁵⁷ qui est une « pure possibilité »⁵⁸ et « embrasse toutes les variantes possibles de mon ego empirique »⁵⁹. Cet *eidós ego* est l'essence de tout ego, de mon ego empirique et de l'ego de tout autre sujet possible. Une fois de plus le processus de déracinement qu'est l'imagination, ici dans la variation eidétique, est le chemin qui conduit de moi à autrui sans réduire ce dernier à un moi empirique étriqué.

Mais autrui n'est évidemment pas simplement pour moi une présence diffuse à l'envers du monde, il est incarné dans des individualités particulières et rencontré dans cette particularité même. Une telle rencontre est précisément désignée par Husserl au moyen du terme d'intropathie (*Einfühlung*). Il s'agit de saisir un corps de ce monde en tant que chair et comme localisation d'une vie égoïque semblable à la mienne.

La première clef de l'intropathie est la ressemblance entre le corps d'autrui est le mien⁶⁰. Une telle ressemblance rend possible une forme particulière d'association, « l'appariement [*Paarung*] », définie comme association par analogie entre deux objets présents et comme transposition à chacun de toutes les caractéristiques de l'autre⁶¹. Cette association permet de combler les lacunes laissées par la saisie originale d'autrui. J'ai de mon corps (*Leib*) et de mon corps seulement, une double appréhension. Je peux d'abord percevoir son apparence physique exactement de la même façon que je perçois n'importe quel objet de ce monde, je vois par

⁵⁶ MC §34, p. 121.

⁵⁷ MC §34 p. 123.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Voir notamment MC p. 180 (§50) et p. 182 (§51) ainsi que PP II, p. 189.

⁶¹ MC §51, pp. 183–184.

exemple la forme et la couleur de ma main. Mais j'ai, d'autre part, une saisie directe de sensations kinesthésiques qui sont les sensations des états de ce corps telles qu'elles me permettent d'établir une corrélation entre mes pensées, mes intentions, mes décisions et l'état et le comportement de ce corps, et, ainsi, de percevoir celui-ci comme *mon* corps. Les sensations kinesthésiques n'ont pas toutes une localisation précise⁶², mais ce sont les sensations localisées qui sont fondatrices. L'expérience cruciale est celle du toucher car la sensation de froid du métal par exemple, qui est certes un vécu de conscience, se trouve ici être en même temps un état froid de la main. La main est froide sur telle surface précise de la peau : il s'agit là, à première vue, de la saisie d'une réalité étendue objective, mais la *sensation* du froid du métal n'est plus un état, une caractéristique que l'on attribuerait à la main de la même façon qu'on l'attribue au métal. Cette sensation du froid du métal est ici sensation éprouvée, conscience, intentionnalité. L'état localisé et répandu à la surface de la main et la sensation du métal comme froid sont les deux faces de la même sensation, de sorte que ces kinesthèses accomplissent une véritable transsubstantiation, un profond changement de nature de la main elle-même. « Il n'est nullement question de dire que la chose physique s'enrichit, mais bien *qu'elle devient chair, qu'elle sent* »⁶³. La sensation n'est pas une propriété s'ajoutant aux autres caractéristiques physiques de la main. Celle-ci apparaît alors comme étant pour nous « bien plus qu'une chose matérielle »⁶⁴ tout en continuant néanmoins à être *également* un corps de ce monde, bref elle est « une chose qui sent [*ein empfindendes Ding*], qui a des sensations »⁶⁵. Ainsi la localisation kinesthésique ne peut être identifiée à la localisation objective car ce qui est localisé est, précisément, la sensation de froid et une sensation ne saurait être une réalité spatiale, formée de parties séparables⁶⁶. Le froid n'appartient pas à la main comme au morceau de métal. En tant que *sentant le froid*, la sensation localisée n'est pas

⁶² *Ideen II*, p. 214.

⁶³ *Ibid.*, p. 207, « so bereichert sich nicht das physische Ding, sondern es wird Leib, es empfindet », *Hua IV*, p. 145.

⁶⁴ *Ideen II*, p. 213.

⁶⁵ *Ideen II*, pp. 214–215, *Hua IV*, p. 151, voir également *Ideen III*, p. 150 (*Hua V*, p. 124) où Husserl parle de la chair comme d'un « objet subjectif [*subjektives Objekt*] ».

⁶⁶ *Ideen II*, p. 207.

une chose du monde, ni la propriété d'une chose, elle est une « chose » devenant sujet. Les sensations kinesthésiques, comme sensations de *mon* corps, sont les sensations d'un corps indissociablement sentant/senti. Je saisis dès lors chaque sensation kinesthésique comme incarnant une intention. Chaque partie de mon corps se donne comme un *organe* défini par sa fonction relativement à mes intentions et offrant un système de « je peux » qui m'appartiennent⁶⁷. De même chaque geste, chaque état de mon corps est saisi comme mon comportement : je peux déterminer un certain décours de sensations de mon propre *Körper* ainsi que du monde environnant à *mon gré*, en mouvant mes organes des sens ou en me déplaçant. Or je n'éprouve pas de telles sensations kinesthésiques du corps d'autrui : par essence elles ne sont que l'épreuve de *mon* corps. Une analogie peut néanmoins s'accomplir grâce à l'intermédiaire que constitue toujours la perception objective, externe, que j'ai de mon propre corps. La forme et la couleur de ma main sont analogues à celles de la main d'autrui (ou, plus exactement, de cette chose que, du coup, je saisis comme « main d'autrui »).

Cependant pour que la rencontre d'autrui soit une appréhension et non la simple projection hypothétique d'une vie égoïque « à l'intérieur » d'un *Körper* ressemblant seulement morphologiquement au mien, il faut que cette ressemblance soit d'emblée une analogie *entre deux corps de chair*. L'Appréhension est une « *analogische Apperzeption* »⁶⁸, non un raisonnement par analogie qui induit un quatrième terme en lui-même absent à partir des trois premiers et de leurs rapports⁶⁹. L'*Einfühlung* est une intuition – par la vertu de cette *Vergegenwärtigung* spéciale qu'est la *Mit-gegenwärtigung* ou co-présentation⁷⁰ – non un cheminement

⁶⁷ K p. 245.

⁶⁸ Titre du §50, Hua I. p. 138.

⁶⁹ MC §50, p. 181, voir également les analyses minutieuses de N. Depraz, dans *Transcendance et incarnation*, pp. 160–169, établissant la distinction entre analogisation et raisonnement par analogie.

⁷⁰ La personne d'autrui est définie notamment dans *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil* comme « une co-présence [*eine Mitgegenwart*] (...) liée à la chair dans la coexistence » (*Husserliana* XIV, n°1, p. 4. tr. fr. par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité I*, Paris, P.U.F., 2001, p. 64) : elle n'est certes pas vécue originellement comme l'est mon intériorité, mais elle n'est pas suggérée *au-delà* du corps d'autrui. Il s'agit en quelque sorte d'une présentification *dans* la chair d'autrui.

discursif débouchant sur une visée à vide. « L'homme, dans ses mouvements, ses actions, dans son acte de parler, d'écrire etc., n'est pas une simple liaison, une simple combinaison d'une chose nommée âme avec une autre nommée corps de chair. La chair est en tant que chair de part en part remplie d'âme »⁷¹. Il en va pour autrui de même que pour toute œuvre culturelle : le livre, par exemple, est d'abord une chose, une reliure, des pages, des lignes imprimées sur le papier, néanmoins « à cette chose, il n'y en a pas une autre, le sens, qui se raccrocherait, mais au contraire celui-ci, d'une certaine manière *pénètre de fond en comble* le tout physique *en l'animant* » [durchdringt „beseelend“ das physische Ganze in gewisser Weise] »⁷². Semblablement, ce que je perçois du corps d'autrui ce sont d'emblée des comportements, c'est-à-dire des mouvements et des caractères objectifs certes, mais qui sont également indissociables d'un certain style, d'une certaine *manière* (une certaine façon de marcher par exemple⁷³) et qui indiquent donc, en filigrane, une intentionnalité et un Je actif, ou, au moins, une disposition à accomplir des vécus de conscience⁷⁴. Ce sont bien cette chair *et son comportement* [Gehaben] qui portent l'analogie avec ma chair et fondent l'intropathie⁷⁵. Ces comportements d'abord accessibles de l'extérieur ont une cohésion et un style qui font signe vers un sens, une intention, une intériorité. Ils sollicitent une interprétation et peuvent « m'être compréhensibles de par leurs attaches associatives à mon propre style de vie qui m'est empiriquement familier dans son style approximatif »⁷⁶. « Le corps charnel là-bas exige une intériorité »⁷⁷. Un appariement s'accomplit ici entre la chair d'autrui

⁷¹ *Ideen II*, p. 329, « der Mensch in seinen Bewegungen, Handlungen, in seinem Reden, Schreiben etc. ist nicht eine bloße Verbindung, Zusammenknüpfung eines Dinges, genannt Seele, mit einem anderen, genannt Leib. Der Leib ist als Leib durch und durch seelenvoller Leib », Hua IV, p. 240.

⁷² *Ibid.*, p. 326, Hua IV, p. 238.

⁷³ *Ibid.*, p. 329.

⁷⁴ *ibid.*

⁷⁵ MC §54, p. 195.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ « Der Leibkörper dort fordert eine Innerlichkeit », *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil* (*Husserliana XIV*), n°1, p. 4 (tr. fr. par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité I*, p. 64).

et la mienne grâce au fait que ma chair est un système de « je peux », de possibles, qui me permettent de vivre le sens du comportement d'autrui à travers ses gestes, ses mots, son style, *comme s'il* s'agissait de mon comportement. Une forme d'imagination est ici à l'œuvre, une forme particulièrement ancrée dans la chair⁷⁸ ce qui, finalement, n'est pas étonnant si l'on se souvient de la définition de la *phantasia* comme expérience véritablement vécue.

Cependant un point reste insatisfaisant : l'expérience que je fais de mon corps me le présente d'une façon tout à fait unique et, à première vue, sans grands points communs avec la manière dont le corps d'autrui apparaît, même comme chair. En effet, je ne perçois extérieurement que *certaines* parties de mon corps, et ce, de surcroît, avec une plus ou moins grande déformation de perspective. De plus cette perception extérieure est en grande partie occultée par la saisie kinesthésique de ma chair. Enfin un autre aspect frappant de l'expérience de mon corps est son statut de point zéro et l'impossibilité de m'éloigner de lui⁷⁹. Toutes choses que je ne retrouve pas dans l'expérience d'autrui. Quant à mon comportement, il y a, à première vue, peu de points communs entre, d'une part, le vivre en première personne – comme ce que je peux orienter et infléchir – investi dans mon intentionnalité, tourné vers mes fins et vers le monde, et, d'autre part, observer un corps accomplir des gestes significatifs mais parfois également sibyllins et se dirigeant d'une manière qui n'est pas directement à portée de mon « je peux ». Aussi Husserl précise-t-il, dans les *Médiations cartésiennes*, que la *Paarung* ne s'accomplit pas exactement entre mon corps et celui d'autrui, mais entre mon corps tel qu'il serait *s'il était là-bas* et celui d'autrui.

« [Le] mode de paraître [du corps d'autrui] ne s'accouple pas par association directe au mode d'apparaître qui est constamment et actuellement inhérent à mon corps (dans le mode du *hic*). Il éveille et reproduit un *autre* mode d'apparaître, immédiatement analogue à celui-là ; (...) Ce mode d'apparaître rappelle l'aspect qu'aurait mon corps « si j'étais

⁷⁸ On a déjà observé l'établissement de ce lien étroit entre imagination et chair dans *La Terre ne se meut pas*.

⁷⁹ *Ideen II*, §41.

là-bas” (*illic*) »⁸⁰. Mon corps définit une zone zéro [*Nullgebiet*]⁸¹ (un ici), et, corrélativement, tout autre point de l’espace apparaît comme un « là-bas », cette zone zéro est une zone aveugle de l’espace : un « trou de l’espace [*Raumloch*] », un « inintuitionnable [*Unanschauliches*] »⁸². Mais mon corps est bien un objet *dans* l’espace et il *pourrait* être là-bas. Ce possible ne reste pas une simple virtualité : mon corps est aussi mon organisme, l’organe de mon intentionnalité, ses possibles sont mes « je peux » accessibles si je décide de me mouvoir, et sont donc intégrés par l’intentionnalité à tous mes vécus, au moins en horizon. Tout *illic* peut être intégré à ma zone zéro et devenir un *hic*⁸³. Or, Husserl le note déjà dans Chose et Espace, le fait que tout point de l’espace apparaisse comme un point-zéro possible a de très intéressantes conséquences. Parler de point-zéro implique nécessairement le corrélat indissociable de ce point : une chair et un sujet incarné en elle. Ainsi tout *là-bas* accueille, en tant que susceptible de devenir un *ici*, « une “image” de mon corps [*ein “Bild” meines Leibes*] »⁸⁴, Husserl ajoute que ce corps-fantôme perd la *Leiblichkeit*, mais il faut nuancer ce point : en effet, un tel corps-fantôme est visé comme point-zéro et celui-ci est indissociable d’un Je incarné. Le corps-fantôme devient donc plus exactement une dimension nouvelle de ma chair et cela apparaît clairement dans La Terre ne se meut pas : ma chair est avant tout définie comme « je peux » c’est-à-dire par ses « possibilités ouvertes [*offenen Möglichkeiten*] »⁸⁵, lesquelles se manifestent dans l’accomplissement de quasi-expériences imaginaires⁸⁶ et « élargissent »

⁸⁰ MC §54, pp. 191–192, « Seine Erscheinungsweise paart sich nicht in direkter Assoziation mit der Erscheinungsweise, die mein Leib jeweils wirklich hat (im Modus Hier), sondern sie weckt reproduktiv eine andere unmittelbar ähnliche (...). Sie erinnert an mein körperliches Aussehen, „wenn ich dort wäre“ » Hua I, p. 147. Voir aussi p. 193 : « comme si moi j’étais là-bas [*wie wenn ich dort wäre*] », Hua I, p. 148.

⁸¹ CE p. 424, Hua XVI, p. 367.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ CE p. 424, Hua XVI, p. 366.

⁸⁵ TM p. 13, *Philosophical essays*, p. 309.

⁸⁶ « les comprendre c’est se substituer à eux en tant qu’ils volent », TM p. 19, « Sie verstehen ist sich in sie als fliegende hineinversetzen », *Philosophical essays*, p. 315.

peu à peu cette chair d'abord ancrée *ici*⁸⁷. Ce pouvoir de démultiplication de ma chair par le flottement imaginaire se manifeste également dans l'expérience du miroir que Husserl ne définit en rien comme une vaine illusion, mais à laquelle il reconnaît au contraire le statut d'expérience « véritable » permettant l'authentique surgissement d'une « double chair [*Doppelleib*] ». « En apercevant mon image dans le miroir, l'expérience est telle que les champs de sensations de celle-ci sont mes véritables champs de sensations ; le bougé de l'image dans le miroir est un véritable bougé dans la mesure où il signifie quelque chose de connu exactement comme le bougé de ma chair originaire dans le champ tactile etc. Mais j'ai là pour ainsi dire une double chair. (. . .) Je peux m'absorber entièrement dans le miroir, je meus la tête, les doigts, toute la main etc. Et c'est bien moi, je sens au contact de et dans le miroir de chair les *data* tactiles, je les meus librement comme ma chair etc. »⁸⁸. Sans une telle démultiplication

⁸⁷ « En comprenant l'oiseau nous comprenons cet élargissement de ses kinesthèses », TM p. 20, « wir den Vogel Verstehende verstehen eben diese Erweiterung seiner Kinästhesen », *Philosophical essays*, p. 316.

⁸⁸ « Beim Spiegelbild von mir ist es so, daß seine Sinnesfelder meine wirklichen Sinnesfelder sind; das Berühren des Spiegelbildes ist ein wirkliches Berühren insofern, als es genau wie das Berühren meines Urleibes im Tastfeld das Bekannte besagt etc. Aber da habe ich gewissermaßen einen Doppelleib. (. . .) Ich kann mich ganz in den Spiegelleib versenken, ich bewege den Kopf, die Finger, die ganze Hand etc. Und ich bin es, ich spüre an und in dem Spiegelleib die Tastdaten, ich bewege ihn frei als meinen Leib etc. », *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil : 1905–1920*, texte N° 12, p. 327, traduction par N. Depraz dans *Transcendance et incarnation*, pp. 150–151. Husserl précise néanmoins que c'est là une expérience *possible* et que le vécu est différent « dès que je prends [le reflet de chair] comme une image et deviens attentif à mon corps de chair effectif [*auf meinen wirklichen Leib*] » (Hua XIII, p. 327), de plus la correspondance entre mon corps effectif et mon image n'est jamais complète (ibid.), mais le maintien d'un décrochage entre mon image et mon corps n'annule en rien l'expérience d'un dédoublement de la chair et rend même possible cet ajout d'une dimension nouvelle à part entière : c'est bien un moi « étrange » que je dois intégrer sans pouvoir coïncider avec lui et qui vient ainsi bouleverser profondément mes repères et mes limites.

Il faut noter que l'attribution à l'image spéculaire d'une véritable chair et, par conséquent, du pouvoir de diffracter *ma* chair, est une thèse cruciale de la philosophie de Merleau-Ponty qui s'inspire explicitement des analyses lacaniennes (voir notamment « Les relations avec autrui chez l'enfant », cours de Sorbonne, 1950–1952, dans *Parcours 1935–1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, pp. 188–209, et dans

indéfinie de ma chair, comment la Terre – qui englobe par avance tout lieu et toute planète aussi lointains et étranges soient-ils, pourrait-elle être dite « constituée de chair [*mit Leiblichkeit konstituiert*] »⁸⁹ ? Et comment *ma* chair pourrait-elle s'élargir indéfiniment si ce n'est en se diffractant, en flottant *entre* une multiplicité d'expériences en comme si, en passant de l'une à l'autre et en irradiant une multitude de possibles en horizon, elle qui ne peut être positivement infinie comme le serait l'entendement divin ? Ainsi un moi-de-*phantasia* hante chaque *illic*.

Les Médiations cartésiennes n'explicitent pas cette référence à la *phantasia*, mais suggèrent, notamment par l'usage du conditionnel, que ce moi là-bas est un moi dont je vis les expériences en comme-si. Husserl décrit en effet ce dédoublement de la façon suivante : « *si* je percevais de là (*illinc*), j'aurais vu les mêmes choses, mais données au moyen de phénomènes différents »⁹⁰. Ce pouvoir d'ubiquité du moi va jouer un rôle essentiel dans l'intropathie : grâce à lui celle-ci peut consister en une véritable ouverture à l'autre.

L'intropathie ne consiste pas à penser un nouvel être en copiant un premier individu, un premier sujet qui ne serait que lui-même, enfermé dans une position spatio-temporelle singulière : cette transposition serait abusive et autrui ne serait pas compris. « Je n'appréhende pas l'autre tout

Psychologie et pédagogie de l'enfant, Lagrasse, Verdier, 2001, pp. 315–321). Une telle thèse fonde alors une philosophie de la quête de soi par d'infinis détours où réel et imaginaire empiètent l'un sur l'autre. « Pour la première fois le moi cesse de se confondre [pour l'enfant] avec ce qu'il éprouve ou désire à chaque moment, et à ce moi immédiatement vécu se superpose un moi construit, un moi visible au loin, un moi imaginaire, ce que les psychanalystes appellent un surmoi. Désormais l'attention de l'enfant est captée par ce moi devant le moi. A partir de ce moment il est tiré de sa réalité immédiate et l'image spéculaire a une fonction déréalisante en ce sens qu'elle détourne l'enfant de ce qu'il est effectivement pour l'orienter vers ce qu'il se voit être, vers ce qu'il s' imagine être » (Parcours 1935–1951, p. 204). Que Husserl reconnaisse lui aussi l'appartenance de l'image spéculaire au moi montre que la thèse d'un moi multiple – déchiré par l'ubiquité et un manque natif, défini par le désir et ses cristallisations imaginaires – se profile déjà dans une philosophie au premier abord dominée par l'idéal rationaliste d'une parfaite limpidité du sens sous le regard absolu du moi transcendantal.

⁸⁹ TM p. 22, *Philosophical essays*, p. 318.

⁹⁰ MC §53, p. 190.

simplement comme mon double, je ne l'appréhende ni pourvu de ma sphère originale ou d'une sphère pareille à la mienne, ni pourvu de phénomènes spatiaux qui m'appartiennent en tant que liés à l'ici ; mais – à considérer la chose de plus près – avec des phénomènes tels que je pourrais en avoir si j'allais là-bas »⁹¹. Ce qui fait toute la différence c'est que l'"individu" avec lequel l'analogie est établie – autrement dit mon ego m'aidant à deviner l'alter ego – est déjà plus qu'un individu. C'est le sens même du flottement imaginaire. Le Je est capable de vivre pleinement à distance une expérience riche et authentique, dans un véritable déracinement hors de lui-même (marqué par l'irréparable extériorité entre le *hic* et le *illic*) et en saisissant néanmoins concrètement et intuitivement l'aspect des choses *elles-mêmes* mais *de là-bas*. La *phantasia* accomplit ce tour de force de me donner *l'expérience* (la quasi-expérience) d'*autres* phénomènes spatiaux, d'*autres* esquisses. Cela est très bien signifié par la formation d'un nouveau point-zéro, c'est-à-dire d'un point originaire pour une expérience à part entière, cependant que, conformément à ce qu'exige la notion d'*alter* ego, une telle expérience reste à distance, avec sa part d'étrangeté, puisque le moi conserve sa place *ici*, ce qui signifie, par définition, *non là-bas*⁹². Ainsi c'est parce que je suis déjà profondément bouleversé et aliéné par cette dimension du réel qu'est l'imagination que je peux vivre une relation d'intropathie avec autrui et apercevoir ses états par référence aux miens sans pour autant faire violence à son altérité.

C'est également grâce à ce décentrement et cette ouverture incarnés par la *phantasia* que l'intropathie n'est pas la projection vaine d'un autre dont je ne saurais rien sinon qu'il a, *comme moi*, un flux de conscience : l'intropathie est une participation aux vécus particuliers d'autrui. « Je prends part à la position accomplie par l'autre »⁹³, « je me mets à la place de l'autre sujet (. . .). Non seulement je pénètre par intropathie

⁹¹ MC §53, pp. 190–191, « Ich apperzipiere den Anderen doch nicht einfach als Duplikat meiner Selbst, also mit meiner oder einer gleichen Originalsphäre, darunter mit den räumlichen Erscheinungsweisen, die mir von meinem Hier aus eigen sind, sondern, näher besehen, mit solchen, wie ich sie selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge und dort wäre », Hua I, p. 146.

⁹² MC §54, p. 193.

⁹³ *Ideen II*, p. 237, « In der Einfühlung mache ich die Setzung des Anderen mit », Hua IV, p. 168.

dans sa pensée, son sentiment, son action, mais encore je dois le suivre en eux, ses motifs deviennent alors mes quasi-motifs »⁹⁴, je me coule dans ses comportements jusqu'à laisser se former certains *habitus* de manière à prévoir, toujours en *phantasia*, quels sont ses possibles spécifiques et de quelle manière il pourrait réagir dans telles ou telles circonstances⁹⁵. L'existence de l'imagination signalait déjà une certaine épaisseur de ma propre conscience : je suis diffracté et flottant ou capable de l'être, cela rend possible ma présence à ce qui me dépasse, il y a en effet, nous l'avons vu, un lien étroit entre la possibilité de la perception et la possibilité de la présentification. Ainsi l'imagination est une ouverture à des expériences déracinées *mais authentiques*. C'est grâce à ce poids, cette véritable présence et cette chair de l'imaginaire qu'il est possible de ne pas réduire le monde tel que le voit autrui à celui que *je* verrais en me déplaçant là-bas. Ainsi la *phantasia* nous dispose à accueillir l'expérience d'autrui dans sa richesse propre et son originalité. Il est évident que la réalité dense des comportements d'autrui, des gestes enchaînés indiquant en filigrane un sens, une intentionnalité à saisir – c'est-à-dire à vivre en comme-si – est un véritable ferment pour la *phantasia*, le support et l'inspiration pour des quasi-expériences nouvelles, surprenantes et n'ayant rien d'arbitraire.

La rencontre d'autrui fait sans conteste partie intégrante de notre expérience du réel, dès lors, si la *phantasia* la rend possible, en retour l'étude de cette présentification particulière qu'est l'*Einfühlung* permet de découvrir sous sa forme la plus manifeste cette nouvelle conception de l'imagination qui se fait jour dans la réflexion de Husserl par delà la théorie classique de la pure irréalité et vacuité de l'imaginaire, conception selon laquelle l'imagination est une puissance de décentrement travaillant *au cœur même de la présence et du réel* comme l'une des ses dimensions les plus fécondes.

Tout d'abord on peut affirmer que l'étude d'autrui permet de définir une image d'une nature tout à fait spéciale. Certes, c'est parce que l'imagination est, plus que le souvenir, dédoublement à la limite de la rupture, rapport à un *autre* moi imaginaire, non à mon moi réel passé, qu'elle préfigure éminemment le rapport à autrui et peut participer à la définition de

⁹⁴ Ibid., p. 370, « Ich versetze mich in das andere Subjekt, (...) Ich fühle mich nicht nur in sein Denken, Fühlen, Tun hinein, sondern muß ihm darin folgen, seine Motive werden zu meinen Quasi-Motiven », Hua IV, pp. 274–275.

⁹⁵ Ibid., pp. 370–371.

l'*Einfühlung*⁹⁶. Cependant la présentification d'autrui donne à vivre une image d'une nature particulière dans laquelle le dédoublement du moi par le *comme si* s'accomplit jusqu'à la limite la plus extrême : jusqu'à la réification d'un deuxième individu. Même si cette réification d'un *autre* moi *hors de moi* est en partie trompeuse (autrui ne peut m'être radicalement extérieur), elle est le signe que, tout de même, le ressort de l'altérité est alors tendu au maximum. Le moi s'est "*lui-même*" tant et si bien altéré et diffracté que c'est *un autre irréductiblement transcendant* qu'il rencontre comme paradoxal *alter ego* et dans un éloignement, une opacité et une tension pouvant même tourner au conflit. Surgit alors l'idée d'une image de chair : je suis à ce point emporté et aliéné que l'image ne peut plus être considérée comme émanant de ma seule intentionnalité, le processus de présentification s'accomplit à partir du corps là-bas et aiguillonné par une puissance suggestive *qui lui appartient*. Nous l'avons vu, Husserl affirme clairement que le corps d'autrui n'est pas un *Abbild* qui renverrait à un sujet-image hors de lui, néanmoins ce corps n'est pas une simple présence perceptive : une présentification a lieu, une vie personnelle, sa richesse infinie et sa radicale altérité, sont bien évoquées « à travers » le corps et « plus loin » que lui : « dans la conscience d'image je vois l'image et à travers l'image. Dans la conscience humaine je vois un corps, mais je ne vois pas à travers lui, puisqu'il demeure lui-même en validité, je vois le corps de l'autre. C'est cela qu'il est lui-même. Et pourtant à travers lui je vois la chair intérieure et de là plus loin encore »⁹⁷. Ainsi la dimension évasive caractéristique de toute image subsiste ici, mais ce « bien au-delà » est intégré au cœur même de l'ici du corps particulier. C'est la chair même qui est cet élargissement vers l'inouï : elle porte en elle un horizon qui la gonfle, la distord, la déphase et la démultiplie, la rend infinie par miroitement de positions et de vécus qui ne se recouvrent pas, ne coïncident pas, mais sont des possibles en horizon les uns des autres. Ces possibles constituent

⁹⁶ Voir N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, pp. 262–268.

⁹⁷ « Im Bildbewußtsein sehe ich das Bild und durch das Bild hindurch. Im Menschenbewußtsein sehe ich den Körper, aber nicht durch ihn hindurch, da er selbst in Geltung bleibt, den Körper des Andern. Das ist er ja selbst. Und doch durch ihn hindurch den Innenleib und von da aus weiter », *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, Hua XIV, n°28 p. 487, tr. fr. par N. Depraz dans *Transcendance et incarnation*, pp. 154–155, nous soulignons.

une sorte d'imaginaire, ils se hantent mutuellement à distance et rendent ainsi flottant chacun d'entre eux. La chair incarne de ce fait une image éminemment *vivante*, presque *glorieuse*⁹⁸.

L'*Einfühlung* constitue indubitablement une présentification d'un type bien particulier. Néanmoins Husserl parle clairement d'une simple différence *de degré* entre cet élargissement de soi par autrui et l'élargissement par le souvenir ou l'imagination⁹⁹. Ainsi la réflexion sur autrui apporte un éclairage nouveau sur la *nature* profonde de l'image en général. Ces caractéristiques de l'image : charnelle, vivante et induisant un dédoublement bouleversant, sont portées à leur paroxysme dans la présence d'autrui, mais peuvent être attribuées à toute image, cela est même indispensable si l'on veut rendre compte de l'expérience de la quasi-présence dans toute sa richesse et tous ses paradoxes. C'est d'ailleurs, nous l'avons montré, cette caractérisation de l'image que Husserl met en place lors de la généralisation du concept de *phantasia* préférentiellement à celui d'*Abbild*, mais l'élucidation de cette présentification spéciale qu'est l'*Einfühlung* nous donne l'un des exemples les plus éclatants de la puissance extraordinaire recelée par le flottement imaginaire et manifeste l'œuvre décisive de cette puissance au sein même d'une des *réalités* les plus importantes de notre monde : autrui.

L'imagination apparaît une nouvelle fois, à la lumière de ces analyses, comme une dimension à part entière du réel, une dimension authentique de l'expérience du monde. Mais nous ne sommes pas encore allés assez loin. Ce qui précède le suggère. Dire qu'autrui est en moi un sens constitué revient surtout à faire de lui un profond bouleversement de ma sphère intentionnelle, il « transgresse l'être propre de mon ego monadique »¹⁰⁰ et le choix par Husserl du verbe « transgresser [*überschreiten*] » manifeste une certaine violence faite au moi, une remise en question de sa stricte

⁹⁸ N. Depraz fait ainsi un parallèle entre l'image dans le miroir, la chair d'autrui et l'icône, non plus « objet de vision, mais foyer de la visibilité », op. cit. p. 151.

⁹⁹ « L'auto-temporalisation par ce qu'on pourrait appeler *Ent-gegenwärtigung* (par la remémoration) a son analogie dans mon *Ent-fremdung* (c'est-à-dire la sympathie [*Einfühlung*] en tant que "*Ent-gegenwärtigung*" de degré supérieur...) », K p. 211, Hua VI, p. 189, nous soulignons.

¹⁰⁰ MC §44, p. 155 « der neue Seinssinn, der mein monadisches Ego in seiner Selbsteigenheit überschreitet », Hua I, p. 125.

identité à soi. De même la réflexion sur les possibles et les essences a montré que la variation est préfigurée au cœur même des choses, de telle sorte que les possibles et leur mode d'être flottant étaient considérés par Husserl comme fondateurs du réel même. Ainsi toute la phénoménologie husserlienne nous incite à remonter vers un écart fondamental du moi transcendantal à soi, écart où naissent notamment le moi, la chair, autrui, le temps et le monde transcendant. Cet écart à soi est une forme de déracinement ou de flottement primordial. D'une certaine façon, nous allons le voir, l'imaginaire – ou la préfiguration anonyme de ce que nous définissons étroitement comme *mon* imaginaire – est le cœur même de cette origine dont toute la philosophie de Husserl est la quête.

TROISIÈME PARTIE

L'ÉMERGENCE DE L'IMAGINAIRE DANS LES PROFONDEURS DU RÉEL

La section précédente montrait que certains aspects du monde sont, paradoxalement, *expérimentés* grâce à l'imagination. De ce fait la notion de réel était peu à peu rendue plus fluctuante, ses limites devenaient plus incertaines. Les phénomènes neutralisés, les possibles, les essences et autrui appartiennent dans une certaine mesure à un réel que l'on doit ainsi élargir. Bien entendu cet élargissement est problématique : l'on oppose communément possible et réel, essence et faits perçus, mais force est de constater que les réflexions husserliennes, tout en maintenant de nettes distinctions conceptuelles, font se rapprocher ce que communément on oppose. Ainsi par exemple les *essences* ont une origine sauvage dans les *faits* perçus, les possibles font l'objet d'une intuition qui les pose et la présence même des objets dans la perception implique des horizons de possibles qui contribuent essentiellement à la constitution de cette présence même. Tout cela doit nous rappeler que la phénoménologie est avant tout une profonde réélaboration de la notion de *réel*, réélaboration

extrêmement complexe car elle consiste en un élargissement, un assouplissement et un approfondissement qui, tout à la fois, maintiennent et contestent un noyau de référence : le réel au sens le plus restreint et le plus courant du terme, défini comme ce qui se présente à nous avec sa résistance et sa consistance propres, *en chair et en os*.

En ce premier sens, son sens le plus étroit, le réel se confond avec le perçu et s'oppose, toujours dans une perspective très classique, à l'imaginaire : ainsi Husserl réaffirme à plusieurs reprises comme tout à fait fondatrice l'opposition entre présentation et présentification.

Or l'on découvre que cette présence perceptive est plus ambiguë et plus complexe qu'il n'y paraît, elle est en certains points plus lacunaire (l'objet présent est indissociablement passé et à venir, « plein » de possibles) ou plus diffractée (la présence d'autrui me contraint à l'ubiquité : elle est plus riche, mais aussi plus instable et conflictuelle que la simple présence des choses inanimées car elle « unit » ou entrelace deux incompatibles). Parallèlement, l'imaginaire se révèle être une modalité de la présence des objets eux-mêmes, un mélange problématique de présence et d'absence. Dès lors ces deux registres d'abord bien circonscrits et distingués s'ouvrent l'un à l'autre, leurs frontières respectives deviennent poreuses et se forme ainsi un *réel élargi* comprenant en lui les registres préalablement distingués (essence, possibles, réel-perçu, imaginaire, autrui, belle apparence, neutralité. . .) mais devenus plus souples, échangeant les uns avec les autres. C'est bien toujours de *réel* qu'il s'agit et d'un élargissement *du réel* car tout ce qui semblait dépasser le réel au sens restreint s'avère posséder une part de présence, de transcendance et se donne à nous avec sa cohésion propre : il n'est nullement question de résorber le transcendant dans l'immanent, ainsi le sens classique de l'imaginaire comme pure fiction, pure irréalité, est récusé.

Mais ce réel polymorphe, élargi et assoupli, appelle une nouvelle refonte de la notion de réel : cette fois dans le sens d'un approfondissement. En effet, la découverte d'un regroupement et d'un empiètement entre les multiples aspects d'un réel élargi conduit à la question d'une origine commune. L'élargissement horizontal fait signe vers un élargissement vertical. S'il n'y a pas d'hétérogénéité absolue entre réel et imaginaire, en quoi consiste exactement leur fond commun, la présence-absence plus originaire qui leur sert de terreau ? Quel principe fonde la *transitivité* entre faits, essences, possibles, neutralisations

et imaginaire? Ce mouvement d'approfondissement est, nous le verrons, décisif dans la philosophie de Husserl, il structure toute les réflexions de la *Krisis* mais fut très tôt amorcé: toutes les références à la *hylé* et à la temporalité (en 1904–1905 dans Phantasia n°1 et les Leçons sur la conscience intime du temps) ainsi qu'à la passivité (dans De la synthèse passive, cours de 1918 à 1926, et dans Ideen II¹) vont dans ce sens. Il s'agit de rechercher les processus par lesquels le réel se donne comme tel et se rend présent, et qui, pour des raisons devant justement être élucidées, demeurent toujours en arrière-plan, oubliés, cachés, enfouis sous un apparaître tendant à sédimenter. Le réel étant indissociable de ce fond et comme porté par lui, il s'agit, là encore, d'un élargissement, nous le montrerons, plus problématique encore, du réel par la découverte de ce qui fait son être. Cette exploration des profondeurs du réel, d'une dimension verticale immémoriale fuyante et pourtant toujours présente « en totalité » en horizon, est tout à fait dans l'esprit d'une ontologie. Nous verrons néanmoins que Husserl conteste ce terme et remonte plutôt, en dernier recours, à ce qu'il appelle un « Pré-être [*Vorsein*] »²: celui-ci n'a en effet, souligne Husserl, aucune solidité, aucun fond, à proprement parler il n'est pas et il est illégitime de vouloir l'enfermer dans un *être tel ou tel*. Le principe de tout être serait donc, selon Husserl, inachevé et polymorphe: il s'agit de rendre compte d'un réel élargi dynamisé par la transitivité, d'un réel originairement intentionnel et ne pouvant, par conséquent, être défini selon le modèle ontologique de l'En-soi positiviste. Ce Pré-être est, en conséquence, équivoque et possède « plusieurs entrées »³: c'est d'abord le temps que Husserl semble considérer *au premier chef* comme originaire, l'étude du flux temporel autorise, nous y reviendrons, une contestation radicale du positivisme et, de fait, c'est bien aux Leçons sur la conscience intime du temps que Husserl renvoie, notamment dans Ideen I, lorsqu'il veut indiquer l'approfondissement

¹ Ouvrage commencé en 1912 et remanié à de nombreuses reprises jusqu'en 1928. Voir notamment les § 4 et 5 ainsi que le § 61.

² E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1925–1935, *Husserliana* XV, édité par I. Kern, La Haye, M. Nijoff, 1973, N°35, p. 613.

³ Selon une formule empruntée à l'ontologie de Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, op. cit., p. 123

ultime qu'il faut donner à la phénoménologie⁴. On peut également insister, comme le fait N. Depraz, sur l'importance originaire de l'altérité : la *hylé* est une première altérité à la fois immanente et transcendante au cœur de la subjectivité transcendantale⁵, la dimension de passivité qui double toute la vie transcendantale est en effet fondatrice et introduit un décentrement, une altérité à soi sans lesquels aucun monde et aucun autre, mais aussi aucun sujet ne surgirait. N. Depraz affirme ainsi que Husserl substitue à l'ontologie une *altérologie*⁶. Nous essaierons de montrer que ce Pré-être peut, tout aussi légitimement et sans contradiction, être abordé par l'« entrée » de l'imaginaire et défini comme un flottement originaire. Affirmer que l'Être « est » un flottement originaire – l'attribut contestant le sens positiviste classique de la copule – permet de souligner que le mouvement vers les profondeurs dans la philosophie de Husserl est également une radicale subversion de tous nos repères habituels, la découverte d'une source du réel qui le fragilise au plus haut point et qui conduit l'ontologie à la limite de la rupture, de la destruction et du nihilisme : Husserl recherche un équilibre bien périlleux entre la volonté de se démarquer de Berkeley ou de Hume et l'hommage

⁴ « "L'absolu" transcendantal que nous nous sommes ménagés par les diverses réductions, n'est pas en vérité le dernier mot ; c'est quelque chose qui, en un certain sens *profond* et absolument unique, se constitue soi-même et prend sa source radicale dans un absolu définitif et véritable. Par bonheur nous pouvons laisser de côté l'énigme de la conscience du temps » *Ideen I*, pp. 274–275, « Das transzendente "Absolute", das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen *tiefliegenden* und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat. Zum Glück können wir die Rätsel des Zeitbewußtseins in unseren vorbereitenden Analysen außer Spiel lassen », Hua III, p. 198, nous soulignons. « Au niveau de considération auquel nous nous limitons jusqu'à nouvel ordre, et qui nous dispense de descendre dans les profondeurs obscures de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu. . . », *Ideen I*, p. 288, « Auf der Betrachtungsstufe, an die wir bis auf weiteres gebunden sind, die es unterläßt, in die dunklen Tiefen des Letzten, alle Erlebniszeitlichkeit konstituierenden Bewußtseins hinabzusteigen », Hua III, p. 208. Voir également G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, (Paris, Gallimard, 1968), p. 21 puis pp. 31–34.

⁵ N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, § 20.

⁶ *Ibid.*, p. 338.

qu'il rend à leur approche de l'abîme sceptique⁷. Le modèle d'une nouvelle ontologie naissant chez Husserl est finalement peut-être l'imaginaire bien plus que le réel; plus exactement, n'opposons pas réel et imaginaire et disons plutôt, parce que Husserl reste réaliste et que l'imaginaire n'est pas *rien*, que le réel est repensé par Husserl et se révèle consister non pas en une plénitude positive mais bien plutôt en un jeu imaginaire toujours à reprendre, ce qui ne lui retire rien de sa transcendance, mais oblige à reconnaître que nous en sommes responsables. Ce voyage vers le Pré-être, en tant que perte de sol, constitue ainsi une ontologie du vertige⁸: dans Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, G. Granel reconnaît une véritable «disproportion pascalienne»⁹ dans l'abîme qui sépare les analyses des Ideen I et une réflexion sur l'origine désignée comme «énigme»¹⁰ et laissée dans l'ombre par Husserl. Ce dernier s'efforce en un sens, dans les Leçons sur le temps, de surmonter une telle disproportion, mais montre également qu'une certaine obscurité ne cesse de creuser et de hanter le temps. La découverte du lien entre origines et flottement imaginaire rendra précisément possible une prise de conscience sans édulcoration de la *crise* et permettra également de voir surgir chez Husserl l'idée que l'on pourra surmonter celle-ci non pas, comme plusieurs textes pourraient le laisser croire, en trouvant l'assise absolue d'une science sur laquelle se reposer, mais en ranimant inlassablement une vie de l'esprit consistant en une démultiplication de soi par

⁷ Voir Philosophie Première. Première partie, notamment les 22^{ème} et 25^{ème} leçons.

⁸ Le thème du vertige s'emparant d'une existence qui découvre la dimension imaginaire du réel sera spécialement développé par Merleau-Ponty et explicitement mis en rapport avec celui de la crise (par exemple dans Causeries 1948, Paris, Seuil, «Traces écrites», 2002, p. 31, dans L'homme et l'adversité, 1951, Signes, Paris, Gallimard, 1960, p. 306) et avec une ontologie du tourbillon (L'Œil et l'esprit, p. 14), de l'éclatement (Le visible et l'invisible, p. 318), de la fission ou déhiscence de l'Être (L'Œil et l'esprit, p. 81 et p. 85). Nous étudierons de façon plus approfondie, dans un ouvrage ultérieur, le sens de cette ontologie merleau-pontyenne du vertige ainsi que son lien essentiel avec la définition de l'imaginaire comme *Stiftung* de l'Être. Il est possible d'établir que ces réflexions merleau-pontyennes s'inscrivent, de façon tout à fait assumée, dans la lignée de l'héritage husserlien.

⁹ Op. cit., p. 34.

¹⁰ Ideen I, p. 275.

l'accomplissement de multiples expériences imaginaires. Se fait jour chez Husserl la thèse selon laquelle l'histoire de la raison et du monde est sinueuse et ouverte et nous renvoie à un Pré-être défini par son jeu, ses variations ainsi que par la sollicitation permanente qu'il adresse à notre créativité.

De même que cette réflexion va nous conduire à remodeler profondément le sens de la notion de réel, de même nous faudra-t-il penser l'idée d'un imaginaire *originnaire*, plus profond que l'imagination au sens classique, laquelle demeure, au moins en surface, distincte du réel au sens le plus restreint de ce terme : il s'agira d'un flottement impersonnel œuvrant au cœur de la *hylé* et de notre passivité. Fondant, si l'on peut dire, à la fois la perception et l'imagination, cet *imaginaire* méritera néanmoins de conserver son nom pour cette raison qu'il est, nous essaierons de le montrer, spécialement thématique par les phénomènes classiquement rangés dans le registre restreint de l'imaginaire et, au contraire, plutôt oublié et occulté dans la perception afin de rendre possible la sédimentation d'un monde stable.

L'étude des profondeurs du réel peut prendre deux formes corrélatives entre lesquelles il faut aller et venir, il s'agira : (1) de trouver les signes de la transitivité en surface entre réel et imaginaire et de découvrir, dans ce que nous définissons communément comme réel, la préfiguration de nos imaginations, aussi pourrions-nous dire que *c'est le réel*, bien plus que moi, en tout cas toujours avant moi, *qui imagine*. Ainsi dans *Phantasia n°20*, Husserl admet l'existence d'un *phantasia* pré-thématique, même s'il précise que la *phantasia* au sens propre consiste en l'activité du Je qui se ressaisit activement de ces préfigurations et les thématise¹¹; (2) d'étudier précisément la manière dont Husserl définit les origines, le flux temporel, la *hylé* et les soubassements obscurs de la subjectivité transcendante et de montrer que jeu et flottement y tiennent un rôle prépondérant.

Notre premier pas dans cette exploration des profondeurs du réel nous conduira d'abord aux fantômes que Husserl situe juste sous la surface du réel : ils affleurent parfois, font alors voler en éclat la tranquille stabilité du monde sédimenté, mais nous verrons que, même latents, ils demeurent

¹¹ *Phantasia n°20*, p. 539.

une fragilité secrète *de toute réalité* et comme une dimension de flottement naissante et imminente.

Nous pourrions alors remonter vers un flottement originaire. La hantise persistante des fantômes n'est pas accidentelle : la réflexion husserlienne montre avec nécessité qu'aucun sens et aucun être ne serait possible sur un fondement en soi. La critique radicale du positivisme oblige à définir un monde de l'esprit originaire caractérisé par sa *profondeur* – notion cruciale chez Husserl – c'est-à-dire précisément par l'étrange subsistance d'un arrière-plan, d'un *passif*, toujours au-delà de l'actuel. Nous verrons que cette part d'obscurité et de passivité n'est paradoxalement pas un obstacle au sens, mais sa condition même et qu'elle oblige à définir l'Esprit comme l'âme sans fond d'Héraclite : vivante, fluente, incarnée, diffractée, bref flottante.

Le lien principal une fois établi entre origine et flottement, nous étudierons les notions manifestant plus particulièrement la dimension imaginaire profonde du réel : le fait que Husserl accorde tant d'importance aux analogies et aux esquisses dans les synthèses passives témoigne du rôle paradigmatique joué par l'imaginaire dans l'étude des origines. On ne peut comprendre ces synthèses passives sans saisir la manière dont les anime une sorte de jeu de reflets entre les objets mais également entre les moments du flux hylétique. Nous verrons ainsi comment Husserl accède, grâce à son analyse des analogies, à l'idée d'une ressemblance et d'une évocation du semblable par le semblable antérieures aux actes du sujet transcendantal. Une élucidation du sens complexe de la notion d'esquisse, qui fait intervenir une certaine forme d'image au cœur même de la perception et du flux temporel, conduira à des conclusions semblables.

Une objection devra néanmoins être finalement examinée : comment cette attribution à Husserl d'une ontologie du flottement peut-elle être conciliée avec sa volonté tenace de fonder absolument la philosophie et de suspendre tout être aux synthèses du *moi* transcendantal ? Nous essaierons de montrer qu'il serait caricatural d'affirmer que Husserl laisse peu à peu derrière lui son premier projet d'une pure science transparente pour reconnaître, aporétiquement, qu'une part d'ombre et de passivité résiste *irréductiblement* à l'élucidation. C'est bien, là encore, le statut de l'imaginaire qui est au cœur de la compréhension de la pensée husserlienne : l'enjeu est de préserver notre entière responsabilité tout en reconnaissant la difficulté d'une telle responsabilité. La référence à l'imaginaire comme

modèle ontologique ne renvoie pas, comme on pourrait le penser à première vue, au fictionnalisme humien : si penser consiste essentiellement à *repandre et poursuivre* l'œuvre aventureuse d'une imagination anonyme originaire, ce ne peut jamais être un délire arbitraire. Semblable à un champ imaginaire familier et pourtant déroutant, riche de suggestions qui nous parlent mais nous dépassent et débordent nos concepts, le monde husserlien est sens de part en part, mais un sens multiple, obscur, épais, charnel, sensible et résistant, naissant au creux de la *hylé* et devant sans cesse être reconquis. La première exigence husserlienne est maintenue : tout est moi, non pas en ce qu'un sujet absolu surplomberait la totalité des êtres compris sous son regard, mais au sens où tout me renvoie mon *image* : ainsi je ne me perds jamais totalement, mais découvre plutôt que le moi est déchiré et dynamisé par l'ubiquité. Comme dans l'expérience, communément jugée marginale, de l'imagination, le moi est *toujours* déraciné, ici et là, lui-même et autre, et appelé à imaginer davantage encore. Le moi vivant se démultiplie, se pressent et se recherche sans cesse dans un jeu de reflets *qui rend possible la réalité même* : transcendante et pourtant pensée, ou en voie d'être pensée, à la fois résistante et plastique.

CHAPITRE VIII

LES FANTÔMES DE LA PERCEPTION

Nous prendrons pour point de départ le cas, en apparence assez marginal, des *ficta* perceptifs ou illusions des sens. Sans qu'il soit question de les identifier à des imaginations, nous verrons qu'incontestablement une parenté et des ponts existent et ces deux modes de présence de sorte que considérer les *ficta* perceptifs comme une première forme anonyme de flottement ou de préfiguration de notre imagination au creux du réel est envisageable, d'ailleurs cette thèse apparaît dans *Ideen II* lors de l'étude par Husserl des fantômes-schèmes qu'il définit, étonnamment, comme constitutifs des choses mêmes.

L'exemple auquel se réfère Husserl de manière récurrente lorsqu'il traite des *ficta* perceptifs est celui du mannequin de cire : « je me rappelle la scène au musée de cires de Berlin : comme j'ai sursauté quand la "dame", par trop aimable, m'a fait signe de l'escalier. Et comment, ayant quelque peu repris mes esprits, je me suis tout à coup aperçu que c'était une des "poupées" destinées à faire illusion »¹. En dépit du nom de « *fictum* » que lui donne Husserl, l'illusion doit être selon lui soigneusement distinguée d'une imagination². Il s'agit en effet d'un objet esquissé par des sensations actuelles et qui s'impose à nous. D'ailleurs, dans un premier temps, lorsque l'illusion opère, le sujet accomplit une position de l'existence de l'objet qui se présente, comme dans n'importe quelle perception. Puis vient le doute, mais là encore, on a « deux saisies perceptives [*zwei Wahrnehmungsauffassungen*] »³, « deux perceptions [*Wahrnehmungen*] »⁴, entrant en concurrence (celle d'une dame et celle d'un mannequin).

¹ *Phantasia* n°15, p. 403. Voir également la 5^{ème} *Recherche logique*, p. 252 et *De la synthèse passive*, p. 53, p. 120 sqq. et p. 333 sqq.

² Voir par exemple *Phantasia* n°1, p. 53.

³ EJ p. 108, EU p. 99.

⁴ EJ p. 109, EU p. 100.

Peut-être serait-il plus juste de parler de *Perzeptionen* car aucune des perceptions rivales n'a plus le caractère complet de la *Wahrnehmung*⁵, mais il n'en demeure pas moins qu'elles sont des variations de « la conscience qui rend présent son objet originairement et *en chair et en os* »⁶ et ont d'abord été animées par la prétention de saisir une réalité effectivement présente. Même, enfin, lorsque l'illusion est démasquée, elle demeure opérante et deux perceptions subsistent, l'une accompagnée de croyance, l'autre biffée. La dame continue à apparaître « en personne [*Leibhaft*] »⁷. Ainsi c'est le réel même qui nous trompe : « la chose laisse supputer un homme »⁸, « puis intervient une supputation contraire (. . .) Mais voilà que le poids d'une des possibilités se met à croître considérablement, nous nous décidons pour elle »⁹. Assurément nous pouvons nous décider contre elle, mais nous sortons alors du domaine de la perception. Certes s'instaurent des synthèses, des concordances ou des discordances entre les sensations, incontestablement il y a position ou suspension de croyance, mais tout cela s'accomplit à même les sensations et selon la motivation exercée par leur contenu ainsi que la continuité ou la discontinuité de ces contenus. « Je n'ai pas besoin de prendre parti en un se-décider propre »¹⁰. Ce sont certaines possibilités qui « se sont dérobes sous mes pas ». C'est donc la chose qui décide. De même, c'est elle qui hésitait, qui présentait deux perceptions possibles ayant également « leur force propre »¹¹, « chacune est pour ainsi dire exigée » et si je décide, malgré tout, de choisir l'une d'elles arbitrairement, l'autre demeure active et exerce sur moi sa force d'attraction¹². Pour toutes ces raisons Husserl parle de « fiction *perceptive* [*Perzeptive Fiktion*] »¹³.

Néanmoins la fiction *perceptive* conserve une certaine parenté avec l'imagination.

⁵ EJ p. 109.

⁶ EJ p. 110, « das Bewußtsein, das originär, leibhaft bewußt macht », EU p. 101.

⁷ 5^{ème} *Recherche logique*, p. 252, LU II/1 p. 444.

⁸ *Ideen I*, p. 356.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ EJ, p. 335.

¹¹ EJ p. 108.

¹² EJ p. 111.

¹³ 5^{ème} *Recherche logique*, p. 252, LU II/1, p. 444.

(1) Elle est un nouveau mode de surgissement d'un flottement au cœur du réel¹⁴. Lors de la phase de doute, « la dame » et « le mannequin » sont en concurrence pour une place ici et maintenant. En un sens l'enracinement dans l'espace et le temps objectifs est bien assuré par les sensations actuelles, mais *deux* individus incompatibles se disputent *une même place*. Le réel lui-même et ce fragment individuel de réalité deviennent oscillants. Puis, quand l'illusion est démasquée avec certitude, la dame se présente toujours, mais elle est cette fois plus déracinée et flottante que jamais, elle est d'ailleurs neutralisée : cessant d'être ancrée par les sensations actuelles dans cette place objective, elle appartient à un pseudo-monde parallèle.

(2) Ainsi le mannequin de cire, une fois l'illusion démasquée, peut être justement appréhendé comme l'image d'une dame, aussi Husserl utilise-t-il le terme d'« images [*Bilder*] » pour désigner les personnages de cire dans *Phantasia n° 1*.¹⁵ Il remarque la continuité entre cette saisie illusoire d'une dame et l'appréhension du mannequin comme image, le sujet pouvant passer de l'une à l'autre alternativement¹⁶. L'objet neutralisé demeure en suspens, comme brusquement dénué de sens : rien ne contraint à le viser *comme* image, cependant cette appréhension parvient à lui redonner un sens. Husserl va même plus loin dans *Phantasia n° 16* : « la question qui se pose est de savoir si, lorsqu'un conflit perceptif d'intentions d'expérience parvient à un règlement net grâce à une décision pleinement certaine pour l'un des côtés, si là, avec la dévalorisation de l'autre appréhension, ne se produit pas aussi, *immédiatement et nécessairement*, une transformation en une simple imagination [*Imagination*] »¹⁷. Que le passage du

¹⁴ Husserl utilise d'ailleurs ce terme de « flottement » dans *De la synthèse passive* (p. 127 et p. 132) pour désigner le balancement, l'hésitation entre deux possibilités en conflit lors d'une perception ambiguë : « le conflit peut avoir la forme d'un état de flottement statique », p. 127, « Der Streit kann die Form eines statischen Schwebezustands haben », Hua XI, p. 42. Cf. également p. 132 : « le doute, comme être partagé dans la tendance flottante à croire l'un puis l'autre », « das Zweifeln, als Geteilt-sein in der schwankenden Neigung, das eine und andere zu glauben », Hua XI, p. 48.

¹⁵ *Phantasia n° 1*, Appendice I, p. 144.

¹⁶ *Phantasia n° 1*, pp. 80–81.

¹⁷ *Phantasia n° 16*, p. 457, nous soulignons. Une note précise cependant que Husserl a ensuite remplacé « imagination » par « perception sans position [*Perzeption ohne Setzung*] », Hua XXIII, p. 481.

fictum perceptif à l'image soit nécessaire ou contingent, dans les deux cas il demeure que le personnage qui apparaissait perceptivement dans l'illusion est proche parent de l'objet-image et peut facilement devenir ce couple objet-image / sujet-image c'est-à-dire l'apparition perceptive d'un fantôme présentant un objet appartenant à un monde-de-*phantasia*. Nous avons vu que Husserl tenait à distinguer objet-image et *fictum* perceptif, les identifier serait en effet montrer insuffisamment d'attention aux phénomènes, en revanche il faut également reconnaître qu'une parenté existe entre eux, parenté que Husserl a soulignée à maintes reprises.¹⁸ L'objet-image est incontestablement donné par une *Perzeption*, il peut, très occasionnellement, faire l'objet d'une appréhension perceptive illusoire (par exemple un portrait aperçu dans la pénombre ou du coin de l'œil peut se présenter comme un personnage effectivement présent à nos côtés), et il est, en tout cas, toujours un fantôme perceptif, présenté par des sensations. Comme le *fictum* perceptif, il est en conflit avec une autre saisie perceptive possible des mêmes sensations : la saisie de la chose-image¹⁹. C'est l'anomalie de l'objet-image (cette figurine noire et blanche en deux dimensions et de quelques centimètres ne peut pas être un homme réel et actuel, il y a non-conformité au type « homme »²⁰) qui désamorçe le conflit avec la perception de la chose-image et motive la saisie neutralisée de l'objet-image ainsi que son transport dans un monde-de-*phantasia* où il s'épanouit en sujet-image. L'objet illusoire, au contraire, tient son efficacité de ceci qu'il présente un minimum d'anomalie²¹, c'est pourquoi le conflit est mené à son terme et le *fictum* doit être biffé²², mais cette différence ne saurait permettre de constituer une *radicale hétérogénéité* entre *fictum* perceptif et image. L'objet-image nous transporte vers un monde fictif d'une grande richesse faisant l'objet d'une quasi-position ; le *fictum* perceptif même démasqué « colle » davantage au monde réel et continue à se présenter comme un objet réel de ce monde,

¹⁸ Voir, *supra*, p. 43 sq. Cf. également *Phantasia* n°1, p. 174, *Phantasia* n°15, pp. 371–372, *Phantasia* n°18, p. 489, Appendice LVIII, p. 506 et *Phantasia* n°20, p. 542.

¹⁹ *Phantasia* n°1, p. 86.

²⁰ *Phantasia* n°1, p. 156, *Phantasia* n°17, p. 464 (« wir haben anomale Erscheinungen », Hua XXIII, p. 488) et p. 466 notamment.

²¹ *Phantasia* n°1, p. 81.

²² *Phantasia* n°16, p. 456.

mais cette prétention est dénoncée et le *fictum* est condamné à flotter en léger décalage au-dessus du réel, dans une *Perzeption* simplement neutralisée. Ce flottement explique la parenté entre *fictum* perceptif et image et permet ainsi peut-être mieux de comprendre pourquoi Husserl persiste, dans plusieurs textes, à désigner ces *ficta* par le terme d'*image*.²³

(3) Mieux : l'écart entre objet-image et sujet-image et l'idée que l'on est transporté dans un *autre* monde reste une description trop duelle de la conscience d'image. Lorsque Husserl élabore la notion de *phantasia* perceptive il montre de quelle façon le sujet vit immédiatement l'expérience d'un monde faisant l'objet d'une quasi-position. La proximité avec l'illusion s'accroît alors. L'exemple du théâtre est ici particulièrement représentatif puisque les objets-images ne contiennent aucune anomalie en eux-mêmes et l'écart entre les objets présentifiés et les objets représentant devient nul, c'est à même la perception neutralisée des acteurs et du décor que nous pouvons saisir intuitivement les personnages et leur monde, et nous ne les saisissons pas comme irréels, du moins pas aussi longtemps que dure ce que l'on appelle communément *l'illusion théâtrale* : « là où une pièce de théâtre est figurée, absolument aucune conscience-de-figuration par image-copie [*Abbildungsbewusstsein*] n'a besoin d'être provoquée, et ce qui apparaît là est un pur *fictum* perceptif [*ein reines-perzeptives Fiktum*] »²⁴. « Si nous appelons *illusion* [*Illusion*] tout cas où une *phantasia* perceptive est "provoquée" par des choses effectivement réelles, disons plutôt produite sur l'arrière-fond de perceptions (...) de choses effectivement réelles, et ce de telle sorte que l'objet artistique se figure [*darstellt*] en elles, alors nous avons ici affaire à des illusions »²⁵. Dans *Phantasia* n° 18, Husserl maintient la distinction entre, d'une part, l'illusion grossière, dans laquelle le sujet est induit en erreur et incité à prendre une apparence pour la simple réalité, et, d'autre part, la douce illusion de la contemplation esthétique, ou *illusion* entre guillemets²⁶, dans laquelle le sujet est incité à effectuer une quasi-position qui n'est pas une erreur mais un jeu. Il y a toutefois dans les deux cas pseudo-perception ou

²³ Par exemple, *Phantasia* n° 1, §23, *Phantasia* n° 4, p. 239, *Phantasia* n° 20, p. 542.

²⁴ *Phantasia* n° 18, p. 487, Hua XXIII, p. 515.

²⁵ Ibid.

²⁶ « Dès le début [au théâtre] nous nous plaçons de cette façon sur le sol de l'"illusion" », *Phantasia* n° 18, p. 488.

quasi-perception, c'est pourquoi Husserl persiste à considérer la *phantasia* perceptive comme une espèce particulière d'illusion.

(4) Enfin la parenté entre perception et quasi-perception sur laquelle nous avons déjà largement insisté permet également de montrer qu'un pont existe entre la représentation-de-*phantasia* et l'illusion. Husserl le remarque dans *Phantasia n°1* : il est possible qu'une représentation-de-*phantasia* soit accompagnée de croyance, c'est ce qui se produit dans les phénomènes de l'hallucination ou du rêve, les images cessent de flotter hors de ce monde et se donnent comme présentation du réel. Nous pouvons également vivre une expérience proche de l'illusion dans une *phantasia* où la quasi-perception l'emporte sur la conscience de caractère d'image, lors d'une sorte de rêve éveillé : ainsi lorsque nous nous engageons vivement dans une conversation avec des interlocuteurs absents²⁷. Notre comportement présent est alors directement le support d'une intention de *phantasia* s'évadant vers un monde parallèle, celui-ci est saisi à même le senti actuel, il est porté par sa vivacité même, mais, en retour, il motive et stimule le comportement effectivement vécu, il lui donne le matériau dont il s'alimente. La prise en compte de ce phénomène conduit Husserl à une conclusion radicale : « de telles expériences confirment donc bien que les apparitions de la *phantasia*, abstraction faite de la conscience de caractère d'image, ne sont pas dans le principe différentes de celles de la perception [*Wahrnehmung*] »²⁸.

La continuité entre *ficta* et images est confirmée par l'analyse que Husserl fait de certaines expériences très particulières se présentant comme intermédiaires entre l'illusion et l'imagination : il s'agit des images stéréoscopiques²⁹ ainsi que de l'apparition d'objets « réels » mais fantomatiques : le ciel, les étoiles, les arcs en ciel, les éclairs. Dans ces deux cas des objets sont présentés par des sensations, mais non intégrés solidement et concrètement à un contexte d'autres objets : nous avons alors des *Perzeptionen* (et non des figurations, d'où leur parenté avec l'illusion) mais d'emblée flottantes (neutralisées avant le moindre

²⁷ *Phantasia n°1*, p. 82.

²⁸ Ibid.

²⁹ Le stéréoscope est un instrument permettant de projeter diverses images bidimensionnelles du même objet présenté sous des angles légèrement différents, de manière à les faire fusionner en une seule image en relief.

conflit frontal avec la réalité et sans enracinement dans un point de l'espace objectif)³⁰, ce dernier caractère les rapproche des images et Husserl utilise parfois ce terme pour les désigner : « cette pyramide resplendissante dans le stéréoscope, telle qu'elle se tient là, comme image perceptive [*Wahrnehmungsbild*] »³¹. Dans *Phantasia n°5* Husserl se demande également si la saisie d'une image stéréoscopique, dans des conditions telles que le boîtier de l'appareil et l'environnement réel nous seraient cachés, ne constitue pas « un plein *analogon* de purs processus-de-*phantasia* [*Phantasievorgängen*] »³². Dans *Ideen II*, Husserl associe ces images stéréoscopiques à la perception du ciel, de l'arc-en-ciel,

³⁰ *Phantasia n°16*, p. 457.

³¹ *Phantasia n°20*, p. 545, Hua XXIII, p. 584. L'emploi de l'expression *Wahrnehmungsbild* est déroutant et montre à quel point Husserl est capable de distordre le cadre conceptuel qu'il a d'abord mis en place et dans lequel imagination et perception sont distinctes. Quel sens l'expression « *Wahrnehmungsbild* » suggère-t-elle ? Dans ce texte Husserl veut distinguer l'image perceptive du perçu pur et simple. Celui-ci est l'objet « *posé* comme même » (ibid.) dans la perception, il peut donc être une apparence, une illusion (ibid.). Diriger son intérêt sur l'image, c'est suspendre toute position de l'objet et décrire l'apparition, il n'y a plus alors d'illusion possible. De plus Husserl veut souligner le fait qu'une telle image, quoique distincte de l'objet réel, n'est pas un pur rien ni un vécu subjectif évanescent, l'on peut en effet en faire une description rigoureuse, scientifique, communicable. La comparaison avec l'image stéréoscopique a justement pour fonction de montrer cela : je peux « prendre connaissance » de ce triangle, le décrire et « les descriptions peuvent être absolument évidentes » (ibid.). Le terme « *Bild* » sert ici, nous semble-t-il, à insister sur l'idée que la phénoménologie peut hypostasier l'apparaître pour en faire l'objet à part entière d'une science digne de ce nom, objet aussi bien défini et consistant qu'un tableau ou une image stéréoscopique. Ainsi la *Wahrnehmungsbild* (l'image stéréoscopique ou le phénomène devenu objet de science) se donne en chair et en os et s'offre à un jugement vrai. Néanmoins l'on voit bien ce qui reste schématique ici et, une fois encore, l'image [*Bild*] au sens classique d'un objet bien défini, est profondément concurrencée par la *phantasia* et sa présence-absence flottante : si l'image stéréoscopique est produite de manière régulière et relativement prévisible par un mécanisme simple, la chose perçue comme *Wahrnehmungsbild* est beaucoup plus fluctuante et le projet d'une science des phénomènes établie sur de solides principes absolus restera problématique. Nous allons le voir dans les paragraphes suivants : la réflexion de Husserl sur les fantômes est justement polarisée autour de ce problème de l'ambiguïté des phénomènes, lesquels sont à la fois un ordre naissant et un ordre fragile, à la fois schème et fantômes imprévisibles.

³² *Phantasia n°5*, p. 255, Hua XXIII, p. 240.

des étoiles...etc. et range tous ces phénomènes sous le concept de « fantômes [*Phantome*] »³³. Il suggère la même idée dans *Chose et Espace* à propos de « l'éclair dans une nuit de tempête »³⁴. Ces entités célestes appartiennent d'une certaine façon au monde réel, mais Husserl remarque que l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de faire varier les conditions d'expérience de tels objets et de tester leur manière d'interagir avec d'autres corps rend lesdits objets flottants. Ils ne peuvent être enracinés dans un système de relations causales avec le reste du monde. Ils ne peuvent être saisis comme des choses à part entière, ils sont tout au plus des « pseudo-corps [*Scheinkörper*] »³⁵. Ces « choses » « lointaines et insolites » « peuvent alors être vues comme des images de livres d'images »³⁶.

Certes les illusions et les fantômes dont nous venons de parler sont une première apparition du flottement au sein du réel perceptif et peuvent être interprétés comme une préfiguration de l'imagination, cependant ne s'agit-il pas là d'expériences marginales ? Elles sont d'ailleurs des ruptures nécessairement temporaires d'une concordance de l'expérience plus fondamentale : la notion même d'illusion est construite par référence à un réel solide (le *fictum* se fait passer *pour réel*) et le mirage ne peut être démasqué et appelé « illusion » que par confrontation avec une nouvelle expérience s'imposant comme une série plus cohérente, plus concordante que celles des esquisses qui ont présenté le *fictum*. Cette nouvelle expérience rétablit le cours continu de la présence du réel lui-même. La pure présence reste donc, à première vue, le fond sur lequel quelques apparences se détachent de temps à autre, dans un flottement éphémère. Mais c'est là une analyse encore trop superficielle. L'*Urdoxa* est fondamentale, cependant elle ne s'incarne dans aucune perception particulière de façon nécessaire et reconnue avec certitude comme définitive. Husserl l'énonce clairement dans la *Krisis* : l'être demeure un « être présomptif dans chaque portion finie de ce déroulement d'esquisses »³⁷. C'est là une de ses

³³ *Ideen II*, pp. 66–67.

³⁴ CE p. 132.

³⁵ CE p. 303, Hua XVI, p. 257.

³⁶ TM p. 90.

³⁷ K p. 312, voir également EJ p. 34 : « Un moment de ce monde, visé d'abord comme étant, peut bien se révéler non-étant (...) cette correction s'entendant sur le sol que constitue le monde comme monde qui est en totalité ».

thèses constantes et fondamentales : une perception non encore contestée « renvoie à des conflits possibles ou même à des failles [*weist auf mögliche Bestreitungen oder gar Brüche hin*] »³⁸, elle peut toujours « exploser et éclater en “appréhensions concurrentes de choses” [*explodieren und in “widerstreitende Dingauffassungen” zerfallen*] »³⁹. Cette contingence de l’investissement de l’*Urdoxa* est indissociable de la transcendance des objets du monde réel. Aucune expérience n’est complète et dénuée d’ambiguïté, il y a toujours un décalage entre les sensations et ce qui s’esquisse plus ou moins clairement et authentiquement à travers elles mais en les débordant toujours. Dans le cas des objets transcendants, l’on peut être sûr d’avoir eu une perception, pas qu’un événement transcendant perçu ait eu lieu en réalité⁴⁰.

Ainsi la notion de fantôme acquiert, dans la phénoménologie de Husserl, un statut tout à fait remarquable et, à première vue, assez étrange. Elle ne désigne pas seulement ces phénomènes parfois observés et difficilement intégrables de façon continue à la trame du réel, mais également une strate de la constitution des choses, de toute chose, une couche recouverte par d’autres lorsque l’objet se confirme et se renforce, certes, mais qui peut également remonter à la surface n’importe quand et n’en est jamais très loin. Le fantôme devient ainsi une entité double : chair de toute chose (et alors appelée également « schème ») et possible illusion. Dans certaines circonstances, que nous allons définir, il peut arriver que plus rien ne nous permette de discerner le fantôme de la chose d’une pure et simple illusion : « dans l’hypothèse déjà mentionnée (à savoir que nous prenons *la chose en dehors du contexte de chose*), nous ne trouvons, lors de l’accomplissement d’expériences, aucune possibilité de distinguer de façon manifeste si la chose matérielle dont nous faisons l’expérience existe effectivement ou bien si nous succombons à une pure et simple illusion et si la chose est un *pur et simple fantôme*. »⁴¹.

³⁸ EJ p. 110, EU p. 102.

³⁹ *Ideen I*, p. 466, *Hua III*, p. 339.

⁴⁰ *Leçons sur le temps*, p. 49, « Je peux avoir une perception de A, alors que A n’a pas du tout lieu en réalité. Aussi ne soutenons-nous pas comme une évidence que, lorsque nous avons une rétention de A (en supposant que A est un objet transcendant), A doit l’avoir précédée, mais bien que A doit avoir été perçu. »

⁴¹ *Ideen II*, p. 71, « wir unter der genannten Voraussetzung (daß wir nämlich das Ding außerhalb des Dingzusammenhanges nehmen) Erfahrungen vollziehend keine

C'est essentiellement dans Chose et espace⁴² et dans Ideen II⁴³ que Husserl thématise ce concept de « fantôme de la chose [*Dingphantom*] », également appelé son « schème [*Schema*] »⁴⁴. Remarquons d'emblée que le choix de ces termes indique d'une manière redoublée un lien (dont la nature exacte reste à définir) avec la *phantasia* : *Phantom* et *Phantasie* ont une racine commune : le « Φα » grec, source féconde d'un vaste champ lexical relatif à l'éclat de la lumière (φάος), mais aussi à ses miroitements, et ainsi, par extension, à l'apparaître, à l'expression, à la manifestation, éventuellement à l'évidence, mais aussi aux apparences. En l'occurrence *Phantasie* et *Phantom* renvoient à un apparaître dont la dimension d'apparence – par conséquent de flottement, de déracinement et de fluctuation – prédomine. De même le schème est clairement lié, dans la tradition kantienne, à l'imagination comme lieu d'émergence du sens au creux du sensible : le schème husserlien est précisément, lui aussi, une forme naissant dans le flux des sensations.

Selon la définition de Husserl, le fantôme ou le schème de la chose consistent en l'objet cohérent dessiné par une suite concordante de sensations, notamment, d'abord, de formes délimitées par des propriétés visuelles ou tactiles. Le fantôme est bien déjà un objet spatial⁴⁵ et, en un sens, il se détache du flux des apparences car il possède une certaine intégrité dans le temps. Comme la pyramide apparaissant dans le stéréoscope ou le personnage dans les images successives d'un film⁴⁶, il est « une unité de l'expérience » et « un index pour une multiplicité d'expériences possibles »⁴⁷. Husserl parle ainsi également des « divers changements dans

Möglichkeit finden, ausweisend zu entscheiden, ob das erfahrene materielle Ding wirklich sei, oder ob wir einer bloßen Täuschung unterliegen und das Erfahrene ein bloßes Phantom sei », Hua IV, p. 40.

⁴² Appendice II (au §1).

⁴³ §10 et §15 notamment.

⁴⁴ « le fantôme, le schème sensible », « das Phantom, das Sinnliche Schema », CE p. 397, Hua XVI, p. 343, « le concept de schème (de fantôme) », « der Begriff des Schemas (des Phantoms) », Ideen II, p. 68, Hua IV, p. 38.

⁴⁵ Ideen II, p. 48.

⁴⁶ *Phantasia* n°18, Appendice LVIII, p. 506.

⁴⁷ Ideen II, p. 71, « Index für eine Mannigfaltigkeit möglicher Erfahrungen », Hua IV, p. 40.

la teneur propre à la chose apparaissante », changements qui sont « des développements continus de schèmes sensibles »⁴⁸. Ces développements ont leur cohérence mais l'on n'a cependant rien ici « qui ne pourrait être donné aussi comme un pur fantôme. Les fantômes aussi (...) peuvent, en tant que fantômes, se mouvoir, se déformer, se modifier qualitativement quant à la couleur, à l'éclat, au son, etc. »⁴⁹. Ce que l'on désigne normalement, si l'on peut dire, par ce nom de *fantôme*, est en effet un objet doté d'une forme et de qualités sensibles, objet supposé apparaître devant nous dans une série concordante de phénomènes. Mais si Husserl emploie le terme de « fantôme » c'est également parce que l'objet qu'il veut définir reste flottant c'est-à-dire que ses relations avec les autres objets apparaissants n'ont pas encore été établies, exactement comme dans le cas de l'image stéréoscopique ou de l'arc-en-ciel avec lesquels Husserl le compare explicitement⁵⁰. Ce qui manque précisément au fantôme ce sont les « qualités mécaniques »⁵¹, c'est-à-dire les propriétés définies par les relations de causalités entretenues par cet objet avec les autres objets et milieux du monde. « C'est relativement à des "circonstances" ["*Umstände*"] qu'une chose est ce qu'elle est »⁵². C'est dans son intégration solide à un système de relations causales déterminées (lois) que la chose apparaît en tant que réalité à part entière pouvant être posée comme existant en elle-même, là-bas, entée dans la trame du monde, c'est alors seulement qu'est constituée une « substance [*Substanz*] »⁵³. Un fantôme peut se modifier continûment, il apparaîtra comme restant d'une certaine façon le même, mais s'altérant. Toute modification apparaît nécessairement comme modification *du fantôme*, tandis qu'une chose peut se présenter comme restant exactement inaltérée alors même que son apparence est modifiée. Le fantôme d'un chien pourrait, par une suite de transformations continues, prendre la forme et l'apparence sensible d'une chaise, mais, si l'on s'en tenait aux informations livrées par le schème, il serait alors impossible de dire que l'on a deux fantômes, celui d'un chien puis

⁴⁸ Ibid., p. 68, « kontinuierliche Abläufe sinnlicher Schemata », Hua IV, p. 37.

⁴⁹ Ibid., p. 68.

⁵⁰ Ibid., pp. 66 et 67.

⁵¹ Ibid., p. 71, « mechanische Qualitäten », Hua IV, p. 40.

⁵² Ibid., p. 72.

⁵³ CE p. 399, Hua XVI, p. 345.

celui d'une chaise et non le fantôme étrange d'un chien–chaise. La chose réelle, au contraire, possède une intégrité supérieure et des limites définies, mais, pour que les modifications de son apparence ne soient pas perçues comme altérations de la chose même, il faut que ces changements soient attribués à une transformation advenue dans l'un des objets du contexte auquel appartient cette chose. Husserl donne l'exemple du changement d'éclairage dans Ideen II.⁵⁴ Il faut qu'une relation de dépendance constante soit observée entre les changements du premier objet (plus exactement « du premier schème » car l'objet est toujours d'abord un schème) et les changements du second objet (schème). Une loi de relation causale peut alors être établie. Il en va de même en ce qui concerne les variations de l'apparence des objets dues aux mouvements de notre corps ou des organes des sens : l'expérience enseigne peu à peu quelles sont les lois causales permettant d'interpréter les changements d'apparence des choses comme altération ou mouvement des choses mêmes ou comme changement de perspective. Se constituent ainsi des lois formelles permettant de prévoir quel *type* de changement se produit par exemple dans un champ visuel quelconque lorsque je tourne la tête à droite ou lorsque je lève les yeux⁵⁵ : ce sont de telles lois que Husserl s'efforce de définir dans Chose et Espace. Ces lois causales permettent également de délimiter les choses en fonction de leurs propriétés causales et de leur manière typique de se comporter dans telles et telles circonstances. « Connaître une chose cela veut dire : savoir par expérience comment elle se comporte, si on la pousse, si on la frappe, si on la plie et la casse, si on la soumet au chaud et au froid, c'est-à-dire comment elle se comporte dans le contexte de ces

⁵⁴ Ideen II, p. 72.

⁵⁵ CE p. 217, de même, p. 242 : « L'ensemble des circonstances [kinesthésiques] variables forme un système clos de circonstances possibles, et à ce dernier appartient un système clos de changements d'images possibles (. . .). C'est un type général (. . .) et ce type inclut des types partiels. Nous savons pour ainsi dire à quoi ressemble un champ d'images lorsque nous maintenons constantes toutes les circonstances et ne bougeons que l'œil », « Die Gesamtheit der variablen Umstände bildet ein geschlossenes System von möglichen Umständen, und dem gehört zu ein geschlossenes System von möglichen Bildveränderungen (. . .). Es ist ein allgemeiner (. . .) Typus, und dieser Typus schließt partielle Typen ein. Wir wissen sozusagen, wie ein Bildfeld aussieht, wenn wir alle Umstände konstant halten und nur das Auge bewegen », Hua XVI, p. 202.

causalités, dans quels états elle passe, comment elle reste la même à travers ces états »⁵⁶. Ainsi, une fois de telles lois causales formées, le fantôme d'un chien-chaise apparaît comme ne pouvant être qu'un fantôme, ce qui n'était pas possible auparavant. Lors de la constitution d'une chose, le passage du simple fantôme à la chose réelle se fait grâce à l'établissement de lois relationnelles déterminées entre les divers schèmes et leurs variations corrélatives. « Le degré inférieur constituait les "fantômes" : ce n'est que par le style-règle fondé, le style qui est fondé dans le comportement habituel des fantômes en des circonstances fantomatiques, que se produit une chose constituée »⁵⁷. Ainsi les fantômes demeurent « dans le flux éternel [*im ewigen Fluß*] »⁵⁸. Certes le fantôme est un thème qui se maintient, mais sans parvenir à délimiter l'identité essentielle d'une chose qui pourrait ainsi se tenir en soi. Le fantôme reste une série de modifications s'enchaînant continûment, mais dont on ne sait où elles vont mener et dans quelles limites elles doivent se tenir pour qu'un objet ne devienne pas un autre objet, ou pour qu'un objet demeure inaltéré tandis que seul son contexte fait changer son apparence. Le fantôme est tout entier emporté par le « flux héraclitéen [*Heraklitischen Fluß*] »⁵⁹ des sensations. Il n'est pas encore tout à fait un objet projeté là-bas comme étant en soi, objectivé et hypostasié. Pour accéder à ce qui fait la solidité d'un monde réel, il faut justement trouver, dans le flux, des invariants, des lois, des *rapports* constants, qui ne sont ni des choses ni des contenus sensibles, mais une sorte de grille formelle demeurant stable au cœur de ces changements incessants, un premier *logos*⁶⁰ immanent aux *aistheta*.

⁵⁶ *Ideen II*, p. 77.

⁵⁷ « *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der außerleiblichen Umwelt* », Manuscrit D 12 IV, 1931, tr. fr. « Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair » dans *La Terre ne se meut pas*, p. 70.

⁵⁸ CE p. 399 (Hua XVI, p. 345). Voir également p. 205.

⁵⁹ K p. 177, Hua VI, p. 159.

⁶⁰ C'est pourquoi la notion mathématique de « multiplicité » possède une telle importance dans *Chose et Espace* : le terme de « multiplicité [*Mannigfaltigkeit*] » désigne ici un domaine d'objets corrélatif d'un système d'axiomes et définit uniquement de manière formelle par ces axiomes, Husserl affirme ainsi que le champ visuel est une multiplicité (CE p. 202). Chaque substance même est une telle multiplicité (CE p. 399), un système de changements innombrables réglé par des lois fixes.

Le fantôme est clairement défini par Husserl comme étant un élément constitutif de la chose même, il reste présent en elle : « nous n'édifions ici que la chose dans sa couche inférieure (fantôme) »⁶¹. De même dans Ideen I : « toute apparence de chose enveloppe nécessairement en soi une couche que nous nommons le schéma de la chose »⁶² (Ricœur ajoute en note : « c'est ce que Ideen II appelle « le fantôme »), et dans Ideen II : « nous disons que l'essence d'une chose implique un schème sensible et nous entendons par là cette charpente fondamentale, cette forme corporelle ("spatiale") accompagnée du remplissement en extension sur elle »⁶³, « le fantôme est donné originellement »⁶⁴, « une chose perçue a son schème tactile »⁶⁵. De même, enfin, dans *Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair*, Husserl souhaite rendre compte « de la contribution du fantôme à des objets réaux »⁶⁶.

Or le fantôme de la chose est incontestablement parent des images. Pour être plus exact, on peut dire que, tout comme le *fictum* perceptif, le fantôme – ou schème – de la chose a sa place dans la constellation de l'imagination, il serait faux de dire qu'il *est* une image, mais il relève de ce même flottement dont nous avons montré qu'il constituait un trait essentiel commun aux souvenirs, images, *phantasiai*, neutralisations...etc.

⁶¹ CE p. 392, « wir hier genau besehen nur das Ding nach seiner untersten Schicht (Phantom) aufheben », Hua XVI, p. 339.

⁶² Ideen I, p. 506, « jede Dingerscheinung notwendig in sich eine Schicht birgt, die wir das Dingschema nennen », Hua III, p. 370.

⁶³ Ideen II, p. 67, « Wir sagen, zum Wesen eines Dinges gehöre ein Sinnliches Schema, und wir verstehen darunter dieses Grundgerüst, diese körperliche ("räumliche") Gestalt mit der über sie extendierten Fülle », Hua IV, p. 37.

⁶⁴ Ideen II, p. 67. « Rien ne serait changé dans le donné "proprement dit", si la couche toute entière de la matérialité était rayée de l'aperception. Ce qui est, en fait, pensable. Dans l'expérience originelle, dans la perception, un "corps" est impensable sans une qualification sensible, mais le fantôme est donné originellement et par là il est également pensable sans les composantes de la matérialité », « Im "eigentlich" Gegebenen würde sich nichts ändern, wenn die ganze Schicht der Materialität aus der Apperzeption weggestrichen würde. Das ist in der Tat denkbar. In der originalen Erfahrung, der Wahrnehmung, ist "Körper" undenkbar ohne sinnliche Qualifiziertheit, das Phantom aber ist original gegeben und somit auch denkbar ohne die Komponenten der Materialität », Hua IV, p. 37.

⁶⁵ Ibid., p. 68.

⁶⁶ TM p. 77.

Dans Phantasia n°18 Husserl utilise ainsi ce concept de fantôme (défini exactement de la même façon que dans Chose et Espace ou dans Ideen II) pour désigner les objets-images que sont les personnages esquissés sur l'écran de cinéma par la série des images projetées successivement : de tels personnages sont effectivement des apparitions sensibles conservant une certaine intégrité au cours de la succession des sensations⁶⁷. De plus, dans Chose et Espace, Husserl appelle parfois les fantômes des « images [*Bilder*] »⁶⁸. Certes il précise que ce terme d'image est « propre à égarer »⁶⁹, nous verrons en effet qu'il ne sera jamais question de prendre les esquisses pour des représentants de l'objet : le fantôme comme les sensations sont bien l'objet présent *lui-même*, même si la chose déborde les sensations et le fantôme, ainsi que le montre par exemple la constitution de la substance par la saisie de relations causales. Le fantôme n'est pas un *Abbild*, mais il est une apparition encore flottante, comme n'importe quelle apparition-de-*phantasia*, de plus il est apparition d'une chose mais peut aussi à tout instant se dissoudre ou se transformer en une apparence nouvelle comme peut le faire la représentation-de-*phantasia*, c'est pourquoi Husserl maintient ce terme d'*image* tout au long de Chose et Espace.⁷⁰ Les fantômes sont également liés à l'imaginaire par la notion de « quasi », ils sont, affirme Husserl, des « quasi-choses », n'accomplissent que des quasi-déplacements [*quasi-Verschiebungen*]⁷¹ ou *analogia* de déplacement⁷², ne possèdent que des quasi-qualités⁷³ et s'écoulent dans une « quasi-temporalité [*quasi-Zeitlichkeit*] » qui n'est pas encore le temps objectif⁷⁴. Par le biais de la notion de fantôme, l'imaginaire – défini comme mode de présence flottant et en aucun cas

⁶⁷ Phantasia n°18, p. 506.

⁶⁸ CE p. 203 sqq. et p. 397.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 397.

⁷⁰ Néanmoins, parfois, « image » désigne une apparition particulière tandis que le terme de « fantôme » est le nom d'un décours d'apparitions cohérentes, mais les deux sens sont liés.

⁷¹ CE p. 203, Hua XVI, p. 167.

⁷² CE p. 420.

⁷³ CE p. 237.

⁷⁴ CE p. 238, Hua XVI, p. 198.

comme *ce que produit mon imagination* – se révèle donc être à l'œuvre au cœur même de la chose réelle.

Certes, en tant que composante de la chose achevée, le fantôme est peut-être surtout un schème. N'est-ce pas en tant que première ébauche d'une identité au sein du flux sensible qu'il peut *soutenir* les couches supérieures de constitution de la chose ? N'est-ce pas ce que montre l'emploi du terme de « charpente fondamentale »⁷⁵ qui convient mieux à un schéma qu'à un fantôme ? La dimension flottante du fantôme serait-elle effacée par les étapes ultérieures de la constitution ? Il serait caricatural de présenter les choses ainsi. Bien sûr, l'objet enraciné dans le réel grâce aux relations causales est devenu discernable d'une pure illusion, ce que n'est pas le simple fantôme⁷⁶. Cependant, *d'une part*, la venue à l'apparition des choses est sans cesse en cours et émerge toujours du flux héraclitéen des sensations, d'ailleurs il subsiste toujours une partie de notre champ visuel par exemple qui demeure fantomatique, c'est le cas des séries d'images périphériques tissant des « objets » encore flottants, parfois bizarres ou monstrueux, certes indiquant quelques fils directeurs pour une constitution plus avancée⁷⁷, mais restant à l'état de vagues ectoplasmes. Husserl parle précisément à ce sujet de « champ chaotique [*chaotisches Feld*] »⁷⁸. *D'autre part* le système causal permettant de constituer des substances reste perpétuellement en chantier, laisse de larges zones d'ambiguïté et peut toujours être remis en question sur tel ou tel point. N'oublions pas en effet qu'un tel ce cadre formel est dessiné peu à peu par les comportements concordants des fantômes eux-mêmes et par leurs corrélations, ces lois se forment donc au cœur du flux des sensations et sont enrichies et éventuellement remodelées par lui. Ainsi l'enseignement fondamental qui se dégage nettement de *Chose et Espace* et des *Ideen II* est que l'édifice des constitutions au-delà de la couche des esquisses et des fantômes est fragile et n'instaure jamais une *rupture* avec le flux héraclitéen.

L'on pourrait objecter que, dans ces deux ouvrages, Husserl fait justement tout pour accomplir une telle rupture. Mais, précisément, il ne

⁷⁵ *Ideen II*, p. 67.

⁷⁶ Voir *Ideen II*, p. 68.

⁷⁷ CE pp. 407–409.

⁷⁸ CE p. 408, Hua XVI, p. 352.

parvient pas, en dépit d'efforts obstinés, à arracher la chose à la relativité que lui confère son apparition à un sujet de chair : les concepts de « maximum » et de « normalité » ne sauraient fournir un véritable absolu capable d'expliquer la constitution d'une chose en soi concrète.

Husserl cherche à rendre compte, par les concepts de maximum ou de normalité, des perceptions dans lesquelles l'objet nous semble donné de manière optimale, c'est d'ailleurs cette expérience que Husserl prend au sérieux lorsqu'il avance l'idée d'une donation en chair et en os de la chose même. « Si la chose est (...) alors elle doit pouvoir recevoir une détermination sur un mode qui fait ressortir le non-relatif au sein des relativités »⁷⁹. L'objet étant présenté incomplètement, par esquisses et dans des sensations possédant deux faces (celle qui esquisse l'objet là-bas et celle constituée des sensations kinesthésiques de ma chair dans laquelle ces esquisses résonnent⁸⁰), la phénoménologie doit d'abord reconnaître que l'objet se donne de façon immanente à un flux de sensations et dans la relation à une chair elle-même variable, de sorte que parler du visage *véridique* de la chose même devient problématique. Husserl prend donc appui sur le phénomène d'éclaircissement croissant des perceptions par la recherche instinctive de la position optimale du corps et des circonstances les plus favorables (de luminosité par exemple)⁸¹. Il semble parfois admettre qu'une présentation peut être retenue comme étant *la meilleure* et être ensuite visée en horizon de toute esquisse comme l'apparition à recréer. Cette expérience « normale » est d'abord présentée comme le véritable remplissement de la visée : en elle « le monde se constitue originellement en tant que monde "comme il est" »⁸², comme « le monde vrai [*die wahre Welt*] »⁸³, c'est alors que, au-delà des fantômes instables, *la chose* est donnée.

Cependant Husserl explique également que tout « enrichissement d'un côté va de pair avec un appauvrissement de l'autre »⁸⁴, par exemple une

⁷⁹ *Ideen II*, p. 116.

⁸⁰ Voir par ex. *Ideen II*, p. 93.

⁸¹ CE §32.

⁸² *Ideen II*, p. 97, « Zur normalen Erfahrung, in der sich die Welt ursprünglich konstituiert als Welt "wie sie ist" ... », *Hua IV*, p. 60, voir également CE p. 139.

⁸³ *Ideen II*, p. 113, *Hua IV*, p. 73.

⁸⁴ CE p. 145.

lumière très vive dévoile certains détails jusque là inaperçus, mais noie d'autres aspects dans une blancheur aveuglante. De plus la notion de condition optimale reste totalement relative à la nature de l'intérêt du sujet concerné : « l'intérêt naturel pour une fleur est autre que celui du botaniste, et ainsi les meilleures apparitions sont dans l'un et l'autre cas différentes »⁸⁵. Il n'est certes pas question de dissoudre toute perception en purs semblants, en pures apparences. L'expérience de perceptions anormales et confuses intègre nécessairement une référence à une normalité⁸⁶, la perception est la saisie du réel et non d'images. Nous l'avons vu, l'*Urdoxa* s'incarne de façon temporaire dans certaines expériences et part en quête d'un nouveau foyer en cas de remise en question, il est donc abusif de vouloir *incarner* cette *Urdoxa* dans telle perception « optimale » ou tels types de circonstances perceptives, il n'y a là aucune certitude parfaitement et mathématiquement établie. Le « monde vrai » est finalement à la fois partout et nulle part, il n'est saisissable à coup sûr en aucun objet particulier et se donne pourtant en horizon de chaque perception actuelle. De même il est frappant d'observer de quelle manière chaque nouvelle couche constitutive par rapport à laquelle les couches inférieures sont définies comme des esquisses, finit tôt ou tard par se révéler être elle-même une esquisse pour une nouvelle couche plus proche de la chose objective⁸⁷. Les sensations visuelles instantanées esquissent un fantôme visuel, lequel esquisse, avec les fantômes tactiles et auditifs par exemple, une chose sensible, mais le terme n'est pas encore atteint, ainsi que le révèle Husserl dans le paragraphe 18 f des *Ideen II* : les choses constituées par sélection des apparitions optimales et que les paragraphes précédents présentaient comme « le monde vrai », sont rétrogradées en « hallucinations »⁸⁸ si autrui m'apprend qu'il les perçoit différemment, ainsi « la chose qui se constitue pour le sujet singulier dans des multiplicités réglées d'expériences concordantes (. . .) reçoit le caractère d'une pure et simple apparence subjective de la chose de la réalité objective (. . .). La chose vraie est *désormais* l'objet qui persiste dans son identité au sein des

⁸⁵ CE p. 160.

⁸⁶ Voir par ex. *Ideen II*, p. 111.

⁸⁷ Husserl met en exergue cet étagement des esquisses dans *Ideen II*, p. 188 notamment, mais aussi de façon très détaillée dans *Chose et espace*, pp. 359–372.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 121.

multiplicités d'apparitions qui s'offrent à une pluralité de sujets »⁸⁹, mais là encore cette découverte de la chose "enfin" vraie est repoussée dans les lointains d'un avenir indéfini car la confrontation avec le monde à la fois familier et irrémédiablement étrange d'autrui est une expérience appelant des ajustements et des enrichissements incessants. Le passage des fantômes aux choses, à l'espace objectif et à son ordre absolu, est progressif et sans moment de rupture marqué. Un tel passage continu fonde donc la possibilité de régression du réel vers le fantomal ainsi que la subsistance latente des fantômes dans la réalité apparemment la plus solide.

Ainsi les fantômes ne s'évanouissent jamais véritablement et demeurent, *comme fantômes*, constitutifs de la réalité des choses. Aussi Husserl peut-il parler, dans la *Krisis*, d'un flottement *du réel même* : « [les réalités du monde ambiant] entrent souvent dans un certain flottement quant à leur valeur (flottent par exemple entre l'être et l'apparence, etc.). Que ce soit donc notre unique tâche de saisir précisément ce style, précisément ce "flux héraclitéen" purement subjectif et apparemment insaisissable, dans sa totalité »⁹⁰. Husserl utilise ici l'expression « *in Schweben zwischen. . .* » qui appartient clairement à la même famille que le « *Vorschweben in der Phantasie* ». Cette notion de flottement, dont le sens a ici clairement une portée ontologique, est récurrente dans la *Krisis*.⁹¹ Le lien entre, d'une part, ce flottement du réel entre être et apparence et,

⁸⁹ Ibid., p. 123, « Das Ding, das sich in geregelten Mannigfaltigkeiten einstimmiger Erfahrungen für das einzelne Subjekt konstituiert (. . .) erhält danach den Charakter einer bloßen subjektiven "Erscheinung" des Dinges der "objektiven Wirklichkeit" (. . .). Das "wahre Ding" ist jetzt das in den Erscheinungsmannigfaltigkeiten einer Vielheit von Subjekten identisch sich durchhaltende Objekt », Hua IV, pp. 81–82.

⁹⁰ K p. 177, « [diese Realitäten] öfters geltungsmäßig *in Schweben geraten* (*in die Schweben zwischen Sein und Schein usw.*). Unsere ausschließliche Aufgabe sei, gerade diesen Stil, gerade diesen ganzen bloß subjektiven, scheinbar unfaßbaren "Heraklitischen Fluß" zu fassen », Hua VI, p. 159, nous soulignons.

⁹¹ On retrouve la même expression formulant une idée identique (« *in Schweben sein* », « *in Schweben bleiben* » « *Schweben* ») dans la *Krisis*, p. 394, (Hua VI, p. 357), p. 395 (Hua VI, p. 358), p. 399 (Hua VI, p. 361), pp. 435–436 (Hua VI, p. 394) et p. 442 (Hua VI, p. 400). Ainsi la notion de « flottement », peu classique et apparemment assez indigne d'être élevée au rang de concept philosophique, gagne, d'abord par la constance avec laquelle Husserl l'utilise, la dimension d'une notion clef, d'autant plus qu'elle s'était déjà imposée, dans *Husserliana* XXIII, par le biais d'une récurrence plus insistante encore. Il y a manifestement pour Husserl, dans le « flottement » quelque chose de

d'autre part, le flottement de l'imaginaire n'est pas établi explicitement par Husserl, il est cependant possible de faire l'hypothèse qu'il existe et qu'il est riche de sens, nous essaierons de le montrer tout au long de cette section. Une telle extrapolation trouve son motif dans des pistes ébauchées par Husserl lui-même, l'extrait de la *Krisis* que nous venons de citer donne déjà quelques indices : « flotter entre l'être et l'apparence » renvoie, tout comme la notion de flottement dans la *phantasia*, à l'idée d'un équilibre précaire et oscillant obligeant à dépasser l'exigence objective d'assigner à chaque réalité une situation précise en un unique point spatial et temporel. Et en effet « la » chose réelle est multiple et, tout à la fois, en avance et en retard sur elle-même. Le réel est en son fond un flux héraclitéen d'apparitions diverses et toujours changeantes et l'on ne parvient jamais à le poser, enfin campé en soi, hors de ce flux : la chose ne s'affranchit jamais de son fantôme. Aussi les objets qui cristallisent en surface ne sont-ils ni de pures apparences ni jamais tout à fait des *êtres* : ils deviennent et ne *sont* pas un ensemble déterminé et fixe de caractères essentiels, mais une constellation plus mouvante où l'accidentel et l'essentiel seulement présumés se mêlent et où les multiples caractères apparaissent et disparaissent selon des rythmes et des corrélations en partie mystérieuses et imprévisibles.

Husserl adopte ainsi finalement, sans ambiguïté, dans la *Krisis*, la thèse selon laquelle les fantômes sont constitutifs de la réalité : « l'être réel est une idée qui gît à l'infini, l'idée d'un pôle pour les infinités systématiques des apparences »⁹². Bien sûr un tel pôle n'est pas arbitrairement projeté, il est ce vers quoi les esquisses font signe ; de fait le flux des sensations s'ordonne en séries concordantes, dessine des fantômes, un réseau de lois causales et finalement des choses : ainsi est projeté le pôle idéal du « monde vrai », mais ce pôle demeure en horizon et le flux d'esquisses qui fait signe vers lui reste grevé de discordances partielles, d'ambiguïtés, de fantômes. De même, déjà au terme de *Chose et Espace*, Husserl affirmait que la rationalité, c'est-à-dire le surgissement d'un ordre absolu, d'un monde objectif, repose sur l'irrationnel⁹³ : qu'un tel ordre existe est

fondamental à penser, un mode d'être négligeable d'un point de vue positiviste mais que Husserl veut nous apprendre à ressaisir comme originaire.

⁹² K p. 312, « reales Sein [ist] eine im Unendlichen liegende Idee, die Idee eines Poles für systematische Unendlichkeiten von Erscheinungen », Hua VI, p. 282.

⁹³ CE p. 340.

un fait, les séries d'esquisses l'indiquent, et ce, avec une grande constance, mais la concordance grâce à laquelle le flux de sensations s'épanouit en ce qu'on appelle « l'expérience », est seulement une force certes extraordinaire, « écrasante [*überwältigend*] »⁹⁴, mais affrontant des forces contraires (le doute, la discordance, la dissolution de certaines séries d'esquisses. . .) de telle sorte qu'à tout moment un renversement peut se produire et la discordance prendre le dessus. Il pourrait n'y avoir qu'une « cohue de sensations [*Gewühl von Empfindungen*] »⁹⁵. Husserl ne pense pas la présence implacable du réel et du monde comme une nécessité imposée par un principe *a priori*, mais comme une puissante force qui pourrait être surmontée par de puissantes forces contraires. Cette affirmation étonnante de la part d'un rationaliste convaincu montre de façon très claire que Husserl a l'audace de n'accorder comme « sol » à la rationalité que le flux sensible, le flux héraclitéen, un flux manifestement « intelligent », esquissant un ordre avec une incroyable constance, mais conservant sa part d'obscurité et réservant toujours quelques surprises et chausse-trapes. Ainsi les fantômes demeurent bien présents au cœur de chaque « chose » et constituent la part inquiétante du réel même. En fait cette notion de fantôme incarne parfaitement le caractère double du réel : rationnel *et* irrationnel. Le fantôme est un individu en formation, mais encore flottant. Il est un schème, une rationalité naissante, mais l'origine irrationnelle de cette rationalité est encore très proche et sa menace encore sensible. Le fantôme est apparu par coagulation des sensations, il a la consistance des nuages : la vapeur d'eau condensée forme des amas fragiles qui se maintiennent plus ou moins longtemps, le fantôme peut se dissiper à tout instant et ne laisser qu'une myriade de sensations, c'est de cette vapeur qu'il est né, c'est à elle qu'il peut toujours retourner. Ainsi l'exploration des profondeurs du réel conduit Husserl à découvrir ce que E. Escoubas définit comme un « délire bachique qui précède toute appréhension géométrique du monde. Ou même qui l'invalidé », « un délire du monde, un monde du "sensationnel" où cohabitent fantômes et hallucinations, altérations, volontaires ou non, des organes des sens »⁹⁶. E. Escoubas montre que l'analytique de l'*Erscheinung* dans Ideen II « hésite entre

⁹⁴ CE p. 341, Hua XVI, p. 290.

⁹⁵ CE p. 339, Hua XVI, p. 288.

⁹⁶ Ideen II, Introduction, p. 13.

une analytique du sensible – pure qualité, pure présence comme pure jouissance – et un quadrillage géométrique du monde, à l’horizon d’une “*mathesis universalis*” »⁹⁷. Il s’agit en effet de montrer qu’un monde réel digne de ce nom (et non pas les fictions humiennes) surgit du flux baroque des sensations. Or ce qui est, nous semble-t-il, le plus remarquable dans la phénoménologie de Husserl est qu’il hésite moins qu’il ne tente de concilier les deux extrêmes. Husserl ne cherche pas à accentuer les contrastes. Ainsi le délire bachique n’est pas présenté comme invalidant l’ordre géométrique. Le tour de force est justement de conserver une continuité entre eux. C’est ce que la notion de fantôme montre très bien : Husserl ne l’utilise jamais de façon spectaculaire ou lyrique, ce concept a pour fonction de décrire une dimension des phénomènes que le ton de Husserl ferait presque passer pour prosaïque. Ainsi le fantôme, notion tout droit sortie d’une vision baroque du monde, est couplé avec cette notion beaucoup plus classique et mathématique qu’est celle de schème, Husserl les traite exactement sur le même plan : l’ordre géométrique s’annonce comme fantôme et le fantôme est le flux héraclitéen esquissant déjà l’ordre géométrique. Husserl tient le délire bachique dans le cadre humble du simple « réel ». La dimension de « délire » n’est pas *pur* délire, elle est inhérente au réel même, qui, du coup, mais très discrètement, s’avère moins plat et banal que ne le croyait l’attitude naturelle : l’origine des choses est un flottement que l’on retrouvera thématiquement et exalté dans l’imaginaire, un miroitement sensible, ondoyant et instable. Ce flottement reste le cœur de chaque chose constituée se tenant objectivement devant moi, apparemment figée en soi, et il transparaît ainsi de temps à autre, lors de perceptions ambiguës, douteuses ou illusoire. L’indice d’une présence-absence constituant la racine commune à l’imaginaire et au perçu se dévoile alors, elle affleure dans les *ficta* perceptifs.

Husserl assume pleinement cette thèse, elle est à ses yeux une vérité fondamentale : « ce monde et les choses de ce monde, ne font que flotter entre l’être et le non-être »⁹⁸, mais il ajoute que « *c’est là justement leur mode d’être* »⁹⁹. Husserl veut maintenir intacte l’affirmation réaliste

⁹⁷ Ibid., p. 14.

⁹⁸ K pp. 435–436, « sagt er [der Philosoph] , sie [die Welt] sei, ihre Dinge seien nur *in Schweben zwischen Sein und Nichtsein* », Hua VI, p. 394.

⁹⁹ K p. 436, « so ist das eben ihre Seinsweise und nicht etwa Illusion », Hua VI, p. 394.

que le monde est, qu'il n'est pas une illusion ni le pur produit de ma spontanéité, mais il refuse la thèse absurde selon laquelle le réel se tiendrait muré en soi au-delà de toute manifestation sensible, de tout sens, de toute saisie subjective. C'est parce qu'il veut rendre compte d'un monde réel *nous apparaissant* que Husserl doit le définir comme *étant*, non pas pur Etre, mais *flottement*. C'est dans la réfutation du positivisme que l'on peut trouver le sens profond et la valeur ontologique de la notion de flottement, c'est ainsi que nous comprendrons le rôle attribué par Husserl aux esquisses, aux analogies et finalement à l'ubiquité dans le surgissement originaire des phénomènes. Pour cela il nous faut mieux mettre en évidence ce que signifie pour Husserl l'idée d'une dimension cachée du réel, d'une profondeur secrète des choses.

CHAPITRE IX

LES PROFONDEURS DU RÉEL : LE ROYAUME DES MÈRES

Dès *Ideen II* apparaît la volonté consciente de métamorphoser le réel, plus exactement de le dévoiler mais dans une transfiguration radicale. Dans *Philosophie Première* et plus encore dans la *Krisis*, Husserl formule clairement l'idée selon laquelle le parcours phénoménologique est une sorte d'initiation presque mystique, menant à l'équivalent d'une conversion religieuse. « Peut-être même se montrera-t-il que l'attitude phénoménologique totale, et l'*epochè* 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 porte en soi la signification de la *métamorphose* existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité »¹. Il s'agit en effet de découvrir une dimension cachée des choses, hétérogène à toutes les autres et au monde objectif de l'attitude naturelle. Du point de vue de cette dernière, la dimension de profondeur apparaîtra comme fluente, insaisissable, comme non-être ou moindre être, pourtant elle doit devenir, aux yeux de l'initié, le sol originare où le réel prend naissance. C'est un monde radicalement étrange, mais fondateur qui doit être découvert, c'est pourquoi Husserl le comparera souvent au Royaume de Mères auquel accède Faust. Un renversement ontologique et axiologique doit s'opérer : le solide, l'en-soi ne sont pas les socles où se fonde toute chose ; tout être ne vient que du flux héraclitéen, de l'écart à soi, du flottement.

Etudions d'abord les raisons pour lesquelles, selon Husserl, le monde objectif est une simple surface et le monde de l'esprit est sa dimension

¹ K p. 156, « Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist », Hua VI, p. 140.

de profondeur. Puis nous essaierons de montrer qu'à l'origine ultime, « au fond » de ces profondeurs du réel, nous trouvons le flottement que l'imaginaire thématise spécialement.

1. LA RÉFUTATION DU POSITIVISME

Le réel « solide » « en soi » est une substruction, une construction que l'on substitue à ce qui nous est véritablement donné comme réel. « Le monde "objectif", le monde "vrai" (...) est une substruction théorético-logique, la substruction de ce qui par principe n'est pas perceptible »².

Le monde en soi est un monde « irrelatif »³, il est absolu, il est un et le même pour tous, indépendant des perceptions trop subjectives et partielles de chacun, il est un ensemble de déterminations achevées, fixes, en complète coïncidence avec elles-mêmes⁴. Parfaitement identique à soi, il repose en soi et se suffit à lui-même. Il est donné comme un pur fait brut, opaque, sans trace de la moindre genèse spirituelle. Ce monde objectif est d'autre part celui de la pure extériorité : chaque entité, chaque chose étant pure coïncidence à soi et repos en soi, elle est par conséquent définie par une place strictement délimitée spatialement et enfermée dans cette place, les autres objets lui sont donc strictement extérieurs⁵.

Comment une telle substruction peut-elle s'imposer, quelle est la genèse de ce monde en soi⁶ ? Le monde absolu est indiqué en horizon de toute perception et du monde tel qu'il nous apparaît subjectivement. Cet horizon est une dimension à part entière du monde ambiant car sans lui nous ne chercherions pas à surmonter certaines perceptions comme étant erronées ou trop subjectives, nous ne partirions pas en quête du monde tel

² K p. 144, « [die "objektive" Welt, die "wahre" Welt] ist eine theoretisch-logische Substruktion, die eines prinzipiell nicht Wahrnehmbaren », Hua VI, p. 130.

³ K p. 553.

⁴ EJ p. 50.

⁵ K p. 325.

⁶ Dans la *Krisis*, Husserl la présente d'abord comme un processus historique. Le premier auteur de cette substruction serait ainsi Galilée. Cependant, au moins depuis Galilée, chacun d'entre nous accomplit à nouveau une telle substruction, puisque le monde ambiant nous reste accessible, Galilée ne l'a pas détruit. De plus nous verrons que, si la mathématisation du réel est le propre d'une certaine civilisation, le monde ambiant est néanmoins toujours porteur d'une tendance qui laisse le monde objectif se profiler à l'horizon.

que le voient les autres⁷. Il n'en demeure pas moins que le monde ambiant est un flux de sensations changeantes, aucun objet n'y est véritablement identique à soi. Les choses consistent plutôt en une oscillation autour d'un type non encore véritablement et pleinement présent, non accompli ici et maintenant : « les choses du monde ambiant intuitif se tiennent d'une façon générale, et pour toutes leurs propriétés, dans une certaine oscillation autour du type pur ; leur identité avec elles-mêmes, leur être-égal-à-soi-même et leur durée temporaire dans une égalité, ne sont que des à-peu-près, de même que leur être-égal à d'autres choses »⁸. Les corps indiquent ainsi le monde mathématique idéal où tout est absolument déterminé, achevé, parfaitement identique à soi et où l'objet – tel cercle particulier par exemple – n'est rien de plus que ce que l'essence prescrit et non plus quelques oscillations imparfaites autour d'un thème implicite. Aucun corps du monde n'est un cercle parfait. La forme émergeant d'un flux sensible changeant reste imparfaitement déterminée, corruptible. Elle n'entre, d'un instant à l'autre, que dans un recouvrement incomplet avec elle-même, de même que, toujours en raison de sa naissance à même le flux, aucun corps ne peut être uni à un autre par une relation d'identité pure : deux corps “identiques” se distinguent ne serait-ce que par l'instant de leur apparition. Mais ces corps peuvent évoquer le cercle parfait et le seul sentiment d'in-complétude ou la visée d'un possible perfectionnement (par affinement des outils permettant de dessiner un cercle par exemple) indique déjà la référence à l'idéal. Ainsi grande est la tentation de passer outre cette manière essentielle qu'a l'en-soi de se donner toujours *en horizon*, de « faire le saut »⁹ vers l'idéal et de maintenir le réel dans l'ombre. On considère alors le monde parfait indiqué en horizon comme étant réellement là, achevé, et on le substitue au monde imparfait, on en fait *le* réel véritable. Apparaît ici un noyau supplémentaire – plus réduit encore que celui que nous indiquions au début de cette section – au sein des multiples sens emboîtés de la notion de « réalité ». Au cœur même du réel qu'on avait défini comme le plus restreint, identifié au perçu, nous

⁷ K p. 186.

⁸ K pp. 29–30, « Die Dinge der anschaulichen Umwelt stehen ja überhaupt und in allen ihren Eigenschaften im Schwanken des bloß Typischen; Ihre Identität mit sich selbst, ihr Sich-selbst-Gleichsein und in Gleichheit zeitweilig Dauern ist ein bloß ungefähres, ebenso wie ihr Gleichsein mit anderem », Hua VI, p. 22.

⁹ K p. 553.

devons discerner un noyau qui se veut plus solide encore et plus digne du nom de réel : le réel/idéal, le monde mathématique atteint lorsque l'on se débarrasse de ces scories que sont les qualités secondes, les fluctuations sensibles subjectives. Ce noyau n'est pas immédiatement donné, il est une construction spéculative, scientifique, mais le fait que nous tentions de le constituer *au-delà* du noyau communément défini comme réalité et distingué de l'imaginaire confirme que le *réel* immédiatement donné comme tel n'est pas aussi nettement circonscrit et aussi solide qu'on pourrait le souhaiter. Toutefois l'ultra-réel « en-soi » ne sera jamais constitué d'une manière permettant qu'on s'affranchisse complètement du réel plus flottant communément perçu.

C'est le monde dans sa totalité que la substruction métamorphose : les corps d'abord, puis, en vertu de leur entrelacement avec ceux-ci, l'esprit, les idées et les personnes.

Si l'on se penche sur la dimension spirituelle du monde ambiant et non pas seulement sur les corps présentés dans les perceptions, si nous considérons nos vécus, nos sensations, nos relations à autrui, alors, la valeur d'une substruction de l'en soi apparaît extrêmement contestable, cependant notre conscience est d'abord tournée vers les corps, lesquels font toujours déjà signe vers l'objectivation. Ce qui définit un corps est notamment sa spatialité, or, tandis que le temps est la forme de la succession, de l'instabilité même (on parle ici du temps subjectif : le temps objectif est corrélatif de l'espace, les objets y ont un emplacement fixe, ils peuvent coexister en un même moment et la distance temporelle qui les sépare peut être mesurée), l'espace est le domaine de la coexistence et de la subsistance : divers objets peuvent être distincts et pourtant exister au même instant parce qu'on les situe dans des emplacements différents. L'espace sert donc à penser la subsistance en dépit du temps qui passe et, par conséquent, du flux de nos idées. Le seul fait de percevoir un corps là-bas, de l'assigner à cette place et, corrélativement, de supposer qu'il y restera jusqu'à ce que nous dirigions à nouveau notre regard sur lui et pendant tout le temps où nous nous serons détournés de lui, c'est déjà accomplir une première « cristallisation »¹⁰, une première étape dans

¹⁰ De la *synthèse passive*, p. 240 : « à la tête du présent vivant, le processus originellement instituant des objets sensibles toujours nouveaux, liés à la forme légale de la structure objectale d'ensemble, va irrésistiblement de l'avant, ce processus recommence

l'hypostase des objets indépendamment de notre intentionnalité. La perception des corps est une première « sédimentation »¹¹ qui attire notre pensée au-delà du flux subjectif. Une telle subsistance relative des corps va également de pair avec leur capacité à faire signe vers les idéalités mathématiques : ces dernières sont en effet, Husserl le souligne, le produit d'une idéalisation accomplie à partir des corps¹² et cela précisément explique le caractère opérant d'une science de la nature mathématisée et l'échec de cette mathématisation appliquée aux sciences de l'esprit et de l'homme¹³. Les corps sont ainsi un ordre fixe émergent qui structure et clarifie notre flux de conscience, lui offre des jalons. Aussi ont-ils tendance à polariser notre pensée. La substruction s'applique en priorité à eux et poursuit un processus qu'ils amorçaient en leur substituant des corps en soi.

Si un certain dualisme apparaît d'abord¹⁴, la substruction s'applique bientôt également à la dimension spirituelle qui pourtant semblait devoir lui résister. Husserl décrit le processus suivant : la substruction fait croire que le monde *est* dans sa nature même un monde fixe et nettement déterminé, régi par des lois *absolues*, auxquelles, par conséquent *rien* ne doit échapper¹⁵. La nature est devenue un « *universum* calculable [*berechenbares Universum*] »¹⁶. Or les vécus subjectifs, enracinés dans le flux des sensations, sont indissociables de notre chair qui appartient clairement

toujours avec les data impressionnels momentanés qui se cristallisent aussitôt en objectivés coexistantes et s'articulent de manière systématique », « An der Kopfstelle der lebendigen Gegenwart schreitet der urstiftende Prozeß für immer neue Sinnesgegenstände, gebunden an die gesetzliche Form der Gegenständlichen Gesamtstruktur, unaufhaltsam weiter ; immer wieder hebt er an mit impressionalen Momentdaten, die sich alsbald zu koexistenten Gegenständlichkeiten kristallisieren und systematisch gliedern », Hua XI, p. 177.

¹¹ Cette idée est suggérée – et le terme de sédimentation (« ordre fixe de sédimentation [*feste Sedimentordnung*] ») est explicitement mentionné – dans De la synthèse passive, pp. 240–241, Hua XI, pp. 177–178.

¹² Par exemple K p. 32, p. 400 et p. 424.

¹³ K p. 38, p. 40, pp. 69–70, pp. 77–78, p. 230, p. 240, pp. 249–250, pp. 349 sq.

¹⁴ K p. 70 sqq.

¹⁵ K p. 46, p. 76, p. 387.

¹⁶ K p. 387, Hua VI, p. 351.

au monde des corps¹⁷. Aussi vont-ils se trouver inévitablement entraînés dans la transformation du monde en nature objective. De fait le sujet perçoit le monde à partir d'un endroit précis situé dans ce monde, l'objectivisme réduisant toute chose à une stricte coïncidence avec soi, va ainsi enfermer le sujet dans les limites strictes d'un emplacement spatial, il devient une simple parcelle du monde objectif : le reste du monde lui est purement extérieur. Ses vécus deviennent les propriétés d'un fragment du monde et la psychologie tentera même souvent d'en faire des réalités matérielles : des images mentales chosifiées, de purs états cérébraux. Les facultés de l'âme sont alors définies sur le modèle des forces physiques, elles sont des propriétés purement causales fonctionnant comme celles des corps¹⁸ : le lien avec leurs effets est extérieur et factuel, constaté mais dénué de sens. S'accomplit ainsi une véritable « choséification [*Verdinglichung*] »¹⁹ de l'âme. De même la vie du sujet se trouve également intégrée au système universel de causalité physique²⁰ : la psychologie ou la sociologie étudient ses comportements et vécus objectivement : « il ne nous reste rien du comportement du sujet, nous avons de simples choses »²¹. Pire encore : les perceptions subjectives deviennent de pures apparences sans consistance ni valeur, elles sont les simples effets de processus ponctuels et partiels. Les sujets deviennent de simples accidents²², leur point de vue ne saurait être pris en compte pour saisir ce qu'est réellement, en soi, le monde qui les déborde infiniment. Celui-ci est en conséquence défini comme existant indépendamment de tout sujet le pensant, comme subsistant que je le perçoive ou non, que je le conçoive ou non²³.

L'objectivisme est également appelé « naturalisme » ou « positivisme ». « Naturalisme » parce qu'il hypostasie la nature étudiée par les sciences comme la seule et unique Réalité, le sujet étant ainsi lui aussi réduit à une

¹⁷ K p. 349.

¹⁸ K p. 260.

¹⁹ K p. 260, Hua VI, p. 234.

²⁰ *Ideen II*, p. 385.

²¹ *Ibid.*, p. 386.

²² TM p. 24.

²³ *Ibid.*

réalité naturelle, un corps pensant. « Positivisme » parce que le Réel est défini par sa pure positivité : il est *d'une part* purement et simplement posé, c'est-à-dire « donné, présenté à titre de fait par l'expérience, alors même qu'on n'en connaît pas la raison d'être »²⁴, et effectivement le monde tel que nous le concevons communément est bien un ensemble de faits et d'objets qui sont tout simplement là, que nous constatons et qui sont pris comme le sol dernier qu'il faut observer ou qui sert d'appui à notre praxis²⁵. *D'autre part*, c'est précisément ce caractère d'être simplement là comme fait brut, qui rend le réel objectif « positif » en un deuxième sens corrélatif du premier : il n'enveloppe aucune part de négation. En effet – nous reviendrons sur ce point délicat mais crucial – prendre le réel comme un simple fait, c'est n'envisager que deux possibilités : il est pleinement ou il n'est pas (il n'est *absolument* pas, il est néant et rien d'autre, ce qui est une autre forme de pure positivité), il est en tout cas exclu qu'il ne soit pas tout à fait lui-même, qu'il soit en voie d'apparition. Le naturalisme refuse de prendre en compte ontologiquement la raison d'être d'une chose, il admet que le feu puisse causer la cendre, mais cette relation, d'un point de vue strictement naturaliste (nous verrons qu'il est intenable), reste une relation d'extériorité entre deux choses qui ne sont, chacune, rien de plus qu'elles-mêmes. Il n'y a aucune préfiguration ou puissance de la cendre dans le feu. Le modèle téléologique suggéré par les œuvres humaines est ici refusé : la chaise a bien une raison d'être, l'artisan l'a pensée, voulue et son projet a informé le moindre de ses gestes et chaque état intermédiaire du bois utilisé, mais l'objectivisme prétend que la chaise n'est pas objectivement dans les planches, que ce sont seulement les vécus de cet individu particulier qu'est l'artisan qui créent des liens entre des objets en eux-mêmes indépendants. De même la science refuse de supposer qu'un demiurge vise la cendre à travers le feu (mais nous verrons qu'il y a d'autres manières, plus pertinentes de décrire ce phénomène de façon non positiviste). La relation causale est extérieure et est elle-même un fait : *il se trouve que* le feu cause la cendre. Ainsi l'objectivisme refuse d'intégrer à l'être ce qu'Aristote appelait la δύναμις, c'est-à-dire qu'un objet puisse

²⁴ Voir A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1926 : article « positif ».

²⁵ K p. 126 et p. 200.

être là sans y être encore complètement, à la fois en avance et en retard sur lui-même, non-coïncidence à soi.

Bien sûr la science, si elle veut être exacte, ne peut porter sur un objet variable, jamais exactement identique à soi et relatif, elle doit donc supposer, comme étant son objet propre, un monde objectif²⁶, mais pour quelles raisons le positivisme s'est-il imposé jusqu'à imprégner notre vision courante du monde ? Peut-être d'abord simplement parce que « le réel » a toujours signifié ce sur quoi l'on peut compter, ce sur quoi l'on peut s'appuyer, or la positivité est ce qui est posé là mais aussi « ce sur quoi l'on peut poser, qui est assuré, constant »²⁷. Le sens inhérent au flux héraclitéen conduit toujours au-delà du multiple, vers un pôle qui les unifie, c'est la condition nécessaire pour qu'une expérience ordonnée ait lieu. La perception la plus élémentaire, avant même la substraction, suppose une telle polarisation, faute de quoi elle ne percevrait rien : un pur flux héraclitéen chaotique est une possibilité, mais il ne dessinerait aucun objet par ressemblance et associations entre sensations, l'intentionnalité ne serait pas un faisceau concentré et unifié. Il est ainsi naturel d'inverser la perspective, de ne retenir que la fin, l'objet qui absorbe notre attention, et de laisser dans l'ombre la myriade de sensations changeantes. De plus l'intérêt pratique exige lui aussi un tel renversement²⁸ : l'action ne peut être entreprise et réussie que dans le cadre de repères fixes, elle requiert des objets aux caractères nets et prévisibles, constants et identiques à eux-mêmes.

Husserl l'affirme sans ambiguïté : l'objectivisme est une erreur, son passage à la limite est illégitime, il est infécond, se contredit lui-même et représente un véritable danger pour l'humanité.

Partons du sujet qui établit une comparaison entre les visions subjectives du monde et le monde en soi et juge ainsi les premières illusives. Ce sujet est conçu par le naturalisme comme étant une parcelle du monde objectif : dans ce cas, toutes ses affirmations et pensées sont relatives et sans valeur, y compris ses considérations concernant le monde objectif. En conséquence l'objectivisme s'annule. En fait il repose sur un truquage puisqu'il suppose en sous-main ce qu'il prétend nier et sans quoi, en fait,

²⁶ K p. 348.

²⁷ Lalande, op. cit.

²⁸ K p. 200.

il ne pourrait effectuer cette négation : pour récuser toute dépendance du monde objectif à l'égard de notre pensée, il nous faut déjà le concevoir et nous placer en position surplombante de manière à englober dans notre visée ce monde ainsi que les sujets particuliers que nous situons en lui. Descartes lui-même méconnaît ce truquage lorsqu'il se demande comment le sujet du *cogito* peut connaître un monde hors de lui : il est absurde de me demander « comment sortir de l'île de ma conscience »²⁹ puisqu'il est clair que j'en suis déjà sorti ne serait-ce qu'en me posant cette question, en tentant de mettre en relation le sujet prétendument muré en soi et un monde qui est déjà l'objet de ma pensée. Le sujet qui considère le monde objectif prétend accéder à la science véritable. Si ses prétentions sont fondées, cela signifie que le monde objectif est bien l'objet intentionnel du moi, que celui-ci le pense, le comprend, l'englobe : il doit donc être antérieur à ce monde, n'en est pas un fragment mais le sujet qui le constitue. Le monde est ainsi suspendu à lui et ne peut être défini comme pur en-soi : il est apparaître et n'est en rien hétérogène à la spiritualité³⁰. La notion d'objectivité a bien du sens, mais c'est un sens qui se tisse au creux de nos expériences, c'est l'*horizon* du monde en tant qu'il ne saurait se réduire à notre point de vue momentané, c'est l'*idée* d'une transcendance³¹. Ainsi défini « l'être-en-soi du monde est un fait indubitable ; mais ce "fait indubitable" n'est pas autre chose qu'un énoncé dont nous sommes l'auteur »³². De même l'exigence objectiviste de mettre de côté toute subjectivité est absurde³³ car elle ne peut émaner que d'une subjectivité et s'adresser à une subjectivité.

Le modèle épistémologique du monde de la pure extériorité spatiale ne saurait se suffire, il est *en lui-même* absolument infécond et rend impensables, notamment, la notion même de monde et celle de causalité dont la science a pourtant un besoin essentiel.

Tout d'abord le monde, la réalité sont fondamentalement ce qui se donne à nous, un apparaître, or le positivisme, en pensant sujet et objet comme deux choses spatiales, chacune restant murée en soi-même, rend

²⁹ MC §41, p. 140.

³⁰ *Ideen II*, p. 388.

³¹ PP I, pp. 311–312.

³² *Ibid.*, p. 311.

³³ K p. 377.

impossible leur rencontre. La théorie des images mentales est une tentative positiviste absurde pour résoudre le faux problème posé par le positivisme même : comment l'objet peut-il être représenté par le sujet ? On suppose la présence *dans* le sujet d'une image au sens d'un tableau miniature de l'objet, le sujet reste ainsi seul en lui-même, l'objet également, et l'image elle-même n'est rien de plus qu'une petite chose ne possédant, du point de vue positiviste, pas plus de capacité que les autres choses à sortir de soi, d'ailleurs son être-pensée par le sujet est réduit à sa présence spatiale dans le cerveau : elle est ainsi strictement enfermée dans des limites spatiales rigides.

D'autre part la notion de monde implique essentiellement l'idée d'une unité, d'un système de relations et d'échanges *entre* les êtres, or une telle idée également est rendue impensable par l'objectivisme : l'on ne voit pas en effet ce qui peut faire l'unité de cette multitude de choses supposées réduites à une place déterminée et extérieures les unes aux autres³⁴. L'unité de l'univers mathématique rappelle qu'il est l'œuvre de l'esprit concevant les essences et, en chacune, de multiples autres, établissant entre elles des relations justifiées, déduites et comprises. L'objectivisme établit certes, entre les choses, des relations de causalité, mais il les définit comme de pures relations d'extériorité : certains événements se produisent toujours dans des circonstances déterminées, la relation entre eux est constante, mais est comprise comme une loi qui est en elle-même un simple fait et possède l'opacité de la chose en soi : elle existe, c'est tout ce que l'on peut en dire. Il n'y a pas, dans la cause, une vertu, un pouvoir qui serait une puissance de l'effet, il n'y a pas non plus en elle une intention, sous quelque forme que ce soit, de produire l'effet : cause et effet n'ont rien à voir l'un avec l'autre, les lois de notre monde les ont simplement liés de façon constante mais sans *raison*. Husserl oppose ainsi la relation de causalité et la relation de motivation³⁵. Une chose en fait agir une autre par motivation lorsque la seconde trouve dans la première un sens, une raison explicable pour former un projet. Le motif sollicite, mais ne détermine

³⁴ Plus spécialement le positivisme rend également incompréhensible la rencontre avec autrui. Il est impossible, nous l'avons vu, de prétendre faire se rencontrer deux êtres d'abord conçus comme absolument indépendants. Husserl reproche ainsi à la science moderne de construire d'abord une « psychologie individuelle » qui « doit ensuite servir de base à une sociologie » (K p. 257).

³⁵ *Ideen II*, p. 316 sq., « Naturkausalität und Motivation », Hua IV, p. 229.

pas, il n'est pas ce fait implacable qu'est la loi de causalité. Puisqu'il doit être compris, il s'adresse à un sujet pensant, capable d'interprétation et de décision. Un même motif peut ainsi être reçu différemment par des sujets divers. L'objectivisme prétend ramener toute relation à la causalité, y compris les relations de motivation : je crois agir par choix et en raison de motifs explicables, mais je suis en réalité déterminé extérieurement par l'état de mon corps et le contexte, mes actes sont mécaniques et absurdes. Or une réflexion élémentaire permet de comprendre que les relations de causalité ne seraient jamais établies si un sujet intentionnel ne sortait de la place réduite où l'objectivisme prétend l'enfermer, pour saisir ensemble deux objets, les arrachant eux aussi à leur prétendu repos en soi. Ce n'est que par un effort de ce même sujet que chaque objet est ensuite ramené à son isolement et que la relation de causalité est définie comme extérieure³⁶. L'unité et, dans une certaine mesure, la fusion doivent être premières : sans elles aucune relation ne serait envisageable. Ainsi les objets sont d'abord pour moi non des choses en soi, mais du sens en formation et ne se dessinent que par cristallisation progressive sur fond d'un flux de sensations : le monde des fantômes n'est pas encore un monde d'individus bien démarqués, le passage de l'un à autre se fait continûment et la chose finalement découpée contient en soi une multitude de références aux autres, au flux protéiforme où ces choses ainsi que leurs relations ont émergé peu à peu, et, finalement, au monde. Ainsi chaque chose se donne d'abord comme *motivant* la visée d'autres choses et de diverses relations. La motivation est antérieure à la causalité et la rend possible et pensable.

Cette critique husserlienne de l'objectivisme trouve son accomplissement le plus radical dans la critique de la notion kantienne de chose en soi.

La chose en soi, même sous la forme vide et indéterminée que lui donne Kant, n'est jamais strictement en soi puisque je la vise : un lien d'abord extrêmement ténu subsiste inévitablement entre elle et moi et rend possible une analyse plus avancée capable de donner davantage de contenu à cette visée. Si je définis la chose en soi comme ce qui échappe par nature aux facultés spécifiquement humaines, elle reste intégrable au monde comme ce qu'un autre être imaginable de façon plus ou moins

³⁶ Ibid., p. 321.

déterminée peut saisir. Ainsi, chez Kant, la chose en soi ne reste absolument pas un concept vide : les réflexions kantienne sur Dieu, sur l'intuition intellectuelle dans l'Appendice à la Dialectique transcendante, sur les Idées régulatrices dans la Critique de la faculté de juger, ainsi que sur la nécessité morale d'un Etre suprasensible garant du Souverain Bien dans la Critique de la raison pratique, certes extrêmement problématiques, prouvent malgré tout qu'avoir nommé la chose en soi et l'avoir visée a suffi à ouvrir un chemin entre elle et moi, chemin que Kant a pu commencer à explorer.

De plus, l'élévation vers les essences permet d'échapper aux conditions imposées par nos cinq sens, c'est notamment ce que montre la distinction entre les qualités secondes et les qualités premières, ces caractéristiques géométriques appartenant à tout objet pour tout sujet possible y compris un sujet possédant d'autres organes des sens³⁷. La définition d'une chose réelle n'est pas seulement un fait constaté qui serait par conséquent relatif à notre constitution contingente et nous couperait de la chose en soi : la transcendance, la présentation par esquisses par exemple s'avèrent essentiellement liées à la réalité, nous possédons ainsi quelques pistes solides pour la détermination des autres objets possibles ainsi que des autres manières possibles de voir le monde. Nous pouvons concevoir leur essence mais aussi imaginer ces possibilités. Aussi le monde du sujet n'est-il jamais limité à ce qui lui est strictement donné : en lui se dessinent, en filigrane, avant d'être thématiques, les structures nécessaires de toute expérience possible, c'est-à-dire également d'expériences pour d'autres sujets possibles dotés de facultés différentes des miennes. Les horizons de ce monde sont projetés à l'infini de sorte que rien ne sort de ses « limites »³⁸. Mon intentionnalité m'ouvre à tout objet possible : je suis sur la piste de tout possible, rien ne peut être exclu a priori de ce que mon esprit peut imaginer, concevoir ou expérimenter. Même l'absurde demeure à l'intérieur de ce domaine intentionnel car nous pouvons le démasquer comme non sens, le réfuter de façon claire et compréhensible³⁹. Certes les essences sont ouvertes, incertaines, susceptibles d'ajustement, mais les expériences

³⁷ Ideen II, p. 128.

³⁸ Ideen I, §§47 et 48.

³⁹ MC §41, p. 141.

et connaissances actuelles ménagent la place pour ce cheminement vers des modifications et des remises en question.

Supposons que l'on définisse la chose en soi comme n'étant accessible à aucun être possible. (1) Pour commencer il faudrait cesser de l'appeler « chose » car elle partagerait ce nom avec des objets connus et une telle communauté d'essence devrait être expliquée par des relations qui ruinteraieent son être en soi. (2) De plus la définition négative que nous persistons à en donner suffit à intégrer la chose « en soi » à notre champ intentionnel. (3) Enfin cet en soi, pour demeurer tel, ne saurait être un objet particulier : cette particularité nécessiterait qu'il soit délimité par d'autres êtres particuliers, il y aurait ainsi nécessairement entre eux une homogénéité et des relations, donc un *logos* accessible à une compréhension. Comme le montre Spinoza, le véritable en-soi doit être un absolu, rien ne peut lui être extérieur⁴⁰. Mais en admettant que l'en-soi soit le Tout, comment expliquer cette extraordinaire diversité qui nous fait face et à laquelle nous appartenons ? D'où vient mon impression de ne pas être cette table, cette feuille, cette maison ? Pour percevoir ces objets, je dois ne pas coïncider avec eux. L'en soi supposé se diffracte en une infinité d'individus. Spinoza – Plotin rencontre un problème similaire – tente d'expliquer ce détachement des individus par une simple *illusion d'être détaché* (je crois être un individu à part entière, j'ai oublié que je ne suis qu'un mode du tout), mais l'illusion elle-même est déjà une mince couche de non-être, de décalage à soi, que la notion d'en-soi devrait exclure.

Enfin le positivisme fait également l'objet d'une critique morale : c'est finalement la déshumanisation qu'il entraîne qui le condamne éminemment.

La science « n'a plus rien à nous dire »⁴¹. Le monde est un absolu hypostasié en soi sans aucun lien avec l'esprit. Les sujets eux-mêmes sont « traités comme de simples choses »⁴², leurs pensées et leurs actes analysés comme des mécanismes. L'homme devient une parcelle de matière rampant accidentellement sur la terre⁴³.

⁴⁰ B. Spinoza, *Éthique*, Première partie, définition III, propositions V et VIII.

⁴¹ K p. 10.

⁴² Ibid., p. 268.

⁴³ TM p. 24.

Cependant l'objectivisme n'est-il pas fondé dans une volonté d'efficacité et de scientificité ? Ne s'agit-il pas de grandir et de magnifier l'homme ? Il faut plus exactement parler d'une véritable volonté de domination du monde, de la nature et, en eux, des hommes⁴⁴ : selon cette perspective je trouve, sous mon emprise, un monde de pures et simples choses qui me sont étrangères, qui ne sont que des parcelles du monde docilement, pauvrement et bêtement contenues dans leurs limites déterminées, je peux donc les étudier, les disséquer et même les exploiter sans aucun scrupule, cela vaut également pour les autres et même, d'une certaine façon, pour moi-même. A ce stade, bien évidemment, l'objectivisme fait à nouveau la preuve de sa dualité et ne tient que par une certaine duperie : le moi qui domine le monde ne peut pas en faire partie, tout n'est donc pas en soi. Mais le positivisme ne s'en tient pas là : la pensée omnisciente du moi qui domine, mais s'abstient bien de se thématiser lui-même, doit, elle aussi, être hypostasiée : elle est en effet le fruit du passage à la limite qui a prétendu présenter les essences comme parfaitement achevées et actuelles. Or, nous l'avons vu, aucun homme n'accède à ces essences en soi, celles-ci restent à l'horizon d'un processus de variation ouvert. Ainsi le positivisme conduit à considérer que les choses et les hommes sont dominés par des Idées chosifiées. Les lois de la nature, mais aussi les valeurs de la Raison, le Bien, la Justice acquièrent le caractère implacable des choses en soi. L'humanité se trouve alors placée dans les rails de ce qu'elle pense être un destin⁴⁵ : l'individu peut ainsi être sacrifié pour une Idée, un Etat, une technique ou un système économique. La domination est alors totale précisément parce que ce n'est plus un sujet qui dirige. Le sujet gouverne : ses idées et décisions sont libres, variables, parfois indéterminées, confuses et ambiguës, il réfléchit, temporise, fait des ajustements, change d'avis. Gouverner est un art complexe et incertain. La domination est au contraire inflexible. L'idée chosifiée, devenue opaque, domine parfaitement. La responsabilité, l'action réfléchie ne sont plus requises, seul le comportement automatique, mécanique a de la valeur. L'assujettissement aux choses est total. Husserl montre ainsi de quelle façon les sciences sont devenues des techniques aveugles : on a oublié le procédé d'idéation

⁴⁴ *Ideen III*, p. 114 et K pp. 76-77.

⁴⁵ K p. 76.

qui a permis l'institution des mathématiques et qui explique leur relative pertinence dans les sciences naturelles mais également leur infécondité en psychologie. Ainsi, et du fait de la symbolisation et de la formalisation, les sciences sont devenues de simples « usines de propositions »⁴⁶. La science est certes « pratiquement très utile »⁴⁷, mais ce pouvoir sur la nature ne rend pas cette dernière plus intelligible, au contraire, elle est soigneusement maintenue à distance, en soi. Le sujet est donc incité à « penser » mécaniquement sans s'interroger sur le sens et les raisons d'être de ce qu'il étudie.

D'une manière générale le positivisme exclut du réel toute personne morale⁴⁸ : la substitution de la causalité à la motivation oblige en effet à considérer que les individus n'agissent pas en vertu d'une analyse réfléchie des raisons justifiant leurs actions, bref qu'ils ne sont pas libres. De plus, sans relation de motivation, la reconnaissance d'autrui *comme sujet* est impossible : les hommes se côtoient et se déterminent mutuellement, mais ne possèdent plus aucune intériorité à comprendre et à respecter. Les motifs de chacun font le sens de ses actes, accessible à une compréhension par d'autres esprits, ils sont à la fois ce qui ouvre la subjectivité intime à l'intersubjectivité et ce qui la maintient dans sa distance propre, dans son intégrité et sa dignité : un motif n'est pas envahissant et contraignant, chacun peut le reprendre en l'interprétant différemment et demeure libre de ne pas le suivre. L'annihilation par le positivisme de cette présence à distance respectable empêche les hommes d'être, de quelque manière que ce soit, des « compagnons [*Genossen*] »⁴⁹.

C'est en raison de son caractère déshumanisant que Husserl fait porter au positivisme la responsabilité de la crise moderne révélée par la Grande Guerre⁵⁰ et que manifestent spécialement la rancœur à l'égard des sciences, la précellence gagnée par le scepticisme, la désorientation généralisée et l'impression d'être frappé par une fatalité aveugle. A. L. Kelkel dans son avant-propos à *Philosophie première*, montre ainsi que c'est à

⁴⁶ *Ideen III*, p. 114. Voir aussi *Krisis*, §9, f et g et Appendice III, « L'origine de la géométrie ».

⁴⁷ *Ideen III*, p. 114.

⁴⁸ *Ideen II*, pp. 267–268.

⁴⁹ *Ideen II*, p. 272, *Hua IV*, p. 194.

⁵⁰ K pp. 10–11.

partir de 1917 que Husserl prend conscience d'une mission humaniste de la phénoménologie et c'est alors que naît son idée d'une philosophie s'instituant dans une véritable conversion presque religieuse : l'homme libre, pensant, cherchant en toutes choses du sens afin de motiver ses actes et se considérant comme absolument responsable de lui-même mais aussi du monde, a été nié et presque anéanti par le positivisme, la tâche qui s'impose, dans toute son urgence d'abord éthique, est de le ramener à la vie. « La philosophie transcendantale est un art fort inutile qui n'est d'aucun secours aux seigneurs et maîtres de ce monde, aux hommes politiques aux ingénieurs et aux industriels. Mais peut-être ne lui imputera-t-on pas à vice de nous délivrer sur le plan théorique de l'absolutisation de ce monde et de nous ouvrir l'unique porte d'entrée scientifique possible au seul monde vrai, au sens plus noble du terme, *au monde de l'esprit absolu*. Et peut-être constitue-t-elle aussi la fonction théorique d'une praxis, et précisément de celle par laquelle doivent nécessairement s'épanouir les intérêts les plus nobles et les derniers de l'Humanité »⁵¹.

Ainsi apparaît l'idée d'une nécessaire transfiguration du monde. Derrière les choses apparemment mortes du monde en soi, il faut dévoiler l'esprit partout agissant, le sens partout en formation. L'on accède ainsi au monde véritable : le « monde de l'esprit ». Or ce monde incarne la totale subversion de tous les principes positivistes : en lui tout est pensée, fusion⁵², unité, intentionnalité c'est-à-dire non-coïncidence à soi, être hors de soi. L'ubiquité – ou flottement imaginaire – devient alors principe universel.

2. LE MONDE DE L'ESPRIT

La notion de « monde de l'esprit [*geistige Welt*] » est élaborée par Husserl dans la troisième section de *Ideen II*. Le monde de l'esprit est le monde tel qu'il apparaît à l'attitude personaliste qui prend pour point de départ non le monde objectif tendant à s'hypostasier en soi, mais la vie de conscience du sujet. Le monde objectif et le monde de l'esprit semblent d'abord être deux interprétations concurrentes du réel, puis

⁵¹ PP I, Appendice : « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale », p. 363.

⁵² « fusion » traduit « *Ineinander* », être l'un dans l'autre, PP II, p. 174, Hua VIII, p. 124.

Husserl montre que le monde objectif est une formation qui s'élabore peu à peu au cœur du monde de l'esprit. Dans *Kant et l'idée de la philosophie transcendantale*⁵³, Husserl annonce le passage au monde de l'esprit comme permettant l'accès au « seul monde vrai »⁵⁴. Enfin la *Krisis* fait également plusieurs fois référence à ce monde de l'esprit⁵⁵ et à son unité organique. Certes Husserl place alors au centre de son propos la notion de « monde ambiant [*Umwelt*] », mais il affirme qu'il s'agit d'un « concept qui n'a sa place exclusivement que dans la sphère de l'esprit »⁵⁶. « Notre monde-ambiant est une formation spirituelle en nous et dans notre vie historique »⁵⁷. La notion de monde ambiant nous ramène à ce qui nous est donné d'emblée, simplement, tandis que, dans une première approche, l'expression « monde de l'esprit » évoque davantage – à tort, nous allons le montrer – une abstraction métaphysique. Il n'en demeure pas moins que le monde ambiant est indissociable de la vie de l'esprit, il est son objet et cette vie est sa dimension de profondeur, elle est la genèse de chaque objet s'accomplissant secrètement. Le monde ambiant est le pôle noématique de la vie de l'esprit et en porte la marque : il est ouvert et peut faire l'objet de constitutions et d'interprétations à venir nouvelles et différentes⁵⁸. Il est également appelé « monde ambiant de la vie [*Lebensumwelt*] »⁵⁹ ou « monde de la vie [*Lebenswelt*] » : il s'agit bien alors du même monde que le monde de l'esprit⁶⁰ dont Husserl souligne “simplement” (mais ce n'est pas un détail) davantage la nature spirituelle, tout en indiquant d'ailleurs d'autre part le caractère *vivant* – donc incarné et en devenir – de l'esprit. La notion de monde de l'esprit nous

⁵³ En appendice de *Philosophie Première. Première partie*.

⁵⁴ PP I, p. 363.

⁵⁵ Par exemple, K p. 11 (Hua VI, p. 4), K p. 129 (Hua VI, p. 115), p. 135 (Hua VI, p. 121), p. 144 (Hua VI, p. 130), p. 349 sqq. (Hua VI, p. 316 sqq.) ou p. 380 et 381 (Hua VI, p. 345 et 346).

⁵⁶ K pp. 350–351, « Umwelt ist ein Begriff, der ausschließlich in der geistigen Sphäre seine Stelle hat », Hua VI, p. 317.

⁵⁷ K p. 351 « Unsere Umwelt ist ein geistiges Gebilde in uns und unserem historischen Leben », Hua VI, p. 317.

⁵⁸ K p. 297, voir également p. 394.

⁵⁹ K p. 137, (Hua VI, p. 123), K p. 177 (Hua VI, p. 158) et K p. 377 (Hua VI, p. 342).

⁶⁰ Voir par exemple K p. 58, Hua VI, p. 50.

semble propre à englober à la fois la vie de l'esprit et le pôle noématique qui en est indissociable, nous prenons donc la liberté d'en faire un usage privilégié et plus systématique que celui qu'en fait Husserl car il nous semble qu'elle révèle particulièrement la volonté husserlienne de rappeler que tout est sens, que tout est spirituel et ainsi de remédier à la déshumanisation objectiviste.

Comment le monde de l'esprit est-il défini par Husserl et pour quelles raisons est-il rebelle à toute analyse positiviste ?

Le domaine de la conscience est celui du lien interne entre les vécus, plus exactement il s'agit d'un flux unique dans lequel on passe d'un vécu à l'autre par transformation continue : l'univers du vécu prend « la forme universelle du flux, unité où s'intègrent tous les éléments particuliers comme s'écoulant *eux-mêmes* »⁶¹. La synthèse entre vécus, entre divers sens, n'est pas « une liaison dont ces sens seraient les parties », « mais bien un unique sens, dans lequel les autres sont eux-mêmes inclus, mais selon le fil du sens »⁶². Ainsi se constitue « l'unité du tissu du sens (. . .) unité indéchirable qui court à travers toutes les prestations de l'esprit »⁶³. La forme du flux est essentielle au monde de l'esprit : en elle un divers d'une infinie richesse se donne de façon fusionnelle. Cela seul explique que je puisse comparer mes vécus entre eux ainsi que leurs objets : tout est pris dans le rayon de ma visée et forme une unité⁶⁴. Si mon sentiment actuel et mon état affectif d'hier étaient deux faits advenus au cœur du monde objectif, ils ne seraient jamais *mes* états, comparables, s'enchaînant comme évolution du premier dans le deuxième. La vie du sujet est une et, en elle, tout est « *ineinander* »⁶⁵, l'un dans l'autre : il n'y a pas de partie séparable, chaque « élément » empiète sur l'autre et n'est d'emblée que ce qui

⁶¹ MC §37, p. 128, « . . .in der universalen Einheitsform des Strömens, in welche alle Einzelheiten selbst als darin strömende sich einordnen », Hua I, p. 109.

⁶² K p. 264, « die echte intentionale Synthesis (. . .) wonach in einzigartiger Verbindungsweise aus Sinn und anderem Sinn nicht bloß ein Ganzes, ein Verband wird, dessen Teile Sinne sind, sondern ein einziger Sinn, in welchem sie selbst, aber sinnhaft, beschlossen sind », Hua VI, p. 237.

⁶³ K p. 129, « wenn man (. . .) der unverbrüchlichen Einheit des Sinnszusammenhanges inne wird, der durch alle geistigen Leistungen hindurchgeht », Hua VI, p. 115.

⁶⁴ K p. 522.

⁶⁵ PP II, p. 174, Hua VIII, p. 124, K p. 32 (Hua VI, p. 25), p. 353 (Hua VI, p. 319) et p. 381 (Hua VI, p. 346).

était pressenti, préfiguré, attendu plus ou moins vaguement par le moi passé et ce qui préfigure ou vise déjà d'autres vécus. « Tout traitement théorique objectif du monde est traitement “de l'extérieur” et ne saisit que des “extériorités”, des objectivités. Le traitement théorique radical du monde est le traitement interne systématique et pur de la subjectivité s'“extériorisant” elle-même dans l'extérieur. Il en est ici comme de l'unité d'un organisme vivant, que l'on peut bien considérer et démembrer de l'extérieur, mais que l'on ne comprend que si l'on retourne à ses racines cachées et que l'on suit systématiquement la vie dont l'élan remue en elles et remonte d'elles, la vie qui donne forme à partir de l'intérieur »⁶⁶. Le vivant consiste en une multitude d'éléments qui portent en eux comme l'idée des autres, co-fonctionnent et ne peuvent être séparés sans mourir. Il n'y a plus de radicale extériorité entre ces éléments, pas plus d'ailleurs qu'entre différents animaux d'une même espèce ou même d'espèces différentes⁶⁷. Aucun élément n'est strictement *en soi*, il est déjà *aux* autres et dans un procès incessant, *au* passé et *au* futur. Il en va de même dans la vie de l'esprit : tous les termes relatifs à l'extériorité sont placés entre guillemets, l'on ne trouve jamais qu'une seule vie, un courant unique : le flux temporel des vécus⁶⁸.

⁶⁶ K p. 129, « Alle objektive Weltbetrachtung ist Betrachtung im “Außen” und erfaßt nur “Äußerlichkeiten”, Objektivitäten. Die radikale Weltbetrachtung ist systematische und reine Innenbetrachtung der sich selbst im Außen “äußernden” Subjektivität. Es ist wie in der Einheit eines lebendigen Organismus, den man wohl von außen betrachten und zergliedern, aber verstehen nur kann, wenn man auf seine verborgenen Wurzeln zurückgeht und das in ihnen und von ihnen aufwärts strebende, von innen her gestaltende Leben in allen seinen Leistungen systematisch verfolgt.», Hua VI, p. 116.

⁶⁷ *Krisis*, Appendice XXIII, p. 534 note.

⁶⁸ On pourra s'étonner que Husserl donne à comprendre l'esprit selon l'archétype du vivant et non l'inverse, d'autant plus qu'il récidive dans l'Appendice XXIII de la *Krisis* (voir, *infra*, p. 366 sq.), mais une telle référence à la vie permet à Husserl de dire le caractère fondamental de l'incarnation. Le flux de pensée est multiple, un écart à soi, une dispersion, une sédimentation ont bien lieu. Il y a une *extériorisation* de la subjectivité (même si elle demeure relative : une extériorisation *de soi*) : la vie est polymorphe et elle est “centrée” – diffractée – en une multitude de pôles particuliers, accidentels et dont l'histoire reste ouverte. Ainsi rien n'est extérieur à moi dans le monde de l'esprit mais les choses et les autres sont toutefois à distance et le sens qui perce dans leurs apparences et comportements ne luit d'abord que faiblement et souvent de manière ambiguë. Le sens doit devenir de plus en plus spirituel, mais il est d'abord pressenti

Chaque vécu *est* – et cet être ne peut rien avoir de positif – référence à d'autres vécus, référence rétentionnelle, protentionnelle ou analogique par exemple. On peut dire également que chaque vécu est dans un lien de motivation avec une multitude d'autres. De même par exemple chaque esquisse est esquisse *d'un* objet et les esquisses ont beau être diverses, elles ne se donnent pas de manière hachée et par juxtaposition, « comme un mélange extérieur [*als äußerliche Verschmelzung*] »⁶⁹, mais continûment comme « enrichissement progressif du sens [*fortschreitende Sinnbereicherung*] »⁷⁰, d'un seul et même sens, elles fusionnent en un même flux qui est l'écoulement d'une même perception. Ainsi aucun vécu n'est en soi. « Toute expérience actuelle *conduit au-delà d'elle-même* à des expériences possibles, et celles-ci à leur tour à de nouvelles expériences possibles, et ainsi à l'infini »⁷¹. Chaque instant traîne encore dans le passé – il est indissociable de cette queue de comète des rétentions décrite dans les Leçons sur la conscience intime du temps – et s'avance vers l'avenir, il s'étire, s'ouvre et se diffracte, sa présence est rayonnante et démultipliée sans pourtant jamais se démanteler complètement et éclater en une pure extériorité des moments les uns à l'égard des autres. Tous les vécus et moments s'entre-pénètrent, chaque vécu s'ouvre aux autres et ne possède ainsi aucune limite rigoureusement circonscriptible, il oscille et se partage entre diverses orientations, à la fois un et multiple, c'est pourquoi, Husserl le souligne dans Philosophie première, l'on ne peut décrire les vécus selon le modèle objectif des choses en soi, le Moi et la conscience sont rebelles à toute description naturaliste⁷². La conscience

dans une sorte d'*Einfühlung* étouffée semblable à celle qui unit tout animal à ses congénères et à tout autre être vivant : une telle affinité prend la forme d'analogies vécues (dans un ajustement réciproque des comportements) plus que représentées, de comportements de mimétisme et/ou de mise en contraste, d'une propagation de l'émotion, sans qu'une conscience fasse forcément irruption, par conséquent, également, sans analyse, sans possibilité d'articulation, de définition, de mise en doute active.

⁶⁹ K p. 180, Hua VI, p. 161.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ideen I, p. 158, « alle aktuelle Erfahrung weist über sich hinaus auf Mögliche Erfahrungen, die selbst wieder auf neue mögliche weisen, und so in infinitum », Hua III, p. 112.

⁷² PP I, pp. 170–171 : « porté naïvement à naturaliser toute chose, l'on ne veut voir dans le domaine de l'expérience interne que quelque chose comme des données inscrites sur

consiste essentiellement en une ubiquité rendant possible le soi-même (soi. . . même) et l'ouverture à l'autre, au transcendant, ainsi que le rapport à soi comme advenant et se modifiant.

Cette transcendance à soi est spécialement définie par Husserl dans l'une des thèses fondatrices de la phénoménologie : la caractérisation de la conscience comme intentionnelle. La notion d'intentionnalité incarne *par excellence* la contestation du positivisme.

L'intentionnalité est, d'une part, le lien interne de chaque vécu aux autres⁷³ et, d'autre part, l'ouverture de chaque vécu et de la conscience au monde. Elle est essentiellement un mode d'être instable et déraciné. La pensée est passage incessant d'un vécu et d'un objet à l'autre et cela définit en effet son essence : elle s'applique à une diversité potentiellement infinie d'objets, les met en relation, mais doit pour cela ne s'arrêter à aucun en particulier, elle ne doit *être* aucun de ces objets, ni même *être* la pensée de tel ou tel objet préférentiellement. La pensée ne s'attache à aucun objet, elle est au-delà de chacun d'eux, nulle part en repos, saisissant en chacun l'impulsion la renvoyant à d'autres, visant déjà les autres en horizon de celui qu'elle saisit actuellement. Elle ne doit pas *être*, Sartre formulera la même thèse en définissant la conscience comme Néant⁷⁴. La pensée est rapport à soi et à l'autre, elle doit donc être en décalage avec elle-même, soi et autre : aucune assise en elle-même ne lui est offerte. La transcendance doit être paradoxalement *en elle* et c'est précisément également cette idée que Husserl exprime avec son concept d'intentionnalité.

une tablette de conscience (. . .). Au lieu de procéder à des analyses dans l'attitude d'immanence de la psychologie et de la théorie de la connaissance tournées vers l'intériorité, au lieu d'approfondir la conscience elle-même saisie dans sa pureté (. . .) l'on considère, dans l'observation extérieure naturelle et naïve, soi-même et les autres hommes comme des éléments d'un monde prédonné et l'on prend leur vie intérieure, puisqu'elle se localise en même temps que le corps dans la spatialité, comme si elle était elle-même quelque chose pareille à une réalité spatiale, comme une simple complexion de données réelles (. . .). L'on ne voit point que ce qui, dans "l'expérience interne" pure, donc dans l'attitude purement intuitive de la réflexion s'abandonnant au donné, se présente comme le flux des *cogitationes* comporte, par comparaison à tout être naturel, un mode d'être d'une tout autre espèce ».

⁷³ Par exemple K p. 264.

⁷⁴ J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Voir notamment la Première partie, Chapitre I, v. « *L'origine du néant* ».

La théorie de l'intentionnalité a d'abord pour fonction d'affirmer que, dans une certaine mesure, le monde n'est pas étranger à l'esprit, qu'il est son « corrélat »⁷⁵. Le réel est l'objet d'une visée, structuré par ses modes d'appréhension (« c'est [l'expérience] seule qui *prescrit* [aux choses] leur sens »⁷⁶), *suspendu* à la conscience, « il a le sens *purement secondaire, relatif*, d'un être *pour la conscience*. C'est un être que la conscience pose *dans* ses propres expériences »⁷⁷. Aussi Husserl parle-t-il d'une immanence intentionnelle⁷⁸ de l'objet à la conscience. Néanmoins une telle immanence n'a rien d'une intériorité pure et simple selon le mode positiviste : l'objet n'est aucunement résorbé dans un esprit qui conserverait ainsi des frontières parfaitement définies. La transcendance et la réalité de l'objet, que Husserl entend pleinement reconnaître, introduisent bien plutôt *au sein du Je* une subversion profonde de son identité et de ses limites. Ainsi la notion d'immanence intentionnelle est elle-même problématique et instable et fait l'objet de divers ajustements dans la réflexion husserlienne. Dans plusieurs textes, Husserl distingue l'immanence intentionnelle du noème et la transcendance de la chose réelle : le noème est corrélatif du *voûs*, or Husserl ne veut pas tomber dans l'idéalisme Berkeleyen. Aussi parle-t-il, dans le paragraphe 89 d'*Ideen I*, d'un « abîme »⁷⁹ séparant le noème de la chose et argumente en affirmant que l'arbre peut brûler, pas le noème. Mais Husserl va dépasser cette première version. Le noème est d'abord présenté comme un intermédiaire qui repousse la chose dans l'en-soi, or, Husserl l'a affirmé clairement, « la réalité (. . .) n'est pas en soi quelque chose d'absolu qui se lie secondairement à un autre absolu. (. . .) Son titre

⁷⁵ *Ideen I*, p. 154 : titre du paragraphe 47, « die natürliche Welt als Bewußtseinskorrelat », Hua III, p. 110.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 156, « Sie [die Erfahrung] allein ist es, die ihnen [den Dingen] ihren Sinn *vorschreibt* », Hua III, p. 111, nous soulignons.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 164, « Andererseits ist die ganze räumlich -zeitliche Welt, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein, also ein solches, das den *bloßen sekundären, relativen* Sinn eines Seins *für ein bewußtsein* hat. Es ist ein Sein, das das bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt », Hua III, p. 117, nous soulignons.

⁷⁸ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, (1907), *Husserliana II*, édité par P. Janssen, La Haye, M. Nijhoff, 1950, traduction française par A. Lowit, P.U.F., Epiméthée, 1970, p. 79 [55].

⁷⁹ *Ideen I*, p. 309.

d'essence est celui de quelque chose qui par principe est seulement intentionnel »⁸⁰. Le paragraphe 90 apporte donc un ajustement en affirmant cette fois que le noème est transcendant. Le sens noématique de la perception est bien « cet arbre en fleur là-bas dans l'espace »⁸¹. Il importe en effet à Husserl de montrer que la noèse ne constitue pas seulement des objets irréels, mais que le réel est bien rationnel, qu'il n'échappe pas, comme on le croit à première vue, à la constitution transcendantale⁸². La quatrième section de *Ideen I* permet de compléter la description des moments de la noèse et notamment d'ajouter le rôle que peut y tenir l'intuition. Or la constitution d'un objet comme réel s'enracine dans la perception de cet objet. Une croyance peut être posée à vide, mais, originellement, la réalité est constituée à partir de la perception. L'arbre *là-bas* que je perçois comme réel est un objet intentionnel. Certes, l'arbre peut brûler et je pourrai néanmoins continuer à viser ce même arbre à vide ou en image, mais cela signifiera que la noèse aura changé et, conséquemment, le noème également. Le noème ne doit pas devenir un objet mental ou même une simple manière pour l'objet d'apparaître, il ne doit pas être confondu avec le sens particulier d'apparaître de l'objet, la matière intentionnelle : par exemple « Napoléon *comme* vainqueur de Iéna » ou « Napoléon *comme* vaincu à Waterloo ». Cette matière intentionnelle n'est qu'une « couche nucléaire [*Kernschicht*] » du noème sur laquelle sont fondés les autres moments⁸³. Le noème est l'objet en tant qu'apparition, ce qui, pour Husserl, signifie l'objet tout court, car il n'y a pas de chose en soi. Certes l'objet est toujours au-delà de ses esquisses actuelles ou même de la série actuelle d'esquisses et de l'intentionnalité qui l'anime et vise tel noème. Certes l'objet peut se révéler être autre que celui visé. Mais il n'en demeure pas moins indissociable de cette intentionnalité complexe, ouverte, ménageant la possibilité de biffures et de corrections. L'objet transcendant même est le noème, il est, par conséquent, pris dans l'immanence intentionnelle. On aboutit ainsi à une très étrange *transcendance immanente* [*immanente Transzendenz*] : cette expression – qui n'a dans la perspective positiviste que le sens d'une contradiction – est

⁸⁰ *Ideen I*, pp. 164–165.

⁸¹ *Ibid.*, p. 314.

⁸² *Ibid.*, § 135.

⁸³ *Ibid.*, p. 310, Hua III, p. 123.

utilisée explicitement par Husserl⁸⁴, elle est prise au sérieux et appelle donc à être comprise dans un tout autre cadre ontologique que le positivisme : l'intérieur et l'extérieur se mélangent parce que plus rien ne va être défini par ses limites et son identité stricte à soi, par sa coïncidence à soi. La volonté de signaler que *quelque chose* dépasse encore le noème et déborde l'immanence n'était pas le signe d'une simple approximation temporaire. Même une fois la chose entièrement – si l'on peut dire – réintégrée à l'immanence intentionnelle, le problème de la définition de cette immanence subsiste : elle ne peut en rien être une immanence au sens positiviste de la théorie des images mentales⁸⁵, et, en effet, l'objet ainsi repris dans l'immanence intentionnelle n'est pas en lui-même *achevé*, il ne peut en conséquence être contenu et enfermé dans aucune limite. Si la conscience se définit essentiellement par un « dépassement de l'intention dans l'intention elle-même »⁸⁶, par une non-coïncidence à soi et si, par conséquent, Husserl peut dire que « ce serait folie de vouloir définir un état de conscience [*ein Bewußtseinerlebnis*] comme un objet identique [*als identischen Gegenstand*] »⁸⁷, c'est parce que tout *cogito* est « gros d'un plus qui s'étend au-delà »⁸⁸, parce que la constitution du sens actuel, de l'objet actuel, requiert également « des états potentiels qui sont impliqués dessinés prétracés [*vorgezeichnet*] dans l'intentionnalité des états actuels »⁸⁹. Qu'on ne s'y trompe pas : cette pré-figuration n'est en rien étroitement déterminée, l'avenir demeure ouvert, « le futur est le domaine de l'inconnu, et, comme tel, il n'est de prime abord *ni le domaine de l'en soi*, ni le domaine des objectités vraies et prédonnées au moi dans leur vérité, mais un domaine de *l'indétermination* »⁹⁰ et les possibles sont

⁸⁴ MC titre du §47, idem §48, p. 173 et §49, p. 176 (Hua I, p. 136 et p. 138). Cf. également dès 1910 dans *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 168 et p. 170 : « transcendance dans l'immanence [*Transzendenz in der Immanenz*] » (Hua XIII, p. 164 et p. 166).

⁸⁵ *Ideen I*, p. 311.

⁸⁶ MC §20, p. 86, « Dieses in jedem Bewußtsein liegende Übersich-hinaus-Meinen muß als Wesensmoment desselben betrachtet werden ». . . », Hua I, p. 84.

⁸⁷ MC p. 90, Hua I, p. 86.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁹⁰ *De la synthèse passive*, §46, p. 270, « Die Zukunft ist das Reich des Unbekannten, und als das ist es zunächst *kein Reich des Ansich*, kein Reich wahrer und in ihrer Wahrheit

un jeu. L'imprévisibilité relative des aspects à venir de l'objet constitue précisément leur *réalité* même. Ainsi l'intentionnalité et l'immanence intentionnelle font sortir le sujet de soi, introduisent en lui l'autre, l'étrange, le surprenant, une dimension que Husserl reconnaît d'ailleurs avec insistance et de manière thématique et centrale très tôt avec les notions de *hylé* et de passivité⁹¹. L'intentionnalité n'est pas repos en soi et résorption du monde dans le cadre purement familier de mes idées, mais découverte, *dans* mes idées, d'une tendance subie et perturbante, dérangeante, qui me chasse au-delà du familier et de tout contenu de pensée limpide, d'un rapport à soi qui pourrait relever de la tranquille identité, de la transparence parfaite et de la possession intégrale. Le sujet intentionnel n'est pas soi-même, mais un soi-*autre* : il y a bien continuité d'un flux mais le Je se cherche sans cesse à nouveau dans l'autre, se perd aussitôt et reprend sa quête.

Cela apparaît plus clairement encore si l'on se souvient que cette immanence intentionnelle est bien celle du monde *dans sa totalité*. Là encore certaines formulations peuvent être trompeuses, par exemple dans le paragraphe 18 des *Méditations cartésiennes* : la vie de la conscience « est un *cogito* universel, qui embrasse de manière synthétique tous les états de la conscience individuels pouvant émerger de cette vie, et qui a son *cogitatum* universel »⁹². Si rien n'échappe à ma pensée, ce n'est certainement pas au sens où elle posséderait par avance la connaissance achevée et limpide de chaque individu possible et de chaque essence. « Nous sommes pris dans l'univers monadique d'un système de vie *sans fin* »⁹³, la conscience enveloppe l'infini, mais pas un infini positif : un

dem Ich vorgegebener Gegenständlichkeiten, sondern ein Reich der *Unbestimmtheit* », Hua XI, p. 212, nous soulignons.

⁹¹ Le problème subsistant est alors, nous y reviendrons, de surmonter la dualité apparente entre *hylé* et forme, sujet et objet. Il s'agit pour Husserl de parvenir à définir une *hylé intelligente*, des *synthèses* passives, une pensée-présence anonyme et ouverte sur laquelle germent le moi, les autres moi ainsi que les choses sans jamais vraiment s'en détacher comme voudrait le croire le naturalisme. C'est précisément un tel fond que nous pouvons, nous essaierons de le montrer, tenter de définir comme un imaginaire originel.

⁹² MC §18, p. 80.

⁹³ PP II, p. 213, « In Wahrheit stehen wir in der Alleinheit eines endlosen Lebenszusammenhanges », Hua VIII, p. 153.

indéfini. Les choses en soi, l'entendement divin, la vie sur d'autres planètes sont « dans » la conscience au sens où celle-ci est sur leur piste, entrevoit les possibles en horizon – autre notion non positiviste – c'est-à-dire dans ce qui n'est ni pure présence ni pure absence, dans une distance qui laisse subsister un certain flou et une certaine indétermination. La conscience transcendantale effectue *une infinité* de positions de telle sorte qu'une *époque* appliquée à tel ou tel objet serait inopérante : « il subsistera des validités *cachées* et même des sphères [des espaces de jeu] infinies de validités »⁹⁴, validités qui se révèlent « *in finitum* lorsqu'on pénètre plus avant dans les horizons du présent, du passé et du futur »⁹⁵. Ces pensées à la fois présentes et latentes, *cachées*, ne sauraient définir un fonds positif parfaitement en la possession de la conscience, elles sont plutôt sa part d'ombre et de jeu. Leur mode d'être n'est pas l'être plein, la présence pure.

L'intentionnalité est une nouvelle entité, un nouveau principe ontologique, antérieur à la distinction entre sujet et objet. Le sujet ouvert à l'objet et l'objet émergent dans le flux des vécus sont corrélatifs, indissociables, différents pourtant mais sans qu'aucune frontière puisse être tracée positivement entre eux. Le sujet trouve en lui des synthèses passives, un renouvellement ouvert du flux, des lointains, un fourmillement indéfini de sensations. Quant à l'objet, il naît de multiples synthèses intentionnelles entre diverses visées à vide, diverses esquisses, diverses saisies d'essences. Il cache ainsi un chemin à parcourir, des synthèses à effectuer à nouveau afin de mieux en saisir les motifs, et cette genèse est la chair même des choses. Ces dernières ne se donnent pas comme des faits bruts et opaques à un Je qui serait avant tout réceptivité, elles ont leur genèse dans les synthèses de la vie de conscience de ce sujet⁹⁶. Le flux intentionnel est ainsi au cœur même de chaque chose objective. Aussi Husserl décentre-t-il, dans plusieurs textes, l'intentionnalité au cœur des choses mêmes. Le noème en tant que corrélat de noèse donne à lire *directement en lui* ces modalités du sens, de la visée et de la position : « c'est sur l'objet en tant que tel qui apparaît que nous saisissons les *negata*, les *affirmata*,

⁹⁴ Ibid. « Aber es bleiben immerzu verborgene Geltungen und endlose Spielräume von Geltungen übrig », Hua VIII, p. 153.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ PP I, 18^{ème} leçon.

le possible et le problématique, etc. »⁹⁷. De plus un noème peut posséder une intentionnalité qui lui est propre « par opposé à celle de la noèse »⁹⁸, Husserl fait référence ici aux objets en représentant d'autres (tableaux, signes. . .) : parler d'une *opposition* avec l'intentionnalité de la noèse est excessif, mais il s'agit ici de souligner que la conscience n'accorde pas la fonction de représentant à un objet qui serait d'abord lui-même sans pouvoir de renvoi : l'objet possède d'emblée et comme objet ce pouvoir, non pas au sens où celui-ci serait chosifié – c'est impossible et c'est pour cette raison aussi que l'opposition avec la noèse est trop radicale – mais en ce que la pensée part en quelque sorte non plus de moi mais de l'objet, il s'agit toujours de pensée, elle s'adresse à moi, emporte et motive ma visée, est indissociable de ma compréhension de ce motif, mais elle décentre le moi là-bas, à même l'objet ; le sujet se trouve lui-*autre*, étrange et familier, comme se précédant lui-même et ayant déjà entamé, en amont de lui-même, ce processus de renvoi et de mise en relation qui définit la pensée. C'est pour décrire un phénomène semblable de décentrement du sujet que Husserl attribue aux esquisses elles-mêmes une certaine intentionnalité : « nous nous sentons, dans le courant d'apparition des esquisses de l'objet, attirés d'esquisse en esquisse, chacune pointe objectivement vers l'avant dans la continuité, et dans le pointer anticipateur elle est pressentiment de ce qui maintenant vient »⁹⁹, chaque présence perceptive actuelle de l'objet fait signe vers ses autres apparitions passées ou possibles et vers l'apparition ou "image" optimale [*optimales Bild*]¹⁰⁰. L'intentionnalité au cœur de l'objet lui donne vie et en fait un cheminement sans assise et sans fin. On peut aller plus loin : la transcendance de l'objet intègre, nous l'avons montré, une ouverture irréductible au sein du Moi, mais, en retour, la présence du moi au cœur de l'objet accentue et redouble son indétermination et son caractère évasif : la chose *est* – en un sens forcément non positiviste – également l'ensemble des interprétations que le sujet,

⁹⁷ *Ideen I*, p. 365.

⁹⁸ *Ideen I*, p. 351.

⁹⁹ CE p. 132, « Wir fühlen uns im Strom der Erscheinungen, der gegenständlichen Abschattungen fortgezogen von Abschattung zu Abschattung, jede weist gegenständlich in der Kontinuität vorwärts, und im Vorweisen ist sie Ahnung von dem, was da nun kommt », Hua XVI, p. 103.

¹⁰⁰ CE pp. 415–416.

mieux : que *les* sujets, peuvent faire d'elle en tant que motif, elle "est" l'ensemble des concepts qu'ils forgeront d'elle, l'ensemble des créations qu'ils intégreront dans le monde par leurs actions. Ces ensembles sont par essence indéfinis. Husserl le souligne : le monde ambiant reste ouvert, la manière dont il va être enrichi, dont ce qui était en horizon sera déterminé n'est pas inscrite par avance dans un *a priori* universel¹⁰¹. « Pour le monde comme monde, qui comprend aussi des essences spirituelles, l'être-par-avance est un contresens [*ist das Vorwegsein Widersinn*] »¹⁰². L'on découvre ainsi un lien essentiel entre le *réel* et une marge de liberté, de création, qui s'accomplit éminemment dans l'activité des sujets, mais est préfigurée par une certaine ouverture, dès les synthèses passives, au cœur du flux même. Inassignable par définition, cette liberté échappe nécessairement au positivisme.

C'est précisément parce qu'il est absolument non positif que le monde de l'esprit est présenté par Husserl comme la dimension de profondeur du réel. Cette notion de profondeur indique un décalage, une distance irréductible ne pouvant être ramenée à l'identité, à la simple coïncidence à soi. Elle mène vers une inflexion de la philosophie husserlienne particulièrement subversive de l'idéalisme classique : c'est la part abyssale, obscure et déstabilisante jusqu'au risque de la perte de soi, de la vie de l'esprit qui apparaît ici et est affrontée sans détour. Elle détonne au sein d'une philosophie dont la tonalité dominante est donnée par le projet rationaliste d'élucidation. Examinons cette notion de profondeur plus en détail avant de montrer qu'elle peut être pensée comme un flottement et une ubiquité originaires.

3. LES PROFONDEURS DU RÉEL

La thématization d'une « dimension nouvelle extrêmement énigmatique [*neue und höchst rätselhafte Dimension*] »¹⁰³, d'une « vie profonde

¹⁰¹ K p. 297.

¹⁰² Ibid., Hua VI, p. 268.

¹⁰³ K p. 126, Hua VI, p. 113 : « toutes ces validités-préalables, bref toutes ces pré-suppositions du philosophe font surgir des questions ontologiques d'une dimension nouvelle, mais bientôt extrêmement énigmatique », de même, p. 127 : « s'ouvre pour nous et pour notre plus grand étonnement une infinité de phénomènes toujours nouveaux qui appartiennent à une dimension nouvelle ». Voir également le titre du §32 :

[*Tiefenleben*] »¹⁰⁴ antagoniste de « la vie de surface [*Flächenleben*] »¹⁰⁵ et constituant véritablement une dimension nouvelle, insoupçonnée, de notre monde naturel, s'affirme clairement dans la *Krisis*¹⁰⁶. Mais déjà les Leçons sur la conscience intime du temps dévoilaient une dimension verticale cachée au creux de chaque instant : il y a bien une profondeur – un certain obscurcissement, une distance irréductible, une présence latente en arrière-plan de l'actuellement visé – du passé en retrait dans le présent¹⁰⁷. Ainsi Ideen I présentait justement cette réflexion

« la possibilité d'une vérité cachée dans la philosophie transcendantale de Kant : le problème d'une "nouvelle dimension". L'antagonisme entre la "vie de surface" et la "vie profonde" », K p. 134, « Die Möglichkeit einer verborgenen Wahrheit in Kants Transzendentalphilosophie : das Problem einer "neuen Dimension". Der Antagonismus zwischen "Flächenleben" und "Tiefenleben" », Hua VI, p. 120.

¹⁰⁴ K p. 134 et p. 136 (Hua VI, p. 120 et p. 122), voir également notamment p. 135, p. 188 (les « profondeurs de la sensibilité en acte [*die Tiefen der aktuellen Sinnlichkeit*] », Hua VI, p. 169), p. 190 (« les modes d'apparition de diversités qui forment une unité, pris d'abord à la surface du visible, sont eux-mêmes à leur tour des unités, celles de diversités situées plus profond, qui les constituent par des apparitions, de sorte que nous sommes reconduits vers un horizon obscur », « die Erscheinungsweisen der einheitbildenden Mannigfaltigkeiten selbst wieder Einheiten sind tiefer liegender Mannigfaltigkeiten, die sie durch Erscheinungen konstituieren, so daß wir in einen dunklen Horizont zurückgeleitet werden », Hua VI, p. 170), pp. 190–193, p. 207 et p. 426.

¹⁰⁵ Voir le titre du §32 et pp. 134–135 : « tout ce dont l'homme, et le savant comme les autres, peut avoir conscience dans sa vie mondaine naturelle, par son expérience, sa connaissance, ses projets pratiques, son action (...) tout cet ensemble demeure "à la surface", laquelle est pourtant, mais de façon inaperçue, la surface d'une profondeur infiniment riche [*all das verleiht in der "Fläche", die doch nur, obschon unmerklich, Fläche einer unendlich reicheren Tiefendimension ist*] », Hua VI, pp. 121–122.

¹⁰⁶ Aux références citées dans les notes précédentes il faut ajouter les développements husserliens concernant l'idée d'une origine cachée (K p. 62, p. 87, pp. 134–135 et p. 174). La notion de profondeur apparaît également dans les Méditations cartésiennes, §48, p. 173 : la réduction à la sphère d'appartenance permet de mettre en valeur la « couche intentionnelle profonde [*intentionale Unterschicht*] » des expériences du monde objectif.

¹⁰⁷ « En tombant dans le passé l'objet temporel se raccourcit et tout à la fois s'obscurcit » Leçons sur le temps, §9, p. 40 « Indem das zeitliche Objekt in die Vergangenheit rückt, zieht es sich zusammen und wird dabei zugleich dunkel », ZB p. 388 [22] ; « toute la continuité d'écoulement des passés du point précédent tombe "vers le bas" »

sur le temps comme la « [descente] dans les profondeurs obscures [*in die dunklen Tiefen*] de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu. . . »¹⁰⁸. Si l'on admet que, comme nous allons essayer de le montrer, le concept de profondeur désigne une part d'ombre irréductible qui se reforme toujours à distance du sujet, nous dépasse et nous aliène, on peut souligner que ce thème de la profondeur court tout au long de l'œuvre de Husserl, porté notamment par le concept de *hylé* ou celui de passivité. L'on trouve plus particulièrement une évocation de cette profondeur dans *Ideen II*, avec les notions de prédonnée¹⁰⁹ [*Vorgegebenheit*] et de soubassement [*Untergrund*] ou de face-nature [*Natur-Seite*] de l'esprit¹¹⁰, ou, dans *Ideen III*, avec la référence au Royaume des Mères¹¹¹. Dans *De la synthèse passive*, les analyses concernant l'arrière-plan de synthèses toujours déjà accomplies se tenant dans l'ombre et à distance de nos actes de conscience, laissent également se profiler une profondeur creusant chaque conscience bien au-delà de ses apparentes identité et transparence à soi¹¹². De même,

uniformément dans la profondeur du passé », *ibid.* §10 p. 43, « und dabei rückt die ganze Ablaufkontinuität der Vergangenheiten des vorangegangenen Punktes "herunter", gleichmäßig in die Tiefe der Vergangenheit », ZB p. 389 [23]. « . . .la durée n'est plus actuelle et elle sombre sans cesse plus profondément dans le passé », « die Dauer ist nicht mehr aktuelle, sondern vergangene und stetig tiefer in die Vergangenheit sinkende. », §10, p. 43, ZB p. 390 [24].

¹⁰⁸ *Ideen I*, p. 288, Hua III, p. 208.

¹⁰⁹ *Ideen II*, §4 et §5, notamment pp. 28–29 : « *Tout* acte théorique a pour particularité que résident par avance en lui d'une certaine manière les objets appelés à devenir théoriques. Ainsi des objets se trouvent déjà constitués sur le mode pré-théorique, à ceci près qu'ils ne sont pas des objets que la théorie s'est appropriés, des objets visés au sens éminent du terme, encore moins des objets relevant d'actes qui les déterminent théoriquement ».

¹¹⁰ *Ideen II*, p. 376, Hua IV, p. 279 notamment.

¹¹¹ *Ideen III*, p. 96.

¹¹² Le thème de la profondeur est d'ailleurs omniprésent dans cet ouvrage : par exemple dès l'introduction, pp. 26–27, pp. 35–39, pp. 191–192, pp. 197, pp. 244–245, p. 274 et p. 412 ; on peut également souligner les nombreuses occurrences de la notion de soubassement (*Unterlage* : p. 120 [34] et p. 315 [275] ; *Untergrund* : p. 233 [168] et p. 268 [210]) et d'arrière-plan [*Hintergrund*] (pp. 37–39, p. 226, p. 232, p. 233 et p. 241 notamment).

dans Philosophie première, l'affiliation aux analyses platoniciennes du Phèdre et l'idée d'une nostalgie de l'âme pour une vie passée insituable¹¹³ peuvent également être directement liées à la notion de profondeur. Il en va de même concernant l'idée d'une double réduction permettant l'accès à une « couche transcendantale double [*ein doppeltes Transzendentes*] »¹¹⁴, aux « implications intentionnelles [*intentionale Implikationen*] » de chaque conscience¹¹⁵, à son arrière-fond [*Hintergrund*]¹¹⁶, c'est-à-dire aux horizons et aux autres moi « recelés »¹¹⁷ dans les actes du moi et lui donnant une profondeur infinie¹¹⁸. Husserl parle alors de la découverte d'une « conscience latente [*Hintergrundbewußtsein*] »¹¹⁹. Enfin, toujours dans Philosophie première, la thèse selon laquelle le phénoménologue doit se tenir au plus près de l'abîme sceptique¹²⁰, accepter d'explorer ce flux subjectif qui risque de nous entraîner, en dehors de toute rationalité, vers une radicale désintégration de toute identité, des choses et des idées, exprime de manière particulièrement aiguë le caractère dramatique de ce thème husserlien de la profondeur.

¹¹³ PP II, pp. 19–20 et p. 231.

¹¹⁴ PP II, p. 122.

¹¹⁵ Ibid., 47^{ème} leçon.

¹¹⁶ Notion récurrente dans les premiers textes consacrés par Husserl au concept de double réduction : cf. Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, p. 180 [Hua XIII, p. 171], p. 181 [172], p. 186 [175], p. 188 [177], p. 190 [178], p. 199 [184], p. 201 [185] et p. 207 [189].

¹¹⁷ Ibid., p. 186.

¹¹⁸ « Nous voyons à présent toute la portée de cette notion [d'implication intentionnelle], les horizons infiniment ouverts qu'elle recèle », PP II, p. 212, « Wir sehen jetzt, wie weit dieser Titel [intentionaler Implikation] reicht, wie er unendliche offene Horizonte in sich schließt », Hua VIII, p. 153. « Nous sommes pris dans l'univers monadique d'un système de vie sans fin [*in der Alleinheit eines endlosen Lebenszusammenhanges*] (...) se révélant *in finitum* lorsqu'on pénètre plus avant dans les horizons du présent du passé et du futur », ibid., p. 213, Hua VIII, p. 153, et l'on peut à tout moment « plonger [*hineinversanken*] » dans ces horizons, ibid., Hua VIII, p. 154.

¹¹⁹ Ibid., p. 202.

¹²⁰ PP II, p. 29. Voir également l'hommage rendu au scepticisme par Husserl dans Philosophie Première. Première partie, leçons 20 à 25.

Qu'il y ait une surface figée de choses objectives est inévitable. Le positivisme accentue cette sédimentation, mais il ne fait que radicaliser une tendance inhérente à toute expérience. Les objets captivent le regard de la conscience car ils sont des pôles identiques au-delà du flux de sensations : les pôles servent de repères tandis que le flux, même si nous nous concentrons sur les synthèses qui le traversent, reste un chatolement d'apparences en perpétuel renouvellement et toujours déconcertant, désorientant. Dès lors, nous partons inévitablement de cette surface calme et bien découpée qu'est le monde objectif. Mieux : nous ne voyons jamais celui-ci d'abord comme simple surface, il est notre monde dans sa totalité. C'est pourquoi Husserl nous compare aux animaux plats de Helmholtz « qui n'ont aucun pressentiment de la profondeur [*Tiefendimension*], dans laquelle leur monde plat est une simple projection »¹²¹.

La notion de profondeur sert donc d'abord à signifier les points suivants. (1) La dimension transcendantale est toujours d'abord cachée. (2) Elle constitue l'origine, la racine de ce monde objectif qui apparaît en surface. (3) Elle est hétérogène aux dimensions du monde objectif. Rappelons en effet – et Husserl le souligne également dans *Chose et espace*¹²² – que, dans le champ visuel, la profondeur n'est pas tout à fait une dimension comme les autres, elle n'est pas encore une troisième dimension exactement homogène aux deux premières et définissable par une mesure objective, elle incarne la distance qui me sépare de la chose et une certaine déformation qualitative de ma perception de ladite chose, elle est donc aussi la dimension qui manifeste le lien entre sujet et objet. De même la dimension spirituelle est hétérogène à la surface objective des choses et révèle que l'objet est *pour* un sujet. (4) La

¹²¹ K p. 135, Hua VI, p. 121, Husserl se réfère ici à la réflexion de H. von Helmholtz sur les rapports entre les différentes géométries, euclidiennes et non-euclidiennes. Helmholtz se demande si la géométrie riemannienne est purement hypothétique ou peut en quelque manière être jugée vraie : pouvons-nous avoir l'intuition d'un espace non-euclidien ? Afin de résoudre ce problème Helmholtz nous transporte dans diverses fictions géométriques et demande notamment si des êtres plats vivant sur une sphère pourraient accéder à la connaissance d'une troisième dimension (cf. H. von Helmholtz « Sur l'origine et la signification des axiomes géométriques », « Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome », 1870, *Vorträge und Reden*, Band II, F. Vieweg und Sohn, Braunschweig, 4 Aufl., 1896).

¹²² CE pp. 211–212.

thématique de la profondeur est également celle d'une certaine obscurité. Elle indique le fait que, dans le monde de l'esprit, tout est sans cesse à nouveau dédoublé, traversé par un écart à soi irréductible et par une ubiquité féconde mais frustrante. Certes, en un sens, le positivisme incarnait l'opacité même tandis que, dans le monde de l'esprit, tout est sens. Husserl parle ainsi souvent de la phénoménologie comme d'une *élucidation* de l'origine de toute chose. Mais si, justement, tout dans le monde de l'esprit doit être sens, alors il est exclu que l'on trouve en lui des éléments *derniers* à partir desquels le reste serait constitué. L'on ne doit buter dans le flux sur aucun matériau brut informe, dénué de vie intentionnelle, ce serait un résidu du positivisme et l'intolérable irruption de l'absurde dans le royaume du sens. Chaque sensation, chaque instant doit être déjà indiqué par d'autres esquisses. Les phénomènes sont « des processus d'esprit, lesquels s'acquittent par une nécessité d'essence de la fonction de constituer des formations de sens. Mais c'est là ce qu'ils font toujours à partir d'un matériau d'esprit déterminé, lequel se révèle toujours à nouveau, par une nécessité d'essence, comme étant une certaine figure de l'esprit, comme constitué »¹²³. Dans le monde de l'esprit tout élément renvoie d'emblée, hors de lui, à une constitution, à une genèse antérieure sans fin possible. Ainsi tout va se trouver décentré, étalé et diffracté dans le flux et rendu extérieur à soi. C'est ce que montre notamment le concept de double réduction¹²⁴.

La réduction transcendantale telle que Husserl l'a définie dans le paragraphe 53 de *Ideen I*, selon une perspective cartésienne, met le monde entre parenthèses et tourne notre attention vers l'ego et ses vécus, or, à partir des leçons de 1910-1911, Husserl apporte une inflexion nouvelle à la théorie de la réduction : il souligne que cette première réduction ouvre un champ d'exploration indéfini et la possibilité d'une deuxième réduction

¹²³ K p. 127, « [Phänomene sind] geistige Verläufe, welche als solche in Wesensnotwendigkeit die Funktion üben, Sinngestalten zu konstituieren. Das aber tun sie jeweils aus geistigem, "Material", das sich immer wieder in Wesensnotwendigkeit als geistige Gestalt, als konstituiert erweist », Hua VI, p. 114.

¹²⁴ *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1910–1911), p. 172, pp. 189–190, p. 193, p. 207 sqq. et p. 266 sqq., puis PP II (1923–1924), 39^{ème} et 47^{ème} Leçons notamment. Voir également N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., §16 et 17 notamment.

à l'intérieur de la première (soit une attente : « nous sommes en présence d'une couche transcendantale double, d'une part l'attente comme vécu transcendantal présent, et d'autre part ce qu'elle renferme sur le mode de l'attente (...) un horizon infiniment ouvert d'un futur transcendantal [einen offen endlosen Horizont einer transzendentalen Zukunft] »¹²⁵), réduction pouvant être redoublée à l'infini¹²⁶. La réduction ne reconduit pas à un vécu ponctuel, mais dévoile un flux et des « arrière-fonds »¹²⁷ de passivité, un halo a-thématique, pouvant à leur tour être étudiés phénoménologiquement, mais ne se présentant pas immédiatement clairement à l'intuition du phénoménologue conséquemment à la première réduction, précisément en raison de leur statut d'horizon ou de présence à distance et en rupture partielle avec le moi actuel (par exemple dans l'empathie avec un autre sujet¹²⁸). Le passage à la seconde réduction montre que le moi doit encore se placer en suspens à l'égard de multiples implications intentionnelles qui le retiennent, où il s'investit et qui font l'épaisseur de sa vie spirituelle. Cette réduction, comme la première, ne supprime pas ces implications mais les dévoile : le sujet découvre la richesse de sa vie transcendantale, les relations multiples de soi à soi¹²⁹ et les genèses temporelles qui la composent. Il découvre par exemple « sa vie transcendantale passée » soit par fragments soit, plus problématiquement, dans son caractère indéfini, selon qu'il retrouve un souvenir déterminé et parcourt de là sa vie jusqu'au présent ou bien remonte du présent vers le passé sans jamais trouver de souvenir premier assignable¹³⁰. Mieux : cette relation au passé est explicitement reconnue par Husserl comme

¹²⁵ PP II, p. 122, Hua VIII, p. 86.

¹²⁶ Ibid., p. 122, puis p. 186, p. 189, p. 192–194, p. 213 et p. 216.

¹²⁷ *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 190.

¹²⁸ Ibid., pp. 207–209.

¹²⁹ PP II, p. 185 sq.

¹³⁰ « Chaque souvenir admet de toute évidence une double réduction transcendantale : de l'une résulte le souvenir comme étant mon vécu transcendantal présent tandis que la seconde, qui intervient de manière singulière dans le contenu reproductif du souvenir, dévoile un fragment de ma vie transcendantale passée. Si ce faisant je parcours la chaîne de mes remémorations, si je me laisse en quelque sorte guider continuellement par un souvenir surgissant vers le présent actuel (...) alors je saisis par là même mon passé transcendantal continu jusqu'à ce maintenant, mais seulement selon une partie ; car si, à l'inverse, je m'interroge sur les événements de mon passé antérieur en évoquant, par un acte de reproduction, des souvenirs lointains toujours nouveaux, je

une véritable diffraction du moi en une infinité de moi-passés qu'il est mais qui le décentrent : « Je ne me contente pas d'être et de vivre, mais un *deuxième moi et une deuxième vie de moi entière* deviennent conscients, se *reflètent* pour ainsi dire dans ma vie, en d'autres termes se présentent dans mes souvenirs présents. Et cela ne suffit pas, non seulement une deuxième vie, *mais une infinité de vies semblables*, pour autant que le passé soit une continuité et qu'à chaque point du passé conforme au souvenir appartient un autre présent présentifié et avec le moi et la vie du moi non présentifiée »¹³¹. Le moi peut également se découvrir engagé là-bas dans un moi-image qui l'absorbe irrésistiblement et à partir duquel il *perçoit* – quasi-perçoit – le monde imaginaire,¹³² la seconde réduction consiste alors à se désengager de cette vie décentrée : le phénoménologue la laisse se poursuivre, mais adopte à son égard une certaine distance qui lui permet de prendre conscience de son propre dédoublement – ce qui revient d'ailleurs à ajouter à ce dédoublement imaginaire, un nouveau dédoublement réflexif – et, par exemple, de se demander si le moi actuel est en accord ou en désaccord avec le moi-image. Le moi transcendantal a donc – mieux : il *est* – un passé, un avenir, des moi-images, des *alter ego*, bref une vie, il n'est donc pas transparent à lui-même et la réduction ne nous livre pas un monde de sens où tout est enfin familier et lumineux.

Husserl montre ainsi que chaque moment actuel de la vie de la conscience doit être compris avec ses *implications* intentionnelles innombrables¹³³ : elles *engagent* le moi transcendantal malgré lui de sorte qu'il se trouve démultiplié et toujours déjà à l'œuvre, absorbé hors de lui, dans une multitude d'avatars de lui-même, d'activités et de synthèses passives s'accomplissant conjointement, mais emboîtées les unes dans les autres, en horizon les unes des autres. « La vie égologique en activité n'est

m'aperçois en pratiquant la réduction phénoménologique que ma vie transcendantale remonte continuellement dans un passé sans fin. », PP II, pp. 121–122.

¹³¹ De la synthèse passive p. 60, nous soulignons, « Ich bin nicht nur und lebe nicht nur, sondern ein zweites Ich und ein zweites ganzes Ichleben wird bewußt, spiegelt sich gleichsam in meinem Leben, nämlich vergegenwärtigt sich in meinen gegenwärtigen Erinnerungen. Und daran noch nicht genug, nicht ein zweites Leben, sondern eine Unendlichkeit von solchen Leben, sofern die Vergangenheit ein Kontinuum ist und jedem Punkt der erinnerungsmäßigen Vergangenheit eine andere vergegenwärtigte Gegenwart mit dem vergegenwärtigten Ich und Ichleben zugehört. » Hua XI, p. 309.

¹³² PP II, 44^{ème} Leçon et pp. 181–182.

¹³³ Ibid., 47^{ème} et 49^{ème} Leçons.

absolument rien d'autre que ce processus-de-se-scinder-constamment-dans-un-comportement-actif »¹³⁴. « Il subsistera toujours des validités cachées et même des sphères infinies de validités. (...) Il est clair qu'il ne peut être question d'une désimplication [*Aufwicklungung*] et d'une mise en lumière complètes de ces multiplicités, qu'on effectuerait librement et arbitrairement. Je me contente de mentionner les immenses domaines de tout ce qui est toujours oublié, qui pendant de longues périodes de la vie voire toujours sont privés de la faveur des motifs susceptibles de les évoquer par association »¹³⁵.

Il s'agit clairement, avec la double réduction, de mettre en valeur la richesse de l'univers spirituel découvert par la réduction, au-delà de l'interprétation cartésienne¹³⁶ qui tendait à présenter cette dernière comme s'accomplissant à travers le sacrifice de tout ce qui est douteux et devait ensuite se demander si quoi que ce soit existait en dehors du moi actuellement intuitionné. Le moi transcendantal s'étend donc bien au-delà du moi actuel ponctuel que dévoilait le *cogito* cartésien. Le « Je pense » est aussi un « je me souviens, j'espère, je compatiss, j'imagine, je suppose, je doute. . . ». Descartes le relevait déjà¹³⁷, mais prétendait que ces vécus étaient certains en tant que vécus présents donnés intuitivement au moi actuel, or Husserl infléchit cette conception : « je me souviens » signifie que le Je actuel est hanté et, dans une certaine mesure, aliéné, opacifié – puisqu'une nouvelle réduction doit être accomplie – par un je passé (« tout souvenir implique d'une certaine manière un dédoublement du moi [*Ichverdoppelung*] »¹³⁸) qu'il fut *peut-être* (l'ubiquité implique un risque d'erreur¹³⁹) mais avec lequel il ne coïncide plus, qu'il va pourtant retrouver et avec lequel il peut sympathiser ou non. Le

¹³⁴ Ibid., p. 129, PP II, p. 129. « Ichleben in Aktivität durchaus nichts anderes ist als ein Sich-immerfort-in-tätigem-Verhalten-spalten », Hua VIII, p. 91.

¹³⁵ Ibid., p. 213.

¹³⁶ Ibid., 46^{ème} leçon.

¹³⁷ R. Descartes, *Méditations métaphysiques* (dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Bordas, 1992, « Classiques Garnier », tome II, troisième méditation, p. 430) : « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. ».

¹³⁸ PP II, p. 133, Hua VIII, p. 93.

¹³⁹ Ibid. et *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 165 sq.

champ de la réduction n'échappe donc en rien au procès incessant du flux, de l'éloignement à l'égard de soi et de l'obscurcissement : « ce qui est phénoménologiquement réduit s'enfonce en arrière dans l'état d'ayant-été phénoménologique »¹⁴⁰

Husserl renonce ainsi explicitement dans *Philosophie première* à l'ambition cartésienne d'opérer *d'abord* une réduction à l'apodictique : « L'*ego cogito* [cartésien] se détache pour moi comme absolument indubitable. Pour ma part, j'ai au contraire délibérément dissocié dans l'exposé présent la méthode de la réduction transcendantale de la question de la validité apodictique de la connaissance transcendantale de soi-même. Je distingue à présent cette réduction transcendantale ou réduction phénoménologique de la réduction apodictique qui se rattache à elle. (...) Avant d'entreprendre une critique apodictique, je dois disposer d'un champ soumis à la critique, en l'occurrence d'une sphère d'expérience ; je n'accède à celui-ci, au champ de l'expérience transcendantale de moi-même, que grâce à la méthode de la réduction phénoménologique »¹⁴¹. Ainsi renonce-t-il également à une réduction à l'actuel : le moi réduit est un flux : « si nous continuons à demeurer en réduction phénoménologique, alors se tient là en elle une unité infinie de la conscience, ou bien, ainsi qu'on le dit en image d'une façon qui convient, un courant unitaire sans fin de la conscience »¹⁴². « Il conviendrait de nous rendre clairement compte que notre méthode ne conduit pas seulement à la vie transcendantale du *présent* – à l'*ego cogito* du moment, celui que j'effectue actuellement, qui pendant ma réflexion, maintenant se déroule continûment comme mon vécu présent : “je perçois, je pense, je souhaite, j'agis”. De même que dans l'attitude naturelle du moi-homme j'ai conscience de

¹⁴⁰ *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 164, « Das phänomenologisch Reduzierte sinkt in die phänomenologische Gewesenheit zurück », Hua XIII, p. 163.

¹⁴¹ PP II, p. 112, voir également *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, chapitre IV et notamment le §29 : « La sortie au-delà du domaine de donnée absolue en tant que condition de possibilité nécessaire d'une science phénoménologique » p. 171 sqq.

¹⁴² *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 188, « Verbleiben wir in phänomenologischer Reduktion, so steht in ihr eine unendliche Einheit des Bewußtseins da oder, wie es im Bild passend heißt, ein endlos einheitlicher Strom des Bewußtseins », Hua XIII, p. 177, voir également pp. 184–185.

ma vie passée et future en regardant en arrière ou en portant mon regard vers l'avenir, de même en opérant la réduction transcendante j'ai conscience de mon être transcendantal ou de ma vie transcendante dans le *passé* et à l'*avenir* »¹⁴³. Le pur moi actuel sans aucun écart à soi, sans empiètement sur le passé, l'avenir, l'autre sous toutes ses formes, n'est pas transcendantal, il n'est pas capable de constituer *un monde*. Le moi découvert par la réduction s'évase donc vers l'inactuel, comprend du « vague » et du « lointain »¹⁴⁴ et sa diffraction le rend plus confus, difficilement saisissable, d'autant plus qu'elle fait entrer l'indéfini au sein de la sphère transcendante. La saisie d'un monde repose sur des perceptions, mais aussi indissociablement sur des anticipations, des souvenirs, des présentifications¹⁴⁵, des croyances, une Ur-doxa. La conscience transcendante est donc profonde en ce qu'elle s'échappe d'abord à elle-même. Comment pourrait-il en être autrement : le sujet transcendantal constitue le monde qui me transcende, ne doit-il pas lui aussi me transcender ?

La notion de profondeur est ainsi très présente dans l'œuvre de Husserl pour décrire une problématique étrangeté du sujet à lui-même. Le monde de l'esprit est certes un monde où mon activité synthétique transcendante est partout à l'œuvre, mais c'est également une activité que je trouve comme ayant déjà débuté sans que je m'en sois aperçu. La genèse sourde de chaque objet du monde, de chaque détail, de chaque possible est une infinie richesse et, en ce sens, elle me déborde, elle est une « profondeur infiniment riche »¹⁴⁶. C'est aussi ce qu'exprime l'idée que la *hylé* enveloppe une activité synthétique en son cœur même. L'on se demande ainsi dans quelle mesure j'ai participé à cette activité transcendante. C'est là un problème crucial sur lequel nous reviendrons, mais il est

¹⁴³ PP II, p. 120, « [es ist gut] uns klarzumachen, daß unsere Methode nicht nur zum transzendentalen Leben der Gegenwart führt – so zu dem jeweiligen *ego cogito*, das ich jetzt vollziehe, das während meiner Reflexion jetzt für mich als mein gegenwärtiges "Ich nehme wahr, ich denke, ich wünsche, ich tue" sich strömend abspielt. Wie ich in natürlicher Einstellung als Ich-Mensch von meinem vergangenen und künftigen Leben weiß, rückblickend und vorblickend, so weiß ich, transzendente Reduktion ühend, auch von meinem transzendentalen Sein oder Leben in Vergangenheit und Zukunft », Hua VIII, p. 84.

¹⁴⁴ Ibid., p. 216, « je puis me tourner vers ces aspects vagues et lointains », « Ich kann mich diesem Vagen und Fernen zuwenden », Hua VIII, p. 156.

¹⁴⁵ Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, pp. 159–160.

¹⁴⁶ K p. 135.

en tout cas incontestable que ce thème et ce problème de l'inconscient [*das Unbewußte*] sont très présents chez Husserl¹⁴⁷. Il ne s'agit pas seulement de s'interroger sur le phénomène de l'inconscience (disparition de la conscience), mais également de chercher à trouver dans ces soubassements obscurs ce qui, selon Husserl, est une première forme de pensée et est déjà – problématiquement – apparenté à la conscience et au moi et toujours susceptible d'être éveillé. Ce thème de l'inconscient est lié à celui des « synthèses passives » et de la « prédonnée ». Dans *Ideen II*, Husserl parle explicitement d'un « arrière-plan obscur » de chaque vécu, des « motifs (...) profondément cachés, mais [qui] peuvent être mis au jour par la “psychanalyse” »¹⁴⁸. Il y a selon lui un « soubassement [*Untergrund*] du moi »¹⁴⁹ qu'il définit comme une sphère obscure où le moi émerge, mais qui n'est pas encore véritablement conscience de soi : en elle « s'annoncent des *dispositions* à la représentation », pas encore tout à fait des représentations¹⁵⁰. Ce soubassement est la sphère des actes sédimentés, des habitus¹⁵¹, mais aussi, plus fondamentalement, de la *hylé*¹⁵² et des synthèses passives d'association¹⁵³. Le thème d'une dimension endormie de “notre” vie, dans laquelle « aucun moi actuel n'est là à titre de sujet »¹⁵⁴ et où « la vitalité de la conscience » est « nulle »¹⁵⁵, dimension du « sommeil engourdi sans rêve [*dumpf-traumloser Schlaf*] »¹⁵⁶, de « l'évanouissement [*die Ohnmacht*] »¹⁵⁷ mais aussi des « arrière-plans » de

¹⁴⁷ Voir notamment *Ideen II*, p. 308, *De la synthèse passive*, pp. 221, 230, 232, 236, 242, 254, 397 et 407–409. Cf. également LFT p. 415 et *Krisis*, Appendice XXI.

¹⁴⁸ *Ideen II*, p. 308.

¹⁴⁹ *Ideen II*, notamment p. 371, *Hua IV*, p. 275.

¹⁵⁰ *Ideen II*, p. 376.

¹⁵¹ *Ibid.*, §29 et p. 373.

¹⁵² *Ideen II*, p. 217, *Hua IV*, p. 153 (voir également p. 329, *Hua IV*, p. 239). Le terme employé par Husserl est alors « Unterlage », néanmoins la parenté avec l'*Untergrund* constitué par mes habitus et mes pulsions est établie p. 377 (*Hua IV*, p. 280) et pp. 396–397 (*Hua IV*, pp. 294–295).

¹⁵³ *Ideen II*, p. 343 et p. 373.

¹⁵⁴ *De la synthèse passive*, p. 38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 232.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 35 (*Formale und transzendente Logik*, *Ergänzender Text IV*, *Hua XVII*, p. 362) et p. 364.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 35, *Hua XVII*, p. 362.

notre conscience actuelle (arrière-plans « d'où la veille est absente »¹⁵⁸ et relevant de « l'inconscience [*Unbewußtsein*] »¹⁵⁹) ainsi que de l'immersion dans les présentifications¹⁶⁰, est également le point de départ de la réflexion dans De la synthèse passive : le moi se perd et pourtant, dans ces rêveries étourdies et hébétées, dans ce sommeil aveugle et « ces sédiments de l'inconscient [*Sedimente des Unbewußten*] »¹⁶¹, il s'agit toujours, insiste Husserl, d'une vie intentionnelle parente de celle du moi et qu'il peut éveiller¹⁶². Husserl range ainsi le sommeil engourdi sans rêves « dans le cours de notre vie psychique »¹⁶³. Un appendice de la *Krisis* dû à Fink aborde de front ce problème de l'inconscient¹⁶⁴ : on a reproché à Husserl de réduire des actes inconscients à une activité de la conscience, c'est en effet, en un sens, ce qu'il accomplit, mais, précise Fink, via une définition de la conscience moins restrictive que la définition classique (on en a la preuve dans Ideen I par exemple, lorsque Husserl élargit explicitement le concept d'acte afin d'y intégrer des « actes évanouissants [*„außer Vollzug geratene“ Akte*] » des « amorces d'actes [*Aktregungen*] »¹⁶⁵ des croyances que nous avons déjà « avant de le savoir »¹⁶⁶). Il faut, avec la phénoménologie, apprendre à découvrir une subjectivité, qui s'exerce *en profondeur* : qui est familière, apparentée à la mienne, qui, en un sens, est « moi » et pourtant est étrange, prend la forme d'une prédonnée immémoriale et reçue passivement, doit être reconquise et dont Husserl reconnaît parfois qu'elle est une très énigmatique « subjectivité anonyme [*anonyme Subjektivität*] »¹⁶⁷.

¹⁵⁸ Ibid., p. 37.

¹⁵⁹ Ibid., p. 242, Hua XI, p. 179.

¹⁶⁰ Ibid., p. 53.

¹⁶¹ Ibid., p. 254, Hua XI, p. 193.

¹⁶² Ibid. p. 39.

¹⁶³ Ibid., p. 35.

¹⁶⁴ K p. 525.

¹⁶⁵ Ideen I, p. 389, Hua III, p. 281.

¹⁶⁶ Ideen I, p. 388.

¹⁶⁷ K p. 128, Hua VI, p. 115. Les Méditations cartésiennes parlent également de « la vie anonyme de la pensée [*das anonyme cogitierende Leben*] » que le regard réflexif du phénoménologue doit pénétrer (§20, p. 87, Hua I, p. 84).

En profondeur, à la coïncidence à soi sont radicalement et en tout point substitués l'écart à soi et l'ubiquité, cela vaut même pour tel ou tel « élément » hylétique que l'on voudrait croire dernier ainsi que pour le sujet, pour l'esprit lui-même. Rien n'est achevé ni pleinement soi ou actuel, le moi se trouve diffracté en de multiples reflets de lui-même passés, possibles ou co-présents : ne s'agit-il pas ici d'étendre à tout être et à tout vécu très exactement ce mode d'être spécial que Husserl a défini dans son analyse de l'imaginaire comme flottement ? L'imaginaire ne fournit-il pas l'un des modèles les plus adéquats permettant de décrire ces profondeurs et la rupture avec un monde superficiel purement réel et rassurant que leur découverte implique ?

4. VIE PROFONDE ET ORIGINE IMAGINAIRE DU RÉEL

La subjectivité anonyme ne fonctionne-t-elle pas comme une imagination ? Avant de préciser ce point, une remarque concernant la terminologie s'impose : il n'est bien sûr pas question ici de l'imagination comme activité subjective. Or le terme d'imagination désigne classiquement cette activité subjective. Nous proposons par conséquent la convention lexicale suivante : appelons *imagination* la thématization active et volontaire du flottement et désignons le flottement originaire par le terme d'*imaginaire* qui correspond en effet traditionnellement à un champ régi par les correspondances et l'ubiquité. L'imaginaire, dans son sens traditionnel, prend une relative autonomie – que notre réflexion va radicaliser – à l'égard de l'imagination, même si, classiquement, on persiste à supposer que celle-ci est son origine éventuellement cachée : l'imaginaire d'un écrivain est l'ensemble des symboles, des correspondances qui traversent son œuvre et dont on admet qu'ils le hantent peut-être plus qu'il ne les choisit, de même, plus nettement encore, l'imaginaire d'une époque, d'une société, ses mythes, sont pour chacun un soubassement dont l'origine est anonyme, une polarisation de ses représentations toujours déjà à l'œuvre. Il est ainsi peut-être plus juste, dans le cadre de nos analyses, de parler d'imaginaire anonyme plutôt que d'imagination anonyme, toutefois l'on doit alors préciser que cet imaginaire primordial qui, de façon tout à fait singulière, *précède* l'imagination, n'est pas un monde hypostasié, achevé, mais reste une *vie* spirituelle ne se figeant jamais : il est une *activité* qui anime

le flux constituant le réel et en vertu de laquelle celui-ci peut s'évaser en présentifications diverses qui en sont les prolongements homogènes. On choisira donc de parler d'imaginaire primordial en se souvenant que l'on désigne un flottement créateur anonyme, sans sujet surplombant, une vie imaginaire animant originellement le réel.

L'imaginaire est la présence flottante, tandis que la présence perceptive est ancrée dans le temps et l'espace objectifs. Or rien dans le monde de l'esprit n'est enfermé dans quelque place ou limite que ce soit. Les objets ressaisis selon leur origine et leur dimension spirituelle sont flottants, ils renvoient les uns aux autres, émergent de leur fantôme, autrement dit de décours de sensations fluents, encore incertains, diffus et empiétant sur les fantômes d'autres objets. Mais, plus radicalement encore, la subjectivité transcendantale elle-même peut être dite flottante. L'origine des objets est l'Ego transcendantal, mais il semble impossible de définir celui-ci *d'abord* par son *identité*. La théorie de la double réduction en témoigne : Husserl définit le moi *comme flux* et admet qu'il se démultiplie dans ce flux. L'on peut parler d'une continuité de ce flux, mais la possibilité d'un recouvrement, dans l'identité, de soi avec soi est beaucoup plus problématique. L'Ego ne surplombe pas le flux et ne tient pas sous son regard des sensations d'abord séparées, informes, qu'il synthétiserait : c'est *lui-même* qu'il aperçoit là-bas dans le passé, le futur, les horizons de possibles, les choses et les autres, il est par conséquent lui-même creusé par une profondeur insondable (y a-t-il une *première* sensation ?) et ses racines s'enfoncent indéfiniment dans l'obscurité. La subjectivité est éparse dans les sensations et rendue, dans une certaine mesure, étrangère à elle-même. En profondeur, les choses comme le sujet émergent à même un flottement originaire anonyme.

C'est l'étude du temps qui représente éminemment aux yeux de Husserl l'exploration des origines ultimes, mais cette origine qu'est le flux ne peut elle-même être définie que par référence au mode d'être flottant¹⁶⁸. Nous avons déjà souligné que ce qui est flottant doit également

¹⁶⁸ Husserl les lie d'ailleurs explicitement dans une affirmation déjà citée de la *Krisis* : « [les réalités du monde ambiant] entrent souvent dans un certain flottement quant à leur valeur (flottent par exemple entre l'être et l'apparence, etc.). Que ce soit donc notre unique tâche de saisir précisément ce style, précisément ce "flux héraclitéen" purement subjectif et apparemment insaisissable, dans sa totalité », p. 177.

être défini comme fluent¹⁶⁹ : ce qui ne s'ancre pas parfaitement dans le temps et l'espace objectifs est inexorablement emporté par le flux, il faut maintenant ajouter que, symétriquement, ce qui « se tient » dans le flux flotte *entre* l'actuel, le passé et l'avenir. Le flux temporel est défini par le flottement même, par l'ubiquité de ses moments et par un déracinement, une créativité ouverte qui autorisent plus que jamais le lien entre origine et flottement imaginaire anonyme.

Aucun instant ne repose en soi, n'est ancré en une place assignable. Le flux est à la fois diversité et continuité, recoupements et associations : sans cela aucun objet, aucun monde ne pourrait apparaître. Chaque instant « est » ainsi en arrière et en avant de lui-même, il s'étire vers le passé où il traîne encore et dont la profondeur le hante, et il s'avance déjà vers l'avenir, un avenir plus insituable encore. Certes Husserl insiste à de nombreuses reprises sur la relative détermination¹⁷⁰ de l'avenir *attendu*, lequel « est caractérisé comme ce qui est anticipé conformément à ce qui a été »¹⁷¹. L'avenir trouverait donc son « prototype » dans le passé¹⁷². Mais d'autres textes laissent entrevoir l'abîme que représente le futur : le moi en tant que projeté vers l'avenir ne saurait y trouver aucune assise, aucun point d'appui absolu. « La perception amène quelque chose de nouveau, ce qui est son essence. (...) le nouveau peut frapper au visage de toute attente »¹⁷³. Chaque perception est « institution originaire [*Urstiftung*] », « puisqu'un moment d'originalité première entre en jeu »¹⁷⁴. « L'objet apparaît de manière toujours nouvelle (...) il n'est jamais achevé, jamais définitivement clos [*er ist nie fertig, nie fest abgeschlossen*] »¹⁷⁵. « La *hylé* passée ne prescrit à la *hylé* future dans la monade aucune nécessité d'essence de la venue de manière déterminée. *La hylé vient fortuitement* [*Die*

¹⁶⁹ Voir, *supra*, p. 91.

¹⁷⁰ « aussi vide et indéterminée que puisse être cette continuité des pré-attentes, elle ne peut pas être entièrement indéterminée », *De la synthèse passive*, p. 74.

¹⁷¹ *De la synthèse passive*, p. 247.

¹⁷² *Ibid.*, p. 321.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 269, « Die Wahrnehmung bringt ein Neues, das ist ihr Wesen. (...) das Neue aller Erwartung ins Gesicht schlagen kann », Hua XI, p. 211.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 102, « denn ein Moment ursprünglicher Originalität tritt auf », Hua XI, p. 12.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 103, Hua XI, p. 13.

Hyle kommt zufällig], elle ne fait que se situer parmi les lois d'essence les plus générales du remplissement temporel continuel »¹⁷⁶. Husserl admet ici l'existence d'un véritable *clinamen* originaire : le flottement s'accroît davantage encore, l'avenir oscille entre de multiples possibles et se perd même dans l'indéterminé. La *hylé* est en effet une première transcendance immanente. Ce n'est pas moi qui, arbitrairement, construis l'objet apparaissant, celui-ci naît des synthèses *passives* au creux de la *hylé*. Cette dernière est bien en quelque manière intelligente, mais si elle l'était au point que ses synthèses deviennent pour moi absolument prévisibles, alors je devrais voir le monde comme un Dieu voit son œuvre. Les surprises que réserve la *hylé* sont exactement ce qui la constitue *comme hylé*, c'est-à-dire comme me dépassant et me résistant. Elles sont également, pour la même raison, indissociables de la transcendance du monde : qu'un ordre relatif apparaisse est un fait, pas une nécessité. Un miracle s'accomplit en quelque sorte à chaque instant et est, à chaque instant, remis en jeu : un saut dans le vide s'accomplit sans cesse à nouveau, la métaphore du flottement dans les airs est ici parfaitement adaptée : le moi futur est plus que jamais en suspens, creusé par une sorte de dépression et d'allègement le rendant insituable et riche d'une infinité de possibles. Cette dimension de surprise donne une légitimité particulière à un rapprochement entre ces processus temporels sous-jacents et fondateurs *et* un imaginaire anonyme : le flux héraclitéen est animé par une *liberté* et une *création* originaires qui peuvent bien être définies comme un imaginaire profond : elles me déracinent davantage encore et me permettent de trouver, dans le monde naissant, une sollicitation de ma créativité, une liberté ontologique rendant possible ma propre liberté¹⁷⁷.

¹⁷⁶ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, Hua XIV, n°2, p. 14 (tr. fr. par N. Depraz dans *Transcendance et incarnation*, p. 256), nous soulignons.

¹⁷⁷ La théorie husserlienne de l'institution, dans la *Krisis*, met très clairement en valeur ce phénomène d'écho entre ma liberté d'une part et, d'autre part, un flottement originaire, le caractère inassignable de l'origine. Nous étudierons ce point notamment lors de notre analyse de l'appendice XXVIII de la *Krisis*, texte dans lequel Husserl thématise l'idée d'une véritable dimension de créativité présente au sein même de la démarche de connaissance. La théorie d'une *Urstiftung* [institution originaire] imaginaire sollicitant la liberté et les reprises de chacun est néanmoins l'œuvre spécifique de Merleau-Ponty et sera étudiée dans un ouvrage ultérieur.

Le lien fondamental entre origine et flottement transparait également dans le rapport complexe que Husserl entretient avec l'ontologie. Sa réflexion a incontestablement une portée ontologique et, dans l'étude de l'origine, c'est bien de l'Être des étants qu'il est question. Mais, précisément, Husserl se défie du terme d'*ontologie* : le principe qui « se tient » à l'origine n'est justement pas. Là encore le référent au moyen duquel on peut tenter de penser ce principe ontologique n'est pas le réel, ce qui résiste et présente de solides jalons, mais plutôt le dynamisme qui le double et ne tient pas en place, court souterrainement d'un être à l'autre, se décentre sans cesse et engendre de nouvelles esquisses.

Dans plusieurs textes, Husserl affirme clairement considérer l'être comme un concept objectiviste. Il projette même, dans *Ideen III*, de dissocier la phénoménologie de l'ontologie : la première est cinétique, la seconde catastématique¹⁷⁸. Husserl reproche ainsi à l'ontologie de se laisser fasciner par ce qui *est* : elle considère les choses et les êtres *constitués*, comme achevés, *uns et identiques*, elle part de ce qui est déjà fixé, déjà stable¹⁷⁹. Au contraire, la phénoménologie considère les choses dans la genèse de leur constitution, en les rattachant au *flux* constituant. Ni l'être ni le non-être, qui sont deux concepts positifs, ne permettent de rendre compte de cette genèse permanente et ouverte. Comme les choses du monde ambiant, l'Origine de tout être flotte donc entre être et non-être. Ainsi, lorsque Husserl doit nommer ce qui définit selon lui le principe *de tout être*, ce que la tradition désigne pour cette raison comme l'Être, il choisit l'expression de Pré-être [*Vorsein*]. « Cf. La distinction entre la première phénoménologie comme développement de la constitution du monde qui est prédonnée comme étant, développement dans lequel le pré-étant n'entre pas en considération, et la couche plus profonde de la phénoménologie, qui concerne la constitution (non-active) du pré-étant. Ici, dans ces pages, nous nous tenons dans la première phénoménologie. Mais, à vrai dire, avec la question de la naissance. . . etc. ne touchons-nous

¹⁷⁸ *Ideen III*, p. 158. Husserl reprend les concepts épicuriens qui servaient à distinguer deux sortes de plaisirs. Le plaisir catastématique est relatif au repos et à la quiétude. Le plaisir cinétique est lié au mouvement, à l'activité (cf. note de D. Tiffeneau, p. 260).

¹⁷⁹ *Ideen III*, p. 158.

pas le pré-être ? »¹⁸⁰. Husserl n'en dit pas plus et nous en sommes réduits aux conjectures : le pré-étant est ce qui, dans l'ordre de la genèse, précède l'étant et le rend possible, le pré-être est son mode d'être et, si l'on peut encore employer une telle notion, le *principe* ontologique le plus profond. Toute la difficulté est en effet que l'on tente ici d'approcher le presque indicible. Dans une certaine mesure, les fantômes, les choses du monde ambiant, *flottant entre* être et non-être, sont des pré-étants. Mais, en parlant de *pré-être*, Husserl nous renvoie, dans le flux, plus profondément encore, à l'instabilité même, à l'insaisissable qui ne peut que rester en arrière de notre visée, dans notre dos, parce que chaque mot, chaque définition constitue – sédimente – un nouvel étant. Fink le souligne dans la Sixième méditation cartésienne : le pré-être est un objet paradoxal¹⁸¹, il devient ineffable si l'on s'abstrait de tout rapport avec l'être, on le définit par conséquent comme *pré-être* alors précisément que l'on souhaite contester la notion même d'être. Il s'agit d'affirmer la primauté du pré-être sur l'être alors même qu'on ne parvient à définir le premier que par référence au second. L'enjeu est donc d'intégrer cette référence à l'être pour la renverser radicalement.

Dans cette difficile quête d'une nouvelle ontologie non positiviste et paradoxale, la référence à l'imaginaire peut jouer un rôle précieux.

Tout d'abord le registre de l'imagination est l'un des plus réfractaires à l'application du modèle positiviste, le mélange de présence et d'absence y est en effet plus outré que jamais et, selon ce modèle, plus inexplicable que jamais. Certes le concept de l'*Abbild*, de l'image-copie, est tout à fait positiviste, mais il ne rend nullement compte de la présence-absence de l'image, il se contente de séparer ces deux composantes. Ainsi ce registre est de tous le plus corrosif pour le positivisme. Affirmer que le principe

¹⁸⁰ « Vgl. die Scheidung der Ersten Phänomenologie als Aufwicklung der als seiend vorgegebenen Weltkonstitution, wobei das Vorseiende nicht in den Blick tritt, und der tieferen Schichte der Phänomenologie, die die (nicht-aktive) Konstitution des Vorseienden betrifft. Hier in diesen Blättern stehen wir in der Ersten Phänomenologie. Aber freilich, in der Frage der Geburt etc. stoßen wir da nicht auf das Vorsein? », Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil : 1925–1935, N°35, p. 613.

¹⁸¹ E. Fink, VI. Cartesianische Meditation (1930–1932), Dordrecht/ Boston/ Londres, Kluwer Academic Publishers, *Husserliana Dokumente* II/ 1 et 2, 1988, traduction française (tome I) par N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994, p. 89, tr. fr. p. 136.

ontologique ultime de la phénoménologie husserlienne est le flottement ou l'imaginaire désamorçé d'emblée la tentation d'hypostasier l'origine en une définition qui pourrait sembler arrêter ou fixer un principe circonscrit. Le Pré-être ne doit pas être et ne peut être défini, la référence au flottement oblige à laisser ouvertes plusieurs entrées et une quête vivante de l'Être. De plus le monde de l'imaginaire est un monde plus manifestement spirituel que le monde prosaïque de la perception : en lui tout est transitivité, ubiquité, métaphore, métamorphose d'un objet en un autre, personnification des choses, jeu de reflets, de correspondances entre les « êtres » et entre des « moi » se dédoublant indéfiniment.

D'autre part l'imaginaire accomplit exactement le renversement radical que suggère le concept paradoxal de pré-être. Tout comme le pré-être, l'imaginaire se définit apparemment de façon négative par référence au réel, comme irréel ou quasi-réel. De même avons-nous d'abord décrit le flottement comme dé-racinement. Mais la capacité remarquable de l'imaginaire à concurrencer le réel perceptif et à rendre l'"absent" présent en personne fait nécessairement signe vers une origine commune du réel perceptif et de l'imaginaire, vers une ubiquité du sujet et des objets nécessaire à la perception elle-même de telle sorte, d'ailleurs, que celle-ci apparaît comme beaucoup plus instable, inachevée et fragile que ne le croyait l'attitude naturelle naïve. Husserl a défini l'imagination comme déracinement par rapport à une place spatio-temporelle que l'on jugeait première. Or l'origine la plus profonde de toute chose ne peut être appelée « racine » qu'en un sens trompeur, il s'agit d'une vie, d'un flux et d'un flottement permanent. Néanmoins il est bien vrai que le flottement originaire ne peut être donné indépendamment du corrélat sans lequel il n'aurait pas de sens : celui d'un référent, d'un point temporel fixé. Sans cristallisation de pôles relativement stables, la conscience ne penserait rien, le flux et le flottement n'apparaîtraient même pas. Pourtant ce référent n'est qu'en horizon. Il absorbe notre attention et nous avons tendance à le croire pleinement présent, détaché du flux qui l'a fait apparaître. Mais le maintenant pur est seulement une « limite idéale »¹⁸² et l'objet complet est une Idée vers laquelle le flux d'esquisses fait signe¹⁸³. Il y a bien cristallisation d'un

¹⁸² *Leçons sur le temps*, p. 56.

¹⁸³ *Ideen I*, p. 280 sq. et p. 480.

sol et de points d'enracinement pour les choses et les sujets dans la perception commune d'un monde objectif, mais elle est seconde et n'est jamais achevée. L'idée d'un enracinement solide et déterminé, d'un sol dernier sur lequel s'appuyer est une construction positiviste illusoire. Certes le sens fluent lui-même est trompeur, il est double, il nous égare autant qu'il nous éclaire car la direction qu'il désigne en horizon, comme unité des moments divers où elle s'esquisse, fait pressentir une fin et miroiter la tentation d'un passage à la limite. Si l'on accomplit un tel passage, si l'on ne considère plus que la chose sensible une ou le triangle parfait, alors, croyant trouver le sens, on le perd. Originellement la chose « est » l'empîement entre diverses sensations légèrement différentes. L'écart entre sensations tient l'unité à distance, en horizon ou en filigrane et ouvre la voie pour une infinité d'autres esquisses. La chose « est » le cheminement à travers l'épaisseur de la *hylé* et de sa diversité. Le sens indiqué en horizon reste ouvert, aucun élément ne peut être, par avance et avec une absolue certitude, considéré comme invariant. Figurer la chose en une définition et un contenu déterminés est une tentation induite par la structure du sens, mais y céder fait perdre à la chose, non ses racines, expression trop fixiste, mais sa vie. Par conséquent le flottement introduit par l'imagination et toutes les formes de sa constellation n'est pas un « déracinement » en un sens négatif, mais le retour au flottement originaire et une libération de la vie originaire. La référence à un enracinement objectif est inévitable et maintenue, mais son sens est renversé : ce sol est lui-même une concrétion provisoire émergeant d'un flux où règne à nouveau et plus originairement le flottement. Ainsi l'imaginaire est un déracinement qu'il faut prendre au sérieux car il est impossible de le contenir dans les limites d'une expérience ponctuelle : au-delà de telle ou telle imagination particulière le flottement se propage, plus rien ne trouve de racine véritable et ce que l'on croyait être véritablement enraciné se révèle ne l'avoir été qu'illusoirement. L'imaginaire subvertit radicalement la référence aux repères positifs qu'il porte nécessairement en lui : il les repousse dans les lointains et les dévoile comme objets de manque et de désir. Le plus instable, l'absence même de sol, deviennent premiers. De même le pré-être ne se donne qu'en horizon de l'être et son mode de donation consiste pourtant à faire sentir le délitement qui ronge cet être en présence duquel nous pensions vivre, de telle manière que le référent que nous croyions premier s'éloigne

de nous : la profondeur du pré-être devient envahissante et repousse tout à distance.

Ainsi l'on comprend également mieux le lien intime entre le dévoilement de ce monde de l'esprit, l'*epochè* et l'imaginaire. Husserl le dit clairement : le but de l'*epochè* est d'accomplir le passage au monde de l'esprit, en d'autres termes la rupture radicale avec le positivisme. Cette rupture est extraordinairement difficile à opérer, il s'agit en effet pour nous de « renoncer à toute chose [*alles preisgeben*] »¹⁸⁴. Le commencement absolu que cherche une science authentique ne peut être trouvé que si l'on ne présuppose rien, c'est-à-dire aucun *être* : il s'agit donc d'« assumer le risque et y engager sa vie »¹⁸⁵, de s'approcher « au bord des *abîmes* de la connaissance transcendante [*vor die transzendentale Erkenntnisabgründe*] »¹⁸⁶. De même Husserl affirme que s'ouvriraient dans le *cogito* « des gouffres par trop béants et trop obscurs »¹⁸⁷ : Descartes a ainsi commis l'erreur de combler ce qui semblait être le vide du non-être par le concept positiviste de la substance. Il faut donc accepter jusqu'au bout le risque le plus grand : celui d'une totale destruction de ce qui, dans l'attitude naturelle et dans le positivisme auquel elle incite, constitue l'appui nécessaire de toute pensée et de tout acte, c'est-à-dire l'être positif, massif, stable et rassurant. Il nous reste ainsi seulement ce que notre positivisme habituel nous fait prendre pour le chaos, le néant : le flux héraclitéen, la fuite hors de soi, les apparitions ou « images » certes suggestives, pleines de sens, mais dénuées de la moindre solidité. Husserl rend également hommage pour cela au scepticisme : sa radicale destruction de tout ce qui *est* et son exaltation des apparences subjectives ont une vertu phénoménologique. Ce sont les sceptiques qui ont toujours rappelé l'indissociabilité, certes extraordinairement problématique, des objets et de la conscience¹⁸⁸. C'est, affirme Husserl, parce que le scepticisme est la pensée qui plonge le plus radicalement dans la dimension de la conscience pure, qu'il a toujours gardé une telle force au

¹⁸⁴ PP II, p. 231, Hua VIII, p. 166.

¹⁸⁵ Ibid., p. 29.

¹⁸⁶ Ibid., nous soulignons, Hua VIII, p. 22.

¹⁸⁷ PP I, p. 89.

¹⁸⁸ PP I, 9^{ème} leçon.

cours des siècles contre les diverses philosophies, c'est pourquoi aussi, en un sens, Husserl accepte de voir en lui, le précurseur de la philosophie transcendantale¹⁸⁹. La proximité entre scepticisme et philosophie transcendantale est particulièrement manifeste dans la philosophie de Hume : ce dernier trouve dans les arguments sceptiques classiques l'idée que l'on peut songer à concevoir le monde entier comme le fruit des synthèses subjectives¹⁹⁰, certes il se fourvoie dans le fictionnalisme et retombe dans le scepticisme, mais il a le mérite de contester à la racine cet Être que tous les rationalistes se contentaient de présupposer. Aussi Husserl écrit-il que « le *Treatise* de Hume est la première ébauche d'une phénoménologie pure »¹⁹¹. Le scepticisme joue un rôle de radicale destruction que Husserl juge salvateur : il faut le suivre jusqu'au bout, accepter d'accomplir « la traversée de l'enfer »¹⁹² ainsi que Descartes s'appropriait à le faire. Une telle traversée est celle de l'idée que tout n'est peut-être qu'un rêve (Descartes), une fiction (Hume), il faut assumer la dimension fantomatique vertigineuse qui hante tout réel, rompre avec la recherche bornée d'une place où chaque chose pourra reposer. L'*epochè* rend ainsi le monde « librement flottant »¹⁹³. Mieux : elle le rend à son flottement profond. Si l'épreuve décisive lors du parcours initiatique phénoménologique se joue dans un rapprochement extrême et dangereux avec le domaine de l'imaginaire, c'est précisément *parce que l'imaginaire est moindre-être pour le positivisme*, parce que le mode de présence flottant, insaisissable, est frustrant pour qui voudrait tenir fermement un être bien délimité et stable. L'imaginaire conteste le positivisme et connaît, si l'on suit cette subversion, une profonde transfiguration : de moindre-être, le flottement se renverse en "Principe originaire" impossible à hypostasier. La proximité de la phénoménologie avec l'imaginaire est dangereuse si l'on s'en tient

¹⁸⁹ Ibid., p. 81.

¹⁹⁰ K p. 104.

¹⁹¹ PP I, p. 225.

¹⁹² K p. 89.

¹⁹³ K p. 442 : « D'une façon absolument unique, l'être pur et simple du monde, de simple certitude d'être qu'il était devient quelque chose de librement flottant », « In ganz einzigartiger Weise wird das bislang aus schlichter Seinsgewißheit eben schlechthinige Sein der Welt zu einem frei schwebenden », Hua VI, p. 400.

au positivisme qui le condamne comme vain, mais, une fois la transfiguration advenue, elle peut apparaître comme étant du plus grand sérieux et d'une immense fécondité scientifique car c'est une exigence cruciale pour accéder à la connaissance de l'origine que de savoir ne plus rien figer dans la coïncidence à soi. Selon cette perspective, la démarche de Husserl nous semble pouvoir être rapprochée de celle des néo-platoniciens, qui ont tout particulièrement mis en valeur le rôle primordial de l'imagination et sa supériorité relativement à la simple perception dans la révélation de l'Origine.

La thèse fondamentale du néo-platonisme est que tout procède de l'Un et que rien n'est hors de lui. Certes plusieurs hypostases émanent de l'Un et font apparaître la multiplicité des Idées puis l'extension spatiale et la multiplicité des corps, mais rien n'est séparé du principe et la diversité et l'extériorité sont de simples apparences auxquelles il ne faut pas s'arrêter : les Idées sont toutes les unes dans les autres et forment un système unique, de même les corps sont unis en *un* monde régi par l'Âme procédant du système des Idées. Mais l'hypostase du monde matériel a tendance à nous tromper : nous croyons voir *des* corps extérieurs les uns aux autres, figés chacun en soi. L'un des buts essentiels de la philosophie de Plotin est de nous délivrer de cette illusion, on trouve ici, nous semble-t-il un premier point commun avec Husserl. Pour les néo-platoniciens le monde est un rêve¹⁹⁴, il est moins solide qu'on ne l'a cru. Il est en fait profondément spirituel, il est un ensemble de reflets des Idées, de fantômes changeants. C'est pourquoi les images – les œuvres d'art comme les fantaisies – ont un rôle crucial dans la philosophie de Plotin. Elles sont un excellent moteur dans l'élévation vers le spirituel. Certes les images sont encore une forme d'éparpillement¹⁹⁵, mais pour Plotin tout est image,

¹⁹⁴ Ce thème devient central à la Renaissance, chez Ficin par exemple, cf. A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Genève, Droz, 1996, pp. 42–43. Voir également Plotin, *Ennéades*, III, 8, [30], 4 : la Nature est une âme et elle produit par contemplation, mais l'intelligence et la sensation de la nature « sont aux nôtres comme celles d'un dormeur sont à celles d'un homme éveillé. (...) [La nature] est une contemplation silencieuse et un peu vague ; il y a une contemplation différente de celle de la nature et plus précise qu'elle ; elle n'est qu'une image [*eidôlon*] de cette autre contemplation. C'est pourquoi ses productions manquent de force ».

¹⁹⁵ L'image est une entité ambiguë. Elle renvoie au Principe, demeure continûment liée à lui et incarne également un certain éloignement à son égard. Elle est sa présence

y compris l'Intellect ainsi que ses Idées¹⁹⁶. Aussi le terme « image » n'est-il pas forcément péjoratif. L'erreur est de se laisser fasciner par une image particulière et de s'enfermer en elle¹⁹⁷ (narcissisme¹⁹⁸). Or, relativement à un tel risque, l'image est moins dangereuse que les corps jugés réels : elle est plus instable, incite davantage à chercher, au-delà d'elle, l'Idée qui la forme. Ainsi le lecteur éclairé par la philosophie de Plotin apprend à voir tout corps comme un fantôme¹⁹⁹. Ces fantômes ne sont pas un pur néant ou une simple tromperie : Plotin, à la différence des gnostiques, ne dénonce pas le monde comme règne du Mal, mais rétablit au contraire sa continuité avec le Principe à travers la procession des hypostases imitant celui-ci, s'en faisant l'image. On trouve en conséquence chez Plotin une esthétique du reflet, des fantômes, des déformations et de l'interpénétration des images. Il s'agit de découvrir la beauté de toutes choses en voyant transparaître en elles l'éclat de l'Un. Cette beauté est ce qui unifie les choses : les images récurrentes chez Plotin sont celles d'une « fantomisation » des corps et de leur glissement les uns dans les autres. Tous les êtres pénétrés de la lumière des Idées « deviennent eux-mêmes des êtres beaux : tels souvent des hommes, montés sur ces collines dont le sol se dore de lumière, sont baignés de cette lumière et se teignent des couleurs du sol où ils marchent »²⁰⁰. Ainsi de nombreuses réflexions de Plotin prennent la forme de métaphores qu'il fait évoluer jusqu'à nous conduire à l'intuition de l'Un²⁰¹. Chez les néoplatoniciens de la Renaissance, sous l'influence

partout maintenue, mais diffractée et risquant de s'affaiblir ou d'être saisie de manière erronée.

¹⁹⁶ Voir par ex. Plotin, *Ennéades*, III, 8, [30], 11 : on voit en l'intelligence « la trace [íchnos] du Bien ». De même dans le traité V, I, [10], 6 et 7 : « nous disons donc que l'Intelligence est une image [eikóna] de l'Un ». De même dans le traité V, II, [11], 1.

¹⁹⁷ C'est de cette façon que Plotin explique la chute de l'âme dans le corps : celui-ci est une nouvelle image, la dernière et la plus affaiblie dans la suite des processions, une image illusoire [eídolon] (*Enn.* III, 9, [13], 3).

¹⁹⁸ *Enn.* I, 6, [1], 8 et V, 8, [31], 2.

¹⁹⁹ Voir notamment Plotin, *Ennéades*, III, 6, [26], 7.

²⁰⁰ *Enn.* V, 8, [31], 10.

²⁰¹ Par ex. *Enn.* V, 8, [31], 9 « Imaginez le monde sensible, avec chacune de ses parties restant ce qu'elle est sans aucune confusion, et cependant toutes ensemble en une unité, autant que possible, si bien que l'apparition de l'une quelconque d'entre elles, par exemple de la sphère extérieure du ciel, soit immédiatement liée à l'image du soleil et,

de Synésius et de son ouvrage sur les rêves, l'imagination est définie comme le véhicule de l'âme²⁰² : sens commun²⁰³, intermédiaire dynamique entre sensible et intelligible, moins obnubilée par une extériorité figée que ne l'est la perception, capable des voyages les plus extraordinaires, témoignant d'une merveilleuse liberté, l'imagination serait, selon Synésius, capable de se détacher du corps et de son emplacement trop déterminé, pour voyager, ainsi que le montrent les rêves par exemple, et s'élever peu à peu vers les Idées. Le déracinement, le flottement dont parle Husserl prennent bien ici une fonction tout à fait positive, c'est le dévoilement des profondeurs originaires du réel qui est, là aussi, en cause. L'image a, de plus, l'immense qualité, au contraire de la raison, de solliciter notre intuition. Plotin dévalorise la discursivité qui nous éloigne trop de l'Un. La révélation finale à laquelle aspire le philosophe est coïncidence avec cette Lumière où tout se dissout. Dès lors l'image vaut mieux que le discours : la sagesse des « dieux et bienheureux » ne s'exprime pas par « des propositions [*axiômata*] », mais par de « belles images [*kala agalmata*] »²⁰⁴, « c'est ce qu'auraient compris les Egyptiens, qui écrivaient non au moyen de lettres qui forment des sons et des phrases, mais par des signes dont chacun est une science, une sagesse, une chose réelle saisie d'un seul coup, et non pas un raisonnement ou une délibération »²⁰⁵. En outre Plotin se démarque de Platon²⁰⁶ en plaçant l'artiste sur le même plan que la Nature : l'art ne copie pas le corps, mais est inspiré par l'Idée

à la fois, des autres astres, et que l'on voie la terre, la mer, et tous les animaux, comme en une sphère transparente, en laquelle l'on pourrait réellement tout voir. Ayez dans l'esprit l'image lumineuse d'une sphère, image qui contienne tout en elle (. . .). Gardez bien cette image en vous, et supprimez-en la masse ; supprimez-en encore l'étendue et la matière que vous avez dans l'imagination. . . ». Dans *La philosophie de Plotin* (Paris, Boivin, 1928), Bréhier a beaucoup insisté sur ce rôle clef des métaphores chez Plotin.

²⁰² Synésius de Cyrène, *De Insomnis*, traduit par H. Druon, *Œuvres de Synésius*, Paris, Hachette, 1878, §7. Voir également R. Klein, *La forme et l'intelligible, écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, articles et essais, Paris, Gallimard, 1970, chapitre I, « *spirito peregrino* », pp. 29–64.

²⁰³ *De Insomnis*, § 6.

²⁰⁴ Enn. V, 8, [31], 5.

²⁰⁵ Enn. V, 8, [31], 6.

²⁰⁶ Platon, *La République*, Livre X, pp. 596e–603e.

dont le corps est aussi un reflet²⁰⁷. La nature est une image et la voir comme une œuvre permet de mieux la saisir dans sa relation à l'Idée. Nous trouvons, chez Husserl, un lien semblable entre l'art et la *theôria*, entre la contemplation esthétique et le dévoilement du flux originaire.

Husserl maintient plus que les néoplatoniciens la thèse qu'il y a bien un monde réel, il se méfie de l'idée selon laquelle le monde serait un rêve, un ensemble d'images. Toutefois, d'une part, les néoplatoniciens ne dénoncent pas le monde comme pur non-être, ils rappellent essentiellement que ce monde est fondamentalement spirituel et nous invitent à en apprécier la beauté. La démarche humaniste de Husserl nous semble, sur ce point, très parente du souci néoplatonicien de « sauver les phénomènes ». D'autre part, l'on trouve aussi chez Husserl divers indices montrant que l'imaginaire nous rapproche du monde de l'esprit et facilite son dévoilement, mieux, que c'est ce même imaginaire qui nous fournit les modèles permettant de comprendre ce qu'est le monde de l'esprit : ainsi les notions de flottement, de fantôme, celles d'esquisses et de ressemblance (auxquelles nous consacrerons les parties suivantes), mais également l'*epochè*, parente de la contemplation esthétique. Il faut convenir que Husserl n'est pas un philosophe du merveilleux²⁰⁸, il se méfie des images, des métaphores et l'on ne trouve guère dans son œuvre d'envolées lyriques. Néanmoins on peut citer une exception tout à fait étonnante et qui indique, elle aussi, le lien entre imaginaire et monde de l'esprit dans la perspective husserlienne. Husserl utilise régulièrement une

²⁰⁷ « Méprise-t-on les arts parce qu'ils ne créent que des images de la nature, disons d'abord que les choses naturelles, elles aussi, sont des images de choses différentes ; et sachons bien ensuite que les arts n'imitent pas directement les objets visibles, mais remontent aux raisons d'où est issu l'objet naturel », Enn. V, 8, [31], 1.

²⁰⁸ Cf. *Ideen III* : une science qui ne dépasse pas le stade de l'émerveillement échoue et n'est pas une science véritable : « cette merveille disparaît dès que la lumière de la phénoménologie tombe sur elle (. . .) elle disparaît et se métamorphose en une science entière impliquant une profusion de problèmes scientifiques difficiles » (p. 89). En note D. Tiffeneau écrit (p. 250) que Husserl fait implicitement référence à Lotze. Cette référence est explicite dans l'esquisse de la préface aux *Recherches Logiques* : Husserl reprochait clairement à Lotze d'avoir, dans sa *Logique*, trouvé en la possibilité même de la connaissance un « caractère profondément merveilleux », ce qui revient à la considérer comme impossible à comprendre et à élucider.

référence au *Faust* de Goethe pour désigner le monde de l'esprit : découvrir la dimension profonde du réel revient à pénétrer dans le *Royaume des Mères*. « La phénoménologie est la science des “origines”, des “Mères” de toute connaissance et elle est la matrice de toute méthode phénoménologique », ²⁰⁹, « combien nous avons besoin de ce qui nous permettra de ne plus nous mouvoir sur le vieux terrain familier du monde, et de nous tenir au contraire grâce à notre réduction transcendantale à la porte d'entrée de ce royaume des “Mères de la connaissance” que nul n'a encore foulé et de n'en plus bouger » ²¹⁰.

Faust est l'archétype d'une esthétique de la profusion fantasmagorique des images, du jeu avec les apparences, les déformations et les chimères. Ainsi Goethe fait apparaître l'inquiétante proximité entre le réel et les images, proximité où Méphistophélès recueille toute sa puissance et son pouvoir de tromper. L'histoire de Faust est celle de la quête de l'Absolu. Certes la confusion entre le réel et les images incarne l'échec de cette recherche de connaissance, mais elle aiguillonne également de façon permanente la curiosité de Faust et nous oblige à nous interroger sur une origine commune des images et du réel. L'épisode du Royaume des Mères est précisément l'une des premières étapes de l'élévation de Faust vers la connaissance authentique et il confirme cette parenté essentielle entre le monde et les images. Les Mères sont des déesses inconnues des mortels ²¹¹, elles se tiennent en deçà du monde créé ²¹², « au plus profond des abîmes » ²¹³, trônent dans l'illimité ²¹⁴, « autour d'elles il n'est

²⁰⁹ *Ideen III*, p. 96, « Die Phänomenologie ist die Wissenschaft der “Ursprünge”, der “Mütter” aller Erkenntnis, und sie ist der Mutterboden aller philosophischen Methode. », Hua V, p. 80.

²¹⁰ *Krisis*, p. 174, « Wie sehr es dessen bedarf, wo wir uns nicht mehr auf dem altvertrauten Welt-Boden bewegen, sondern durch unsere transzendente Reduktion nur am Eingangstor des nie betretenen Reiches der “Mütter der Erkenntnis” stehen » Hua VI, p. 156. Voir également PP I, p. 102.

²¹¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, traduction française par H. Lichtenberger, Editions Mouton, Aubier, Paris, 6218–6219.

²¹² *Ibid.* 6276.

²¹³ *Ibid.* 6220.

²¹⁴ *Ibid.* 6429.

point de lieu, encore moins de temps »²¹⁵ « rien de solide »²¹⁶, mais c'est là justement que tous les corps, toute réalité prennent naissance, dans le *flottement* même :

« (...) Autour de vos têtes planent [*umschweben*]
 Les images de la vie, mobiles mais sans vie.
 (...) Et vous, puissances omnipotentes, vous répartissez ces êtres
 Envoyant les uns vers la tente du jour, les autres vers les voûtes de la nuit.
 Les uns sont entraînés par le courant béni de la vie,
 Les autres sont évoqués par le mage audacieux »²¹⁷

Les Mères sont ainsi l'origine commune des choses et des images, c'est d'ailleurs seulement le fantôme d'Hélène de Troie que Faust évoquera grâce au trépied des Mères. Cette origine incarne parfaitement le déracinement absolu, hors de tout temps et de tout lieu. De plus, les Mères créent toutes choses à partir d'images, d'ombres et de schèmes (*Schemen*)²¹⁸. L'on retrouve ici les essences flottantes, les possibles dont parle Husserl. Ainsi le Monde de l'esprit, comme Royaume des Mères, n'apparaît que dans le flottement, le déracinement à l'égard des choses figées et dans la découverte de la primauté ontologique des schèmes, des images planant sans lieu défini (« Autour d'elles planent les images de toute créature »²¹⁹). Lorsque Husserl parle des profondeurs où doit plonger le philosophe en quête des origines, lorsqu'il affirme que c'est d'abord le Néant qu'il croira trouver, on voit bien ici, grâce à la comparaison avec le Royaume des Mères, qu'il s'agit d'accepter la perte temporaire de la présence pure et de se fier davantage, presque dans une certaine folie, aux fantômes et aux images, car c'est seulement dans le flottement que la présence peut naître. Ainsi Faust ne ramène du Royaume des Mères que *l'image* d'Hélène de Troie, mais déjà cette image n'est plus un simulacre trompeur comme l'étaient les images produites par Méphistophélès, elle lui apporte l'Idée pure de la Beauté et le place ainsi sur la voie du salut. De même, dans la philosophie de Husserl, ce sont les images qui

²¹⁵ Ibid. 6214.

²¹⁶ Ibid. 6248.

²¹⁷ Ibid. 6429–6437.

²¹⁸ Ibid. 6290.

²¹⁹ Ibid. 6288–6289 : « Umschwebt von Bildern aller Kreatur ».

deviennent des possibles et conduisent aux essences. Les choses se décentrent et évoquent d'autres choses parce que chacune d'elles est déjà flottante, fondamentalement possible avant d'être réelle : l'origine est, hors de tout enracinement spatial ou temporel assignable, un miroitement de schèmes, d'images c'est-à-dire de sensations flottantes. C'est pourquoi également, dans la philosophie de Husserl, comme dans le néoplatonisme, le dévoilement de l'origine est facilité par l'imagination, par son extraordinaire pouvoir de déracinement et de mise en correspondance des choses et des sujets, faisant des unes le reflet des autres et inversement.

Nous avons essayé de montrer de façon générale que le flottement doit remplacer l'en-soi. Notre réflexion sur les fantômes nous a déjà permis de donner un aperçu plus précis de ce en quoi consiste exactement l'œuvre du flottement et du registre de l'imaginaire à l'origine des choses. Mais nous pouvons remonter plus loin encore vers cette origine en étudiant le rôle fondamental que Husserl attribue à l'analogie et aux esquisses dans les synthèses secrètes où le monde commence à se tisser. Au fond de la prédonnée, alors que le sujet n'est pas véritablement actif et que ce que l'on nomme habituellement son imagination est endormi, œuvrent déjà l'ubiquité et la figuration.

CHAPITRE X

LES ANALOGIES

La critique de la *Bildertheorie* a conduit Husserl à rejeter la thèse affirmant qu'il pourrait y avoir des images en soi. Husserl insiste donc fondamentalement sur l'idée selon laquelle le caractère d'image est un caractère d'appréhension. C'est pour cette raison qu'il affirme d'abord que la chose-image n'est pas vraiment une image : c'est la constitution de l'objet-image qui rend possible la visée d'un sujet-image. Cependant Husserl lui-même aperçoit les limites de la notion d'appréhension analogisante. Certes, Sartre y insistera, on peut « trouver » des ressemblances dans de nombreux supports assez improbables (un visage dans une flamme par exemple¹), mais il est impossible de faire de la ressemblance un caractère arbitrairement attribué car cela ne permettra jamais de comprendre en quoi l'image rend possible, à la différence du signe, une certaine présence intuitive de l'objet visé *dans* ce qui lui ressemble. Aussi voit-on apparaître chez Husserl, l'idée selon laquelle l'analogie exerce son œuvre originairement, dans des synthèses passives, antérieurement à l'activité du sujet et à l'intervention de toute comparaison. Mais ce ne sont pas seulement les images que ces synthèses passives rendent possibles : Husserl reconnaît à l'analogie, par conséquent au flottement, un rôle absolument fondateur pour l'expérience du monde en général et pour la formation des perceptions. Husserl découvre ainsi une pensée anonyme fondatrice animée par l'analogie et, de ce fait, relevant plus d'un imaginaire primordial, d'un art multiple et ouvert, que d'une Raison originaire. De plus cette œuvre première de l'analogie permettra de mieux rendre compte du pouvoir d'évocation que Husserl reconnaît à l'image physique.

¹ Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940, « Folio essais », p. 77.

1. SYNTHÈSES PASSIVES ET IMAGINAIRE TRANSCENDANTAL

Nous avons vu que les possibles et les essences en tant que schèmes devaient préexister à notre activité de mise en jeu et de variation eidétique². Dans *Expérience et Jugement*, avec les notions de prédonnée [*Vorgegebenheit*] et de synthèse passive d'analogie [*Ähnlichkeit*], Husserl fournit les moyens précis permettant de comprendre de quelle manière il conçoit une telle préfiguration de notre activité. Nous allons voir qu'il ne peut s'agir que d'une ubiquité des choses et des sensations.

Dans *Expérience et Jugement*, Husserl opère la généalogie de la logique et trouve le sol absolument premier où s'enracinent même nos premières perceptions, dans l'expérience la plus originaire. Il s'agit d'une prédonation, pour ma passivité, du monde, dans une certitude première indépassable qu'il est (*Urdoxa*). « Le monde comme étant est la prédonnée universelle passive préalable à toute activité du jugement »³. Ce monde est prédonné d'emblée comme une multitude d'objets déjà en partie déterminés, familiers, en arrière-plan ou éventuellement déjà saisis⁴. Ledits objets apparaissent comme ce qui était déjà là avant que mon regard ne le vise expressément. Husserl ne veut pas d'un idéalisme qui *réduirait* le monde à ma représentation. Le monde, les objets et leurs relations sont certes des significations, jamais des choses brutes, opaques et dénuées de lien avec la conscience, toutefois l'intentionnalité qui les préconstitue ne saurait être la pure spontanéité de l'Ego, le monde perdrait sa transcendance. Une telle intentionnalité doit donc être ce que je trouve déjà là, œuvrant au cœur de la *hylé*, elle consiste nécessairement en une anticipation de mon intentionnalité active, s'adresse à elle, la sollicite et celle-ci doit la reconnaître immédiatement. Ainsi ce bureau, ce livre que je saisis maintenant, que « ma perception a fait lever »⁵, apparaissent

² Voir précédemment, [Section II, Chapitres V et VI](#).

³ EJ §7 p. 35, « Welt als seiende Welt ist die universale passive Vorgegebenheit aller urteilenden Tätigkeit », EU p. 26.

⁴ Certes la croyance originaire ne vaut que pour le sol, le milieu sur lequel ces objets se détachent, pas pour ces objets eux-mêmes qui peuvent toujours se révéler non-étant ou étant différents de ce que l'on croyait. Reste que ces corrections supposent toujours un sol qui *est*, ainsi que des objets en lui : ces derniers nous affectent à partir de ce champ et sont donc bien prédonnés.

⁵ EJ p. 35, « mit allen wahrnehmungsmäßig abgehobenen Gegenständen », EU p. 25.

comme ce qui était déjà là et déjà pourvu de sens⁶. La prédonnée n'est pas pour autant une présence brute et en soi, qui ne pourrait d'ailleurs m'être *présente*, la prédonnée du monde est ainsi qualifiée de *passive*. « Le "je pense" actif, *cogito* (j'apprends, je compare, je prends du plaisir à quelque chose, etc.) est le *cogito* d'un *cogitatum*. Chaque "j'agis" est être-référentiel du moi à quelque chose dont il est conscient. Et il faut déjà que quelque chose soit conscient pour le moi pour qu'il puisse en général se tourner vers lui et, sans attention, il n'y a pas d'activité en référence à ce quelque chose. L'attention présuppose l'affection, mais à nouveau, seul quelque chose de conscient peut affecter, cela seul peut exercer sur le moi un "attrait" [*Reiz*] plus ou moins grand »⁷. La passivité est ainsi définie par Husserl comme le corrélat indissociable de mon activité, comme une conscience ou, plus exactement, une pré-conscience [*Vorbewußtsein*]⁸ : pour qu'un sujet soit affecté, pour qu'il puisse recevoir en lui cette affection, la comprendre et y répondre, celle-ci ne doit pas être absolument hétérogène à sa subjectivité et à l'activité à venir. Inversement mon activité doit nécessairement être doublée d'une passivité, faute de quoi elle devrait consister en une pure contemplation de moi-même sans aspérités : elle serait alors à peine consciente et l'on se demande même si une telle « activité » pourrait avoir un objet, un contenu et un produit. Même la pure création, prétendument *ex nihilo*, si elle est véritablement création, objectivation d'un objet nouveau, indépendant et se tenant face à son auteur, doit être troublée par une certaine étrangeté à soi, l'étrangeté du créé au créateur⁹. La subjectivité transcendantale est clairement relation au transcendant et la moindre de ses activités suppose l'arrière-plan, toujours déjà là, d'un monde à étudier, d'objets à connaître, d'un substrat (*hupokeímenon*) pour les jugements¹⁰. La subjectivité transcendantale est ainsi un flux, une diversité et le surgissement incessant de nouvelles sensations : la *hylé*, son jaillissement irrépressible et en partie indéterminé

⁶ EJ §7.

⁷ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, Hua XIV, Appendice II, p. 44, tr. fr. par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, II, Paris, P.U.F., 2001, p. 496.

⁸ Manuscrit C 3 41b, cité par N. Depraz dans *Transcendance et incarnation*, p. 257.

⁹ Cf. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 456–457.

¹⁰ EJ §1 et §4.

sont une première transcendance en moi et rendent possible le « vis-à-vis » indissociable de ce moi intentionnel, son corrélat essentiel¹¹. Le sujet transcendantal comprend en conséquence indissociablement moi et non-moi (« la conscience “sans moi” [*das “ichlose” Bewußtsein*] »¹²), mais un non-moi qui est *en moi*, un non moi relatif. La prédonnée consiste donc en une *hylé* et des objets naissants animés de *synthèses* passives. Mais cette dimension de passivité va de pair avec une certaine épaisseur et une opacité du sens et c'est précisément pour cette raison que, nous allons essayer de le montrer, elles sont régies par l'analogie et relèvent d'une sorte d'imagination anonyme bien plus que d'une Raison ou d'un Esprit Universel originaires.

« Notre problème est celui de la clarification de l'idée de l'en soi, pour autant que la passivité y prend part. (...) Il est ici historiquement intéressant de se souvenir des intuitions géniales de Kant qui trouvent, principalement dans la déduction transcendantale de sa première édition de la *Critique de la raison pure*, leur expression dans la doctrine profonde mais obscure, de la synthèse de l'imagination productrice. (...) Selon notre conception [la synthèse productive] n'est toutefois rien d'autre que ce que nous nommons constitution passive »¹³. La synthèse de l'imagination productrice¹⁴, ou synthèse pure de l'imagination¹⁵, est une synthèse

¹¹ Sur l'intersubjectivité II, p. 499, Hua XIV, Appendice II, pp. 46–47.

¹² Sur l'intersubjectivité II, p. 498, Hua XIV, Appendice II, p. 46.

¹³ De la synthèse passive, pp. 315–316, « Unser Problem ist die Klärung der Idee des Ansich, soweit die Passivität dafür aufkommen kann. (...) Es ist hier von historischem Interesse, an Kants geniale Intuitionen zu erinnern, die, vor allem in seiner transzendentalen Deduktion der ersten Auflage der Kritik der <reinen> Vernunft, ihren Ausdruck finden in seiner tiefsinnigen, aber unklaren Lehre von der Synthesis der produktiven Einbildungskraft. (...) Das ist aber nach unserer Auffassung nichts anderes als das, was wir passive Konstitution nennen », Hua XI, pp. 275–276. La place fondamentale accordée à l'imagination dans la première édition de la *Critique de la raison pure* et l'idée qu'un certain « recul » a été opéré sur ce point dans la deuxième édition font l'objet d'analyses détaillées dans l'ouvrage de Heidegger intitulé *Kant und das Problem der Metaphysik*, (1929), tr. fr. par A.de Waelhens et W.Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

¹⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, IV, 91, A123.

¹⁵ Ibid. AK, IV, 86, A116.

a priori reliant le divers sensible¹⁶ dans une unité fondamentale et nécessaire qui est celle des catégories¹⁷. Kant lui-même affirme qu'il est « tout à fait étrange » « que ce soit seulement par l'intermédiaire de cette fonction transcendante de l'imagination que devienne possible même l'affinité des phénomènes »¹⁸ : il est en effet problématique qu'une faculté connue pour ses *inventions* puisse jouer un rôle fondateur de toute *expérience*.¹⁹ Cette théorie de la synthèse pure de l'imagination demeure ambiguë sur bien des points : quel est le rôle exact joué par les catégories ? L'imagination intervient-elle ici comme faculté subjective créatrice ? Kant affirme que « c'est sur [les catégories de l'entendement] que se fonde toute unité formelle dans la synthèse de l'imagination »²⁰, l'entendement *donne sa loi* à la nature. Mais, en soutenant également que l'imagination est ici productrice, Kant laisse entendre qu'elle n'est subordonnée à rien, à aucune autorité, aucun modèle, de même affirmait-il que « la synthèse est le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction aveugle »²¹ : l'imagination œuvre au cœur même du sensible, de sa diversité, elle tâtonne et invente, elle n'avance pas déterminée par la lumière éclatante de lois implacables. Néanmoins, il serait absurde de concevoir de telles synthèses comme une pure invention arbitraire et l'expérience ainsi fondée comme une fiction. Les catégories sont nécessaires et absolues, mais, pour autant, rien ne permet de garantir leur réalisation au sein du flux héraclitéen des impressions reçues passivement. Une synthèse qui imposerait ces catégories à un divers en lui-même absurde ne saurait donner sens ni à ce divers ni à ces catégories. Il faut qu'un sens sensible et une réalité sensible des catégories surgissent au cœur même de la passivité, du flux sensible, et ne soient pas le fruit d'une fondation arbitraire, d'une pure invention. L'imagination intervient ici plutôt comme un *imaginaire*, comme "intermédiaire" entre sensibilité et entendement, c'est-à-dire, plus exactement, comme entrelacs d'activité et de

¹⁶ Ibid. AK, IV, 91, A124.

¹⁷ Ibid. AK, IV, 88, A119.

¹⁸ Ibid. AK, IV, 91, A123.

¹⁹ Ibid. cf. note AK, IV, 89, A120.

²⁰ Ibid. AK, IV, 92, A125.

²¹ Ibid. AK, III, 91, IV, 64, A78, B103.

passivité²², activité anonyme et aventureuse non transparente au sujet, sens naissant au creux du sensible : elle est une activité où le sensible se dévoile comme familier, esquissant un ordre, mais sans être parfaitement déterminé et rendu limpide par des lois achevées (la catégorie de causalité est ainsi, en tant qu'immédiatement et nécessairement donnée au sein de toute expérience, comme schème, la projection en horizon de tout objet d'un antécédent avec lequel il doit entretenir une relation de succession régulière et irréversible, antécédent d'abord indéterminé : la catégorie consiste ainsi en une sorte de motivation et de fil directeur permettant d'*enquêter* afin de déterminer cet antécédent, elle ouvre un champ d'exploration indéfini²³). C'est dans le chapitre sur le schématisme que Kant formule le plus clairement cette thèse : l'imagination pourrait bien transcender la simple faculté subjective active supposée venir servir d'intermédiaire entre concept et sensibilité (ainsi qu'entre activité et passivité) et appliquer l'un à l'autre. En effet, le concept ne peut avoir le moindre sens en dehors de son rapport au sensible et celui-ci ne pourrait schématiser les concepts de façon éclairante s'il était une matière en soi informe. L'imagination et son schématisme sont donc peut-être, suggère Kant, un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes à la nature pour les mettre à découvert devant nos yeux [*eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden*] »²⁴. Le schématisme serait donc un ensemble de synthèses que je trouve toujours déjà en cours d'accomplissement, je ne peux les surplomber (« les mettre à découvert devant mes yeux »), elles demeurent « dans les profondeurs » au sens que Husserl donnera à ce terme, c'est-à-dire dans une distance irréductible comme condition non arbitrairement choisie de mes actes. Le schématisme est en effet le nom donné à un accord entre sensibilité et entendement qui surgit sans aucune règle²⁵. Ainsi le schématisme est un art, un savoir-faire, une mise en forme sans concept. Il n'y a donc

²² Voir sur ce point Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., §26.

²³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, 173, A199, B244.

²⁴ Ibid. AK, III, 136, A141, B180.

²⁵ Voir, *supra*, note p. 128.

plus ici de faculté mentale surplombant et maîtrisant une synthèse qu'elle initierait absolument. Il s'agit bien plutôt d'éprouver avec étonnement et émerveillement la naissance du sens au cœur du sensible, sans aucun concept. Les profondeurs de l'âme humaine nous renvoient, au-delà du moi transcendantal et des facultés qui y règnent, à une nature, un principe anonyme ébauchant déjà une certaine organisation, un sens²⁶. Dans la Critique de la faculté de juger, la beauté et la contemplation esthétique évoquent également cet art mystérieux et « naturel » : la beauté est un ordre qui se met en place magiquement sous mes yeux sans l'intervention de concepts et d'une mise en forme cognitive active, elle est une cohésion sans concept. Kant décrit le plaisir esthétique comme le jeu libre et harmonieux de l'entendement et de l'imagination²⁷. Cette dernière, ne s'appuyant aucunement sur les concepts fournis par l'entendement et qu'elle doit habituellement rendre applicables au sensible, est portée, *dans son jeu même* et sollicitée magiquement par le spectacle sensible qui lui est offert, à présenter un quasi ordre rationnel, un sens. On ne peut analyser celui-ci, le réduire à des recettes, le contenir dans une définition, mais force est de constater qu'il retient notre attention, nous donne à penser indéfiniment, aiguillonne notre créativité. Les facultés théoriquement distinctes jouent ensemble harmonieusement et s'accordent alors qu'aucune activité rationnelle volontariste n'est à l'œuvre. La dimension de passivité de ces synthèses se manifeste dans la part irréductible de mystère des objets apparaissants, non pas qu'ils manquent de sens, bien au contraire : ils débordent de sens et la pensée conceptuelle peine à les circonscrire, à les classer et à les réduire.

La prédonnée husserlienne est une pensée qui me préexiste, riche de suggestions, elle n'a cependant pas encore la parfaite rigueur ni la clarté

²⁶ Kant admet ainsi, dans une lettre à M. Hertz, la nécessité d'admettre une harmonie préétablie entre entendement et sensibilité : « [avec son] harmonie préétablie Leibniz ne visait pas l'harmonie de deux êtres différents, à savoir l'être sensible et l'être pour l'entendement, mais celle de deux facultés d'un seul et même être, en lequel sensibilité et entendement s'unissent pour constituer une connaissance d'expérience », Lettre à M. Hertz, AK, XI, p. 52. Là encore les facultés mentales ne sont plus le principe premier et renvoient, plus en profondeur, à un accord mystérieux qui les dépasse.

²⁷ Kant, Kritik der Urteilskraft, traduction française par A. Renaut, Aubier, Paris, 1995, « analytique du beau », §9, §22 et §35, notamment.

de la pensée rationnelle conceptuelle, elle précède en effet l'élaboration des concepts et la pensée objective : elle tisse un sens sinueux et ouvert, des schèmes/fantômes. Les synthèses passives instituent des liens, mais ne résorbent pas la diversité dans l'identité parfaite. C'est précisément ainsi qu'elles peuvent faire apparaître des individus sensibles distincts les uns des autres et distincts du moi qui les perçoit et cherche à les connaître. Ainsi seule peut être pré-donnée la diversité débordante d'un monde au lieu d'une parfaite coïncidence à soi. Les synthèses *passives* sont des mises en relation, mais vont, justement pour cela, mêler, d'une part, écart, multiplicité des objets, des individus, écart avec moi, et, d'autre part, unité, évocation encore confuse et à distance des uns par les autres.

2. ANALOGIES ENTRE OBJETS AU NIVEAU ANTEPREDICATIF PASSIF

Dans *Expérience et Jugement*, Husserl est très clair : le sens prédonné contient déjà des analogies. La prédonation originaire et absolue du monde dans toute expérience introduit nécessairement des horizons dans la structure de cette expérience²⁸. Au-delà de l'objet actuel, le monde et les objets vers lesquels nous pouvons nous tourner doivent être déjà là, précéder notre activité et peser ainsi en quelque sorte sur le moi, l'affecter. Ainsi chaque objet apparaît sur fond de l'horizon du monde et, de celui-ci, se détachent déjà, en pointillés, d'autres objets ou aspects « rappelés », « évoqués » par l'objet au premier plan, Husserl décrit ainsi un horizon vivant et sollicitant de manière différenciée une activité du Je.

Chaque objet possède un horizon interne²⁹ d'expériences possibles de ce même objet sous d'autres aspects y compris des aspects dont on n'a pas fait l'expérience. Husserl rapporte ces caractères jamais perçus à une certaine typologie prédonnée : je n'ai pas perçu la forme des dents de ce chien, mais j'ai observé d'autres objets ressemblant à ce chien ainsi que la forme de leurs dents³⁰. Or cette typologie prédonnée ne fournit aucun concept, aucune idée générale : seule une *activité* du Je pourra constituer

²⁸ EJ §8.

²⁹ EJ p. 40 et p. 122.

³⁰ EJ p. 402.

de telles idées³¹. Incontestablement, aucune essence n'est *donnée* dans l'expérience *aux côtés des individus* et sur le même mode qu'eux. Ainsi la typologie prédonnée, dont Husserl précise qu'elle est préfiguration de la saisie active du concept³², ne peut être d'abord rien de plus que des relations d'analogie se tissant *d'elles-mêmes* (synthèses passives) entre divers objets. « Même les objets de ce monde qui nous sont inconnus sont, généralement parlant, connus selon leur type. Nous avons déjà vu des choses analogues, sinon précisément celles-ci. Chaque élément de notre expérience quotidienne recèle une transposition par analogie [*analogisierende Übertragung*] du sens objectif, originellement créé, sur le cas nouveau (. . .). Et cela n'arrive pas, bien entendu, sous forme de reproduction (par la mémoire), de comparaison ni de raisonnement »³³, l'on a d'emblée une *aperception*, une saisie de l'objet analogue absent, *dans* l'objet donné. Ainsi chaque objet est d'emblée au-delà de sa place spatio-temporelle particulière, il flotte et empiète sur des objets situés ailleurs et ayant des caractères particuliers qui les différencient de lui. Il les porte en lui, les rend d'une certaine façon présents sans que l'écart et l'absence soient pour autant abolis : c'est la définition même du flottement imaginaire.

Dans *Expérience et jugement*, Husserl admet l'existence de telles synthèses passives d'association analogique à propos de l'horizon externe des objets. En plus de son horizon interne, tout objet est prédonné avec un horizon externe suggérant d'une part les objets coexistants avec lesquels il est en relation (relation que seule une attention active constituera en objet véritable³⁴), mais aussi, d'autre part, des objets ressemblants, analogues, éventuellement non coexistants, certains déjà perçus, mais d'autres également simplement possibles, de purs *ficta*³⁵.

Husserl exclut clairement d'attribuer de telles relations d'analogie à l'activité du sujet, elles ne sont pas le fruit d'un examen comparatoire mené par ce sujet. Même le lien de l'actuel aux *ficta* n'est pas, selon lui, institué par l'activité du moi, par *son* imagination.

³¹ EJ §80, b).

³² EJ p. 393.

³³ MC §50, pp. 181–182, Hua I, p. 141.

³⁴ EJ §34.

³⁵ EJ p. 179.

Husserl reconnaît ainsi dans le §44 que toute comparaison active suppose un premier lien entre les objets, lien qui ne doit pas être créé *ex nihilo* par la comparaison : « la comparaison comme activité, comme acte de contemplation relationnelle, comme va-et-vient actif du regard de saisie entre les membres de la relation, présuppose originairement une similitude ou une analogie “sensibles”, un élément agissant dans la sensibilité avant toute saisie singulière et toute mise en relation. (...) Ce qui est donné dans le sensible exerce une stimulation, éveille l'intérêt inférieur qui se réalise dans la saisie singulière, et dans le parcours et le maintenir-ensemble des éléments rassemblés »³⁶ : sans une certaine unité et un phénomène d'écho entre les objets comparés, comment les comparer ? Sans motivation dans les choses, de quel droit établir une relation de ressemblance dont le sens dépasse par définition la pure convention ? Cette motivation prend ici la forme d'un “presque *alter ego*” (« ce qui est donné dans le sensible *exerce une stimulation*, éveille l'intérêt inférieur »), d'une pensée familière et autre qui *s'adresse à moi, m'appelle* et ouvre la possibilité d'une réponse non complètement déterminée : un dialogue s'institue. Une imagination anonyme trace, avant mon imagination active, la ressemblance que celle-ci soulignera.

De même la possibilité d'une mise en relation de l'actuel avec le possible et l'absolument fictif est fondée par Husserl dans une synthèse d'analogie dont on découvre ainsi l'extraordinaire ouverture. Husserl consacre en effet plusieurs paragraphes d'*Expérience et jugement*³⁷ au problème suivant : quel fondement prédonné autorise-t-il le Je à comparer un objet donné et un objet purement imaginaire ? De fait cette possibilité existe, pourtant elle est à première vue très mystérieuse car l'objet imaginaire n'est pas enraciné dans l'espace et le temps objectifs, une discontinuité radicale semble le séparer des objets donnés et l'on ne

³⁶ EJ p. 227, « Das Vergleichen als eine Tätigkeit, als aktiv beziehendes Betrachten, aktives Hin- und Herlaufen des erfassenden Blickes zwischen den Bezogenen setzt ursprünglich voraus eine “sinnliche” Gleichheit oder Ähnlichkeit, ein in der Sinnlichkeit vor aller Einzelerfassung und Aufeinanderbeziehung Wirksames. (...) Das sinnlich Gegebene übt einen Reiz aus; es erwacht das Interesse niederster Stufe, Einzelerfassung und durchlaufende Zusammenhaltung zu üben », EU p. 224. Voir aussi MC §50, pp. 181–182.

³⁷ EJ §§39 à 42.

voit pas comment le Je peut passer de l'un aux autres et inversement³⁸. Pour que la comparaison soit possible, elle nécessite un sol commun. Il faut donc trouver une *unité intuitive* [*anschauliche Einheit*]³⁹, une *unité sensible* [*Sinnliche Einheit*]⁴⁰ entre ces objets, l'unité d'une même présence⁴¹, une manière de les unir en un même monde. Il s'agit donc d'élargir le concept d'unité intuitive⁴². Soulignons que cette unité doit être *intuitive*, c'est-à-dire qu'elle ne peut être construite secondairement : la seule mise en relation des deux objets par l'esprit suppose leur comparabilité, leur homogénéité. Il s'agit donc étonnamment de définir une donation sensible, une présence en chair et en os de l'actuel *intégrant* son homogénéité, sa parenté avec des imaginaires. Une telle unité intuitive est ainsi, selon Husserl, fondée par des synthèses passives d'associations. Inassignables, immémoriales, toujours déjà à l'œuvre, elles rendent possible *mon* imagination, ouvrent le chemin qui va de l'actuel vers ce qui en est le plus éloigné, vers les fictions les plus invraisemblables. Le monde prédonné s'évase donc en un espace d'apparition commun pour l'actuel et l'imaginaire de telle sorte que « nous pouvons rapprocher spatialement l'un de l'autre des objets appartenant à des champs de présence différents (...) les juxtaposer dans un même espace d'apparition » : nous disons ainsi que « nous plaçons la table du souvenir à côté de cette table perçue » ou un centaure à côté de ce cheval⁴³. L'analogie s'incarne en une dimension de la présence sensible et spatiale elle-même. Mieux : par cette évocation analogique passive, intuitive, « les mondes morts du souvenir reçoivent ainsi une sorte d'être, malgré leur mort même ; un présent "évoque" un passé (...) il rappelle son analogue »⁴⁴, l'intention qui part de l'actuel « semble changer le mort et l'aboli en une présence de plus en plus vivante, (...) jusqu'à ce que (...) l'aboli renaissant ressuscite sous les

³⁸ EJ §§39 et 40.

³⁹ EJ p. 208, EU p. 205.

⁴⁰ EJ p. 213, EU p. 210.

⁴¹ EJ p. 217-8.

⁴² Husserl affirme ainsi découvrir un « concept très large d'unité de l'intuition », EJ p. 208 et p. 217.

⁴³ EJ p. 216.

⁴⁴ EJ pp. 212–213, « Durch die assoziative Verknüpfung bekommen auch die unlebendigen Erinnerungswelten eine Art Sein trotz ihrer Unlebendigkeit, ein Gegenwärtiges "weckt" ein Vergangenes (...); es erinnert an Ähnliches », EU p. 209.

espèces d'une intuition »⁴⁵. La donation en chair et en os intègre donc le flottement de l'analogie, ce décentrement par lequel l'actuel entre en relation avec ce qui est autre que lui, y compris avec l'absent et les fictions suspendues au beau milieu de nulle part.

L'imagination comme acte ira puiser dans ces horizons. Même l'objet le plus audacieusement original devra toujours être un objet d'expérience possible dans un monde possible (un quasi-individu) et ainsi, en effet, l'imagination voit le chemin inédit qu'elle trace préalablement jalonné. On peut même dire que son œuvre est déjà considérablement amorcée : la passivité est déjà lieu de synthèses, la présentification comme décentrement vers un absent ou un irréel est donc largement préfigurée dans sa dynamique et son ubiquité même. Husserl affirme ainsi que « les souvenirs "se lèvent" que nous le voulions ou non »⁴⁶, mais pas au sens où tout serait déterminé d'avance : précisément en ce que la pensée est précédée par une *imagination* anonyme, libre, étonnante et ouvrant un champ de possibilités indéfini.

Mais Husserl va plus loin : l'analogie n'est pas seulement l'envers ou la préfiguration de ces vécus particuliers que sont nos comparaisons ou nos imaginations, elle est fondatrice du monde même, comme tout, comme système de relations prédonné, elle est à l'œuvre au cœur de chaque perception et de tout acte plus complexe car ces actes et ces perceptions s'édifient toujours sur l'intuition et sur le soubassement passif.

Néanmoins, les analogies entre objets sont encore une couche relativement superficielle de la constitution du réel, nous allons voir que l'analogie œuvre bien plus profondément au cœur du flux, bien avant qu'une diversité d'objets distincts apparaisse.

3. L'ANALOGIE AU CŒUR DU FLUX DES SENSATIONS

Plus originairement encore, Husserl, élucide la manière dont les objets prédonnés surgissent au creux du flux temporel des sensations⁴⁷. Ainsi,

⁴⁵ EJ p. 213, « [eine Intention] ... in der die unlebendige Versunkenheit stetig überzugehen scheint in lebendige und immer lebendigere, bis (...) das Zurückgesunkene wieder auftaucht als Anschauung », EU pp. 209.

⁴⁶ EJ pp. 214, « die Erinnerungen "steigen auf", ob wir es wollen oder nicht », EU p. 210.

⁴⁷ EJ §16.

parler d'*objets* dès la prédonation n'est pas tout à fait juste, en fait l'*objet* est le corrélat d'une *acte* objectivant. Le champ de prédonation passive « n'est pas encore un champ d'objectivités au sens propre du mot. Car un objet est (...) le produit d'une opération du Je, opération objectivante »⁴⁸. Le champ de prédonation passive ne contient pas encore d'objets identifiés, parfaitement circonscrits, saisis et thématés. Néanmoins cette identification et cette thématésation ne créent pas un objet de toutes pièces à partir d'un matériau informe. Le champ de prédonation passive consiste originairement en un flux de sensations, mais il n'est pas pour autant un pur chaos⁴⁹. En lui émergent des liens et des contrastes qui solliciteront l'intérêt actif du Je et serviront de trame à ses synthèses actives⁵⁰. Husserl affirme ainsi que, déjà dans le flux temporel de donation, adviennent des *synthèses inférieures constitutives*, synthèses d'associations, synthèses de recouvrement⁵¹. Cela est valable tant pour les sensations qui esquissent les qualités des objets⁵² que pour les sensations kinesthésiques⁵³. Les données impressionnelles fugitives ne sont pas des objets, elles sont trop changeantes et chacune est singulière. Pourtant aucun monde et aucun objet ne pourrait surgir si ces sensations ne présentaient d'emblée aucun lien entre elles. Ainsi de tels liens se forment et sont immédiatement complexes : il s'agit non seulement du lien de la continuité du flux grâce aux dégradés rétentionnels et protentionnels, mais aussi de liens de ressemblance, d'analogie, sur fond de différences et de différences sur fond de ressemblances. Husserl le dit ici clairement : il n'y a de contraste que relativement à une homogénéité fondamentale et de parenté que sur fond de différences. « Les synthèses les plus générales des contenus des données sensibles s'enlevant sur un champ, qui sont en

⁴⁸ EJ p. 85, « so ist es [das Feld passiver Vorgegebenheiten] im eigentlichen Sinne noch kein Feld von Gegenständlichkeiten. Denn Gegenstand ist ja (...) Produkt einer vergegenständlichenden, ichlichen Leistung », EU p. 75. Voir également EJ p. 69 et p. 72.

⁴⁹ EJ p. 85.

⁵⁰ EJ §17.

⁵¹ EJ §16.

⁵² CE p. 130.

⁵³ CE p. 207 (Hua XVI, p. 170) : il y a une « ressemblance essentielle de tous les décours kinesthésiques entre eux [*wesentliche Ähnlichkeit aller kinästhetischen Verläufe miteinander*] » de sorte que l'on transpose la structure de l'un à tel ou tel autre semblable.

chaque cas unifiées dans le présent vivant d'une conscience, se font selon *la parenté (homogénéité) et l'étrangeté (hétérogénéité)* »⁵⁴. Ainsi le champ de prédonation passive est un flux de parentés/étrangetés indissociables, ébauchant des lignes de continuité se détachant sur ce fond mouvant et sollicitant l'attention⁵⁵. Le surgissement d'un présent toujours nouveau captive l'attention, la brusque et ouvre ainsi une transcendance⁵⁶. Mais le contraste étant déjà une relation et s'accompagnant de premiers liens d'association, le flux peut alors commencer à préfigurer des objets qui *pourraient être* les pôles d'identité en horizon de ces esquisses liées par des synthèses passives de recouvrement. De tels « objets » sont simplement ébauchés et fluctuants, ils sont des pré-objets, en quelque sorte virtuels et inachevés. Le flux des sensations est une diversité d'une immense richesse, mais les sensations, aussi particulières soient-elles, empiètent toujours déjà sur les autres et se démarquent comme légère variation *par rapport* à telle et telle autre. Ainsi se tissent des systèmes pouvant devenir signifiants : ils indiquent en horizon un thème commun et des multiples variantes à interpréter et pouvant l'être *par rapport* au tout et à chaque autre. C'est ainsi, par exemple, que des variations de couleurs peuvent être notamment interprétées comme non-altération de la couleur d'une chose éclairée par une lumière changeante, ou encore que les variations affectant la forme de telle tache de couleur conjointement à telles et telles variations kinesthésiques, peuvent être interprétées, grâce à une certaine régularité et une cohérence du système, comme apparitions d'un objet fixe dont je m'éloigne. Le sens apparaît nécessairement dans un écart en même temps que, paradoxalement, dans une continuité. Un unique identique n'indique rien, une multitude hétérogène non plus, il n'y a de chemin,

⁵⁴ EJ pp. 86–87, « So sind die allgemeinsten inhaltlichen Synthesen von abgehobenen Sinnesgegebenheiten, welche jeweils in der lebendigen Gegenwart eines Bewusstseins vereinigt sind, die nach Verwandtschaft (Homogenität) und Fremdheit (Heterogenität) », EU pp. 76–77. Husserl ébauche ici l'idée d'un sens émergeant d'un système diacritique, idée qui deviendra absolument centrale dans la philosophie de Merleau-Ponty.

⁵⁵ EJ p. 89. Voir également les développements exposés dans *De la synthèse passive* concernant le rôle fondateur du contraste aux côtés de l'association dans le flux originaire, p. 209 et pp. 217–224.

⁵⁶ *De la synthèse passive*, p. 236.

d'orientation allant d'un point à un autre, et dont on peut se demander où elle nous mènera si nous la suivons plus loin, que lorsque deux données sont distinctes et que, pourtant, l'une rappelle l'autre : ainsi nous cherchons à comprendre comment et pourquoi nous pouvons aller de l'une à l'autre. Les « objets » prédonnés, préfigurés, sont donc fondamentalement des systèmes de parentés-différences, une ligne serpentine, un thème qui sourd au creux d'une oscillation et d'un flottement de recouvrements partiels entre des données fluentes qui « se rappellent » confusément les unes les autres.

Cette analyse des synthèses d'analogie à l'œuvre au sein même du flux, entre sensations, alors qu'aucun objet n'a encore été thématiqué permet particulièrement de justifier la thèse selon laquelle la pensée anonyme originaire est bien davantage un imaginaire qu'une raison. En l'absence d'*objet* unifié la synthèse n'existe qu'à l'état de flottement, d'oscillation. Mais il va de même pour les analogies passives entre deux « objets » : la relation entre eux n'est pas encore constituée et fixée en un concept déterminé, elle ne le sera – problématiquement d'ailleurs – que par l'activité du Je. Dès lors les « objets » reliés par ces analogies ne se tiennent pas dans des limites strictes, leur identité est vaguement profilée en même temps qu'elle est contestée par l'empiétement de l'analogue sur son analogue pourtant distinct de lui. Dans *Expérience et jugement*, Husserl distingue clairement la simple rétentio (qui est un phénomène d'écho, de dépré-sentation) du « maintenir-en-prise [*im-Griff-behalten*] »⁵⁷ : la conscience active « rayonne du centre du je »⁵⁸, elle tient dans cette unité – dans l'unité de son attention – une multitude de sensations qui, au sein de la passivité, n'étaient pas dénuées de liens, mais se profilaient les unes en horizon des autres, dans la distance, la fuite et l'obscurcissement des dépré-sentations, dans l'écoulement et la transformation permanente et inattendue. Ainsi l'activité du Je peut entreprendre de fixer des objets, des relations et des prédications dans une connaissance durable, d'effectuer une « position ferme [*Feststellung*] »⁵⁹ en sédimentant des définitions articulées. Mais, en amont, dans la passivité, dans le flux de sensations

⁵⁷ EJ p. 129, EU p. 121.

⁵⁸ Ibid. « vom Ich-zentrum ausstrahlend », EU p. 122.

⁵⁹ EJ p. 237, EU p. 231.

toutes uniques, l'expérience est d'abord celle de l'écart, de la diversité et de l'ubiquité. Husserl l'affirme clairement : l'analogie fondamentale est un « lien purement immanent » entre les données, un simple « ceci rappelle cela », « l'un renvoie à l'autre »⁶⁰ et non un « j'établis un lien entre l'un et l'autre ». Des synthèses *immanentes* au flux ne peuvent donc prendre d'autre forme que celle d'un décentrement de chaque moment vers les autres, d'un flottement de chaque sensation. Husserl parle d'un phénomène de « résonance [*Resonanz*] »⁶¹ dans De la synthèse passive : ce modèle était déjà au cœur des Leçons sur la conscience intime du temps : la mélodie ne suggère pas d'abord une objectivation spatiale en réalités extérieures et juxtaposées, elle impose l'expérience d'une sorte d'étirement du moi, d'un libre franchissement des distances, elle révèle l'impossibilité de se tenir enfermé en un lieu ou un moment objectif déterminé. La résonance est l'ubiquité même. Déjà dans l'appendice V de Phantasia n° 1, Husserl soulignait le rôle joué par l'ubiquité dans la similitude : « le semblable (...) a tendance à empiéter sur le semblable, à coïncider avec lui »⁶². Il ne s'agit pas seulement d'un lien extérieur ou de l'association d'un souvenir à la perception actuelle : il y a une « *tendance* à l'identification par coïncidence »⁶³, mais qui ne peut être qu'une « intention de coïncidence, mais à *distance* »⁶⁴. De même dans Expérience et Jugement : « les semblables sont deux objets distincts (...) Et pourtant il y a réellement *dans une telle dualité (...) une unité et une ipséité au sens le*

⁶⁰ EJ p. 88, « „etwas erinnert an etwas“, „eines weist auf das andere hin“ », EU p. 78.

⁶¹ De la synthèse passive, Appendice XVIII au §28, p. 392 sqq., Hua XI, p. 406 sqq.

⁶² Phantasia n° 1, p. 165, « Ähnliches (...) hat die Neigung, sich mit dem Ähnlichen zu überschieben, zu decken », Hua XXIII, p. 142.

⁶³ Ibid., p. 166, « eine Tendenz auf deckende Identifizierung », Hua XXIII, p. 143.

⁶⁴ Ibid., p. 165, « le rapport au sujet[-image] est là, est partiellement dans une intention de coïncidence, mais à distance », « die Beziehung auf das Sujet ist da, ist partiell in Deckungsintention, aber mit Abstand ». Voir aussi De la synthèse passive, p. 396 : « si A éveille B "qui lui ressemble", sur le mode de la résonance, alors A et B entrent dans l'unité de ressemblance, qui est une unité de consonance ; bien qu'ils restent séparés ils fusionnent et entrent alors dans une sorte de recouvrement lointain », « wenn A das "ihm ähnliche" B weckt in der Weise der Resonanz, so tritt damit A und B in die Ähnlichkeitseinheit, und das ist eine Einheit der Konsonanz, das ist, sie "verschmelzen", sie treten, obschon gesondert bleibend, doch in eine Art Ferndeckung », Hua XI, p. 410.

plus strict »⁶⁵. La similitude est « une unité dans la dualité »⁶⁶. Ainsi chaque sensation est au-delà d'elle-même, à la fois et intrinsèquement elle-même (particularité, écart et différence par rapport aux autres) *et* autre (ressemblant à). Les analogies ne sont pas des liens endormis que l'activité viendrait éveiller, des liens simplement inertes qu'elle découvrirait comme des choses posées là. Husserl leur attribue une certaine « irradiance [*Aufstrahlen*] »⁶⁷ : le semblable *appelle* le semblable, il *tend* vers lui, mieux, il « l'éveille »⁶⁸, me transporte [*versetzen*] vers lui⁶⁹, ce qui était mort [*die unlebendige Versunkenheit*] ressuscite [*wieder auftaucht*]⁷⁰, et ce avant même l'intervention active de la présentification. Ces anticipations sont tellement vives qu'on peut les confondre avec des souvenirs

⁶⁵ EJ p. 392 (c'est Husserl qui souligne).

⁶⁶ Ibid., p. 393.

⁶⁷ EJ p. 214, EU p. 210.

⁶⁸ La réflexion sur les associations dans *De la synthèse passive* accorde une place centrale à la notion d'éveil [*Weckung*], laquelle est récurrente tout au long de la troisième section intitulée « L'association » (voir également pp. 157–158, pp. 167–169, p. 194, Appendice XVIII, p. 394, Appendice XIX, p. 397). Ce retour à la vie de rétentions « totalement vides » (p. 236), « évanouies » (p. 168), englouties dans « l'inconscient » (p. 230) « immergées dans une nuit sans pareille » (p. 236) au point que Husserl en vient à les dire « mortes » (p. 240), est susceptible de multiples degrés. Il peut s'agir d'un remplissement intuitif et d'un retour à la quasi-présence (p. 243). Mais un premier degré de « représentation vide éveillée » peut d'abord survenir (p. 243) : le vécu à peine renaissant émet cette lueur, cette forme de présence à distance spécifiques des déprésentations lointaines. En fait l'éveil est essentiellement le retour à la vie *du sens* (p. 236, p. 241), le remplissement est secondaire. Une telle vie peut être transmise par l'impression actuelle, grâce au médium de l'affinité analogique, il y a « transfert de la force affective du présent vivant » (p. 242, cf. aussi p. 219 sq. et p. 253). Mais, plus essentiellement encore, le retour à la vie consiste en l'insertion rayonnante d'un vécu – même encore déprésenté – dans le flux du sens, dans un jeu sans repos de motivations/évoqueries et de contrastes/affinités : la rétention absolument morte est en effet définie comme indifférenciation (p. 197, p. 233 et p. 236) et Husserl distingue « l'horizon du passé entièrement inarticulé » et le « passé rétentionnel vivant, *mouvant* » dont il est « le terme » (p. 235). La vie se propage et s'accroît par le contraste (pp. 222–223). L'éveillé n'est pas ramené sur le devant de la scène comme pourrait l'être une chose : lui aussi, en tant que vivant à nouveau, éveille d'autres vécus (p. 245, p. 317 et p. 394) et, notamment, se tourne vers l'avenir et motive des attentes (p. 169 et p. 224).

⁶⁹ *De la synthèse passive*, p. 195, Hua XI, p. 122.

⁷⁰ EJ p. 213, EU p. 209, voir aussi le §81 et *De la synthèse passive*, pp. 240–241.

d'apparitions réelles de l'objet⁷¹. La passivité est déjà une pensée, aussi s'adresse-t-elle à moi comme un « appel [*Ruf*] »⁷², une évocation, une « stimulation [*Reiz*] »⁷³. Elle sollicite un accomplissement et une objectivation, par l'activité du Je, des relations ébauchées, elle est même extrêmement féconde : elle incite non seulement à effectuer une saisie objectivante, une contemplation puis une prédication relationnelles, mais aussi à entreprendre une synthèse généralisante⁷⁴. Tel est bien le sens essentiel de la passivité : elle n'est pas une force en soi, mais le corrélat indissociable de mon activité ; elle est ce que le Je porte en lui, reçoit, ce qui donc *l'affecte* et doit pour cela être déjà sens, motivation et *corrélativement pensée ouverte et créative*, en ce sens *imaginaire*. La motivation me laisse libre, elle n'est encore qu'un appel et l'ouverture d'un avenir qui reste à faire. D'ailleurs chaque perception « stimule » une activité du Je⁷⁵, elle sollicite ma capacité à faire varier les points de vue en mouvant mon corps et mes organes des sens, « il y a donc ainsi une liberté du cours des apparitions »⁷⁶. C'est justement pour cette raison que Husserl peut suggérer une *personnalisation* de l'arrière plan passif : il m'appelle, « insiste »⁷⁷, il a ses propres visées, désirs, requêtes, ses entreprises engagées mais inachevées et encore hésitantes puisqu'il demande *mon* aide, laquelle sera forcément particulière. Ainsi, plus exactement, il s'agit de

⁷¹ EJ p. 152.

⁷² De la synthèse passive, p. 98, Hua XI, p. 7 : en chaque apparaissant résonne « l'appel : approche-toi plus près et toujours plus près, considère-moi et fixe-moi alors en changeant ta position, ton regard etc. ».

⁷³ EJ p. 89, EU p. 80.

⁷⁴ EJ p. 393.

⁷⁵ EJ pp. 98–99 et De la synthèse passive, p. 98.

⁷⁶ « Toute perception qui me présente l'objet dans telle orientation laisse pratiquement ouvert le passage à d'autres apparitions du même objet, en fait à certains groupes d'apparitions (. . .) Il y a donc ainsi une liberté du cours des apparitions, c'est elle qui fait que je meus les yeux, la tête, que je change d'attitude. . . », EJ p. 98, « Jede Wahrnehmung, die mir das Objekt in dieser Orientierung darbietet, läßt die Übergänge in die anderen Erscheinungen desselben Objektes, und zwar in gewissen Gruppen von Erscheinungen, praktisch offen (. . .). Da gibt es also eine Freiheit des Durchlaufens derart, daß ich die Augen bewege, den Kopf bewege, meine Körperhaltung ändere. . . », EU p. 89. Voir également De la synthèse passive, pp. 102–104.

⁷⁷ EJ p. 90.

définir un tel arrière plan comme une *vie* (« un arrière-plan [*Hintergrund*] devient “vivant [*lebendig*]” »⁷⁸). D'une manière générale, le vivant est un sens incarné et, indissociablement, ouvert, en chemin et créateur. Le sens immanent à la *hylé* est ainsi épars entre une multitude de sensations, d'esquisses contingentes : d'autres esquisses sont donc possibles et ouvrent l'horizon d'un avenir non absolument déterminé (aucune des sensations déjà apparues n'enferme le sens et ne peut donner une règle déterminant ses manifestations futures). La pensée anonyme qui nous sollicite ne peut le faire que parce qu'elle est elle-même en quelque sorte libre. Définie comme *vie*, cette pensée sera beaucoup mieux comprise dans une comparaison avec l'imaginaire : elle est un sens sensible et créateur, diffus, analogique et riche de possibilités non complètement déterminées.

Nous retrouvons ici l'idée que l'imagination n'est pas fondamentalement une faculté subjective, mais radicalisée : elle est plus qu'un mode de présence des choses, elle est la *vie* qui les anime en profondeur et où elles s'originent. Un imaginaire anonyme, immanent au flux des sensations, crée le monde par ses métaphores. Le flottement, l'oscillation, le jeu des possibilités sont au cœur de ce que l'on croit être la tranquille plénitude des choses. Ils *sont* donc (même si l'emploi de ce verbe garde une connotation trop positiviste) la chair du réel, le réel même dans sa dimension de profondeur. Le flottement n'est plus le corrélat d'une subjectivité mal enracinée, libre, mais bien la prédonnée la plus fondamentale s'imposant à notre passivité avec tout le poids du monde. La définition classique de l'imagination doit être abandonnée, l'on fait du mélange de présence et d'absence le mode de présence le plus fécond et, contre toute attente, le plus originaire.

Cette œuvre originaire de l'analogie en deçà de l'activité du Je est aussi ce qui explique le mystérieux pouvoir de présentification des images physiques. Aussi ces images doivent-elles être classées moins dans ce que l'activité du Je institue que dans le domaine des préfigurations de l'imaginaire au cœur du réel même.

⁷⁸ EJ p. 93, EU p. 83.

4. L'ŒUVRE DE L'ANALOGIE ORIGINALE DANS LES IMAGES PHYSIQUES ET LA POSSIBILITÉ SECRÈTE POUR TOUTE CHOSE DE DEVENIR UNE IMAGE

Il serait très excessif de dire que Husserl décrit clairement, dans ses analyses des images physiques, un enracinement et une motivation mondains de l'imagination, une forme d'imaginaire impersonnel déjà à l'œuvre au cœur du réel. Il a même souvent voulu dire tout le contraire. Ainsi, pour commencer, Husserl est vraiment très peu enclin à donner le moindre pouvoir évocateur à la chose physique et, dans certains textes, même à l'objet-image.

Le concept d'objet-image a d'abord pour fonction de souligner que le caractère d'image n'est pas une propriété que peuvent posséder les choses, mais un caractère constitué par un certain mode d'appréhension. Ainsi la chose-image est comprise comme étant simplement un objet de perception qui servira de support à une intentionnalité fondée, intentionnalité analogisante qui se dédoublera donc en conscience d'objet-image et conscience de sujet-image indissociables. La conscience d'objet-image est la saisie analogisante de données perceptives *comme* renvoyant à un autre objet. Le rôle joué par la chose(-image) semble ici très secondaire, d'ailleurs, au début de *Phantasia* n°1, Husserl établit un parallèle strict entre représentation-de-*phantasia* et conscience d'image, à ce "détail" près qu'aucune chose-image n'intervient dans la représentation-de-*phantasia*. Il s'agit bien alors pour Husserl d'un *détail* puisqu'il prétend retrouver intacts dans la représentation-de-*phantasia* les équivalents d'un objet-image et d'un sujet-image⁷⁹, l'objet-image consistant dans ce cas simplement en une image flottant dans la conscience, plus précisément en des contenus hylétiques ici aussi appréhendés de façon analogisante. Selon cette perspective, l'objet-image pourrait finalement être imaginé sans l'intervention de la chose-image⁸⁰.

Husserl a même parfois été tenté de n'accorder à l'objet-image lui-même aucun pouvoir d'évocation du sujet-image, il laisse ainsi parfois entendre que l'objet-image, s'il était réduit à lui-même, resterait une simple perception neutralisée⁸¹, laquelle pourrait *éventuellement* servir de

⁷⁹ *Phantasia* n°1, §9.

⁸⁰ Husserl le dit très clairement dans *Phantasia* n°1, p. 65.

⁸¹ *Phantasia* n°16, p. 445.

tremplin pour une *phantasia* pure, semble-t-il reproductive⁸². Ce serait alors *exclusivement* l'intervention de la *phantasia* qui permettrait le passage à un autre monde, par exemple le passage d'un buste de plâtre à une chair vivante⁸³. Husserl envisage la possibilité que l'on regarde « purement et simplement l'objet-image au lieu de vivre dans le sujet-image »⁸⁴. Ainsi l'imagination apparaît comme une activité pure et arbitraire : rien dans l'image donnée – que ce soit la chose image ou son pur apparaître neutralisé – ne nous imprimerait cet élan capable de nous transporter dans un monde imaginaire.

Néanmoins, Husserl ne maintient durablement aucune de ces deux thèses et reconnaît la part de passivité qui double toute imagination, laquelle se révèle naître au cœur même des choses.

L'appendice L de *Phantasia* n° 16 affirme encore que la saisie du sujet-image peut être complétée par une *phantasia* reproductive, mais précise que, fondamentalement, le sujet-image est « vu » *dans* l'objet-image qui est figurant. D'ailleurs, Husserl soulignait déjà dans *Phantasia* n° 16 que, dans l'image, « l'apparition elle-même figure une apparition »⁸⁵. Il semble en effet impossible de faire de l'objet-image une simple perception neutralisée : *en lui* se figure le sujet-image.

De même la thèse d'une distinction nette entre chose-image d'une part et imagination d'autre part révèle ses limites. Nous l'avons vu, le modèle de l'*Abbild* est bientôt supplanté par l'idée d'une imagination immédiate. Husserl renoncera ainsi à poser un support présent servant de représentant pour un sujet-image absent *n'apparaissant pas*⁸⁶, il renoncera également à considérer le caractère d'image comme purement et simplement constitué par le Je, aussi rejettera-t-il bientôt l'idée que *phantasmata* et sensations sont des data hylétiques de nature strictement identique, simplement appréhendés de façon différente. L'image

⁸² *Phantasia* n° 16, p. 445 et p. 450 et *Phantasia* n° 17, p. 464.

⁸³ *Phantasia* n° 17, p. 464.

⁸⁴ *Phantasia* n° 16, p. 445.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 449.

⁸⁶ Dans *Phantasia* n° 1, p. 83, Husserl considère que l'objet-image seul *apparaît* et que le sujet-image n'apparaît pas, du moins pas au sens propre, il est appréhendé par et dans l'image.

devient *une*. Ainsi, dans la représentation-de-*phantasia*, la *hylé* est d'emblée présence flottante d'un objet. De même pour les images physiques : dans Phantasia n°18 les concepts de chose-image, d'objet-image et de sujet-image disparaissent, Husserl parle désormais d'« imagination immédiate ». Le caractère indissociable de l'objet-image et du sujet-image rendait nécessaire la thématization d'une telle unité⁸⁷. Mais, de même, il n'était pas envisageable que la chose-image puisse être réduite à un objet simplement là, susceptible d'être appréhendé de façon absolument non analogisante. Il est évident que l'appréhension d'un tableau de façon purement perceptive sans aucune référence à un objet représenté demanderait des efforts considérables et assez peu efficaces, Husserl en convient : « je ne peux même absolument pas, mettons que je le veuille, repousser de côté l'apparition de l'objet-image et ne voir simplement que des lignes et des ombres sur le carton »⁸⁸. D'ailleurs, très tôt, Husserl décelait clairement cette part de passivité du Je dans la constitution de l'image : « à la vue des images d'un Paul Véronèse, nous nous sentons transportés dans la vie somptueuse des nobles vénitiens du 16^{ème} siècle. . . »⁸⁹, ou encore « Dans l'image nous pénétrons du regard l'objet visé ou, à partir d'elle, celui-ci regarde vers nous »⁹⁰.

La notion de *phantasia* perceptive donne toute sa place à ce transport du Je initié par l'objet même : la *phantasia* est perceptive, c'est-à-dire que les intermédiaires sont supprimés ; d'emblée ce que je vois, je l'imagine. Aussi Husserl peut-il réaffirmer la passivité du sujet face à ces images physiques : dans la contemplation d'une pièce de théâtre « les *phantasiai* ne sont pas accomplies par nous librement (. . .) elles nous sont prescrites, imposées, de façon analogue à celle dont nous sont imposées les choses de la réalité effective »⁹¹. Mais on voit bien que cette définition de la *phantasia* perceptive accepte et souligne le problème de l'évocation d'un

⁸⁷ Par ex. Phantasia n°1, p. 137sq.

⁸⁸ Phantasia n°17, p. 464. Husserl concédait déjà cela dans Phantasia n°1, Appendice II, p. 161.

⁸⁹ Phantasia n°1, p. 78.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁹¹ Phantasia n°18, p. 489, « Dabei sind die Phantasien nicht frei von uns vollzogen (. . .), sondern (. . .) sie sind uns vorgeschrieben, uns aufgenötigt, analog wie Dinge der Wirklichkeit uns aufgenötigt sind », Hua XXIII, p. 519.

objet ou d'un monde fictif par un objet réel présent, sans pour autant le résoudre, sans expliquer comment cet objet se donne à la fois comme *perçu et phantasmé*. Bien sûr il y a un changement d'attitude, un mode d'appréhension nouveau, mais, pour autant, celui-ci doit trouver sa motivation et sa préfiguration dans le réel (faute de quoi l'image deviendrait un signe arbitraire) aussi n'est-il pas, à lui seul, une explication suffisante.

Il nous semble que cette question du pouvoir d'évocation inhérent à certains objets perceptifs cesse d'être un mystère si l'on se réfère au rôle fondateur des analogies au cœur de l'expérience originnaire et de la *hylé* même. Ce lien d'analogie entre objet-image et sujet-image est posé explicitement dans *Phantasia* n°17 : « le semblable vient à représentation dans le semblable »⁹², « l'authentique conscience d'image voit véritablement le même dans le même »⁹³, mais doit aussi toujours subsister « la conscience d'un écart [*Abstand*] »⁹⁴. Néanmoins une objection s'impose. Ce rôle de l'analogie est universel et tous les objets, toutes les sensations évoquent d'autres objets ou sensations analogues ou similaires, Husserl affirme en effet, dans *Expérience et Jugement*, que l'horizon prédonné avec tout objet est aussi constitué par de tels liens analogiques⁹⁵. Or il est évident que si cette table évoque de fait par analogie d'autres tables et que ces dernières sont bien données dans l'horizon de sa perception, elle n'est, pour autant, absolument pas saisie comme une image physique représentant d'autres tables. Il nous semble néanmoins que l'on pourrait répondre ainsi à une telle objection : cette table sur laquelle j'écris en ce moment n'est certes pas l'objet d'une *phantasia* perceptive (la perception que j'en ai ne se dédouble pas), mais elle pourrait parfaitement le devenir. En effet, la table posée là-bas sur la scène d'un théâtre est saisie dans une *phantasia* perceptive *alors que rien, matériellement parlant, ne la distingue de la table sur laquelle j'écris*. Si la table de théâtre rend présente sur scène la table-de-*phantasia* d'un monde fictif, c'est bien parce que sa forme et ses couleurs

⁹² *Phantasia* n°17, p. 464, de même dans *Phantasia* n°1, Appendice V, déjà cité : « le semblable ne rappelle pas seulement le semblable, mais a aussi tendance à empiéter sur le semblable, à coïncider avec lui », p. 165.

⁹³ *Phantasia* n°1, p. 166.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ EJ §42.

évoquent des tables possibles, c'est donc bien en raison de l'œuvre *permanente* des analogies. De même pour le tableau ou la photographie d'une table : les formes et les couleurs ont un pouvoir d'évocation prédonné. Reste à déterminer quelle est la différence entre la table de théâtre et la table sur laquelle j'écris. Dans le cas des photographies ou des tableaux, la solution est assez simple : la table qui se présente, le plus souvent minuscule et de toute façon en deux dimensions, est immédiatement perçue comme « anormale »⁹⁶, elle ne peut être utilisée, le jeu des analogies va donc passer au premier plan au lieu de rester, comme dans le cas d'une perception normale, au service de l'identification de l'objet pleinement *présent*. Dans le cas du théâtre, nous retrouvons la même anomalie même si elle est moins flagrante : cette table *pourrait* être utilisée, elle est matériellement parfaitement adaptée à une utilisation efficace, mais il se trouve qu'elle est donnée dans des conditions, elles aussi perçues, telles que nous ne pouvons l'utiliser et qu'elle n'est plus une table « servant à quelque chose »⁹⁷. Certes les personnages sur scène l'utilisent, mais moi, en tant que spectateur, je ne l'utilise pas, ni ne peux librement le faire, la disposition de la cérémonie du spectacle l'empêche. Cette table est donnée dans un espace restreint discontinu avec l'espace de l'orchestre où se tiennent les spectateurs et cela aussi est une anomalie, ainsi, lorsque j'écris à ma table, il n'y a pas face à moi une salle remplie de spectateurs qui me regardent, d'ailleurs si tel était le cas je ne pourrais ignorer souverainement cette assemblée ainsi que le font les acteurs sur scène. L'anomalie rend l'usage d'un objet impossible, c'est-à-dire qu'elle perturbe la relation immédiate entre un objet présent et moi, relation par laquelle l'objet s'impose à moi comme présence (l'usage n'est-il pas la présence sous sa forme la plus immédiate, l'objet comme prolongement de mon corps, dans une symbiose presque totale ?). Ainsi l'anomalie rend l'objet légèrement flottant, elle instaure une discontinuité entre cet objet et le monde dans lequel je vis et agis, l'espace et le temps objectifs. L'œuvre de l'analogie, dans une perception normale, est bien réelle mais reste au service de la perception et de l'usage de l'objet dont la présence s'impose et nous envahit ; dans la perception anormale, la présence de l'objet est moins

⁹⁶ *Phantasia* n° 17, p. 464.

⁹⁷ *Phantasia* n° 18, p. 489.

envahissante et l'œuvre de l'analogie peut passer au premier plan puisqu'elle constitue des liens au mépris de l'ordre spatio-temporel objectif ainsi qu'avec des objets n'existant nulle part. Ainsi dans toute perception les analogies sont à l'œuvre, parfois non thématiques, mais toujours susceptibles de l'être, *tout* objet peut devenir une image, c'est là une tendance qui lui est inhérente, que l'on peut ou non laisser s'exprimer et dont, de plus, certaines circonstances favorisent davantage l'accomplissement.

Notre étude de l'œuvre secrète des analogies nous a conduit jusqu'au cœur même du flux sensible et a dévoilé de quelle manière une constitution des choses prenait ici naissance. C'est ce que la notion d'esquisse, encore une fois empruntée au registre de l'imaginaire, va permettre de comprendre plus avant.

CHAPITRE XI

LES ESQUISSES

Les analogies originaires sont des relations prédonnées entre sensations et entre objets. Les esquisses [*Abschattungen*] sont parentes de ces analogies, elles sont, nous allons le voir, des relations intentionnelles immanentes au flux hylétique. Husserl emploie le terme d'*esquisse* pour désigner trois types de relation :

- l'esquisse est d'abord une relation entre sensations (une esquisse est celle d'autres esquisses, on retrouve ici l'analogie)
- les esquisses ainsi liées peuvent alors, d'autre part, *figurer* un objet. L'esquisse est ainsi une relation entre sensations, data hylétique et objet perceptif.
- enfin dans les Leçons sur la conscience intime du temps, Husserl nomme « *Abschattungen* » le flux des dégradés rétentionnels ou pro-tentionnels. Les esquisses sont alors des relations *au cœur même de chaque sensation*.

Dans quelle mesure exactement la notion d'esquisse réintroduit-elle l'image au cœur du réel et du flux originare sans retomber dans les errances de la *Bildertheorie* ?

1. L'OBJET S'ESQUISSENT LUI-MÊME : LA RÉALITÉ COMME IMAGE

Les esquisses sont les data hylétiques¹ à travers lesquels un objet transcendant se présente, qui le « figurent [*darstellen*] »² par ressemblance et grâce auxquels seuls sa présence en chair et en os est possible, tout cela est très clairement dit dans les Recherches logiques (6^{ème} Recherche notamment).

¹ Ideen I, p. 133.

² Ideen I, p. 144 ou p. 145 par exemple.

La sensation est simplement « un matériel de construction analogique pour le contenu de l'objet représenté par elle »³. « Toute esquisse a un caractère représentatif, et exerce cette représentation représentative *par ressemblance* [*Repräsentation durch Ähnlichkeit*] »⁴. Les esquisses sont déjà du rouge, du rugueux, une certaine extension spatiale... on les désigne au moyen des mêmes noms que ceux utilisés pour les qualités de l'objet, signifiant ainsi que, entre la sensation et la qualité objective, la parenté est étroite⁵. Les esquisses interviennent dans toute intuition transcendante : perception et imagination. *Dans les deux cas* elles figurent l'objet *par ressemblance*. La différence, finalement toute relative et, au premier abord, assez mystérieuse, consiste simplement en ceci que « le mode de cette représentation représentative par ressemblance est différent suivant que la représentation représentative appréhende le contenu de l'esquisse comme image ou comme présentation de l'objet lui-même (esquisse de l'objet lui-même) »⁶. M.M. Saraiva souligne ainsi dans, *L'imagination selon Husserl*⁷, que le terme de *Repräsentation*, qui est au centre de la 6^{ème} *Recherche logique* est utilisé pour suggérer l'idée, problématique, d'une nature toujours indirecte de toute représentation (*Vorstellung*), perception y compris. Perception, image et signe sont trois types particuliers de *Repräsentation* puisqu'ils s'appuient, chacun selon un mode différent, sur un matériau sensible. Tandis que l'imagination est « *Repräsentation durch Ähnlichkeit* » et la représentation

³ 1^{ère} *Recherche Logique*, §23, p. 89, « Die Phänomenologische Analyse lehrt auch, daß der Inhalt der Empfindung sozusagen ein analogisches Baumaterial abgibt für den Inhalt des durch sie vorgestellten Gegenstandes », LU II/1, p. 75.

⁴ 6^{ème} *Recherche Logique*, p. 145, LU II/2, p. 117, nous soulignons.

⁵ CE pp. 65–66, « A chaque contenu senti correspond un moment de l'objet perçu, et le rapport est si étroit que nous faisons de part et d'autre usage des mêmes mots pour les désigner : couleur sentie - coloration objective ; son senti - son objectif, moment senti de la figure - figure de la chose, et ainsi de suite » (« Gleichwohl entspricht jedem empfundenen Inhalt ein Moment des wahrgenommenen Gegenstandes, und das Verhältnis ist ein so nahes, daß wir dieselben bezeichnenden Worte beiderseits verwenden : empfundene Farbe – objektive Färbung, empfundener Ton – objektiver Ton, empfundenes Gestaltmoment – dingliche Gestalt usw. », Hua XVI, p. 43), de même p. 78. Voir également EJ p. 310.

⁶ 6^{ème} *Recherche Logique*, pp. 145–146.

⁷ Op. cit., pp. 124–125.

significative « *Repräsentation durch bloß Kontiguität* », la perception est « *Repräsentation durch Gleichheit* »⁸, c'est pourquoi elle est une présentation (*Gegenwärtigung* ou *Präsentation*)⁹, mais le fait qu'elle continue à s'appuyer sur une matière qu'elle prend *comme* identique à l'objet et qu'elle s'accomplisse « *durch Gleichheit* » laisse subsister l'idée d'une médiation : l'on oscille ainsi entre *Präsentation* et *Repräsentation*. La notion d'esquisse semble ainsi pouvoir nous faire mieux comprendre pourquoi Husserl pense la perception *et* l'imagination comme des intuitions, c'est-à-dire pourquoi l'absent peut être présent dans l'image : il y a déjà, semble-t-il, un mélange de présence/absence dans le summum de la présence, dans la présence dite en chair et en os. En un sens, l'esquisse ne montre-t-elle pas qu'il y aurait déjà une image dans la perception ? Mais une telle affirmation peut ne rien vouloir dire ou faire violence aux intentions de Husserl, il faut donc être plus précis.

La notion d'esquisse pourrait à première vue apparaître comme une erreur de parcours dans la philosophie husserlienne. Husserl lui-même met très clairement en garde dans *Ideen I* (§43) contre une éventuelle confusion entre « la perception [*Wahrnehmung*] d'un côté et la représentation symbolique par signe ou par image [*bildlich-symbolische oder signitiv-symbolische Vorstellung*] de l'autre »¹⁰. Dans « *Intentionnalité et sensation* »¹¹ Levinas le dit d'emblée : cette notion d'esquisse est une notion qui semble déplacée dans le cadre d'une philosophie de l'intentionnalité et de la constitution, philosophie construite sur la critique de la *Bildtheorie* et refusant l'idée selon laquelle il y aurait des images toutes faites et, plus inacceptable encore, des contenus mentaux re-présentant l'objet et expliquant comment la conscience peut se représenter un objet transcendant. L'esquisse, à première vue, semble être une notion maladroite vouée à disparaître. N'incarne-t-elle pas le retour de l'opacité

⁸ 6^{ème} *Recherche logique*, p. 118, LU II/2, p. 93.

⁹ « Le caractère intentionnel de la perception, est, à l'opposé de la simple présentification de l'imagination, le rendre présent (présenter) », « Der intentionale Charakter der Wahrnehmung ist im Gegensatz zum bloßen Vergegenwärtigen der Imagination, das Gegenwärtigen (Präsentieren) », 6^{ème} *Recherche logique*, p. 144, LU II/2, p. 116.

¹⁰ *Ideen I*, p. 139.

¹¹ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, pp. 201–225.

empiriste, puisqu'elle est une matière déjà ressemblante avant tout acte intentionnel, tout acte d'appréhension ? L'importance accordée par Husserl aux sensations, à la *hylé*, peut elle-même déjà apparaître comme un résidu moribond de l'empirisme. De plus, la notion d'esquisse semble remettre en question l'idée pourtant fondamentale d'une présence en chair et en os : si nous n'avons que des esquisses qui ressemblent à l'objet mais ne sont pas l'objet, celui-ci est-il présent ? Pourquoi appréhendons-nous certaines esquisses comme simplement analogues et d'autres comme présentant l'objet lui-même puisque, au fond, toutes incarnent une certaine distance de l'objet ? M. M. Saraiva souligne ce problème dans L'imagination selon Husserl : « Il serait curieux de creuser, plus que nous ne le faisons ici, cette perspective selon laquelle la structure de la perception se résout finalement en une chaîne d'« images » de l'objet ! »¹². Le problème se pose de façon plus vive si l'on se souvient que le terme utilisé par Husserl est « *Abschattung* » et qu'il accentue davantage encore l'idée d'une absence. *Abschatten* signifie en effet « estomper, nuancer les couleurs, dégrader, transformer en ombre, extraire une ombre d'une chose pleine ». Certes l'*Abschattung* ainsi définie intègre la volonté de représenter, de dessiner ; l'ombre est bien l'image et une forme de présence de l'objet, mais atténuée et parfois déformée : n'est-elle pas dès lors un vague simulacre ? Cela signifierait la ruine de la théorie husserlienne. Pourtant Husserl maintient cette notion et, avec elle, l'idée d'une figuration par ressemblance. Le concept d'esquisse est toujours utilisé dans une tranquille et pourtant étonnante proximité avec celui d'image. Les exemples sont légion. Le lien entre esquisse et figuration est récurrent¹³. Husserl emploie aussi régulièrement le concept de « quasi- » pour décrire les esquisses¹⁴. Il en vient même parfois à appeler les esquisses des images [*Bilder*] : « tout objet de perception externe est donné dans une "image" [*Bild*], et se

¹² M. M. Saraiva, L'imagination selon Husserl, op. cit., p. 126, note 13.

¹³ Par exemple : Ideen I, p. 118, p. 134, p. 137 et p. 338, CE p. 45, p. 69 et p. 78, Ideen II, p. 213, EJ p. 97, p. 310, p. 312 et p. 423.

¹⁴ Par exemple : CE p. 203, p. 236, p. 238, p. 293, Leçons sur le temps, p. 8, p. 163.

constitue dans le passage synthétique d'une image à une autre, à l'intérieur duquel les images, comme images (apparitions [*Erscheinungen*]) du même objet viennent à se recouvrir synthétiquement »¹⁵.

Néanmoins Husserl se montre parfois hésitant. Dans *Chose et Espace*, il songe à cantonner la sensation dans le rôle d'un « matériau mort [*toter Stoff*] »¹⁶, sans signification et que seule l'appréhension animerait. De même, dans *Ideen I*, Husserl nie l'existence de la moindre parenté entre esquisse et objet : si la sensation est immanente aux simples vécus du sujet, il est absurde de lui conférer quelque homogénéité que ce soit, donc « une ressemblance de type portrait [*bildliche Ähnlichkeit*] »¹⁷, avec les qualités de l'objet transcendantal. Mais ces textes sont des exceptions et *doivent le rester* car affirmer que les sensations sont purement immanentes au flux de vécus subjectifs revient à tomber dans le positivisme qui sépare le sujet de l'objet. Définir la *hylé* comme matériau mort nous jette dans le même travers et condamne à l'absurde puisque l'on maintient un matériau opaque utilisé pour présenter l'objet mais n'ayant rien de commun avec lui. La théorie de la constitution chez Husserl ne peut en rien consacrer un Je – Roi qui construirait le monde par son seul décret et sa seule activité, il n'y aurait plus de réalité digne de ce nom.

Il faut, en conséquence, prendre la notion d'esquisse au sérieux, malgré ses paradoxes, plus exactement en raison de ces paradoxes mêmes car ils ne font que manifester nos dernières résistances positivistes. Le concept d'esquisse est précieux parce qu'il nous oblige à comprendre la philosophie de Husserl dans ce qu'elle a de révolutionnaire. *D'une part* il oblige à accomplir le parcours que nous avons décrit et qui mène du modèle de l'*Abbild* à celui de la *phantasia*. En effet, les deux mises en garde de Husserl dans *Ideen I*¹⁸ n'excluent pas tout lien entre l'imagination et la perception, seulement entre l'esquisse et l'image *au sens de symbole*, d'*Abbild*, c'est-à-dire d'une chose-image qui serait là *à la place de* l'objet même. Or l'imagination au sens de la représentation-de-*phantasia* n'est

¹⁵ EJ p. 98. Voir également : *Leçons sur le temps*, pp. 162–163, *Ideen II*, p. 107, CE p. 195, p. 208 et p. 214, EJ pp. 98–99 et p. 334.

¹⁶ CE p. 69, Hua XVI, p. 46.

¹⁷ *Ideen I*, p. 273, Hua III, p. 197.

¹⁸ *Ideen I*, §43 et p. 273.

pas définie selon ce modèle de la dualité entre représentant et représenté et, nous l'avons vu, l'évolution de la conception husserlienne de l'imagination se détache de plus en plus d'un tel modèle. La *phantasia* est au contraire la présence directe de l'objet lui-même sur le mode du « comme si ». Ainsi la notion d'esquisse oblige à penser une image qui ne soit pas un symbole et une ressemblance qui ne soit pas secondaire, qui ne soit pas un lien extérieur entre deux objets établi par l'action de la conscience. *D'autre part* la notion d'esquisse nous oblige à élaborer une conception absolument non positiviste de la présence perceptive de l'objet et à saisir ainsi le sens véritable de l'intentionnalité chez Husserl. C'est l'image redéfinie comme ressemblance originaire, comme ubiquité, qui va devoir jouer un rôle fondamental dans la présence de la chose même, de sorte que cette présence doit être repensée de façon non positiviste. C'est là une absolue nécessité si l'on veut rendre compte d'une *présence* du réel, c'est-à-dire du *transcendant*. La présence d'un objet réel doit être un étrange mélange de présence et d'absence incompréhensible pour le positivisme. L'objet réel est là, mais la présence de l'un de ses aspects doit exclure celle de tel ou tel autre¹⁹, et la donation intégrale de cet objet doit rester en horizon d'un « décours principiellement infini » d'apparitions ou esquisses²⁰, aussi est-il toujours donné « sous réserve [*unter Vorbehalt*] »²¹, de là également la possibilité permanente pour lui de retourner à l'état de fantôme. Husserl le dit à plusieurs reprises : esquisse et transcendance vont de pair²². Très clairement dans ce cas le registre de l'imaginaire vaut, aux yeux de Husserl même, par sa subversion à l'égard du positivisme et offre les concepts alternatifs aux concepts positivistes.

C'est bien ainsi que Levinas, dans « *Intentionnalité et sensation* »²³, comprend l'esquisse et les problèmes qu'elle pose. Selon lui ce concept

¹⁹ CE p. 124 et p. 142.

²⁰ CE p. 268 : « Une apparition élémentaire ne suffit pas à la donnée intégrale, elle a besoin bien plutôt, et essentiellement, d'un décours d'apparitions et d'un décours principiellement infini », « Zu vollständiger Gegebenheit reicht eine einfältige Erscheinung nicht aus, es bedarf vielmehr und wesentlich eines Erscheinungsverlaufes, und im Grunde genommen eines unendlichen », Hua XVI, p. 225.

²¹ CE p. 169, Hua XVI, p. 136.

²² CE p. 147, *Ideen I*, p. 132, pp. 140–141, *Ideen II*, p. 189.

²³ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit.

d'esquisse oblige à repenser plus finement l'intentionnalité : « l'objet apparaît » ne signifie pas que *je* le constitue par mes actes. Sa présence, sa plénitude nécessitent une certaine matière et que l'intentionnalité naisse des profondeurs de cette matière même. Selon Levinas, accepter de prendre en compte la théorie des esquisses et essayer de surmonter son apparente incompatibilité avec celle d'une intentionnalité constituant les objets sont les seuls moyens de donner à cette « intentionnalité » husserlienne son sens complet et d'en avoir la compréhension la plus subtile. La phénoménologie de Husserl construit ainsi peu à peu la thèse selon laquelle c'est dans les sensations, c'est-à-dire dans un soubassement de passivité, que la mise en forme se fait. Par conséquent l'intentionnalité ne devra pas être comprise comme une « construction judiciaire qui utiliserait le matériau sensible »²⁴. On trouve une intentionnalité à l'œuvre dans la *hylé* même. Et c'est bien ainsi en effet qu'il faut comprendre l'idée d'une analogie, d'une ressemblance entre esquisses, de même entre les esquisses et l'objet. Déjà des synthèses s'accomplissent au niveau de la « passivité ». Dès *Phantasia* n°8, Husserl affirmait que la sensation est d'emblée conscience et présence de l'objet²⁵. Ainsi l'esquisse est d'emblée « cet aspect *de* la chose perçue »²⁶, il faut souligner le « de » qui indique une intentionnalité immanente à l'esquisse même²⁷. Les liens entre esquisses et entre les esquisses et l'objet ne sont donc pas extérieurs, chaque esquisse empiète déjà sur les autres²⁸ et l'objet, à la fois au-delà de chacune d'elles et en chacune d'elles, se donne ainsi dans le retrait de sa transcendance. Aussi l'esquisse remet-elle également en question le concept de *hylé* purement immanente. L'esquisse en tant qu'elle *esquisse*, est une activité, et *sollicite* ainsi l'activité du Je (la « liberté »²⁹ qui m'est ainsi accordée est le pendant d'une liberté créatrice du flux des esquisses dans la passivité, la *hylé* œuvre comme un artiste). Elle est, de ce fait, au-delà d'elle-même. A nouveau les synthèses passives se trouvent placées sous le signe de l'image

²⁴ Ibid., p. 209.

²⁵ *Phantasia* n°8, p. 275.

²⁶ PP II, p. 203.

²⁷ De même dans la *Krisis*, p. 181 : chaque esquisse fonctionne d'emblée en tant qu'ostension *de* [*Darstellung von*] et ce « de » marque l'intentionnalité.

²⁸ K p. 80.

²⁹ EJ pp. 98–99.

et comprises comme une forme d'imaginaire originaire créant le réel par ses ébauches et ses métaphores.

Ainsi les objets réels, *sans que leur réalité soit remise en question*, deviennent rigoureusement *des images*.

La *hylé*, les esquisses, sont, selon Husserl, ce qui donne sa présence « en chair et en os » à l'objet *dans sa transcendance même*, on est donc en droit d'admettre que c'est bien l'objet lui-même qui s'esquisse, que « la chose est sous le mode de l'esquisse »³⁰. « La chose physique n'est pas étrangère à ce qui apparaît corporellement aux sens ; elle s'annonce dans cette apparence, et même a priori (pour des raisons eidétiques irrécusables) ne s'annonce de façon originaire *qu'en elle* »³¹. « La chose qui apparaît aux sens (...) ne sert nullement de signe pour une *autre* chose, mais dans une certaine mesure de signe pour elle-même [*Zeichen für sich selbst*] »³². « Toute réalité (...) se fait connaître peu à peu dans la perception qui la prend pour thème, tandis qu'elle se figure continûment [*selbst da kontinuierlich darstellt*] comme étant là dans son ipséité (...) se déployant dans ses notes, ses moments quidditifs singuliers ; ceux-ci, de leur côté, sont également présents à la conscience comme se figurant en eux-mêmes [*sich selbst darstellende*], mais comme ayant précisément le sens de moments dans lesquels la réalité en question s'indique en ce qu'elle est [*sich zeigt als das, was es ist*] »³³. L'esquisse n'est pas une image-portrait, mais elle reste une image, c'est-à-dire la présence dans l'écart, la distance, le flottement. La notion d'esquisse nous oblige à définir une image qui intègre ce lien profond avec l'objet que l'on a trop souvent voulu escamoter. Ainsi il n'y a plus d'image et de chose *en soi* : l'objet est *image de soi*.

Cela peut sembler absurde : l'image ne renvoie-t-elle pas par définition à son original ? Nos analyses précédentes montrent que rien ne contraint à supposer un original *préexistant* à l'image, elle est plutôt une présence/absence vacillante qui projette vaguement et à distance l'horizon d'un « en soi », mais comme point limite. L'image n'est pas forcément un

³⁰ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 208.

³¹ *Ideen I*, p. 173, « das physikalische Ding aber ist kein dem sinnlich-leibhaft Erscheinenden Fremdes, sondern sich in ihm, und zwar apriori (aus unaufhebblichen Wesensgründen) nur in ihm originär Bekundendes », Hua III, p. 126.

³² *Ideen I*, p. 174, Hua III, p. 127.

³³ EJ p. 40, EU p. 30.

ersatz d'autre chose, elle n'est en tout cas jamais le simple *Abbild* d'un original radicalement indépendant d'elle et qui incarnerait une présence enfin pure, dénuée de la moindre dimension de flottement. Il n'y a pas de contenus immanents qui serviraient de représentants pour la chose en soi. L'esquisse est exactement le sujet au-delà de lui-même, ouvert à la transcendance et, d'un même mouvement, la chose transcendante s'offrant dans un certain retrait. Certes l'objet est le pôle idéal transcendant au-delà des esquisses, assurément il ne *s'identifie* à aucune de ses esquisses ni même à leur série ouverte et une esquisse peut toujours être biffée, mais si l'objet n'était que ce pôle idéal et s'il *était* pleinement ce pôle achevé, ce pôle comme *étant*, il serait une Idée et la conscience le posséderait pleinement ou pourrait le posséder, il cesserait d'être transcendant ; or Husserl le dit nettement : ce pôle n'est qu'en horizon d'esquisses et même Dieu le saisirait par esquisses³⁴. Par conséquent l'objet n'est pas un en-soi, une pleine coïncidence avec soi-même. Il est diffus dans les esquisses, c'est d'ailleurs pourquoi il est temporel, pris dans le flux et, dans une certaine mesure, emporté par lui³⁵. L'objet est d'autant plus flottant que l'esquisse est, par définition, ouverte à l'infini : elle empiète sur les autres esquisses passées, mais aussi possibles, et conserve une part de « bougé » inassignable, des contours flous. L'objet est et n'est pas lui-même. Aussi la notion d'esquisse, le registre de l'imaginaire, ont-ils le mérite de dire de façon une ce qu'un vocabulaire positiviste dit de façon duelle et insatisfaisante car contradictoire. L'esquisse donne indissociablement, *en* elle, ce qu'elle esquisse, mais elle le donne comme inabouti et *à achever*, comme miroitement de possibilités partiellement déterminées, encore évasives, ouvertes, comprenant aussi des possibilités d'erreurs et d'apparences trompeuses. Un objet est ce qui apparaît, par conséquent également ce qui semble et ressemble et peut donc se donner comme

³⁴ *Ideen I*, pp. 138–139, de même p. 142.

³⁵ « Il est de règle que le perçu demeure présent un certain laps de temps, mais non sans se modifier. (...) ce qui demeure de la sorte dans la conscience apparaît comme quelque chose de plus ou moins passé, et, pour ainsi dire, de repoussé temporellement. », *Leçons sur le temps*, p. 19, « so geschieht es regelmäßig, daß das wahrgenommene eine Zeitlang gegenwärtig bleibt, aber nicht ohne sich zu modifizieren. (...) das solcher Art im Bewußtsein Verbleibende uns als ein mehr oder minder Vergangenes, als ein gleichsam zeitlich Zurückgeschobenes erscheint », ZB p. 374 [8].

autre, ainsi un mannequin a ce pouvoir de surgir comme l'esquisse d'une femme réelle. Semblance et ressemblance sont bien un pouvoir de l'objet, l'une de ses possibilités recelées dans le flottement d'esquisses qu'il « est », l'illusion n'est pas seulement un fourvoiement du Je dû à son hypothétique éloignement ou séparation d'avec le réel. C'est pourquoi Husserl peut affirmer dans la *Krisis* que les objets de ce monde n'ont pas l'absolue identité à eux-mêmes qui caractérise les objets idéaux³⁶ et que « dans la vie de l'expérience pré-scientifique (. . .) ce que nous nous approprions en tant que connaissance du même, dans toutes ses déterminations identifiables, reste inévitablement quelque chose qui *flotte* dans l'à peu près [*ein im Ungefähren in Schweben Bleibendes*] »³⁷. La notion d'esquisse oblige à penser l'unité profonde de toute image et une présence *authentique* et immédiate de l'objet enveloppant une dimension d'absence. Du point de vue positiviste l'objet défini comme esquisses se dissout en un fantasme vain, mais Husserl caractérise essentiellement l'objet *en chair et en os* comme ce qui s'esquisse : il nous oblige donc à chercher l'être dans ce qui pour le positivisme n'est rien, en deçà de l'opposition entre pure présence et pure absence. Dire que l'objet *en chair et en os* s'esquisse, que l'esquisse est son être, c'est dire que cet objet n'est pas une chose achevée – ni extérieure, ni mentale – et qu'il est moins une chose qu'une image, non justement en ce qu'il serait une image mentale (ce concept n'est pas fidèle à l'expérience de l'image qui est expérience de la présence de l'objet lui-même) ou l'image d'*autre chose*, mais en ce qu'il s'agit d'un sens se tissant dans le flux hylétique : il émerge sourdement et dans un certain tremblement, laissant ouvertes des ébauches vagues ou même trompeuses, promettant un « original » mais dans un avenir toujours repoussé vers les lointains et non rigoureusement déterminé. La théorie des esquisses montre que chaque objet réel « est » un jeu de reflets, un concert d'échos qui se répondent au sein d'une diversité miroitante de sensations.

Remarquons néanmoins que nous rendons compte ici de ce à quoi *mène* la notion husserlienne d'esquisses et il faut préciser, pour être tout à fait exacts, que les développements de Husserl sur cette notion

³⁶ K pp. 29–30.

³⁷ K p. 394, Hua VI, p. 357, même idée pp. 29–30, pp. 323–324 et p. 395.

ne présentent pas d'emblée ni toujours clairement l'idée selon laquelle l'esquisse implique la redéfinition du réel comme écart à soi et ouverture. Ainsi que G. Granel l'a montré avec une grande précision dans Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, Husserl présente parfois les esquisses d'une façon qui se rapproche dangereusement du positivisme et du psychologisme. Ainsi, par exemple, lorsqu'il maintient la notion d'inadéquation à propos de la perception³⁸, semblant supposer la référence à une donation parfaite de la chose. Cette dernière peut alors sembler être projetée loin des esquisses en tant qu'Idée régulatrice³⁹, elle est alors comprise comme « une règle placée à l'infini qui gouverne le flux des apparences »⁴⁰. C'est également ce que peut laisser entendre la distinction, centrale dans Ideen I, entre « *real* » et « *reel* ». « *Reel* » s'oppose à intentionnel. Le domaine du *reel* est supposé être celui de la stricte immanence, il comprend les noèses et les sensations, la *hylé*, tandis que « *real* » qualifie l'ensemble des objets transcendants visés par la conscience. Une telle présentation a l'inconvénient de faire des sensations et des noèses de purs vécus « intérieurs » *distincts* de l'objet visé « à l'extérieur » et de rejeter celui-ci, d'une façon semble-t-il positiviste, dans une idéalité lointaine, hors de la présence sensible. Cet objet absolu, cette Idée régulatrice ne sont donnés nulle part dans le sensible et sont seulement visés par un sujet lui aussi absolu qui apparaît non plus comme chair mais comme pure raison. Ainsi Granel relève cette affirmation maladroite de Husserl : « J'ai sans cesse conscience (. . .) de la même table qui en soi demeure inchangée. Or la perception de la table ne cesse de varier »⁴¹. Si la table est un objet intentionnel alors, de deux choses l'une, soit table et perception (indissociables) changent, soit table et perception demeurent inchangées, mais si nous commençons à distinguer table et perception, nous ne sommes plus très loin d'une théorie faisant des esquisses de simples apparences⁴².

³⁸ G. Granel, Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, op. cit., p. 227 et pp. 237–238.

³⁹ Ibid., p. 177, p. 245 et p. 251, cf. Ideen I, p. 480 et 502.

⁴⁰ Ibid., p. 251.

⁴¹ Ideen I, p. 131, Granel, Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, p. 234.

⁴² Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, p. 177.

Il est indéniable que les développements husserliens s'aventurent parfois sur une pente dangereuse, mais c'est également la notion husserlienne d'esquisse qui nous remet d'elle-même dans le droit chemin. Husserl lui-même le dit : c'est l'objet qui s'esquisse et les esquisses sont sa présence en chair et en os. Il n'y a pas d'objet idéal qui se tiendrait en-soi et que la raison verrait de façon transparente, qu'elle posséderait. Aussi Granel se montre-t-il un peu sévère à l'égard de la doctrine husserlienne des esquisses lorsqu'il affirme que « les esquisses n'ont pas tellement changé le sens de la diversité classique, puisqu'elles restent une diversité d'entrée-en-apparition d'une chose qui est donc demeurée essentiellement hors de paraître »⁴³ ou bien que la chose repoussée à l'infini comme Idée régulatrice est devenue « rien »⁴⁴, une « non-réalité » qui est pourtant « inscrite dans la réalité avec le sens même de celle-ci »⁴⁵. On ne trouve pas chez Husserl une telle dialectique entre non réalité et réalité. La chose est le flux sensible, le fourmillement charnel ouvert. L'index n'est pas la dénonciation des esquisses comme simulacres, mais il signifie que la chose est un chemin sans fin, qu'elle est écart à soi. Les esquisses ne sauraient être pensées comme étant *d'abord* une diversité : Husserl souligne avec insistance l'*Ineinander* du flux sensible⁴⁶. Il y a bien un horizon des esquisses selon Husserl, mais pas comme une Idée *susceptible d'être saisie, conçue et hypostasiée en soi*. Toutefois cette complexité de la notion d'esquisse n'échappe pas à Granel : « en son sens le plus propre, la notion d'esquisse signifie que la réalité est (...) l'unité d'un paraître qui se « présente » elle-même dans la moindre esquisse comme sa condition de possibilité »⁴⁷. Husserl nous donne parfaitement les moyens de penser cette ouverture du réel, certainement pas en la disant *adéquatement* – ce qui reviendrait à la manquer – mais en désamorçant toute tentation positiviste de figer les instants, les esquisses et les choses en un point temporel et spatial déterminé et en exaltant ainsi sans cesse à nouveau le flottement. « Les choses ne sont pas plusieurs à partir les unes des autres, mais à partir du Monde,

⁴³ Ibid., p. 176.

⁴⁴ Ibid., p. 178.

⁴⁵ Ibid., p. 195.

⁴⁶ Par exemple K p. 171 ou p. 180.

⁴⁷ Granel, Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, p. 228.

de cette Différence à laquelle elles *sont* ouvertes. L'être-singulier, la clôture de la chose sur elle-même, est donc une étrange clôture, car elle est ainsi un mode de l'Ouvert. C'est là en un sens la vérité à laquelle la pensée de Husserl voulait accéder lorsqu'elle s'en prenait à la thèse naturaliste (. . .). [Cela] consiste à s'en prendre à la façon dont la chose accapare l'existence et se referme sur son unité. Le but de la doctrine des esquisses est d'ouvrir cette réalité qui se donne comme fermée, de déposer cette unité qui se donne comme posée »⁴⁸.

2. LES DÉGRADÉS RÉTENTIONNELS ET PROTENTIONNELS : LE FLOTTEMENT AU CŒUR DU PRÉSENT

La thèse selon laquelle le concept d'esquisse fait de l'écart à soi, de la présence-absence et de la figuration le cœur de toute présence est confirmée par l'étude de la deuxième occurrence de la notion d'esquisse dans l'œuvre de Husserl : dans les Leçons sur la conscience intime du temps. Par ce terme d'« esquisses », de « dégradés », Husserl désigne cette fois le retentissement rétionnel et protentionnel qui place l'impression en décalage constant avec elle-même. Il s'agit d'un déphasage et d'une ubiquité originaires du présent. C'est dans ces dégradés que les actes et leur matière sont constitués, c'est donc dans ces *Abschattungen* (dans les Leçons sur le temps : « dégradés ») que les esquisses (« *Abschattungen* » dans les Recherches logiques ou Ideen I) des objets transcendants sont constituées. Plus fondamentalement, il apparaît clairement que cette *hylé* de sensations est l'origine où se constitue toute réalité – non seulement les esquisses des objets, mais tout vécu quel qu'il soit – car la subjectivité est fondamentalement une vie, un flux de vécus et chaque vécu est d'abord impression. L'idée que la *hylé* est animée de façon immanente par une intentionnalité est cette fois clairement thématisée, plus qu'elle ne l'était à propos des esquisses d'objet. En effet, dans Ideen I, l'hylétique est présentée comme une discipline secondaire et subordonnée, la phénoménologie devant étudier en priorité l'intentionnalité et ses modes⁴⁹, tandis que, dans les Leçons sur le temps, Husserl accomplit un

⁴⁸ Ibid., pp. 257–258.

⁴⁹ Granel, Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, p. 24.

véritable renversement en choisissant de se concentrer sur la *hylé*, de lui donner la priorité et de chercher en elle l'origine des constitutions, avant l'intervention de l'intentionnalité dont parle phénoménologie transcendante⁵⁰. Ainsi la *hylé* et l'intentionnalité que *Ideen I* semblait distinguer (notre réflexion sur les esquisses notamment montre que cela reste néanmoins une impression superficielle) sont ici clairement définies comme originairement unies⁵¹.

Si l'on commence, comme le fait Brentano par exemple, par supposer que la sensation est purement ponctuelle et purement actuelle, alors le passé ne peut plus être qu'un ajout artificiel et extérieur, il ne peut donc être vraiment saisi comme le « juste passé » *de* ce présent, chassé par ce présent. Ainsi que le souligne G. Granel dans *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, on accède ici, plus que n'importe où ailleurs dans l'œuvre de Husserl, à la dimension de profondeur et d'obscurité de toute pensée et de toute chose. Dans le flux temporel même, nous trouvons déjà à l'œuvre notre fascination naturelle pour les objets et notre tendance au positivisme, nous percevons ainsi d'abord une diversité étalée de moments, tous projetés dans l'extension, l'extériorité. Ainsi même une mélodie peut être représentée spatialement comme une succession de notes les unes à côté des autres. Or cette unité d'une diversité, tant que l'on s'en tient au niveau horizontal du perçu, demeure artificielle et ne peut être une véritable unité, celle d'un seul et même objet. La forme reste ici appliquée extérieurement à une matière morte. De plus, dans cette ligne horizontale, seul est donné, en toute rigueur, le « point » présent. « Toute la force de l'intentionnalité est reportée sur le *jetzige jetzt* »⁵². Il faut donc trouver *au cœur même* de chaque instant cette richesse de données projetées dans l'espace, leurs relations et leur unité. Celles-ci doivent s'y tenir en profondeur (laquelle est symbolisée par une ligne verticale) et en mouvement incessant, en un flux permanent où rien n'est identique : tout est, à chaque instant, modifié par le jaillissement temporel, et chaque instant retenu est de ce fait repoussé d'un cran dans le passé. C'est au sein de l'instant et des profondeurs de la matière

⁵⁰ Ibid., p. 21.

⁵¹ Ibid., p. 34.

⁵² Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 55.

que la diversité qui sera projetée dans le champ objectif s'unifie et se structure. Par conséquent l'instant ne saurait être figé en un point : le pur maintenant « est une limite idéale »⁵³, d'emblée le présent est « épais »⁵⁴, il est un bougé, une ubiquité grâce auxquels des sensations multiples et une multitude d'échos peuvent à la fois résonner les uns *dans* les autres, se démarquer légèrement par contraste et être ainsi intentionnellement présents les uns aux autres dans une conscience naissante déjà extraordinairement riche. L'un originaire est en fait écart à soi fécond, multiplicité et profusion qui tendent irrésistiblement à se déployer en une diversité objective. Ce n'est pas l'œuvre d'un sujet, c'est une intentionnalité cachée, d'autant plus abyssale qu'elle est, en fait, une entre-imbrication organique de données diverses et néanmoins continues. Le juste passé est au cœur du présent en tant que lui-même *et* autre, c'est un déphasage originel. « Le son commence, et constamment c'est *lui* qui se poursuit »⁵⁵, ainsi le son reste lui-même en se modulant autre. Le son qui s'est tu mais qui résonne encore dans la rétention est également présent et absent et toujours insensiblement modifié, estompé au fur et à mesure que le temps s'écoule. Il est une traînée d'*Abschattungen* qui sont, plus encore que dans le cas des esquisses examinées dans le paragraphe précédent, des ombres, des dégradés : la part d'absence est davantage mise en valeur. Mais l'ombre reste malgré tout image : présence étrange et fantomale de l'objet. La présence et l'absence de l'image sont ici au cœur de l'instant et de la *hylé*.

Dans *Intentionnalité et sensation*, Levinas montre précisément pourquoi c'est ce flottement même qui est l'origine cachée dans les profondeurs de toutes choses : la *hylé* est traversée et animée par la déhiscence, l'écart à soi, car, pour qu'il y ait un sentir, il faut cette « minimale distance entre le sentir et le senti »⁵⁶. Une pure présence pleine ne saurait être une présence c'est-à-dire une apparition, une donation de cette être. Ainsi cet écart, ces identités / différences indissociables sont le cœur même de la sensation et d'une *hylé* qui est inséparablement présence d'une réalité et conscience

⁵³ *Leçons sur le temps*, p. 56.

⁵⁴ *Ibid.* « das große jetzt », ZB p. 399 [33].

⁵⁵ *Leçons sur le temps*, §11, traduction de Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 66.

⁵⁶ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 212.

(sentir). Puisque Husserl veut que le sens soit partout et que même la *hylé* soit déjà conscience⁵⁷, il faut admettre que celle-ci enveloppe en elle une déhiscence originaire. Ainsi même l'appréhension de ce que Husserl définit comme *mes* vécus, comme purement immanent, nécessite ce décalage et Husserl saisit bien celui-ci comme une première forme de transcendance puisque, dans la *Krisis*, il y voit la préfiguration d'une relation à autrui : « à cause de ce décalage de sa constitution dans le temps, l'ego qui est actuellement maintenant peut entrer en relation avec l'ego passé (...) il peut entretenir un dialogue avec lui, exercer sa critique sur lui, comme sur les autres »⁵⁸. Dans la conscience intime du temps, qui est constitution originaire inhérente à la *hylé*, constitution qui enveloppe le je lui-même, l'on trouve donc un écart à soi, une présence-absence, un flottement qui sont les conditions fondamentales de la présence même.

La présence-absence qui est le mode fondamental de la présence la plus pure est ainsi, dès la conscience intime du temps, au creux de chaque sensation, une préfiguration de la présence-absence de l'imaginaire, une explication de la possibilité d'une présence de l'absent. Elle est même, dans les esquisses de la chose transcendante, à la fois une dimension de la perception et une première forme d'image : la figuration de l'objet par lui-même. Le réel serait donc porté, en son fond, par l'imaginaire, mais ce renversement n'est-il pas absurde ? Garde-t-on un moyen de différencier image et perception ?

3. DISTINCTION ET TRANSITIVITÉ ENTRE IMAGE ET PERCEPTION

Husserl distingue dans les Recherches logiques deux types différents d'appréhension des esquisses, mais il s'agit toujours d'esquisses, dès lors la continuité rétablie entre imagination et perception ne conduit-elle pas à les fondre dans la catégorie générale de l'illusion, la seule différence entre elles se réduisant à une différence entre l'illusion dont on joue et l'illusion subie naïvement ? Bien sûr le terme « illusion » ne doit pas être pris au sens où nous manquerions un objet en soi se tenant effectivement au-delà de nos représentations, il indiquerait que nous pensons saisir des objets là

⁵⁷ Phantasia n°8, p. 275, déjà cité, *supra*, p. 98.

⁵⁸ K p. 196.

où nous ne sommes qu'emportés par un flux d'apparences fugaces dont le corrélat *n'est* jamais véritablement.

En fait, en montrant que la présence en profondeur, hantée par une richesse d'esquisses à l'infini et par une certaine absence, est *nécessaire* à la donation en chair et en os d'un objet transcendant, Husserl nous contraint à saisir l'imaginaire comme une dimension du réel et non le « réel » comme un simple effet de *mon* imagination.

La saisie *analogique* ne crée pas l'analogie de toutes pièces, elle s'empare d'un jeu de ressemblances déjà à l'œuvre dans la présence même, dans l'instant même. L'imagination thématise une marge de jeu inhérente à la présence : dans la perception cette même marge de jeu est déjà ouverte, elle est nécessaire à l'apparition d'un objet comme transcendant et à toute apparition quelle qu'elle soit, même à la sensation la plus élémentaire, mais elle reste alors inaperçue, elle est au service de la présence. Pourquoi, néanmoins, appréhendons-nous certaines esquisses comme des images et d'autres comme présentant l'objet lui-même puisque, au fond, toutes incarnent une certaine distance de l'objet ? Nous pouvons proposer l'hypothèse suivante en nous appuyant sur les analyses husserliennes de l'esquisse.

Ce n'est évidemment pas la volonté libre qui, à chaque instant, choisit arbitrairement de saisir des esquisses comme images ou comme présence : c'est l'objet lui-même qui s'esquisse. La série cohérente des esquisses, s'enrichissant sans cesse d'esquisses nouvelles formant système (Husserl décrit ce point lorsqu'il définit les conditions du passage des fantômes au réel) fait que le monde réel se présente à nous de lui-même, en chair et en os. Il n'y a là pas d'arbitraire, pas même de choix délibéré motivé. On sera alors tenté de dire que le passage à l'imaginaire est au contraire le fruit de la décision de s'arracher à la fascination pour la présence – décision qui s'exprime de façon extrême dans l'une des multiples formes de l'imagination prise comme constellation : l'*epochè*. Il y a, en effet, dans l'acte d'imagination une thématisation et une exploitation accentuées et libres de la marge de jeu inhérente à la présence : c'est parce que cette table est déjà au-delà d'elle-même qu'elle peut être neutralisée et devenir ce en quoi une table absente ou fictive se présente. De même c'est parce que n'importe quelle réalité se donnera toujours dans une présence en profondeur, hantée par une certaine absence qu'elle peut venir se donner *elle-même* à nous par delà la distance, intuitivement, dans une représentation-de-*phantasia*.

Mais cette table absente ou fictive, je dois *m'arracher à mon présent* pour aller la chercher là où je ne suis pas, c'est là le sens premier de la notion husserlienne de flottement. Cependant la théorie husserlienne des esquisses oblige à dépasser la thèse d'un caractère purement actif et libre de l'imagination. Il faut intégrer au réel une fragilité, un pouvoir de métamorphose et d'évasement qui s'apparentent à une vie imaginaire antérieure à l'activité de nos imaginations. Aussi faut-il souligner que le réel peut parfois se transformer *lui-même* sous nos yeux en un simple spectacle, admirable, dérisoire ou drôle par exemple, en tout cas brusquement flottant, insolite, presque irréel. Husserl nous en donne un aperçu dans ses analyses de l'expérience de la beauté ou des fictions perceptives, Sartre et Merleau-Ponty vont plus loin dans le même sens et donnent à penser une dimension onirique latente de toute existence.

Sartre comprend ainsi, dans *L'idiot de la famille*, une multitude de nos expériences sur le modèle des farces et attrapes⁵⁹ : nous misons sur un fonctionnement habituel des choses, leur apparence nous y autorise et tout cède brusquement entre nos mains, l'expérience prend une tournure chaotique, en totale contradiction avec les autres esquisses passées et actuelles, nous découvrons alors que le réel était une fine coquille d'une extrême fragilité. Ainsi par exemple le sucre factice flotte dans la tasse au lieu de fondre⁶⁰, nous laissant quelques instants dérouterés : rêvons-nous ou une réalité inédite régie par des lois nouvelles vient-elle de surgir *ex nihilo*, en suspens, sans lien avec le réel antérieur ? Ce n'est pas là, selon Sartre, une expérience marginale : « toute farce est cosmique »⁶¹, le réel peut à tout instant s'irréaliser. Sartre décrit ainsi à plus grande échelle le sentiment d'irréalisation de toute la société qui se fait jour à l'époque du Second Empire⁶² : tout est feint, le style Empire porte le toc et la copie aux nues, Louis Napoléon est un président factice, l'une des plus prodigieuses farces et attrapes du suffrage universel, puis un empereur

⁵⁹ J.P. Sartre, *L'Idiot de la famille*. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, Paris, Gallimard, 1971, nouvelle édition revue et complétée, Paris, Gallimard, 1988 (nous citons cette édition), tome II p. 1317 sqq.

⁶⁰ Ibid., p. 1318.

⁶¹ Ibid., p. 1320.

⁶² *L'idiot de la famille*, tome III, Livre II « Névrose et programmation chez Flaubert : le Second Empire »

non moins factice, tentant d'imiter, mais, selon le mot de Marx, sur le mode de la comédie⁶³, le modèle de Napoléon Ier, lequel se référait déjà à d'autres exemples prestigieux ; ce nouvel « *Imperator* » crée le mirage d'une noblesse nouvellement formée parodiant les titres et l'étiquette d'une aristocratie française qui fondait sa légitimité dans la tradition et était, pour cette raison, peu conciliable avec l'intronisation de « parvenus ». Lorsque le Second Empire s'effondre, Flaubert reconnaît avoir vécu un rêve éveillé : « nous payons le long mensonge où nous avons vécu car tout était faux »⁶⁴. Sartre le montre dans *L'Idiot de la famille*, l'œuvre entière de Flaubert porte le sceau de cette déréalisation, l'époque même en est empreinte depuis la révolution de 1830, autre farce et attrape au cours de laquelle les classes moyennes et les ouvriers, engagés dans une même révolte, découvrent subitement, au pied du mur, que leur entreprise commune les trahit également : la bourgeoisie s'empresse de donner le pouvoir à un nouveau roi afin de contenir une violence dont elle a découvert qu'elle la mettait directement en danger⁶⁵. Chacun est alors dominé, selon Sartre, par l'impression qu'il n'a pas de prise véritable sur le monde et l'ordre social, que ses actes lui échappent et prennent des tournures étranges et imprévues⁶⁶. Néanmoins n'est-ce pas son imprévisibilité qui justement définit la résistance *du réel* ? De même l'impression d'irréalité, de glissement ou de bougé n'est-elle pas imposée par le réel même ? Je ne choisis pas les déphasages, les ratés du réel et sa diffraction

⁶³ K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions sociales, Paris, 1969 : « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie la seconde fois comme farce » (p. 13).

⁶⁴ *L'Idiot de la famille*, op. cit., tome III, p. 487.

⁶⁵ Ibid. tome II, p. 1344 sqq.

⁶⁶ Merleau-Ponty décrira ainsi, notamment dans *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (Paris, Gallimard, 1947), par exemple p. XXVIII, en s'inspirant des analyses de Marx, une histoire ensorcelée dans laquelle chacun est dépassé par le rôle qu'il joue et surpris par les effets de ses actes : ce que nous faisons n'est jamais en notre seul pouvoir, l'homme s'aperçoit tôt ou tard qu'il agit comme dans un rêve ou dans un cauchemar (HT p. XXXV). Voir également *Phénoménologie de la perception*, pp. 512–513 ainsi que *Signes* « Préface », p. 43. Nous étudierons cette dimension imaginaire de l'action humaine dans ouvrage ultérieur.

en phénomènes chaotiques. Cependant je ne choisis pas non plus arbitrairement l'imaginaire, il possède son épaisseur et sa dimension de présence propre. De plus le réel ne peut être défini par une pure résistance, une radicale étrangeté et une totale imprévisibilité : il ne se présenterait pas à moi comme un objet saisissable et un point d'appui sur lequel table. Ainsi le réel intègre *une part de relative imprévisibilité* : celle-ci appartient au réel en même temps qu'elle est une mise en danger de sa réalité et peut, si elle prend des proportions trop importantes, le transformer en irréalité. Réel et irréel demeurent indissociables l'un de l'autre, chacun se profile en horizon de l'autre et un basculement est toujours possible : le réel est ce qui s'est aggloméré temporairement et l'irréel se délite en apparences décousues. L'expérience des farces et attrapes est bien celle d'une irréalisation : je m'aperçois que le réel *tenait* certes par le miracle de la cohérence des esquisses, mais aussi en vertu de mes interprétations et de ma croyance. Face à l'expérience perturbatrice, je suis appelé à établir de nouvelles interprétations et à refonder ma croyance, mais prends également conscience que celle-ci ne peut trouver aucun investissement *nécessaire*. Dans le cas de l'expérience des farces et attrapes la marge d'inventivité qui est laissée à l'imagination est même extraordinairement vaste : qui est l'auteur de cette « plaisanterie » ? Pourquoi ? Pour quelles raisons ce sucre ne fond-il pas ? Pourquoi les sucres fondent-ils habituellement ? La part d'interprétation et d'invention théorique requise en science et le cheminement sans fin de la recherche en ce domaine suffisent à montrer qu'il ne s'agit pas seulement de retrouver bien vite le sol d'un réel fermement déterminé derrière l'erreur commise dans l'illusion. De même le modèle imité par Napoléon III était-il plus réel que sa parodie ? La politique ne consiste-t-elle pas toujours à composer avec ce matériau à la fois spirituel et opaque, visqueux, que sont l'opinion et l'image ? Merleau-Ponty défendra cette thèse, reconnaissant une portée universelle à la théorie de Machiavel⁶⁷ : la pensée et l'action, resituées dans ce cadre politique, ne sont-elles pas toujours prises dans les méandres de l'activité-passivité des foules, des peuples ou des classes, autant d'entités ambiguës incarnant un sens diffus, dépassant chaque homme, lui résistant *et* demeurant à la portée des inflexions que, parfois, un individu parvient à lui imprimer ? Il n'y

⁶⁷ Signes, « Note sur Machiavel », p. 273.

a pas ainsi une Raison de l'histoire, mais bien plutôt une « imagination de l'histoire »⁶⁸, parfois suggestive, harmonieuse et enthousiasmante, parfois ironique et déroutante voire même monstrueuse. Cette notion d'imagination de l'histoire est propre à Merleau-Ponty, néanmoins celui-ci s'appuie incontestablement, entre autres sources d'inspiration, sur la nouvelle philosophie de l'histoire édifiée par Husserl dans la *Krisis* et qui donne à penser les aventures d'un sens incertain, ouvert, démultiplié et tendant irrésistiblement à se perdre « lui-même », toujours déjà à l'écart de lui-même, sédimenté et épars dans des mots, des écrits, des interprétations différentes selon les individus et les époques.

Ainsi le réel lui-même imagine parfois, c'est bien à cette thèse que nous mène la théorie husserlienne d'une identification entre la chose et une activité d'esquisse. Le basculement d'une saisie des esquisses comme présentation perceptive vers une saisie d'image est toujours possible, imminent et peut avoir lieu du fait même du flux sensible, dans son œuvre d'esquisse, au détour de ses rêveries.

L'imagination ne consiste donc pas fondamentalement en un choix subjectif d'appréhender les esquisses analogiquement. Toutefois, selon notre terminologie, nous pouvons appeler « imaginaire » les irruptions du miroitement d'images au sein de l'expérience passive et conserver la notion d'imagination pour désigner l'exploitation active et libre qui est faite du flottement imaginaire (nous prenons appui pour cela sur ce texte de *Phantasia* n°20, déjà cité, dans lequel Husserl admet l'existence d'une *phantasia* pré-thématique, mais précise que la *phantasia* au sens propre consiste en l'activité du Je qui se ressaisit activement de ces préfigurations et les thématise⁶⁹) et il faut alors souligner qu'un renversement singulier s'accomplit : l'imagination n'est plus la faculté qui engendre l'imaginaire, elle procède de l'imaginaire et n'en n'est que la thématisation *délibérée*. L'imaginaire ne possède pas une origine *psychologique*, il est latent dans toute présence et peut même s'épanouir et se manifester au détour du procès au sein duquel le réel lui-même se dévoile à notre passivité.

L'origine de toute constitution serait donc le flottement. Le présent lui-même est originairement diffracté en un jeu de reflets. Voilà qui

⁶⁸ *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, « Folio essais », p. 29, p. 53 et p. 183.

⁶⁹ *Phantasia* n°20, p. 539.

peut sembler bien étrange : Husserl parle certes d'une plongée dans les profondeurs du réel, mais il entend également accéder à une origine enfin limpide, par delà toutes les sédimentations. La thèse selon laquelle l'origine est le flottement, l'ubiquité, est-elle compatible avec celle selon laquelle l'origine *absolue* est le sujet transcendantal ? La démarche husserlienne consistant à se replier toujours davantage dans l'intimité de la conscience ne cherche-t-elle pas à rejoindre la parfaite transparence à soi d'une conscience pure ? Peut-on dire avec Granel que Husserl aboutit ainsi, dans un renversement final, à une origine qui n'est plus phénoménale, qui n'est plus manifestation ni ouverture : la conscience, seule en elle-même⁷⁰ ? Le cheminement de Husserl ne conduit-il pas plutôt à l'idée que l'"être" originaire de la subjectivité transcendantale n'est rien d'autre que l'ubiquité ? S'il est légitime, comme nous allons essayer de le montrer, de maintenir la notion de *moi* transcendantal, l'attribution à l'imaginaire d'un rôle ontologique fondamental sera d'une nouvelle manière justifiée : la diffraction en des centres égoïques particuliers, en une pensée sensible incarnée n'accédant à l'universel que par des relations de décentrement, de reflets et d'écho entre moi-images, apparaîtra ainsi comme source nécessaire du sens, de la conscience et du monde.

⁷⁰ Granel, Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, p. 47.

CHAPITRE XII

LE MOI TRANSCENDANTAL PEUT-IL ÊTRE UNE ORIGINE FLOTTANTE ?

1. L'ORIGINE COMME RÈGNE DU MOI TRANSCENDANTAL

La thématique de la quête de l'origine est centrale chez Husserl dès ses premières œuvres et, d'emblée, l'origine est visée comme absolue clarté. Dans les Recherches Logiques Husserl déplore « l'état d'imperfection de toutes les sciences »¹ qui utilisent des concepts dont elles ignorent l'origine : « elles ne sont pas des théories *claires comme du cristal* [*sie sind nicht kristallklare Theorien*] »². C'est pourquoi la phénoménologie se propose de « retourner aux choses mêmes »³, de « vivifier [*beleben*] »⁴ les significations des mots par des intuitions adéquates. Ainsi s'explique la place centrale accordée par Husserl à la présence perceptive en chair et en os, présence individuelle servant de fondement à toute saisie d'essence et à la constitution du monde objectif « en soi » étudié par la science. Mais la pure présence est encore une énigme, il faut en saisir l'origine. Ainsi P. Ricoeur note que « originaire » désigne d'abord la présence qui remplit les significations vides puis « l'opération de conscience », le « *Fiat* », qui fait jaillir originellement ce présent⁵. L'idéal de Husserl est ici celui de « l'auto-responsabilité [*Selbstverantwortung*] » et « l'auto-méditation [*Selbstbesinnung*] » absolues⁶ exigées par la philosophie dès son origine et que le positivisme a dévoyées. Cet idéal rationnel a une portée autant

¹ Recherches Logiques, prolégomènes, tr. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, op. cit., tome I, p. 8.

² Ibid. et LU I, p. 10, nous soulignons.

³ 1^{ère} *Recherche logique*, Introduction, §2, tr. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, op. cit., p. 8.

⁴ Ibid. LU II/1, p. 6.

⁵ Ideen I, p. 254, note 2.

⁶ K p. 301.

cognitive que morale : chacun doit être pleinement le maître de toutes ses pensées, de sa vie, de ses choix⁷, il doit ainsi triompher de l'aveugle *Moira*⁸ et de son absurdité, c'est seulement de cette manière qu'il trouvera « la félicité [*Seligkeit*] »⁹. Dès lors, *d'une part*, la quête de l'origine consiste en la recherche historique de l'origine de la philosophie et de toute science, afin de trouver le fil directeur unifiant leurs formes diverses. *D'autre part*, grâce à cette quête historique, Husserl entend montrer que le seul moyen d'accomplir cet idéal philosophique, et ce que tous les philosophes ont tenté sans le savoir, est d'accomplir l'*epochè* et de dévoiler le sujet transcendantal absolu auquel le monde est suspendu. Dans ces deux voies, Husserl semble prétendre accéder à la vérité parfaitement claire et déterminée. En ce qui concerne l'origine et le *telos* de l'histoire de la philosophie, Husserl projette de « se rendre maître du commencement originel du sens [*sich des von Uranfang Sinnes bemächtigen*] »¹⁰ et il prétend pouvoir dévoiler enfin la compréhension radicalement clarifiée du sens des philosophies qu'il étudie, révéler par exemple ce que contient réellement la pensée de Descartes et qui, jusque là, était resté caché y compris aux yeux de Descartes lui-même¹¹. Il faut, pour une philosophie authentique, une méthode « parfaitement transparente » et un fondement sans obscurité¹², cessant de s'appuyer sur des données préalables (ou prédonnées) non élucidées¹³. Ainsi la découverte de la subjectivité transcendantale doit apporter ce que cherche la raison : une « compréhension radicale de nous-mêmes »¹⁴ et de tout ce qui est comme relevant de notre seule responsabilité. C'est d'ailleurs ce que semble montrer l'obstination de Husserl à parler de « subjectivité transcendantale », mieux : de « moi transcendantal », alors même que le moi paraît dépassé par cette activité synthétique originaire. Husserl paraît vouloir maintenir le pôle

⁷ PP I, 1^{ère} et 2^{ème} leçons et K p. 472.

⁸ K p. 475.

⁹ PP II, p. 22, Hua VIII, p. 16.

¹⁰ K p. 434, Hua VI, p. 393.

¹¹ K p. 87.

¹² *Ideen III*, p. 208.

¹³ PP II, p. 14.

¹⁴ K p. 23, « ein radikales Selbstverständnis », Hua VI, p. 16.

subjectif comme un absolu où nous pourrions nous enraciner et qui incarne l'identité retrouvée : *tout est moi*. Ainsi l'*epochè* est parfois présentée comme nous permettant de dominer le flux de sensations ainsi que le monde et de nous installer « *au-dessus* de la pré-donnée de la validité du monde (...) au-dessus de tout le flux du divers »¹⁵ : « nous siégeons désormais *au-dessus* de la vie universelle de la conscience »¹⁶. Même autrui est constitué dans le moi, l'on découvre ainsi les autres « en tant qu'implicites dans l'ego »¹⁷ ; certes ces autres sont du côté d'une intersubjectivité transcendante, mais Husserl précise à de nombreuses reprises que l'origine d'une telle intersubjectivité est un moi transcendantal *un* sans lequel il n'y aurait justement pas d'*intersubjectivité*¹⁸.

Ainsi que le souligne – et le déplore – Granel, il semble bien que Husserl ait voulu croire que la phénoménologie était « en pleine possession de son idée »¹⁹, qu'elle débouchait « sur une terre promise et offrant un royaume lumineux »²⁰. Lorsque Husserl s'obstine à décrire avec minutie les synthèses s'accomplissant dans les profondeurs de la passivité, il fait la preuve, selon Granel de sa volonté de *tout dire*, de tout élucider et révèle son incapacité à accepter le retrait, le silence de l'Être²¹. Husserl admet certes que ce qu'il décrit ainsi est caché, latent, (par exemple « l'objet temporel immanent "apparaît" » il « est "donné" »²², l'usage des guillemets le montre : le caractère phénoménal de cet objet est problématique : il ne se manifeste pas à proprement parler, néanmoins, paradoxalement, il est en quelque façon conscient puisque le phénoménologue prétend le dévoiler²³), mais Granel lui reproche de vouloir à tout prix remplir ce retrait et cette ouverture de mots, d'entités devenant nécessairement positives et objectives du fait même de leur formulation : la

¹⁵ K p. 171, « über der Geltungsvorgegebenheit der Welt, (...) über dem ganzen Strom des Mannigfaltigen », Hua VI, p. 153.

¹⁶ Ibid. « wir haben damit eine Einstellung über dem universalen Bewußtseinsleben ».

¹⁷ K p. 524.

¹⁸ K p. 210 et p. 524.

¹⁹ Ibid., p. 162.

²⁰ Ibid., p. 270.

²¹ Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 112 et pp. 118–119.

²² *Leçons sur le temps*, p. 38.

²³ Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 53.

hylé, les data sensibles, les esquisses, les instants. De même la description en termes d'esquisse actuelle et d'horizon implique une spatialisation et suggère une extériorité. « Ni les sons ni la mélodie ne sont pro-posés ou mis-en-avant lorsque j'entends la mélodie des sons, comme ils le sont dans la description husserlienne, où chacun jouit à son tour d'un trop-paraître incessamment compensé par un trop-peu-paraître. La diversité prise comme diversité des sons (si l'unité est la mélodie) ou des phases (si l'unité est le son) est une diversité que le regard phénoménologique a fait déjà ressortir en se dirigeant sur elle, c'est une diversité « nommément désignée, prononcée (accentuée) »²⁴. Granel se demande, de même, d'où vient l'« évidence » de l'existence d'une *hylé*, d'une couche ou d'un noyau de présence pure. Pourquoi distinguer des parties dans le flux pour ensuite dire qu'elles n'existent qu'à l'état de fusion²⁵? Rien de tout cela n'est phénoménal, rien n'est manifeste, pourtant Husserl le suppose – le pose par une « reconstitution philosophique déguisée en nécessité eidétique »²⁶ – et prétend accéder à l'esprit, ce dernier deviendrait donc une positivité cachée : Husserl « conçoit l'Absolu comme l'enveloppement du Fait, resserré et caché en lui-même, de telle sorte qu'il faut lui arracher par une descente effective dans sa profondeur jalouse, le secret de cette intimité avec soi-même »²⁷. « L'immanence de l'Absolu à lui-même signifie ici qu'avant toute constitution du sens, le sens de toute constitution existe et reste en soi-même et en soi seul avec la nudité du Fait. L'idée phénoménologique fondamentale est chez Husserl l'inverse de ce qu'elle est chez Hegel : c'est la non-manifestation (. . .) la phénoménologie chez Husserl est une phénoménologie sans phénomène. »²⁸. Il s'agirait donc de se replier et de s'envelopper en soi²⁹ : de trouver dans le moi transcendantal le repos en notre centre véritable, en ce principe dont rien ne sort et auquel rien n'est étranger.

²⁴ Ibid., pp. 117–118.

²⁵ Ibid., pp. 249–250.

²⁶ Ibid., p. 248.

²⁷ Ibid., pp. 46–47.

²⁸ Ibid., p. 47.

²⁹ L'enjeu de la phénoménologie husserlienne serait de faire en sorte que « la pensée puisse rester en elle-même, c'est-à-dire devenir absolue », Ibid., p. 46.

Néanmoins, si la thèse affirmant le caractère absolu du moi transcendantal est en effet celle que Husserl proclame avec le plus de constance, tous les développements par lesquels Husserl définit ce moi transcendantal peinent à le fixer et Husserl renonce clairement à rejoindre un tel *repos* en soi.

2. LE RETOUR OPINIÂTRE DE L'ÉCART À SOI DANS L'ORIGINE

TRANSCENDANTALE : UN DÉMANTÈLEMENT DU MOI TRANSCENDANTAL ?

Tout ce à quoi Husserl aboutit concrètement semble marquer l'échec de l'ambition scientifique d'élucidation des origines. Non seulement, d'une part, la présence pure, en chair et en os se révèle envelopper une irréductible part de flottement et les essences, sur lesquelles la philosophie compte pour accéder à une science parfaitement déterminée et absolue, apparaissent comme ne pouvant jamais vraiment être dégagées de leur gangue sensible, mais, d'autre part, les analyses historiques de *Philosophie Première* et de la *Krisis* donnent finalement à penser le caractère multiple et inassignable du commencement.

Le commencement de la philosophie est en quelque sorte la phénoménologie, mais celle-ci est une *Nachstiftung*³⁰ – une reprise ou re-fondation – de l'œuvre de Descartes, qui lui-même poursuivait le projet socratique. Socrate n'est pas, lui non plus, tout à fait *le* commencement : Husserl accorde au scepticisme une puissante capacité de subversion à l'égard du positivisme. Cependant le scepticisme incarne alors un bien étrange « commencement » de la philosophie : un commencement obscur et contradictoire. Il est à la fois ce contre quoi lutte la philosophie et ce qui se tient au plus près de la dimension transcendantale où elle s'accomplira. Ainsi non seulement le commencement de la philosophie devient inassignable chronologiquement, mais il devient également ambigu, hors de soi, étranger à soi. De plus l'idéal rationnel est certes, en un sens, institué par une civilisation particulière, incarnée en une place bien délimitée de l'espace et du temps : « l'Europe », mais Husserl note, d'autre part, que l'Europe possède le pouvoir d'entraîner

³⁰ K p. 82, Hua VI, p. 72.

dans son sillage d'autres civilisations³¹. La raison est en effet préfigurée dans notre rapport au monde ; la perception d'un monde objectif, par exemple, est le premier pas vers l'hypostase d'un monde mathématique, de même la vérité absolue est indiquée en horizon des relations intersubjectives. Aussi Husserl peut-il affirmer que la raison est partout latente³², qu'elle est à la fois ce qui se tient en profondeur et « fonctionne en chaque homme »³³ et ce qui se profile au loin, « Raison téléologique »³⁴ que les philosophes ne cessent de chercher à nouveau dans une permanente insatisfaction. « Qui est celui pour qui, dans sa vie de philosophe, la "philosophie" a jamais cessé d'être une énigme ? »³⁵, « ce à quoi je tends sous le titre "philosophie" en tant que champ et but de mon travail, c'est quelque chose que naturellement je sais. Et pourtant je ne le sais pas », c'est un « savoir obscur [*dunkles "Wissen"*] »³⁶.

Précisément il est intéressant de remarquer que ce que Husserl trouve à l'origine est toujours un projet, un *telos*. L'origine est donc toujours à la fois en avance et en retard sur elle-même. Le commencement est un manque et projette au-delà de lui-même la voie à parcourir pour combler ce manque. La fondation de la philosophie n'est pas une création arbitraire, elle part d'un manque natif, immémorial qui peut ainsi ressurgir sans cesse, de génération en génération. Ce manque nous renvoie à un passé mythique : l'origine perd, ici encore, sa parfaite clarté. Husserl définit en effet la vocation philosophique comme nostalgie³⁷. La fin que je poursuis n'est pas seulement cet « autre que moi » que je veux devenir, elle est ce qui réside au plus profond de moi comme ce que j'ai été, où je me suis accompli, mais sans que cela ait eu lieu durant mon existence actuelle, je n'en ai pas le souvenir daté. Chacun naît avec cette nostalgie qui le renvoie, comme dans le *Phèdre* de Platon, à une vie antérieure mythique, Husserl fait directement référence à ces réflexions

³¹ *Krisis*, Annexes, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », pp. 353–354 et p. 356.

³² K p. 20.

³³ K p. 426.

³⁴ Ibid.

³⁵ K p. 568.

³⁶ Ibid., Hua VI, p. 512.

³⁷ PP II, p. 19.

platoniciennes dans Philosophie Première II: « un très lointain pressentiment de cette signification de la subjectivité transcendantale (. . .) peut venir à l'âme "aillée" – pour parler comme Platon – à l'âme pourvue des ailes de la vision transcendante dont elle a la nostalgie »³⁸. Voilà qui fait surgir de multiples problèmes : un Je transcendantal peut-il trouver en lui un manque natif qu'il n'a pas constitué ? La référence à une origine mythique ne ruine-t-elle pas la rigueur exigée par le projet de Husserl et sa prétention à nous présenter en pleine lumière l'origine de toute chose ? Cette thèse est d'autant plus troublante que Husserl fait, en d'autres occurrences, référence à une telle origine mythique : on peut ainsi penser au Royaume des Mères, mais aussi se souvenir que les proto-fondateurs auxquels se réfère Husserl dans la *Krisis* sont définis comme imaginaires (« Thalès imaginaire [*erdachten Thalès*] »³⁹). La référence à l'imaginaire utilisée continuellement pour définir l'origine ne risque-t-elle pas de ruiner l'ambition scientifique de Husserl ? N'y a-t-il pas une contradiction entre cette ambition proclamée et ce retour de l'imaginaire, incessant, quoique moins thématiqué ?

Dans le même registre, montrant qu'il y a toujours, si l'on peut dire, une origine cachée de l'origine, il faut également rappeler le fait que bon nombre des réflexions de Husserl sont consacrées à la recherche d'un chemin qui mène à l'*epochè* et donc d'un motif pour l'*epochè*. Il y a là un problème non négligeable. En effet, tout d'abord, l'*epochè* prétend être un commencement absolu, un acte de pure auto-responsabilité, s'arrachant « aux chaînes de la naturalité »⁴⁰. D'autre part Husserl se montre très

³⁸ PP II, p. 231.

³⁹ K p. 418, Hua VI, p. 379. « Erdenken » est utilisé à de nombreuses reprises par Husserl dans la *Krisis*, il s'agit clairement d'un terme appartenant à la sphère lexicale de l'imaginaire : « Erdenken » et ses dérivés apparaissent lors des développements concernant la variation eidétique (par exemple K p. 423, Hua VI, p. 383, voir également Hua I, p. 104), de plus Husserl tient manifestement pour interchangeables « phantasieren » et « erdenken » : « Geometrischer Raum besagt also nicht etwa phantasierter Raum und in Allgemeinheit: Raum einer, wie immer, phantasierbaren (erdenklichen) Welt überhaupt » (K p. 29, Hua VI, p. 22).

⁴⁰ Philosophie Première, avant-propos du traducteur, A.L. Kelkel, p.XXXVI, cf. aussi K p. 209.

hésitant quant au chemin le plus pertinent : les voies vers la réduction⁴¹ se multiplient, brouillant une nouvelle fois la netteté recherchée d'un commencement absolu. D'une manière générale, l'on découvre que tout moment fondateur est déjà miné par un certain flottement, une obscurité : Descartes par exemple se méprend sur le sens du *cogito* et réintroduit sans s'en apercevoir des préjugés positivistes. De même Husserl se plaint des nombreux malentendus qui ont surgi dès les premiers pas de la phénoménologie⁴² et les innombrables débats qui suivront chez les héritiers de Husserl concernant par exemple le statut, la valeur ou même la possibilité de l'*époque* montrent que l'on est bien au-delà du simple malentendu : il y a là un problème réel et extrêmement tenace.

Ce n'est pas seulement lorsqu'on remonte de proche en proche vers les fondations antérieures que l'on découvre l'impossibilité de s'arrêter à une origine déterminée : une réflexion sur la postérité de chaque institution conduit à la même conclusion. Chaque institution produit une multitude d'avatars non voulus ou prévus par les fondateurs. Par exemple les proto-fondateurs de la géométrie n'avaient qu'une conception incomplète de ce qu'elle allait devenir⁴³. En effet, « la mathématique des anciens ne connaît que des tâches finies »⁴⁴, « la conception d'une telle *Idée d'une totalité d'être rationnelle infinie*, systématiquement dominée par une science rationnelle, voilà la nouveauté inouïe »⁴⁵. Plus encore l'arithmétisation de la géométrie, la formalisation de la méthode, le recours systématique aux symboles ne sont pas du tout envisagés par les premiers géomètres, ces évolutions peuvent même être considérées comme des déviations – ou comme facilitant les déviations – par rapport au projet initial encore ancré dans l'intuition. Pourtant ce sont bien là les fruits d'une telle institution,

⁴¹ A.L. Kelkel distingue ainsi un chemin historique – qui trouve la motivation de l'*époque* dans l'étude de l'histoire de la philosophie et des sciences – du chemin cartésien, il faut également ajouter la voie du monde de la vie (*Krisis* III A) et la voie de la psychologie (*Krisis* III B).

⁴² K p. 93 par exemple.

⁴³ K p. 406.

⁴⁴ K p. 26.

⁴⁵ « Die Konzeption dieser Idee eines rationalen unendlichen Seinsalls mit einer systematisch es beherrschenden rationalen Wissenschaft ist *das unerhört Neue* » Hua VI, p. 19, K, p. 26.

de même que les philosophies de Spinoza et de Leibniz sont les enfants de celle de Descartes.

En conséquence l'origine doit nécessairement être obscure à elle-même pour produire des rejetons si nouveaux, variés et l'interprétant d'une façon qu'elle ne prévoyait pas ou même, parfois, qu'elle n'approuverait pas. Ainsi Husserl réalise que le commencement revient sans cesse, chaque fois éclairé sous un jour nouveau par le chemin parcouru, chemin que ce commencement à ouvert mais qui l'a modifié: « en conduisant systématiquement l'*epochè* (...) il apparaît pourtant que dans toutes ces définitions de tâche qu'elle entraîne elle appelle une clarification et une modification de son sens (...). Ainsi sommes-nous ramenés encore une fois à l'*epochè* transcendante (...) mais qui se trouve (...) enrichie dans la compréhension principielle qu'elle a d'elle-même »⁴⁶. Le cheminement du sens prend donc la forme, selon les termes mêmes de Husserl, d'une progression en « zig-zag »⁴⁷. Le sens du présent est indissociable de son passé et de ses origines, la compréhension procède donc en remontant vers l'*Urstiftung*, mais réciproquement le sens d'une *Urstiftung* n'est pas entièrement compris en elle : puisque ce qu'elle peut produire n'est pas engendré à partir d'elle comme on déduirait nécessairement d'un principe ses conséquences, c'est à la lumière du présent que l'on découvre ce qui se profilait confusément dans le passé. « L'histoire interprétée à partir du temps présent, éclairera à nouveau à son tour et rendra intelligible le temps présent »⁴⁸. Il y a là un véritable cercle herméneutique, Husserl le concède clairement dans la *Krisis* : « nous sommes donc dans une sorte de *cercle*. La compréhension des commencements ne peut être obtenue pleinement qu'à partir de la science donnée dans la forme qu'elle a aujourd'hui, et par un regard en arrière sur son développement. Mais sans une compréhension des *commencements* ce développement est, en tant que *développement-du-sens*, muet »⁴⁹. On peut dire ainsi, plus

⁴⁶ K pp. 175–176. Voir également PP II, p. 229.

⁴⁷ « Il ne nous reste qu'une solution, c'est d'aller et venir en "zig-zag" [*im "Zickzack" vor- und zurückgehen*], K p. 68.

⁴⁸ PP I, p. 9.

⁴⁹ K pp. 67–68, « Wir stehen also in einer Art *Zirkel*. Das Verständnis der Anfänge ist voll nur zu gewinnen von der gegebenen Wissenschaft in ihrer heutigen Gestalt aus, in

radicalement, que la structuration de l'histoire en institutions et re-fondations, *Urstiftungen* et *Nachstiftungen*, conduit nécessairement à la caractérisation de chaque moment, de chaque œuvre et de tout sens *comme flottants*. Dans « L'origine de la géométrie » Husserl parle de « réactivation » (« *Reaktivierung* »⁵⁰) de l'origine, insistant sur le retour à une évidence première pure et absolue. Néanmoins dans le §15 de la *Krisis* Husserl emploie le terme de *Nachstiftung* pour désigner l'institution de la modernité par Galilée : nous dépendons de cette fondation originelle (« *Urstiftung* »⁵¹) « laquelle cependant est en même temps une fondation seconde et la modification de la fondation originelle grecque [*Nachstiftung und Abwandlung der griechischen Urstiftung*] »⁵². Dès lors la notion de *Stiftung*, d'abord censée désigner une origine bien déterminée, devient flottante : une *Urstiftung* peut en même temps être *Nachstiftung*. Elle est une reprise et apporte pourtant une inflexion suffisamment originale pour mériter à son tour le nom d'*Urstiftung*. Galilée re-fonde ainsi la fondation grecque en une « reprise » qui n'est pas une simple réactivation, mais une étrange continuation – déformation (*Abwandlung*). Dès lors l'origine reprise se décentre vers ses *Nachstiftungen*, son sens est en partie hors d'elle, en aval, mais réciproquement les reprises se décentrent vers leur origine et leur modèle, en amont, elles en sont tributaires et leur sens est à son tour rongé et approfondi par une certaine dimension d'étrangeté à soi. Si la phénoménologie est re-fondation du scepticisme ou de la démarche cartésienne ou kantienne, elle porte intrinsèquement en elle cette référence : ces « ratés » passés sont par conséquent intégrés à la reprise actuelle, ils sont en elle comme une fissure par laquelle son être s'échappe, sa définition se distend et se diffracte. Si le sens actuel est encore celui visé autrefois, si *le même sens* peut subir autant de déformations, c'est qu'il n'est pas fermé et univoque. Le sens est une constellation intégrant des tensions et même des ruptures entre divers systèmes ou interprétations, par exemple entre divers systèmes euclidiens et non euclidiens incompatibles, ou entre diverses représentations de l'*époque*. Les conflits entre

der Rückschau auf ihre Entwicklung. Aber ohne ein Verständnis der *Anfänge* ist diese Entwicklung als *Sinnesentwicklung* stumm », Hua VI, p. 59.

⁵⁰ Hua VI, p. 372, K p. 411.

⁵¹ Hua VI, p. 72, K p. 82.

⁵² Ibid.

une théorie et ses descendantes sont toujours d'abord des conflits *au sein même de la théorie première*⁵³ : ainsi la philosophie de Descartes ne livre pas une compréhension univoque des rapports entre âme et corps et la phénoménologie husserlienne n'offre pas une seule version définitive de l'*epochè*, de ses motifs, de son sens et de ce qu'elle dévoile.

La quête d'une origine, d'un commencement, signifie donc d'emblée qu'existe un décalage entre moi et ce qui est supposé être plus véritablement moi : le moi transcendantal. Aussi ce moi transcendantal est-il une bouche d'ombre. Loin de ramener la complexité du monde à ma plate identité à moi-même, il est au contraire ce qui arrache le moi à lui-même, et ce, sans retour.

Le moi transcendantal est infiniment plus que moi. Je ne le suis pas, du moins pas exactement. Ainsi que l'affirme Husserl dans *Ideen III* : « subjectivité transcendantale » ne signifie pas seulement « moi en tant que moi-même transcendantal [*Ich als transzendentes Ich-selbst*] »⁵⁴, cette subjectivité originaire contient déjà des « co-sujets [*Mitsubjekten*] »⁵⁵. Le moi transcendantal est l'absolu qui constitue le monde réel comme « existant pour “tout un chacun” [*als für “jedermann” seiende*] »⁵⁶, il ne saurait coïncider avec le moi privé, il est d'emblée « intersubjectivité transcendantale [*transzendente Intersubjektivität*] »⁵⁷. Il est même, plus exactement, un absolu où est constituée la diversité des pronoms personnels. Husserl remarque ainsi le problème que soulève l'appellation de « moi transcendantal », « il ne s'appelle à vrai dire “je” que par une équivoque [*heißt eigentlich nur durch Äquivokation “Ich”*] »⁵⁸. En effet, le pronom personnel « je » se définit par distinction avec les autres pronoms personnels⁵⁹, or le moi transcendantal ne possède pas encore *sur le même plan que lui*, un *tu*, un *il*. . .⁶⁰, le moi transcendantal est plutôt cet

⁵³ Voir sur ce point Merleau-Ponty, *Signes* p. 165 et *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, « Tel », pp. 129–130.

⁵⁴ *Ideen III*, p. 199, Hua V, p. 153.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, voir également, par exemple, MC §13, p. 61.

⁵⁸ K p. 210 (Hua VI, p. 188), le même problème est soulevé p. 459.

⁵⁹ K p. 459.

⁶⁰ *Ibid.*

« anonyme »⁶¹ qui constitue la communauté du nous c'est-à-dire, corrélativement, le moi comme individu et autrui comme alter ego. Or « moi », ce que je désigne communément par ce terme, est un individu particulier, distinct des autres. Même si ces derniers sont des alter *ego*, ils conservent une irréductible transcendance. Dès lors le moi transcendantal, antérieur à l'individuation qui me définit, ne peut être exactement moi-même. Il est ce *telos* infiniment éloigné que je dois rejoindre. Ainsi Husserl définit clairement la vocation philosophique comme consistant à « me perdre moi-même en tant que je suis un moi fini, un moi sensible, inauthentique, non vrai, pour me retrouver moi-même, mon moi authentique, mon moi infini purifié de toute impureté terrestre »⁶². Je dois me réaliser « comme moi éternel [*ewiges Ich*] »⁶³ et c'est justement ce moi éternel qui est à la fois en arrière de moi (nostalgie) et très loin devant moi (*telos*). L'écart entre le moi et le moi transcendantal est l'écart entre le fini et l'infini. C'est pourquoi également la quête de mon *moi* comme moi transcendantal me jette hors de moi, dans l'histoire, dans la diversité des théories scientifiques et philosophiques : « la réflexion historique est une très profonde auto-méditation »⁶⁴.

Mais le moi transcendantal n'est-il pas appelé « moi » en raison de sa coïncidence à soi ? La théorie du moi transcendantal n'a-t-elle pas pour vocation de montrer que tout est constitué « dans la sphère de ma conscience »⁶⁵, de la conscience absolue ? Le moi transcendantal n'est-il pas ce qui tient *sous son regard* toute réalité, la rendant enfin parfaitement claire ? Les analyses husserliennes elles-mêmes conduisent à nuancer considérablement cette thèse.

Tout d'abord le moi transcendantal est traversé par un écart à soi temporel irréductible. Il s'auto-constitue sans cesse⁶⁶. L'unité des objets est expliquée par les synthèses du moi, mais celui-ci est lui-même défini

⁶¹ K p. 507.

⁶² PP II, p. 23, « mich als endliches, als sinnliches, unechtes, unwahres Ich verlieren, um mich selbst, mein echtes und wahres, mein unendliches, vom Irdischen gereinigtes Ich zu gewinnen », Hua VIII, p. 16.

⁶³ Ibid., Hua VIII, p. 17.

⁶⁴ K p. 83, « Eine historische Rückbesinnung (...) ist also wirklich eine tiefste Selbstbesinnung », Hua VI, p. 73.

⁶⁵ MC §62, p. 241.

⁶⁶ *Ideen I*, §82, *Leçons sur le temps*, §39, MC §18.

comme temporel, comme un flux. Husserl maintient avec rigueur son refus d'un moi « en soi » positiviste. On ne pourrait jamais expliquer à partir d'un tel moi le surgissement de la temporalité. Mais Husserl doit alors admettre que le temps, sa diffraction, sa diversité toujours renouvelée ne peuvent devenir pour la conscience de purs ob-jets, ils sont toujours déjà là et c'est l'unité de flux rendue possible par l'intentionnalité immanente à l'instant qui constitue non seulement l'unité de l'objet temporel – la mélodie par exemple – mais aussi l'unité de la conscience de la mélodie et, par conséquent, l'identité d'un Je qui observe et suit le déroulement de cette mélodie, qui est présent tout en ayant en horizon lui-même-il-y-a-un-instant, lui-même-il-y-a-quelques-minutes. etc. Il n'y a pas de conscience sans un flux continu et pas de Je, essentiellement défini par son identité *à soi*, sans ce lien immanent d'un instant à l'autre. Le Je ne précède pas le flux, il se précède lui-même dans le flux et se diffracte donc en une multitude ouverte de vécus particuliers et fugaces empiétant les uns sur les autres.

D'autre part, Husserl le souligne dans le §11 des *Méditations cartésiennes*,⁶⁷ le moi *transcendantal*, comme son nom l'indique, constitue le monde *transcendant*. L'intentionnalité ne peut en aucun cas être interprétée comme une coïncidence, une immanence du réel à la conscience⁶⁸. Le réel conserve sa distance, une irréductible part d'obscurité, ce que montrent notamment les notions d'esquisse, de *hylé* et de passivité. Le moi est hors de soi. Husserl s'avance très loin dans la reconnaissance d'une telle dimension d'opacité, jusqu'à admettre que les « tréfonds [*Untergrund*] »⁶⁹ du moi incarnent une sorte de « torpeur [*Dumpfheit*] »⁷⁰. Rien dans le monde objectif, aucune circonstance causale ne pourrait venir « dessiller les yeux » de cette âme

⁶⁷ MC §11, p. 54.

⁶⁸ Voir, *supra*, p. 236 sq. sur les paradoxes de la notion d'immanence intentionnelle.

⁶⁹ *Ideen III*, p. 138, Hua V, p. 116.

⁷⁰ *Ibid.*, voir également *De la synthèse passive*, p. 38, « La vie éveillée du moi se distingue de la vie qui n'est pas éveillée, qui, au sens le plus large, dort sur le mode de la torpeur », « das wache Ichleben unterscheidet sich von dem unawachen, dem im weitesten Sinn dumpf schlafenden dadurch », *Formale und transzendente Logik*, Ergänzender Text IV, Hua XVII, p. 364.

endormie⁷¹, Husserl envisage même que l'on puisse avoir alors « une âme privée de sujet [*eine subjektlose Seele*] »⁷², une âme sans « je pense »⁷³. D'ailleurs si les actes d'un sujet peuvent toujours se sédimenter en habitus, devenir d'obscures « pulsions [*Triebe*] »⁷⁴, ne faut-il pas que, dès le départ, ils enveloppent une part de distance à soi? Le sens *devait* se perdre *fatalement* et *doit* toujours se perdre à nouveau justement parce qu'il est distance à soi, cheminement, vie. Il est l'horizon que fait surgir l'empîement au cœur du flux des sensations. Cet horizon nous appelle à le rejoindre, mais, sitôt que l'on quitte le flux, l'horizon devenu thème meurt, se vide de sens ou, plus exactement, reste seulement hanté par l'esprit⁷⁵. Le sens est toujours au loin, il n'est jamais pure évidence contrairement à ce que Husserl laisse parfois entendre⁷⁶. Ma saisie du triangle parfait n'est jamais une intuition intellectuelle qui serait la pleine possession en transparence de l'essence du triangle. Que l'on songe aux avatars connus par les figures géométriques dans les géométries non-euclidiennes, certes une continuité est maintenue avec les triangles euclidiens, mais quelques nouveautés inouïes surgissent également. Ainsi le triangle est saisi de façon vivante en horizon de variations particulières multiples et parfois incroyables et imprévues. Je peux toujours avoir *le triangle* dans la visée de mon regard alors même que le processus d'idéation où il se forme est mort, plus exactement latent et engourdi, *parce que* le triangle originaire, vivant, était déjà une certaine absence, une distance, au cœur d'un flux de sensations. D'une manière générale on peut dire que la sédimentation a toujours déjà commencé. La perception d'un monde objectif dans l'attitude naturelle est en quelque sorte une première sédimentation. Déjà je laisse le flux formateur tomber dans l'oubli. Mais un tel oubli n'est possible que parce que le flux indique au-delà de lui un objet qui enveloppe une part d'absence, je peux ainsi projeter cet objet

⁷¹ *Ideen III*, p. 138, *Hua V*, p. 116 : « Il n'y a dans le monde objectif aucune relation à des circonstances causales qui pourraient réveiller l'âme de sa torpeur et pourraient lui dessiller les yeux grâce à un "je pense" [*ihr das Licht eines "Ich denke" aufstecken könnten*] ».

⁷² *Ibid.*, voir également *De la synthèse passive* pp. 37–38.

⁷³ Voir également *De la synthèse passive*, p. 38.

⁷⁴ *Ideen II*, p. 373, voir également *De la synthèse passive*, p. 250.

⁷⁵ *K* p. 31.

⁷⁶ Voir notamment « L'Origine de la géométrie », *K* p. 409 par exemple.

comme indépendant du flux, se tenant toujours en soi en l'absence de tous mes vécus. L'origine de la sédimentation est ainsi plus fondamentalement encore la première rétention⁷⁷ : l'instant se dépose en arrière de moi, il est déjà en partie passivité et étrangeté à moi et à soi, toujours parent de l'instant actuel mais ressurgissant comme nouveau, plus vivant maintenant, s'évoquant soi-même et pourtant autre et surprenant. Ont bien lieu ici un premier "oubli" et une première opacification : chaque instant traîne derrière lui son passé non seulement comme ce qui vit et résonne encore mais aussi comme ce qui est déjà à moitié mort ou profondément endormi, comme un poids qui le distord et l'aliène. *Ma* pensée germe donc sur un fond d'étrangeté à moi qui « pense » avant moi et ne coïncide pas plus avec lui-même qu'avec moi.

Le fait que le moi surgisse du flux des sensations conduit à apercevoir un dernier aspect de l'opacité du moi transcendantal : il s'auto-objective en moi empirique incarné. Les sensations, en tant que soubassement hylétique du moi, ne sauraient être ce qu'éprouve un sujet préexistant et défini, dont le corps serait déjà délimité. Elles sont le flux originaire où le moi et les objets prennent peu à peu naissance et dont ils se détachent secondairement. Il est exclu de concevoir les sensations à la manière naturaliste, c'est-à-dire comme ces modifications corporelles (par exemple l'apparition d'un flux électrique dans le système nerveux) que cause l'action physique des objets sur mes organes des sens. Lorsque Husserl parle de sensations, il ne suppose pas mon corps comme objet rigoureusement défini, bien circonscrit, nettement situé en une place de ce monde : ce

⁷⁷ « Chaque opération du présent vivant (...) se dépose dans le domaine de la sphère d'horizon morte ou plutôt en sommeil, et elle se dépose sur le mode d'un ordre fixe de sédimentation, ici constante, tandis qu'en tête le processus vivant maintient une vie nouvelle et originaire, et qu'en queue se dépose tout ce qui est, d'une certaine manière, un acquis final de la synthèse rétentionnelle », *De la synthèse passive*, p. 241, « jede lebendige Gegenwartsleistung (...) sich im Gebiet der toten oder vielmehr schlafenden Horizontsphäre niederschlägt, und zwar in der Weise einer festen Sedimentordnung, da stetig, während am Kopfende der lebendige Prozeß neues, ursprüngliches Leben erhält, am Fußende alles, was gewissermaßen Enderwerb der retentionalen Synthese ist, sich niederschlägt », Hua XI, p. 178. Voir également pp. 244–245 et p. 254. Merleau-Ponty met particulièrement en valeur ce lien originaire entre rétention et sédimentation dans ses *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, op. cit., notamment p. 54, p. 55 et p. 66.

corps objectif n'est en rien donné adéquatement, il est esquissé, présenté d'une manière qui reste toujours à préciser. La perception que j'ai de ma chair ne me livre en rien la représentation achevée d'un *Körper* aux limites et aux composants parfaitement déterminés, c'est uniquement avec le détour par la perception d'autrui que j'acquies l'idée indirecte – avec une double transposition de moi à autrui, d'ici vers là-bas, puis de là-bas vers ici – de mon *Körper* tel qu'il peut apparaître à un regard objectivant⁷⁸. « Ce n'est qu'en faisant le détour par l'autre et les autres possibles que j'apprends à faire l'expérience de ma chair comme chose physique, donc de façon tout à fait médiate »⁷⁹. Il est très étonnant que le flux transcendantal dessine au premier plan un corps particulier et qu'ainsi le moi transcendantal constitue une entité qui n'est certes pas un simple corps (*Körper*), mais qui est *aussi* un tel corps (et qui est auprès des corps) et qui, pourtant, est d'emblée *ma* chair. Le moi transcendantal *absolu* constitue donc une réalité *particulière* que, paradoxalement, il est. La « subjectivité universelle (...) s'objective *elle-même* en tant que (...) morceau du monde »⁸⁰. Certes la chair n'est pas *enfermée* dans une parcelle de l'espace objectif, mais elle est préférentiellement liée à une telle place et sa présence au monde prend la forme d'une démultiplication et d'un flottement : le moi transcendantal s'incarne donc dans une très étrange image déformée de lui-même se diffractant à l'infini.

La chair ne se découpe pas d'emblée comme corps individuel, nettement distinct des choses, elle est en effet auprès des choses, à l'envers de chacune d'elles et, de cette façon, le monde à sa naissance est partout

⁷⁸ Je ne vois pas mon dos, mais celui d'autrui et mon dos n'est saisi que par l'intermédiaire de celui d'autrui. De même l'homme ne sait qu'il a un cœur ou un estomac que parce qu'il a pu observer le cœur ou l'estomac d'un autre homme, jamais les siens. *Avant* la constitution d'autrui comme homme, c'est-à-dire comme un corps propre déterminé, délimité et ne faisant qu'un avec des champs sensoriels et des champs psychiques, je saisis *certes* une co-appartenance entre mon corps propre et lesdits champs sensoriels et psychiques, mais par fragments (*Ideen II*, p. 235) et de telle sorte que « *il ne me viendrait pas du tout à l'idée* de loger sérieusement dans mon corps tout mon psychique, mon ego, mes actes » (*Ibid.*, pp. 235–236).

⁷⁹ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, Hua XIV, N°3, §5, p. 63, tr. fr. par N. Depraz, dans *Transcendance et incarnation*, p. 135 n.

⁸⁰ K p. 129, nous soulignons, « [die Universale Subjektivität] sich selbst (...) als Bestand der Welt, objektiviert », Hua VI, pp. 115–116.

parent de ma chair. Les sensations sont doubles, elles sont à la fois des esquisses d'objets transcendants et des kinesthèses n'esquissant aucun objet transcendant mais faisant lever un domaine encore informe, non objectif, que j'éprouve comme propre – comme étant moi et *mes* organes – et qui est pourtant déjà spatial et attendant aux choses puisque les kinesthèses sont simplement l'envers des esquisses. Ma chair est donc d'abord éparsée dans les sensations et à l'envers des esquisses de toute chose puisque toute chose naît à même le flux sensible. Le froid de cette table est aussi le froid dans ma main. Ainsi, certes, ma chair s'annonce apparemment d'emblée comme n'étant pas esquissée ainsi que le sont les choses, elle est immédiatement *moi*, autant sentie que sentante. Mais elle est également une réalité particulière de ce monde et peut être découverte, esquissée, exactement comme le sont les choses de ce monde (par exemple lorsque je saisis le rugueux ou le lisse de ma peau). Ainsi les sensations que je vis sont bien localisées dans des endroits parfois encore vagues (c'est le cas par exemple des sensations du battement de mon cœur ou des sensations visuelles) mais dont je pressens le caractère limité et l'intégration au monde. De la même façon je perçois ainsi d'emblée le monde à partir d'un point zéro, plutôt d'une zone zéro mystérieuse d'abord mal délimitée qui est une sorte de « trou spatial »⁸¹, non directement intuitionnée et ne pouvant l'être⁸², mais surgissant *au cœur même de l'espace* du monde. Husserl ajoute que ce point est en quelque sorte « imaginaire [*imaginär*] »⁸³, il est en effet incontestablement l'une des innombrables irrptions du flottement au cœur du monde objectif bien ordonné : l'être en suspens du moi dans un "nulle part" objectif vient ici étrangement miner et perturber l'expérience de l'espace objectif même. L'écart à soi et une certaine étrangeté à soi – qui reste bien rapport à soi, mais à un soi lointain, diffracté, déformé et obscur – définissent donc le moi charnel, et ce de multiples façons. Ma chair est un ensemble de sensations localisées, mais la localisation est, le plus souvent, vague et en voie d'accomplissement. « Ce même corps [*Leib*] qui me sert de moyen pour toutes les perceptions, me

⁸¹ CE p. 424.

⁸² CE p. 424.

⁸³ CE p. 271, Hua XVI, p. 228.

fait obstacle dans la perception de lui-même et il est une chose dont la constitution est étonnamment imparfaite»⁸⁴.

En effet, *d'une part*, même dans le cas des sensations tactiles, la localisation consiste toujours en un dédoublement mystérieux, en l'indissociabilité d'un corps situé dans le monde et d'un vécu intentionnel qui n'a rien d'une chose et ne peut à proprement parler être enfermé en un lieu. Husserl parle ainsi de mon corps comme d'un « point de basculement [*Umschlagspunkt*] »⁸⁵ où les rapports de causalité se transforment en (sont aussi saisis comme) rapports de conditionnement entre un événement naturel et un vécu psychique. La chair est le lien indéfectible mais élastique et flottant, entre des changements sentis (esquisses des choses et de mon corps) et les vécus sentant : il n'y a pas entre eux d'identité ni même de correspondance rigide. Le vécu des sensations s'épanouissant en perception peut par exemple rester focalisé sur un objet invariant tandis que le corps change et se déplace. Certes les sensations musculaires suivent alors de plus près les changements du corps, mais elles participent aussi à la constitution de la perception stable. Ainsi la saisie de ma chair est toujours l'expérience d'un certain lien flottant entre sentant et senti, je vis les deux comme indissociables, mais la mise en correspondance stricte, parfaitement définie, n'est jamais achevée et ne peut l'être en raison de l'écart sentant-senti. Les sensations sont ainsi à l'envers des choses perçues et débordent les limites que l'on attribuera peu à peu au *Körper* objectif.

De plus, autre écart à soi, la constitution de mon corps passe par le détour d'autrui. Je pars certes de mon *Leib*, tel que je le vis subjectivement, mais d'emblée la chair est double et les sensations kinesthésiques sont essentiellement prises dans un processus de localisation qui appelle une représentation toujours plus précise du corps (*Körper*) situé dans le monde : c'est en effet à l'envers de ce corps que les sensations sont localisées. La réversibilité sentant-senti appelle une saisie plus détaillée de mon corps senti et une localisation toujours à préciser de mes « je sens ». Or cette saisie plus détaillée de mon corps senti trouve dans la perception du corps d'autrui des données inédites et venant directement l'enrichir.

⁸⁴ *Ideen II*, p. 224.

⁸⁵ *Ideen II*, p. 226, *Hua IV*, p. 160.

L'entrelacs entre mon corps et celui d'autrui doit être compris comme un champ d'échange à *l'infini* : « le moi étranger est posé comme *analogon* du moi dans le là-bas, du moi transposé dans le là-bas par la pensée. Le moi étranger s'est donc, en correspondance avec cette analogie, donné lui-même dans une apparition intérieure et, s'il se transposait à ma place par la pensée, il aurait une représentation présentifiante et ainsi une apparition extérieure de sa chair, apparition qui concorde avec la perception extérieure que j'ai maintenant de sa chair »⁸⁶. Non seulement le *Körper* d'autrui perçu d'ici me donne des éléments à transposer dans la représentation de mon propre *Körper*, mais d'autre part, pour poser, entre son corps et le mien, le lien autorisant ces transpositions, je dois saisir son corps comme *Leib*, comme point de vue, et voir mon propre corps à travers *ses* yeux, comme si j'étais là-bas. Mieux : pour que la correspondance entre lui et moi soit complète, je dois également l'apercevoir se voyant lui-même à travers mes propres yeux. Chacun restant à distance, la perception d'autrui prend ainsi la forme d'un emboîtement indéfini de *phantasiai*, comportant une irréductible dimension d'incertitude, d'interprétation et de fluctuation. Le face à face de deux hommes est semblable à celui de deux miroirs⁸⁷. Je construis l'image de mon corps à l'aide du corps d'un homme que je perçois construisant l'image de son corps à l'aide de mon corps et de l'image que j'en ai. Ainsi je modèle cette image également en fonction de ces reflets démultipliés que sont l'image qu'autrui semble avoir de mon corps, l'image qu'il semble avoir de son corps et l'image qu'il pense que j'ai de son corps. Chacun cherche des signes de ces images dans le comportement des autres et la relation à autrui consiste à instituer ensemble, mais aussi dans une certaine tension et une certaine incertitude, un équilibre périlleux entre le pouvoir que le regard de l'un a

⁸⁶ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil*, « Damit ist das fremde Ich als Analogon des "Ich im Dort", des im Dort gedanklich hineinversetzten Ich gesetzt, das also dieser Analogie entsprechend sich selbst gegeben sei in einer Innenerscheinung und das, wenn es sich an meinem Ort versetzt denken würde, eine vergegenwärtigende Vorstellung, und zwar Außenerscheinung von seinem Leib haben würde, die übereinstimmt mit der äußeren Wahrnehmung, die ich jetzt wirklich von diesem habe », Hua XIII, N°8, p. 266–267, tr. fr. par N. Depraz dans *Transcendance et incarnation*, p. 161.

⁸⁷ Cette comparaison est avancée par Merleau-Ponty qui l'étend même aux relations entre le corps sentant et n'importe quel objet sensible, *Le visible et l'invisible*, p. 183.

sur l'autre et le pouvoir symétrique possédé par l'autre. L'investissement de chacun dans des attitudes de mimétisme et de mise en contraste avec l'apparence d'autrui, selon des proportions qu'il choisit, est une sorte de langage appelant une réponse et pouvant se moduler à nouveau en fonction de celle-ci. Le corps se construit donc au sein d'un jeu extrêmement complexe et ouvert d'échanges, de langages, de séduction et de répulsion.

Ainsi la chair est un système organique ouvert sur lequel de multiples greffes vont pouvoir être tentées : la représentation que je me fais de *mon* cœur reste une représentation-de-*phantasia* et possède un horizon imaginaire indéfini. La notion complète de « cœur » est beaucoup plus complexe que la seule description du cœur d'un autre ou des battements à l'intérieur de ma poitrine : ces premiers décalages rendent possibles une infinité d'autres esquisses. La représentation de mon cœur intègre donc également les sensations kinesthésiques que j'attribue vaguement à cet organe (avoir le cœur serré, le cœur gros. . .), sensations liées à des expériences et significations affectives et spirituelles d'une inépuisable richesse (le cœur comme siège du courage, de la foi, de l'amour. . .). J'essaierai approximativement de situer mes pensées et ma colère par exemple et j'incorporerai notamment pour cela des éléments du corps d'autrui à la représentation de mon corps. Le corps reste donc un champ de signification ouvert. Husserl le reconnaît lorsqu'il affirme, dans *Ideen III*, que l'acquisition de nouveaux comportements et l'usage de nouveaux outils sera « un élargissement de la chair [*eine Erweiterung des Leibes*] »⁸⁸, ce terme d'élargissement indique à la fois que la chair est bien, d'abord, un centre particulier, vaguement situé mais situé tout de même et en voie de l'être encore davantage, mais qu'elle est aussi un sol fécond, un vie sans limites prédéfinies de façon rigide, un schéma flottant. Husserl s'approche ici des thèses de P. Schilder qui a précisément montré le caractère ouvert et fluctuant de l'image du corps⁸⁹ : ses analyses constituent une référence cruciale dans la réflexion merleau-pontyenne sur la chair

⁸⁸ *Ideen III*, p. 10, Hua V, p. 7. Voir également, même page : « Ebenso kann sich der Leib erweitern ».

⁸⁹ P. Schilder, *L'image du corps. Etude des forces constructives de la Psyché* (1935), traduction de F. Gantheret et P. Tuffert, Paris, Gallimard, 1950, collection « Tel ».

aux côtés de la référence non moins fondamentale à Husserl⁹⁰. Force est de constater que ces références se font clairement écho. La notion d'image est choisie volontairement par Schilder dans l'intention de souligner la dimension imaginaire du corps, non au sens où l'on en forgerait une représentation illusoire, mais en ce que la perception même du corps, parce qu'elle doit intégrer des données extrêmement diverses, parfois contradictoires et variant au cours des expériences, est autant la réception de ces données que la création toujours renouvelée de tentatives de synthèses d'images plastiques du corps. Schilder nous montre que notre corps dépasse les limites anatomiques qu'on lui attribue trop hâtivement et caricaturalement dans une pensée objective, il s'étend aux objets familiers, au corps des autres, se projette en eux et introjecte des parties d'autres corps, il prend de multiples formes selon les émotions, les peurs et les désirs. Schilder montre également que ce n'est pas seulement la *représentation* que l'on se fait du corps qui fluctue, mais le métabolisme même : dans les troubles hypocondriaques par exemple « l'innervation vaso-végétative et vaso-motrice est changée »⁹¹. Les phénomènes vitaux les plus élémentaires intègrent peu à peu l'empreinte des introjections et projections et celles-ci peuvent conduire à la modification de certains organes ou à la formation de maladies. Schilder nous rappelle également que nous remodelons sans cesse notre corps volontairement par le biais des vêtements, des outils familiers (qui sont intégrés au schéma corporel), de pratiques telles que la gymnastique ou la danse⁹² et des inventions d'images-clefs permettant d'agir sur notre métabolisme⁹³. Schilder estime ainsi qu'il est rigoureux de dire que « notre corps est une image »⁹⁴ et un « fantôme »⁹⁵.

Comment le sujet transcendantal peut-il être pure conscience *et* chair diffractée? Pourquoi un moi absolu s'auto-objectiverait-il en un moi empirique particulier? C'est pourtant ainsi exactement que

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 92 et p. 115, *La Nature. Notes de cours au Collège de France* (1957–1960, Paris, seuil, « traces écrites », 1995), pp. 346–347 et *L'œil et l'esprit*, p. 33.

⁹¹ Schilder, *L'image du corps*, p. 164.

⁹² *Ibid.*, Deuxième partie, §§ 14 et 15.

⁹³ *Ibid.*, p. 198 et pp. 201–202.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 280.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 309.

Husserl décrit le processus : l'auto-objectivation est le fruit de la réflexion naturelle⁹⁶, c'est en cherchant à *se* connaître que le moi absolu constitue le moi particulier comme « mode de dérivation de lui-même [Abwandlungsmodus seiner Selbst] »⁹⁷ et en même temps comme « autodissimulation [Selbstverhüllung] »⁹⁸. C'est une manière de « me perdre dans le monde [dieses Mich-verlieren in die Welt] »⁹⁹. Husserl en convient dans *Philosophie Première* : puisque la subjectivité transcendante est d'emblée intersubjective, c'est la formation d'une subjectivité singulière qui doit poser problème¹⁰⁰. Certes, la conscience-de-soi et la conscience-de-l'autre sont inséparables¹⁰¹ et le moi transcendantal constitue non seulement le moi empirique, mais également l'intersubjectivité et les autres comme *alter ego*, prouvant par là-même son absoluité, mais reste qu'il s'auto-objective préférentiellement en *moi* et que les autres demeurent une dimension de transcendance qui dépasse ce moi. Seuls les vécus particuliers de ce moi lui sont donnés originairement, les autres ne sont aperçus que par intropathie et la science intersubjective absolue reste projetée en horizon à l'infini. C'est également un problème que de comprendre pourquoi le moi transcendantal absolu se diffracte en moi particuliers tous corrélatifs (je ne suis un individu particulier que par référence à d'autres individus possibles mais différents) chacun empiétant sur les autres (il s'agit toujours de divers « moi ») mais restant avec eux dans un écart irréductible.

Partout nous retrouvons l'écart à soi, le flottement, l'ubiquité. Le moi transcendantal (peut-on encore l'appeler ainsi ?) est diffraction de lui-même en une multitude d'aspects, d'objets et de sujets qui certes ne sont pas de purs en-soi, mais qui sont pourtant une authentique diversité. Le sens émerge en chacun d'eux, cependant ces images, démultipliées, confuses et toutes différentes, d'un « moi » hypothétique ne sauraient constituer un moi identique à soi et limpide pour soi-même.

⁹⁶ PP II, p. 110.

⁹⁷ K p. 211, Hua VI, p. 189.

⁹⁸ PP II, p. 107, Hua VIII, p. 77.

⁹⁹ PP II, p. 108, Hua VIII, p. 77.

¹⁰⁰ PP I, p. 326.

¹⁰¹ K p. 284.

Est-ce là l'échec de la philosophie de Husserl ? Nous cherchions une science claire comme le cristal et Husserl met en place une philosophie de la profondeur qu'il résume par cette phrase d'Héraclite : « tu ne trouveras jamais les limites de l'âme, même si tu arpentais toutes les routes : si profond est son fond »¹⁰². Husserl ajoute même qu'il n'y a tout simplement pas de fond : « tout "fond" que l'on a atteint renvoie en effet de nouveau à des fondements, tout horizon ouvert fait surgir de nouveaux horizons »¹⁰³. Il devient ici clair que, dans la philosophie de Husserl, le flottement de l'imaginaire envahit tout. Mais une philosophie rationaliste et transcendantale peut-elle assumer une telle thèse ? Il nous semble que oui. Car peut-il y avoir le moindre sens en dehors de cette structure d'horizon ? La compréhension ne va-t-elle pas de pair avec une dimension d'interprétation, d'obscurité et un risque de mésinterprétation ? Dans le monde de l'esprit tout est sens : soit, mais nous allons essayer de montrer que cela ne peut en aucun cas vouloir dire que tout est transparent ; par conséquent Husserl peut bien à la fois affirmer que tout est le fruit de synthèses constituantes et que le moi transcendantal est écart à soi, qu'il n'est d'abord qu'à l'état de reflet de nous-mêmes *comme autres* dans une diversité extraordinaire de choses, d'esquisses et de personnes, images de nous-«mêmes» vagues, étranges, appelant à nous chercher hors de nous-mêmes. Nous ne pouvons être ce moi transcendantal qu'à distance, grâce à une ubiquité native.

3. NÉCESSITÉ D'UN MOI TRANSCENDANTAL DIFFRACTÉ

On pourrait penser qu'intégrer au sujet un soubassement d'habitus sédimentés, de pulsions, de sensations et de passivité le condamne fatalement à la perte de soi et conduit à l'opacification du sens. Or Husserl affirme au contraire que ce soubassement est « fondateur [*fundierend*] » pour le Je des prises de position¹⁰⁴ et qu'il est indispensable de le supposer *pour*

¹⁰² K p. 193, « Der Seele Grenzen wirst du nie ausfinden, und ob du auch jegliche Straße abschnittest: so tiefen Grund hat sie », Hua VI, p. 173.

¹⁰³ K p. 193, « Jeder erreichte "Grund" verweist in der Tat wieder auf Gründe, jeder eröffnete Horizont weckt neue Horizonte », Hua VI, p. 173.

¹⁰⁴ Ideen II, p. 376, Hua IV, p. 280.

donner du sens aux actes du Je. Il est « présupposé par tout comportement [*von allem Verhalten vorausgesetzt*] »¹⁰⁵ car un comportement n'est pas une rhapsodie de gestes fortuits, mais une réponse sensée à une motivation. « L'ego qui prend position est dépendant du soubassement dans la mesure où, pour faire l'expérience de motivations dans mes prises de position, je dois avoir précisément des vécus motivants et ceux-ci se trouvent dans une connexion associative »¹⁰⁶. Je ne crée pas de toutes pièces le lien de motivation, il me précède sous la forme d'associations prédonnées et mon comportement s'ajuste convenablement ou pas à ce cheminement déjà commencé par le motif. Les mouvements de mon corps par exemple se déterminent selon l'anticipation des évolutions annoncées en horizon par les esquisses actuelles des objets qui m'entourent. Ainsi le sens doit me précéder, il doit avoir commencé à se tisser en amont. La direction que j'établis en liant tel mot et tels autres, telle chose et telles esquisses à venir ou tel usage possible, n'est pas une direction que je crée, mais un mouvement qui a déjà commencé et que je suis et poursuis¹⁰⁷.

Lorsque Husserl refuse que l'on s'arrête à des éléments qui serviraient de matériau pour les synthèses, mais ne seraient pas eux-mêmes constitués, ce n'est pas là une condition qu'il imposerait arbitrairement : elle est nécessaire à l'existence même du sens. Le sens d'un mot, mais aussi d'une chose, est ce que je peux comprendre, il est indissociable d'une subjectivité. Mais il ne peut s'agir pour cette subjectivité d'être l'initiatrice absolue du lien entre une donnée et son sens, en d'autres termes entre une donnée et la manière dont elle la comprend, c'est-à-dire d'abord concrètement la façon dont elle va l'utiliser, l'intégrer à ses « je peux », et la manière dont elle va la définir. Cette subjectivité doit recevoir de cette donnée une motivation, faute de quoi l'institution du sens sera arbitraire et absurde.

Le monde, les choses sont, semble-t-il, au fondement d'un système humain de production foisonnante de sens, mais puisqu'ils sont de ce

¹⁰⁵ *Ideen II*, p. 375, *Hua IV*, p. 279.

¹⁰⁶ *Ideen II*, p. 377, « das stellungnehmende Ich ist von der Unterlage abhängig, sofern ich, um Motivationen in meinen Stellungnahmen zu erfahren, eben die motivierenden Erlebnisse haben muß, und diese im assoziativen Zusammenhang stehen », *Hua IV*, p. 280.

¹⁰⁷ Le fait qu'en français le mot sens désigne également la direction offre, nous semble-t-il, un indice important pour comprendre ce qu'est le sens comme signification.

système, puisque ce sens les concerne, *il faut* qu'eux-mêmes soient déjà du sens. Or cela ne serait pas le cas s'ils étaient des choses en soi. Ainsi Husserl montre que chaque chose est déjà un cheminement : elle est le pôle, la direction, indiquée par des esquisses formant une suite orientée grâce à leur parenté-différences. Une apparition unique, fulgurante, sans précédent ni parent n'a pas de sens. De même une apparition répétée et sans lien avec quoi que ce soit d'autre est dénuée de sens, elle ne chemine pas, n'avance pas, n'indique rien. Le sens n'apparaît que dans un flux fait d'empîements. Les différences créent la marge nécessaire pour qu'un mouvement débute. Ainsi l'origine et la suite de ce chemin sont nécessairement ouvertes. Les différences laissent la place pour d'autres esquisses à l'infini. De plus, toujours selon la loi du sens exigeant que le cheminement soit lui-même motivé, il est impératif que les éléments qui esquissent les choses soient non pas des atomes bruts et absurdes, mais bien déjà du sens. Ainsi chaque sensation est écart à soi-même, devenir, elle naît et s'estompe, elle n'a pas de limite marquée dans l'espace ou le temps, elle est en chemin dans un flux, continûment liée à elle-même tout en étant déjà une autre sensation. D'une certaine façon, l'association reste un mystère : elle n'est pas le fruit d'une comparaison, elle est une synthèse qui s'effectue et que l'on trouve prédonnée, on peut alors se demander si telle sensation qui s'associe à telle autre n'aurait pu, dans un autre monde possible, ressembler à une toute autre sensation. Mais le sens fait sens par son horizon en amont et en aval. *En amont* d'abord : le sens est sans fond et l'on peut ainsi retrouver le devenir par lequel, dans le flux des esquisses, chaque sensation *se* change continûment en une autre, en passant par une suite d'infimes modifications¹⁰⁸, l'origine est moins une synthèse qu'une altération, cette ubiquité du même dont chacun d'entre nous fait quotidiennement la finalement « banale » expérience (l'origine de ce processus reste néanmoins dans l'ombre et l'on a beau remonter toujours plus loin dans les profondeurs de la *hylé*, subsiste nécessairement cet horizon obscur, mais celui-ci n'est pas une irréductible opacité, un fait absurde). *En aval* d'autre part : ces associations font sens par leur infinie fécondité, je les retrouve partout, elles guident ma pensée, font un monde, mènent aux

¹⁰⁸ Le flux est une « unité où s'intègrent tous les éléments particuliers comme s'écoulant eux-mêmes », MC §37, p. 128.

essences, bref à tout ce qui est pour nous de l'ordre de la compréhension, de la lumière de l'entendement.

Ainsi le sens et l'obscurité sont indissociables. Le sens n'est jamais pure évidence puisque « tout "fond" que l'on a atteint renvoie en effet de nouveau à des fondements. Tout horizon ouvert fait surgir de nouveaux horizons »¹⁰⁹. Mais l'obscurité n'est pas l'opacité absolue d'un être en soi massif. Le sens exige la profondeur, la distance à soi et la vie.

La diffraction de l'œuvre transcendantale en un flux temporel, en une diversité, n'est donc pas la dissolution du sens, mais, tout au contraire, son corrélat nécessaire. Sans elle il n'y aurait pas de monde, c'est-à-dire pas d'apparition, pas de conscience. Cette diffraction rend également nécessaire la formation d'une transcendance, d'une chair et de multiples *alter ego*, la conscience est ainsi originairement corrélatrice d'une telle démultiplication.

Husserl affirme cependant dans *Ideen II* que, si l'on supprime le monde – y compris comme objet intentionnel – l'ego absolu demeure « avec sa vie de conscience »¹¹⁰. C'est justement cette dernière précision qui nous semble intenable : un vécu étant par essence intentionnel, il ne peut être privé d'objet. Admettons qu'un flux d'apparitions chaotique soit possible : peut-on alors prétendre qu'une vie *une* subsiste et qu'un Je stable, doué d'identité émerge comme sujet de cette vie ? Ainsi dans les *Méditations cartésiennes* Husserl affirme que le moi pris concrètement « ne saurait être un "moi" autrement que dans le courant multiforme de sa vie intentionnelle et des objets visés par elle, s'y constituant éventuellement comme existant pour celle-ci »¹¹¹. Les lois de l'association « président à la constitution concrète de l'ego pur ». L'association « désigne *une région d'a priori "inné"*, sans lequel un ego en tant que tel aurait été impossible ».¹¹²

¹⁰⁹ K p. 193.

¹¹⁰ *Ideen II*, p. 400.

¹¹¹ MC §33, p. 117, « ...nämlich das kann es nur sein in der strömenden Vielgestaltigkeit seines intentionalen Lebens und den darin vermeinten und evt. als seiend für es sich konstituierenden Gegenständen », Hua I, p. 102

¹¹² MC §39, p. 136, « [Assoziation ist] ein Titel für eine intentionale Wesensgesetzlichkeit der konkreten Konstitution des reinen Ego, ein Reich des "eingeborenen" Apriori, ohne das also ein Ego als solches undenkbar ist », Hua I, p.114.

Le sens ne se donne qu'à distance, en horizon. La conscience est intentionnelle c'est-à-dire qu'un sujet est hors de soi, présent à l'objet. Ce dernier apparaît à un sujet qui ne peut coïncider avec lui et demeure par conséquent toujours non thématique. Husserl l'explique notamment dans l'appendice XVI au §29 de la *Krisis*: dès que je tente de remonter par la réflexion au moi qui contemple ce monde, qui accomplit cet acte, je parviens certes à le prendre pour objet, mais un « nouveau » moi a dû surgir qui considère ce moi juste passé et qui, lui, n'est pas objet de la conscience¹¹³. Le sujet est donc toujours en horizon de ses objets (y compris éventuellement de lui-même pris comme objet), présent à lui-même certes, mais de façon non-thématique et obscure: naissent et renaissent ainsi sans cesse un premier écart à soi et une première « multiplication des moi »¹¹⁴.

Sont également, corrélativement, nécessaires la diffraction en sujets particuliers et incarnés et la diffraction du moi en une chair double et éparse dans le monde. En effet, une chose transcendante se donne nécessairement par esquisses, il faut en conséquence que le sujet qui la saisit ne soit pas un sujet dominant, omniscient. Ledit sujet ne doit coïncider ni avec les choses ni avec le monde entier. Il doit être particulier, comme l'objet, mais également être apparenté à lui car cet objet se donne à lui « en chair et en os » (*leibhaftig*) malgré sa transcendance. Le sujet doit donc nécessairement être incarné en un point du monde particulier à partir duquel les choses se donnent par aspects, en perspective, toujours incomplètement. Pour autant la chair n'est pas enfermée dans sa place particulière, elle est originairement *l'écart* sentant-senti naissant au cœur de la sensation déhiscente, ainsi la chose m'est bien donnée *en chair et en os* puisque ma chair se forme à l'envers de la chose et la chose « en chair et en os » se forme à l'envers de ma chair, leur chair commune étant la *hylé* sensible (aux deux sens du terme: capable de sentir et pouvant être

¹¹³ Voir aussi *Philosophie Première. Deuxième partie*: Husserl explique qu'il est toujours possible de s'élever à une réflexion d'un degré supérieur qui transforme un moi d'abord sujet en objet et « fait surgir un moi nouveau comme sujet d'accomplissement » non conscient de lui-même, un « moi latent » (p. 127).

¹¹⁴ PP II, p. 129. « La vie égologique en activité n'est absolument rien d'autre que ce processus-de-se-scinder-constamment-dans-un-comportement-actif » (Ibid.).

sentie). Le moi se diffracte en ma chair et chair des objets. Enfin ma particularité est indissociable de ma distinction avec d'autres Je possibles. Nous l'avons vu, les esquisses sont déjà une référence à d'autres esquisses donc à d'autres points de vue possibles, ainsi autrui va de pair avec le couple formé par le monde transcendant et le sujet incarné. Le monde est sens mais il n'est pas moi, il m'est apparenté mais me dépasse, aussi faut-il que je voie le monde seulement d'un endroit particulier au sein de celui-ci et que je ne reste lié à l'activité transcendantale universelle qu'à travers une diversité diffractée d'esquisses possibles en horizon, à travers une diversité d'*alter ego* eux aussi seulement présentés c'est-à-dire que je ne peux être parce que je suis moi. Autrui est bien une dimension de mon rapport à moi-même, mais, nous l'avons vu, il révèle surtout que mon "identité" est traversée par un écart, une transcendance irréductibles bouleversant le modèle d'un moi défini par l'immanence à soi. Husserl l'affirme ainsi clairement dans les Médiations cartésiennes : même le moi réduit à sa sphère d'appartenance comporte une dimension de transcendance¹¹⁵.

Ainsi tout est absolument corrélatif et indissociable : mon être incarné, le flux temporel, le rapport moi-autrui, la transcendance du monde et la donation *leibhaftig* par esquisses. Tout est placé sous l'emblème de l'écart à soi. Aucun de ces éléments n'est cause des autres car aucun ne peut préexister aux autres. C'est ce que Merleau-Ponty décrit, dans *Le philosophe et son ombre*, comme les multiples « cercles »¹¹⁶ de la philosophie de Husserl : ce qui, dans tel ou tel texte, semblait fondateur apparaît ailleurs comme fondé par ce qu'il soutenait. L'essence est ainsi à la fois au terme et au fondement de la variation. La reconnaissance d'autrui rend possible la perception du monde objectif, mais autrui est lui-même, dans sa séparation propre, une partie du monde objectif et il est saisi dans les choses, comme corrélat de leurs autres aspects possibles. De même l'écart temporel puis imaginaire à soi préfigure et rend possible

¹¹⁵ MC §47, p. 169, voir, *supra*, p. 167.

¹¹⁶ M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre » (1959), dans *Signes*, p. 222, Merleau-Ponty cite également un extrait de *Ideen II*, p. 121, dans lequel Husserl lui-même signale un cercle entre appréhension d'autrui et appréhension des choses : « On pourrait aussi poser la question : ne s'agit-il pas d'un cercle vicieux, puisque l'appréhension de l'homme présuppose l'appréhension du corps propre et par là l'appréhension de chose ? »

l'écart à autrui, mais il est également vécu comme une sympathie avec soi-même – ou soi-autre – en tant que premier *alter ego*. Husserl parle également d'un entrelacs et d'une simultanéité entre Nature, corps et âme : « La Nature et le corps, et encore, entrelacée avec lui, l'âme, se constituent dans un rapport réciproque l'un avec l'autre, d'un seul coup »¹¹⁷. Dans *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, D. Franck met précisément en valeur ces corrélations. Il rappelle l'analogie que Husserl établit à plusieurs reprises entre « les modes de donation du passé et de l'autre ego »¹¹⁸, souligne le lien entre temps, chair et altérité¹¹⁹ et montre la présence de cette notion d'altérité dès la définition des synthèses passives où le flux hylétique se structure « selon la parenté et l'étrangeté [*Fremdheit*] »¹²⁰. Il n'y a pas *un* commencement absolu, mais une multitude de dimensions (la temporalité, la passivité et la *hylé*, la chair et la profondeur spatiale, l'espace objectif, autrui, le langage, les idéalités, les possibles. . .) : chacune enveloppe les autres et est enveloppée par elles. Chacune possède néanmoins sa spécificité, ainsi, par exemple, la rencontre d'autrui est l'irruption d'une transcendance nouvelle, elle a beau être préfigurée dans l'écart à soi et dans l'écart aux choses, elle est une sphère d'expérience originale, en conséquence l'entrelacs des dimensions ne se dissout pas en une plate unité. Aussi sommes-nous autorisés à parler d'un pré-être husserlien multiple, polymorphe. Ainsi également se trouve à nouveau justifiée la définition de ce pré-être comme étant « d'abord et fondamentalement » flottant : une telle caractérisation permet de ne laisser aucun doute concernant le caractère ironique, glissant et abyssal de cette définition et de ce « d'abord et fondamentalement ». Le pré-être « est » flottant *c'est-à-dire* qu'il est exclu de fermer sa définition et qu'il faut au contraire entreprendre un cheminement en cercle, sans

¹¹⁷ *Ideen III*, p. 151, *Hua V*, p. 124, « die "Natur" und der Leib, in ihrer Verflechtung mit diesem wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren. », cité et traduit par Merleau-Ponty dans *Signes*, pp. 223.

¹¹⁸ *Chair et corps*, p. 40.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 114, p. 173 et p. 192 par ex. Voir également sur ce point « La chair et le problème de la constitution temporelle », dans *Dramatique des phénomènes*, Paris, P.U.F., 2001.

¹²⁰ EJ §16, cité par D. Franck dans *Chair et corps*, p. 78 et p. 127.

fin, et un jeu consistant à osciller d'une dimension à l'autre, à vivre, dans l'ubiquité, leur entre-empoîtement et leurs différences.

Ce qui précède montre également pourquoi Husserl peut légitimement maintenir la notion de *moi* transcendantal et pourquoi cette quête idéaliste d'un monde où tout est sens, n'est absolument pas incompatible, d'une part, avec l'affirmation selon laquelle le moi transcendantal se diffracte en de multiples moi incarnés, d'autre part et corrélativement, avec les convictions du réalisme. Il n'est pas faux de dire que tout est moi : rien ne m'est absolument étranger, mais le moi ne surgit que déjà loin de lui-même, comme manque, quête sans fin, ainsi se déploie, selon un miroitement foisonnant, la riche unité-diversité qu'est le monde.

Définir le réel comme sens – et telle est bien l'une des thèses principales de la phénoménologie husserlienne – permet de satisfaire parfaitement aux deux exigences fondamentales d'une telle définition : rendre compte de la transcendance et de la donation dont la combinaison constitue l'essence même de ce que nous appelons la réalité. Ainsi, *d'une part*, le sens me précède, me dépasse par son infinie profondeur et je ne le modèle par arbitrairement, *d'autre part* il est pour moi une motivation que je saisis d'abord confusément mais qui, en s'adressant à moi, manifeste sa parenté avec moi. Puisque tout est déjà du sens, tout peut être dévoilé par des synthèses actives qui suivent les traces des synthèses accomplies de façon anonyme, aveugle, et qui les rendent patentes. C'est là un travail que Husserl accomplit tout au long de son œuvre. Il est en effet toujours resté fidèle à cette exigence qu'il a posée de ne jamais s'arrêter à un élément de constitution que l'on supposerait non constitué. Même autrui doit m'apparaître comme lié à moi et je ne dois pas renoncer à suivre par mes synthèses, par mes tentatives de tissage de sens, la manière dont il apparaît, se comporte et pense. La philosophie de Husserl est ainsi remarquable par la minutie avec laquelle elle a cherché et dévoilé l'activité synthétique cachée au fond même de ce qui se donne comme le plus opaque, le plus inanalysable : le sommeil¹²¹, ma « nature »¹²², la chair, la *hylé* ou l'instant par exemple. Bien sûr aucune description exhaustive de

¹²¹ Voir notamment *De la synthèse passive*, pp. 35–38.

¹²² Le soubassement du moi est également appelé sa « face-nature [*Natur-Seite*] » (*Ideen II*, p. 376, *Hua IV*, p. 279). Ainsi, par exemple, les analyses de Sartre dans *L'Idiot de la Famille* (Première partie : « La constitution ») montrent bien comment l'on

ce monde du sens sans fond n'est possible. Husserl le dit : la tâche est infinie, mais il nous invite justement à la poursuivre à l'infini.

Ainsi le moi ne se perd jamais totalement et il est nécessaire de conserver une telle polarisation de la phénoménologie autour du moi car elle n'est pas réductrice : le moi est *par essence* profond, il se définit comme particularité intégrant la visée de ce qui la dépasse et c'est bien au creux de tels pôles que le sens se fait et doit se faire. Bien sûr les synthèses passives ne sont pas celles que j'accomplis ou même qu'un Je conscient, quel qu'il soit, accomplirait avant moi. Les synthèses passives ne sont pas *tenues* dans l'unité de visée d'un regard surplombant¹²³. Mais elles sont des synthèses, elles sont une intentionnalité immanente et me sollicitent. Elles sont donc parentes de l'activité subjective et peuvent être reprises et comprises par le Je. Certes c'est par une équivoque que le moi transcendantal est appelé « moi » mais, précise Husserl, c'est « une équivoque due à son essence »¹²⁴ : c'est parce que je saisis cette œuvre transcendantale *réflexivement*, que je lui applique le même nom que celui que je m'applique à moi-même¹²⁵. De plus il est important de souligner que ce sens, ces motivations s'adressent essentiellement à un Je, à un centre de synthèses actives capable de s'étendre à tout objet possible et pourtant incarné de manière particulière : une motivation n'est pas une contrainte, elle est corrélative d'une responsabilité, d'une liberté qui, par définition, doivent se remettre en jeu à chaque instant et peuvent créer une interprétation des motifs reçus et une réponse *originales*. Ainsi, dans *Philosophie Première II*, Husserl précise bien que la radicalité du commencement philosophique en tant que décision absolument fondatrice, totale auto-responsabilité, volonté de ne rien présupposer, est tout à fait compatible avec la recherche de motifs sollicitant une telle décision. L'étude de l'histoire de la philosophie par exemple fournit un tel motif qui n'a rien d'une cause déterminante et qui ne fait qu'esquisser le sens

peut trouver du sens déjà dans les premiers moments de vie du nourrisson et dans la manière dont ses parents l'attendent, l'accueillent, lui parlent et le manipulent.

¹²³ EJ p. 129.

¹²⁴ K p. 210, « Das Ich, das ich in der Epoché erreiche (. . .) heißt eigentlich nur durch Äquivokation "Ich", obschon es eine wesensmäßige Äquivokation ist », Hua VI, p. 188.

¹²⁵ K p. 210.

à suivre¹²⁶, une « exigence indéterminée » est simplement « annoncée »¹²⁷ et il appartient à notre responsabilité personnelle de développer et déterminer une telle indication, par conséquent ces développements seront bien une véritable création, une *poiésis*¹²⁸. De même Husserl parle de la « méditation créatrice de Galilée »¹²⁹, affirme que Descartes est un « génie fondateur [*urstiftender Genius*] »¹³⁰ et que l'institution de l'Europe est une véritable révolution due à « un couple d'originaux grecs [*ein Paar griechischen Sonderlingen*] »¹³¹. Certes l'*époque* trouve sa motivation dans le monde ambiant, dans l'histoire de la philosophie, dans la quête psychologique. Certes elle ne crée rien et consiste finalement à rendre le monde à son flottement originaire. Mais elle doit être une libre décision personnelle, active, exigeant un Je conscient, parce qu'aucun motif n'est contraignant et parce que le monde présente également une motivation orientée vers le positivisme. « L'*époque* c'est *moi* qui l'accomplis »¹³², « elle crée une solitude philosophique d'un genre unique »¹³³. Dans l'*époque* le sujet décide librement de ne rien présupposer, de rester seul, non en lui-même comme substance, mais toujours sur la brèche comme principe actif de formation du sens.

Aussi est-ce également un devoir que de maintenir la notion de moi transcendantal : il est important que cette confuse familiarité des synthèses passives ne reste pas lettre morte. Je *dois* me sentir responsable de ces synthèses, faute de quoi le monde se figera en un en-soi impersonnel, absurde et l'homme se réduira à un fragment négligeable de la nature. La sédimentation des acquis de connaissance est un expédient utile, mais qui ne doit pas nous tromper, aucune mécanisation du savoir ne doit s'installer, tout genèse doit pouvoir être à nouveau parcourue, au risque de découvrir (d'inventer) de nouvelles variations. La décision

¹²⁶ PP II, p. 41.

¹²⁷ Ibid., p. 41.

¹²⁸ Ibid., p. 23.

¹²⁹ K p. 56.

¹³⁰ K p. 85, Hua VI, p. 75.

¹³¹ K p. 370, Hua VI, p. 336.

¹³² K p. 209.

¹³³ Ibid. « Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit », Hua VI, pp. 187–188.

libre et active première doit être maintenue. Le Je doit rester en éveil et cette attitude relève de sa seule responsabilité : s'il se laisse aller à la lassitude – « le plus grand danger de l'Europe est la lassitude »¹³⁴ – l'objectivisme s'imposera à nouveau. Husserl condamne ainsi ceux qui commettent l'erreur de croire qu'un système philosophique, scientifique, politique ou économique pourrait avoir atteint « une forme de maturité en tant que forme d'une répétition réglée [*reife Gestalt als Gestalt einer geregelten Wiederholung*] »¹³⁵, c'est notamment ce qui s'est passé lorsque les hommes ont pensé l'Europe comme un destin. « L'humanité dans son âme n'a jamais été achevée, elle ne le sera jamais et elle ne peut jamais se répéter »¹³⁶. Ainsi maintenir la notion de *moi* transcendantal nous rappelle que chacun est absolument responsable de son existence et doit reconquérir activement une telle responsabilité afin de conserver à la liberté de l'homme sa pleine et entière valeur. Il est donc exact et de surcroît moralement nécessaire d'affirmer que les synthèses passives, l'œuvre transcendantale anonyme, sont une préfiguration des miennes, un appel auquel je peux et dois répondre, le « soubassement » *de mon moi*. Tout est bien reconduit à une subjectivité transcendantale et même à *ma* subjectivité : car la conscience d'un moi se définit comme responsabilité et ouverture au monde, aux possibles et aux autres.

Ces analyses permettent également de mieux comprendre le sens de la théorie de l'auto-constitution¹³⁷ qui peut sembler, à première lecture, consister en un nouveau cercle, un cercle ultime, une énigme bien plus qu'une élucidation. Le moi est constitué selon un flux c'est-à-dire une unité où chaque élément, quoique particulier, s'écoule lui-même dans les autres. Dans les synthèses passives immanentes au flux sont constitués les pôles-objets mais aussi, indissociablement le moi comme pôle identique de ces vécus¹³⁸. A première vue cette auto-constitution nous reconduit à une synthèse qu'il faut constater comme un fait opaque : je suis fluent, que je le veuille ou non chaque instant me déchire, me jette

¹³⁴ K p. 382, « Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit », Hua VI, p. 348.

¹³⁵ K p. 354, Hua VI, p. 320.

¹³⁶ Ibid., « Seelisches Menschentum ist nie fertig gewesen und wird es nie werden und kann sich nie wiederholen ».

¹³⁷ MC §§31-33.

¹³⁸ MC §31, pp. 114–115.

vers l'avenir, me change tout en maintenant une continuité avec le reste du flux rendant possible une saisie en première personne des vécus et une identification à un moi-pôle inaliénable. De plus, et corrélativement, il semble difficile de saisir cette constitution de moi par moi comme une véritable constitution dont je serais le maître et qui me serait transparente : au contraire, elle me place perpétuellement en avant d'un « moi » – peut-on l'appeler ainsi ? – dont l'œuvre est obscure. Mais ce serait scinder trop radicalement l'Ego que d'affirmer qu'un flux anonyme constitue un moi-pôle. Je ne me réduis pas à ce ce dernier¹³⁹ car le flux est déjà un ensemble de synthèses, de recouvrements qui font sens et ouvrent un avenir ainsi que des motivations exploitables de façon cohérente, s'adressant bien ainsi à un *je* peux. Ces synthèses cachées peuvent faire l'objet d'une élucidation, certes indéfinie, et elles sont bien, pour le sujet, une motivation c'est-à-dire l'appel à se constituer effectivement lui-même, à assumer la pleine responsabilité de toute formation de sens, y compris de la genèse de sa nature. L'auto-constitution est un *telos*, mais ne peut l'être que parce qu'elle a toujours déjà commencé de façon immémoriale. Husserl admet ainsi dans *De la synthèse passive* qu'un « soi-même immanent qui est parvenu à l'institution originnaire est pour le moi actif un possible *telos* permanent sur fond de ressouvenirs possibles »¹⁴⁰ : le soubassement passif est dispersion en ressouvenirs, indique ici Husserl, mais également en objets transcendants et en *alter ego*, le moi ne se reconnaît pas d'abord clairement en eux, néanmoins le fait qu'il s'y cherche et puisse poursuivre sa quête à travers eux montre que « le vrai soi-même qui doit se dégager dans les processus de la clarification concordante n'est pas un soi-même contingent et provisoire »¹⁴¹, il faut qu'une « conscience liante d'identité [*verknüpfendes Identitätbewußtsein*] »¹⁴² fondamentale ne puisse être supprimée.

¹³⁹ MC §33, pp. 117–18.

¹⁴⁰ *De la synthèse passive*, p. 262, « Ein immanentes Selbst, das zur Urstiftung gekommen ist, ist für das aktive Ich auf Grund möglicher Wiedererinnerungen ein beständiges mögliches Telos », Hua XI, p. 203.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 267, « Wesensgesetzlich ist dabei das in Prozessen einstimmiger Klärung herauszustellende wahre Selbst nicht ein zufälliges und vorübergehendes », Hua XI, pp. 208–209.

¹⁴² *Ibid.*

Toute la philosophie de Husserl place donc l'existence sous l'emblème de la recherche de soi au-delà de soi, dans une ouverture désirante s'étendant à l'univers, sans limite. L'origine « absolue » est un moi transcendantal déphasé en un moi empirique et qui, au moment le plus originaire même de sa naissance porte déjà « en soi » la nostalgie d'une vie antérieure. Rien, ni la conscience, ni le moi, ni le monde, ne se crée sans la fission d'un écart à soi natif : tout est donc manque de soi, presentiment de soi au-delà de soi et désir de se trouver et de se rassembler partout hors de soi. Husserl rejoint ici Platon – sa référence à Phèdre dans Philosophie Première est à cet égard tout à fait significative – mais se prononce clairement contre un réalisme des Idées – que Platon laisse parfois envisager comme une thèse possible – et, par conséquent, n'admet pas que l'esprit puisse un jour échapper à ce cheminement sans fin. Nécessairement la vie de l'esprit qui fait l'unité de ce monde ne prend pas la forme d'un système d'Idées achevé et éternel, mais bien plutôt celle de la dynamique indéfinie du désir. La théorie d'un moi transcendantal essentiellement diffracté permet ainsi de comprendre une thèse récurrente de la philosophie de Husserl : tout ce qui est est défini par un *telos*. Tout est traversé par un une mise en perspective, un écart à soi irréductible, qui, néanmoins, ont pour corrélat indissociable l'indication d'un pôle unificateur en horizon. La coïncidence avec ce *telos*, la fin de l'écart à soi sont l'objet d'une aspiration qui germe partout où naît le sens. Chaque homme est à la fois un moi particulier et le moi transcendantal universel, absolu. Ce dernier est l'activité secrète qui tisse chaque chose, chaque esquisse, aussi ne puis-je jamais le rejoindre tout à fait – car l'origine du sens est sans fond – tandis que je dois sans cesse rester à sa poursuite et conquérir tel ou tel aspect fini de son œuvre synthétique infinie. Cet *étranger transcendantal*, si l'on peut dire, s'adresse à moi comme un lointain écho, un obscur fantôme de mon moi hantant toute réalité. Ainsi « le moi concret lui-même reste le sujet universel de la description »¹⁴³. Je *suis* le moi transcendantal, toutefois une telle identité désigne plus exactement un parcours infini d'*identification* : « le cheminement pénible et infini de la connaissance pure et authentique de soi-même ; laquelle implique d'ailleurs la connaissance des hommes

¹⁴³ MC §16, p. 72.

(. . .) et au-delà non moins la connaissance du monde »¹⁴⁴. « L'identité de l'être en tant qu'ego » est un « projet universel »¹⁴⁵. Notre humanité n'est pas une possession immédiate évidente, mais un but idéal à atteindre, un « devoir-être [*Sein-sollen*] »¹⁴⁶. La raison innée dans l'humanité est d'abord « obscure comme la nuit »¹⁴⁷ puis elle devient, avec la philosophie, « mouvement constant d'auto-éclaircissement »¹⁴⁸. La rationalité est une « Idée qui gît à l'infini (. . .) *de facto* elle est, par nécessité, toujours en chemin [*auf dem Wege*] »¹⁴⁹, le Je doit maintenir vivant le cheminement du sens, ne pas se laisser prendre au piège des horizons du sens qui gisent là-bas, à l'infini, et, pourrait-on croire, en eux-mêmes. Il faut donc que le cheminement ne s'arrête jamais en quelque moment de son parcours que ce soit. La seule compréhension pertinente de la « subjectivité universelle ultime » consiste en ceci que « l'on retourne aux racines cachées [du monde] et l'on suit systématiquement la vie dont l'élan remue en elles et remonte d'elles »¹⁵⁰. Celui qui fige cette vie perd le sens. Ce dernier ne peut être qu'en horizon d'un parcours, dans l'empiètement des parentés-différences : le moi sera toujours en avance ou en retard sur lui-même, à la recherche de lui-même.

Ainsi la phénoménologie conserve le moi comme absolument central, mais consiste en un profond remaniement de ce que l'on entend par « conscience » et par « moi », au point de s'avancer au plus près d'une théorie de l'inconscient.

¹⁴⁴ K pp. 292–293. Voir aussi K p. 540 : « la pure auto-méditation de l'ego (. . .) conduit à moi en tant que personne parmi les personnes (. . .) et elle conduit également, par la sym-pathie, aux co-personnes, en tant qu'elles (. . .) peuvent se méditer elles-mêmes, éprouver le monde ambiant comme leur. . . ».

¹⁴⁵ K p. 539.

¹⁴⁶ K p. 305, Hua VI, p. 275.

¹⁴⁷ K p. 302, on retrouve ici l'ambiguïté originelle dont on parlait précédemment.

¹⁴⁸ K p. 302, « die Ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung », Hua VI, p. 273.

¹⁴⁹ K p. 303, Hua VI, p. 274.

¹⁵⁰ K p. 129.

Husserl n'est peut-être pas aussi éloigné de Freud qu'il le croit¹⁵¹. Bien sûr, ainsi que le montre l'appendice XXI de la *Krisis* consacré à la notion d'inconscient, Husserl pense ce dernier comme une forme de la conscience c'est-à-dire de la source de toute rationalité. L'inconscient husserlien, si l'on peut dire, est susceptible d'être, indéfiniment certes, ramené à une compréhension consciente digne de ce nom qui n'a pas grand-chose en commun avec les affres de la psychanalyse et sa perplexité face aux monstres qu'elle découvre. Il n'y a, à première vue, pas de menace de folie dans l'accès au monde *de l'esprit*, tout au contraire.

Néanmoins Freud définit l'inconscient comme une forme de pensée, une certaine forme de sens et non comme un pur déterminisme contrairement à ce que suggère l'appendice XXI. De plus l'inconscient husserlien garde sa part de mystère et demeure hermétique à une rationalisation qui se voudrait purement discursive : celui qui veut le comprendre doit accepter d'intégrer au champ de sa raison les fantômes, les associations anonymes, les esquisses. . . etc. La sédimentation ressurgit sans cesse irrésistiblement : la diffraction en instants, en sujets distincts et en choses objectivées est toujours en cours et menace de prendre des proportions écrasantes. Husserl reconnaît, avec la notion de soubassement, un arrière-plan irréductible de « pulsions [*Triebe*] », de « tendances émergeant dans l'obscurité [*im Dunkeln auftauchenden Tendenzen*] »¹⁵² et va jusqu'à parler de « l'efficace "aveugle" »¹⁵³ de ces associations : il s'opposera certes clairement à une interprétation déterministe de ce fond pulsionnel, mais il y a là incontestablement la reconnaissance d'une dimension supplémentaire du moi qui le dépasse et empêche sa parfaite identité à soi, sa parfaite connaissance et maîtrise de soi. Freud et Husserl se rejoignent ainsi dans la découverte d'une humanité problématique, inachevée, « en chantier »¹⁵⁴ et, corrélativement, en danger. Plus généralement c'est le monde lui-même qui, chez Husserl, devient vivant, en partie trompeur

¹⁵¹ Merleau-Ponty établit ce rapprochement dans « L'œuvre et l'esprit de Freud », *Parcours deux*, pp. 280–284, « cette phénoménologie qui descend dans son propre sous-sol est plus que jamais en convergence avec la recherche freudienne », p. 281. « Phénoménologie et psychanalyse (. . .) se dirigent vers la même latence », p. 283.

¹⁵² *Ideen II*, p. 373, *Hua IV*, p. 277.

¹⁵³ *Ibid.*, « die "blinde" Wirksamkeit von Assoziationen ».

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, « L'œuvre et l'esprit de Freud », *op. cit.*, p. 283.

et porteur d'un « inconscient » : il cristallise mais reste miné par une fragilité originaire, son avenir demeure secrètement ouvert et les fantômes hantent chaque réalité. Le « normal » n'est jamais parfaitement hétérogène au pathologique. Et en effet, Husserl reconnaît également que pèse sur nous une véritable menace de folie : toute la *Krisis* porte la marque de cette profonde inquiétude, elle en fait le sol mouvant sur lequel l'Europe tente, de plus en plus difficilement, de se construire. L'origine est ambiguë : l'on risque toujours de laisser sédimenter le monde de l'Esprit. L'aveuglement, la perte du sens l'emporteront alors. Si ce danger nous menace c'est parce que le sens est indissociable de l'obscurité, parce que l'absence et l'écart hantent le réel : rationalité et irrationalité apparaissent chez Husserl comme l'envers et l'avvers d'une même pièce. L'ordre rationnel surgit d'abord au creux d'associations animant un flux héraclitéen, il est contingent, fragile et commence à se perdre en même temps qu'il émerge.

La philosophie transcendantale de Husserl malmène donc considérablement ce moi transcendantal qu'elle maintient néanmoins, à raison, obstinément : le sens même du monde, de l'existence, des phénomènes exige ce moi explosif menacé de folie, obscur à lui-même, se pressentant lui-même partout et exacerbé par le désir de conquérir une intégrité toujours à la fois imminente et fuyante.

Quelle notion incarne cette ambiguïté, cette oscillation entre fécondité du sens et risque de folie, mieux que l'imaginaire ? En lui le sens fourmille, mais germe au creux du sensible, il nous hante et nous transporte, mais nous soumet également à un jeu frustrant, il est fluctuant et fragile. Les formes se déforment, s'évanouissent et renaissent, le sens apparaît comme à reprendre, à recréer, en côtoyant le risque permanent du désordre et d'un regain d'irrationalité. A la fois familier et étrange, il nous oblige à nous interroger sur le réel, sur l'identité, sur nous-mêmes. Le maintien de la polarisation nécessaire de la subjectivité transcendantale autour d'un *moi* donne une raison supplémentaire pour définir l'origine comme un flottement, un imaginaire "premier" : c'est bien du moi particulier qu'il s'agit et de sa capacité à être à la fois ici et là. Le moi est subjectivité – intersubjectivité – transcendantale, partout dans l'univers, mais sans cesser d'être préférentiellement une chair particulière, c'est donc bien de variations et d'images qu'il s'agit, pas de pensée conceptuelle surplombante, universelle et totalement dépersonnalisée.

4. MOI TRANSCENDANTAL ET MULTIPLICATION DES MOI-DE-PHANTASIA

L'origine est un moi transcendantal. Cela signifie *d'une part* que ce « fondement » n'est pas un principe purement anonyme, étranger, un pur retrait : l'enfoncement dans les profondeurs obscures du moi ne fait pas signe vers un abîme absolument impersonnel. Le choix de la notion de *pré-être* en témoigne : ce principe est justement référence à l'être, à la multitude des phénomènes dont il rend l'éclosion possible, il n'est pas radicalement au-delà d'eux et hors d'eux. Le Principe de tout être et de toute pensée demeure polarisé autour d'un *moi*, qui relie, synthétise et unifie. Mais cette référence maintenue au moi signifie *d'autre part* que l'origine prend la forme d'une pensée centrée sur un individu particulier dont l'ouverture à l'univers doit consister en des décentrement multiples. L'ontologie husserlienne ne désigne donc ni un lointain principe anonyme ni un moi omniscient réduisant toute distance et tenant déjà tout l'univers en son étroite possession, dans l'unité achevée de sa parfaite identité à soi : elle nous enracine au cœur d'un moi sensible, incarné et appelle à retrouver l'universalité *à partir de ce pôle*, sans pouvoir recourir à un point de vue qui transcenderait radicalement les particularités et la diversité sans cesse renouvelée des phénomènes. C'est donc seulement dans la capacité du particulier à évoquer d'autres particuliers, dans la capacité du sensible à refléter d'autres sensibles, du moi à se transporter en ses *alter ego*, que peut résider le principe de tout être et de toute pensée. L'ontologie husserlienne se tient juste sous la surface des phénomènes, *entre eux*, dans le passage de l'un à l'autre, dans l'ubiquité de chacun, bref dans le flottement. Il s'agit en fait de reconnaître en toute chose non mon Idée, mais mon *image*.

En définissant le moi transcendantal, Husserl ne nous reconduit nullement à une coïncidence et à une transparence à soi, mais bien à une ubiquité du moi qu'il s'agit d'exploiter en la démultipliant. Dès lors il nous semble que le modèle le plus apte à rendre compte de ma relation au moi transcendantal est celui de la relation du moi au moi-de-*phantasia*. Mon « identité » au moi transcendantal implique une quête de moi hors de moi. L'hypostase positiviste d'un monde de choses en soi et d'individus insulaires est certes une radicalisation de la diffraction, mais il est clair que le sens, son épaisseur et sa chair, exigent l'écart entre divers moi, entre les choses et moi, entre les esquisses et les choses. Il n'y a pas résorption de

ces écarts dans une intuition universelle limpide : le moi transcendantal n'est pas un moi siégeant au dessus de tous les individus et de toutes les choses, il est plutôt partout *en eux*. Dès lors la relation entre moi et moi-image est la plus proche de la relation que la phénoménologie de Husserl nous fait rechercher entre moi et le moi transcendantal pour trois raisons : (1) tout d'abord je ne coïncide jamais avec le moi transcendantal et pourtant c'est *moi*, or la réflexion husserlienne sur le moi-de-*phantasia* portait exactement sur un tel dédoublement du moi. (2) De plus la quête du moi transcendantal reste finalement immanente au domaine du sensible et de l'individuel, elle consiste à ressaisir une œuvre spirituelle anonyme, mais parente de la mienne, *au sein de chaque chose* et la pensée particulière de chacun à l'envers de ses mots et de ses comportements afin de voir s'esquisser l'activité spirituelle du sujet transcendantal ; ce dernier restant toujours en horizon et l'horizon demeurant indissociable des esquisses particulières au premier plan, l'aventure phénoménologique s'accomplit comme expérience sans cesse renouvelée du flottement, du passage *au cœur du concret* : l'imaginaire incarne très exactement ce jeu et ces métaphores *animant le sensible même*, restant immanents au domaine du particulier et parvenant néanmoins à faire surgir un sens fragile mais fécond. Ainsi la conquête du monde de l'esprit est un effort permanent pour *me* trouver dans ce qui, apparemment, est autre que moi. La phénoménologie de Husserl nous fait donc découvrir une prolifération de *moi-images* partout au-delà de moi, dans chaque individu, chaque être vivant, chaque chose, chaque esquisse. Tout est à la fois moi et au-delà de moi. « Je » suis partout à l'œuvre mais à distance de moi, sous une forme étrangère autant que familière. Je dois accepter de me perdre, de me transporter ailleurs et de jouer l'œuvre des autres ou l'œuvre d'un moi transcendantal d'abord obscur, voilé, à peine pressenti, sorte de fantôme incertain, pour mieux me trouver et pour accomplir ce moi absolu qui ne m'attend pas là-bas déjà tout constitué, achevé, mais reste un sens esquissé appelant une reprise et un déploiement originaux. (3) Cet inachèvement du moi constitue la troisième raison justifiant le lien entre moi transcendantal et multiplication de moi-images : le flux demeure ouvert et rend ainsi possible la polarisation autour d'un moi responsable, libre. Le moi transcendantal mérite par conséquent d'être défini comme mon *imaginaire* : non pas que je doive l'inventer *ex nihilo*, mais mon effort pour me rejoindre moi-même en réactivant le sens des synthèses passives ou des

synthèses passées sédimentées me donnera accès à un sens déjà existant *en tant qu'esquissé et ouvert*, sollicitant mes reprises comme *Nach-stiftungen*, re-création. Le moi transcendantal est à conquérir mais aussi à créer, à imaginer.

Cette dimension imaginaire “fondamentale”¹⁵⁵ du moi et du monde constitue à la fois la cause de la crise et la ressource nous permettant de la dépasser : Husserl affirme ainsi clairement, nous allons le voir, que c’est dans la poésie même, dans la vie et les reflets des zig-zag que le sens renaît. En tant qu’elle fait de la lutte contre la sédimentation son exigence première, la réflexion husserlienne dans la *Krisis* suggère d’une manière tout à fait surprenante que le modèle de la pensée rationnelle – un rationalité profondément redéfinie – n’est pas d’abord et essentiellement la transparence et la *fixation* à tout prix de concepts, mais la variation, les *Nach-stiftungen* responsables et créatrices, l’imagination non comme arbitraire pur mais comme assumption de la part de jeu et de flottement qui couve au creux de chaque chose, chaque idée, chaque sujet. Plusieurs textes en témoignent clairement et thématisent explicitement l’idée d’une originarité du flottement et de la valeur transcendantale de la diffraction du moi en moi-images.

Lorsque Husserl décrit la compréhension que l’on doit avoir des proto-fondateurs dans la *Krisis*, il nous invite à les « *présentifier [vergegenwärtigen]* »¹⁵⁶ et à « les transformer pour nous en un présent vivant [*in eine lebendige Gegenwart für uns verwandeln*] »¹⁵⁷, il ne s’agira d’ailleurs pas d’autre chose que d’une « *présentification de nous-mêmes* précisément en tant que *présentification des philosophes antérieurs* »¹⁵⁸. « *Présentification de nous-mêmes* » : formulation insolite

¹⁵⁵ Les guillemets s’imposent : la définition de l’origine comme flottement revient précisément à souligner l’absence de socle, de fond.

¹⁵⁶ K p. 83 (Hua VI, p. 73) et p. 433 (Hua VI, p. 392).

¹⁵⁷ K p. 83.

¹⁵⁸ K p. 433 « Nous le ferons [quitter notre génération pour suivre la chaîne des générations jusqu’aux patriarches] aussi bien que nous le pourrons, sur le mode d’une *présentification* dans le souvenir historique, qui ne sera cette fois encore rien d’autre qu’une *présentification de nous-mêmes*, précisément en tant que *présentification des philosophes antérieurs* », « Wir, in der Weise einer historisch erinnernden Vergegenwärtigung, so gut wir es vermögen, nichts anderes als abermals Selbstbesinnungen vergegenwärtigend [*présentifiant des prises de conscience de soi*], nämlich der früheren Philosophen », Hua VI, p. 392.

et, nous semble-t-il, éminemment révélatrice, montrant clairement que l'écart à nous-mêmes est notre chair et que la connaissance de soi se trouve paradoxalement dans un déracinement, dans l'acceptation d'un flottement imaginaire. C'est pour cela également que les proto-fondateurs peuvent être dits « *imaginaires* »¹⁵⁹ : l'origine des mathématiques ou de la philosophie est en effet une genèse, mais celle-ci débute dans le monde ambiant et, au-delà de lui, dans le flux héraclitéen, la déhiscence. Dès lors une telle genèse ne saurait être assignée de façon trop rigide à un individu situé dans l'espace et le temps objectifs, elle est immémoriale et sollicite tout sujet, l'incite à la reprendre et à la poursuivre. La référence au Royaume des Mères se trouve ici, une fois encore, justifiée : toute origine est mythique, insituable et partout répétée, source de sens pour chacun. C'est pourquoi Husserl montre si peu d'intérêt pour l'homme historique que fut Thalès. Mais pourquoi incarner cette origine en un « Thalès » imaginaire ? On peut avancer l'explication suivante en trois moments. D'abord toute genèse est une formation de sens, un événement spirituel, et ne peut donc être ressaisie sans faire référence à un sujet. De plus le sens ne surgirait pas sans un parcours sensible particulier et sans la diffraction entre divers pôles subjectifs ; un sujet est nécessairement particulier, incarné, même si cela ne l'enferme pas : sa pensée est centrée en son ici et maintenant propre. Cette référence à un personnage où projeter un moi-image est enfin une manière de rappeler à chacun qu'il a la responsabilité *personnelle*, individuelle, d'accomplir activement cette genèse qu'a accomplie Thalès en tant qu'individu responsable de sa pensée, ainsi Thalès n'est mentionné que comme sujet d'une formation de sens, pas en tant que fait ou, plus exactement, comme fait imaginaire, flottant, afin de manifester la nécessité pour chacun de se transporter activement dans l'œuvre synthétique des proto-fondateurs.

Une référence semblable aux images est formulée lors de la définition de l'automéditation comme enquête historique en zig-zag : « un éclaircissement relatif d'un côté apporte quelque lumière à l'autre qui à son tour la réfléchit sur le premier »¹⁶⁰ : le moi se trouve ainsi défini comme un

¹⁵⁹ K p. 418.

¹⁶⁰ « Relative Klärung auf der einen Seite bringt einige Erhellung auf der anderen, die nun ihrerseits auf die Gegenseite zurückstrahlt. », K p. 68, Hua VI, p. 59.

rapport de miroitement qui relie chaque instant à chaque autre, chaque phénomène à chaque autre, chaque individu à chaque autre. Je parcours l'histoire pour *me* connaître et découvre que, par exemple, Euclide, Galilée et Descartes sont parents. Ce lien que *je* découvre consiste aussi en un lien de parenté *avec moi*. Or chacun est cependant unique et la reconnaissance de la parenté avec les autres laisse subsister une part résiduelle, un écart qui appelle à parcourir à nouveau le chemin menant de l'un à l'autre, et ce, indéfiniment. Aborder Descartes à partir de Galilée revient à l'aborder à partir de ce qui n'est pas lui, une telle démarche est donc féconde et apporte un éclairage nouveau sur sa pensée, mais, même après la compréhension d'un tel rapprochement, Descartes n'en demeure pas moins distinct de Galilée et à distance de lui. Toutefois, puisque le pont qui les relie existe et a été déjà franchi, il peut et doit l'être encore, cette fois en sens inverse. L'on aborde alors Galilée à partir de ce qui n'est pas lui et ne sera jamais totalement réductible à lui : un nouvel enrichissement du sens est ainsi gagné, mais, l'écart subsistant, le chemin peut être une fois encore parcouru dans le sens inverse etc. Ce lien de ressemblance, d'évocation, d'attraction et d'ubiquité entre des individus sensibles, incarnés, séparés par une certaine extériorité objective spatiale et éventuellement temporelle, est exactement le lien existant entre le moi et le moi de *phantasia* ou entre le moi et son image dans le miroir, dans ce cas également est institué un mouvement sans fin, une oscillation, un « bougé », un flottement engendrant un imaginaire – un sens non arbitraire mais ouvert – pouvant s'enrichir indéfiniment. Ce phénomène de réflexion, de miroitement indéfini qui définit l'automéditation met en jeu non seulement les penseurs antérieurs, mais également tous mes *alter ego*, tout objet (il s'agit bien de retrouver *mon* œuvre transcendante en chaque chose) et tout instant passé et à venir. Je *suis* donc cette myriade de reflets et le voyage incessant et fécond de l'un à l'autre.

Le rôle crucial de l'imaginaire dans la vie de l'esprit et la conquête de l'origine / *telos* apparaît également dans l'appendice XXVIII au §73 de la *Krisis*. Husserl reconnaît dans ce texte que la quête de l'origine et du *telos* de la philosophie ne s'accomplira que dans l'acceptation de la diffraction en de multiples théories différentes voire contradictoires.

Plusieurs développements laissent entendre que Husserl veut réduire la diversité des philosophies à l'unité d'une science enfin absolue et il est vrai que sa manière de donner en quelques lignes le sens inaperçu

et selon lui véritable des philosophies classiques peut parfois sembler un peu abrupte. En fait la tentative d'unification est une dimension du sens aussi essentielle que la diffraction : les philosophies ont toutes prétendu atteindre l'absolu, aussi est-il légitime de tenter de les unifier selon une seule et même ligne. Rien n'est pire, en effet, ainsi que le souligne Husserl, que la thèse moderne selon laquelle la philosophie est une simple vision personnelle du monde¹⁶¹.

Toutefois, dans l'appendice XXVIII, Husserl précise que cette entreprise d'unification ne doit pas enfermer la philosophie en une définition qui se voudrait enfin fixe¹⁶². Le *telos* de la philosophie, affirme Husserl, ne peut apparaître qu'à celui qui accepte de *se transporter* dans les diverses philosophies concrètes ayant existé afin de recevoir leur motivation et de voir leur sens s'esquisser en horizon de sa propre activité inspirée par ces activités étrangères. « Seuls les penseurs de deuxième ordre, qu'en vérité il ne faut pas appeler philosophes, se reposent sur leurs définitions, avec leurs concepts verbaux, font du *telos* de l'acte de philosopher quelque chose de *mort* »¹⁶³. La philosophie est un *telos*, elle est sens et doit pour cela rester en horizon, de même qu'elle doit naître dans une profondeur immémoriale, au creux des choses. Dès lors, je n'ai qu'un « "savoir" obscur »¹⁶⁴ de ce qu'est la philosophie, savoir qui ne peut qu'être esquissé en horizon d'un cheminement toujours particulier, ouvert, non absolument déterminé ni certain et que, par conséquent, je ne dois jamais considérer comme achevé. Le *telos* est ce qu'une activité poursuit, il ne peut être qu'imparfaitement défini et doit être défini *en marchant*. C'est pourquoi également Husserl affirme que la phénoménologie et le sens de ses concepts fondamentaux se découvrent peu à peu et sont toujours éclairés de manière nouvelle, voire même modifiés, par le chemin parcouru¹⁶⁵. Aussi Husserl admet-il dans l'appendice XXVIII que la compréhension

¹⁶¹ K p. 57.

¹⁶² K p. 568.

¹⁶³ K p. 568, « nur die sekundären Denker, die in Wahrheit nicht Philosophen zu nennen sind, sind mit ihren Definitionen beruhigt, schlagen mit den Wortbegriffen das problematische Telos des Philosophierens tot », Hua VI, p. 512.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ PP II, p. 229, par exemple. Voir également K pp. 175–176 (cité, *supra*, p. 329).

de la philosophie ne se réalise qu'à travers la compréhension *des* philosophies et qu'une telle compréhension consiste à se laisser motiver par celles-ci afin d'accomplir, sous cette impulsion, une pensée qui s'inspire d'elles, les poursuit, mais peut aussi être une série de variations inédites sur leur thème et la création d'une philosophie nouvelle. C'est bien ainsi, en effet, que les grands philosophes ont toujours procédé : ils sont les héritiers des autres philosophies, mais les reçoivent à leur façon, les interprètent et s'efforcent de les poursuivre en élaborant des théories que leurs prédécesseurs n'avaient pas prévues et n'approuveraient pas forcément. Husserl utilise alors le registre de l'imaginaire pour décrire ce que l'on peut considérer comme une nécessaire et féconde ubiquité du moi philosophique, comme un jeu de reflets que nous devrions laisser se déployer entre diverses philosophies particulières. Comprendre une philosophie consiste à me laisser motiver par les œuvres philosophiques et à forger *mon* « aperception »¹⁶⁶ de « la » philosophie de Platon, par exemple, sur fond de la perception de mes idées, concepts, méthodes ... etc.¹⁶⁷. Je me crée ainsi mon « image [*Bild*] »¹⁶⁸ de ce qu'est pour moi¹⁶⁹ la philosophie de Platon, mon « Platon non-historique », « Platon non-vrai »¹⁷⁰, ma « poésie [*Dichtung*] »¹⁷¹ de la philosophie de Platon, et mon « poème de l'histoire de la philosophie »¹⁷². Je reste un moi individuel, je ne deviens pas un moi absolu surplombant, mais seulement un moi qui se transporte en de multiples images de lui-même. Ces dernières portent la marque de ma particularité, mais pas seulement : la capacité à se transporter hors de soi est bien, en chacun, une voie d'accès authentique à la transcendance et à autrui. La présentification d'autrui n'est pas un simulacre d'autrui,

¹⁶⁶ K p. 567.

¹⁶⁷ K p. 567.

¹⁶⁸ K p. 568, Hua VI, p. 513.

¹⁶⁹ K p. 567.

¹⁷⁰ Ibid. « est-ce que le travail que, sans se soucier d'historicité scientifique, [l'auto-penseur philosophe] a accompli sous la direction de Platon – d'un Platon “non-historique” à lui, d'un Platon non-vrai – est un travail perdu ? », « Ist seine Arbeit verloren, die er [der philosophische Selbstdenker], um wissenschaftliche Geschichtlichkeit unbekümmert, unter Leitung, unter Verwertung seines “unhistorischen”, unwahren Plato etc. getan hat ? », Hua VI, p. 512.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² K p. 568.

mais sa rencontre véritable et fructueuse. Aussi Husserl refuse-t-il de succomber au relativisme de son époque faisant de chaque philosophie une *pure* poésie, une simple vision personnelle de l'existence¹⁷³ : je ne forge mon « poème » qu'en recevant une motivation que je n'ai pas inventée, en poursuivant, certes à ma façon et en apportant des inflexions nouvelles, un parcours déjà entrepris. Le déracinement à l'égard du temps objectif historique, qui est bien la marque de l'imaginaire, n'est pas ici une perte du sens, mais au contraire la vie de ce sens, la rencontre, autour de lui, de divers individus transportés au-delà de leur sphère privée. Ainsi, à condition que ce poème soit toujours renouvelé, qu'il « ne reste pas fixe »¹⁷⁴ et qu'il se laisse enrichir par les motivations issues des autres philosophies, il esquissera en horizon *le telos* de la philosophie et l'axe commun grâce auquel les philosophes peuvent poursuivre ensemble *une même* recherche. Le *telos* devant rester en perspective d'un cheminement sans fin, *le sens* de la philosophie « se tient » donc dans le flottement, dans l'écart entre une multitude d'images diffractées toutes différentes et pourtant empiétant les unes sur les autres, se reflétant mutuellement.

Ainsi le jeu – l'engagement actif dans le flottement imaginaire, exaltant notre pouvoir natif d'ubiquité – est le médium le plus adapté pour “atteindre” une origine qui est elle-même jeu : Husserl esquisse cette thèse dans l'appendice XXVIII de la *Krisis*. De même la thèse extrêmement audacieuse défendue dans l'appendice XXIII consacré à la biologie va en ce sens : l'on a coutume de juger la biologie « avec une sorte de commisération »¹⁷⁵ et comme bien « en arrière de la mathématique et de la physique »¹⁷⁶, elle ne peut édifier, comme le font ces deux sciences, un ensemble de concepts si idéalisés et sédimentés qu'ils semblent décrire un monde absolument objectif, un objet défini de manière parfaitement claire et distincte. Comme toute science, la biologie intègre une part d'idéalisation, mais le vivant est beaucoup trop manifestement proche de moi pour que je puisse avoir l'illusion de l'objectiver complètement. « La biologie chez l'homme, et pour des raisons d'essence, est guidée

¹⁷³ K p. 222.

¹⁷⁴ K p. 568.

¹⁷⁵ K p. 535.

¹⁷⁶ Ibid.

par son humanité, effectivement expérimentable de façon originelle »¹⁷⁷. Certes toute vie organique ne reçoit pas forcément sa vie d'une *anima* ou d'une *égoité*, mais, d'une part, ma vie est immédiatement, dans l'expérience la plus originaire, connue comme un *erleben*, un *vivre des expériences en première personne*, une intentionnalité, d'autre part, Husserl admet que, dans toute chair, un style de comportement renvoyant à une intériorité et à une intentionnalité parentes de la mienne se déploie puisque que, selon lui, les organismes renvoient « en dernier ressort à un ego et à moi-même (moi qui les étudie) »¹⁷⁸. Notre vie, notre intentionnalité ne sont pas seulement un ensemble d'idées intellectuelles, elles sont un ensemble de *je peux* et s'enracinent dans une passivité de pulsions, d'appétits, de *sensibilia* qui nous dépassent mais nous font signe comme sens encore confus, aussi sommes-nous nécessairement en affinité avec les animaux. Ainsi la compréhension en biologie s'appuie sur l'*Einfühlung*¹⁷⁹, c'est-à-dire sur l'appréhension des vivants comme mes reflets, comme des « variantes [*Abwandlungen*] »¹⁸⁰ de moi-même, faute de quoi je ne pourrais les reconnaître comme vivants, leur corps ne serait pas perçu et connu comme chair. L'objectivité doit alors être clairement admise comme impossible en biologie. Ce sont précisément cette *affinité* et cette intervention irréductible de la subjectivité, impliquant le risque de prêter au vivant une âme et un Ego identiques aux nôtres, qui sont communément reprochées à la biologie et considérées comme son handicap principal. Elles l'empêchent d'accéder au rang de science parfaitement accomplie, détachée de son objet. Or Husserl renverse ce jugement : la biologie doit être le modèle des autres sciences, elle est la science la plus authentique précisément parce qu'il est illusoire de prétendre trouver la vérité dans l'objectivation absolue de notre objet d'étude, quel qu'il soit. « La proximité [de la biologie] à l'égard des sources de l'évidence est telle et la rend si proche de la profondeur

¹⁷⁷ Ibid., p. 534, « Die Biologie ist beim Menschen wesensmäßig geleitet von seiner wirklich original erfahrbaren Menschlichkeit », Hua VI, p. 482.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ K p. 534 n, Hua VI, p. 482.

¹⁸⁰ MC §55, p. 204, Hua I, p. 154.

des choses que pour elle la route vers la philosophie transcendante devrait être très facile»¹⁸¹. La biologie comprend *selon l'esprit* et telle est bien en effet la source la plus profonde de toute connaissance. Mais c'est aussi reconnaître que l'esprit est vie et qu'il est incarné que d'affirmer la nécessité de le comprendre par *Einfühlung*, sur le modèle de la science biologique. Il s'agit donc bien de partir de mon incarnation, de ma chair, des mes vécus et de me transposer *en toutes choses*, dans les êtres vivants *comme en n'importe quel autre objet*: Husserl accorde à la biologie « des tâches universelles »¹⁸², elle ne se réduit pas du tout aux limites de ma vie ou de la vie humaine, mais pas non plus aux limites de la vie des animaux sur terre, elle possède un « horizon infini »¹⁸³ et « embrasse la totalité du monde concret, implicitement aussi la physique », elle devient même « la philosophie tout à fait universelle »¹⁸⁴. La science « absolue » s'étend donc à l'infini par *Einfühlung*, c'est-à-dire par transposition, sur le mode du *comme si*, en de multiples autres, indéfiniment ; elle passe de l'un à l'autre *concrètement* et non pas en s'élevant « dans le ciel »¹⁸⁵ comme le font les mathématiques et la physiques, lesquelles prétendent surplomber les phénomènes et saisir directement un ensemble d'idées sédimentées, en soi. L'intropathie reste ancrée dans ma chair, mon « ici et maintenant », mais n'est pas pour autant réduction de l'autre à mon *égoïté*, elle est au contraire décentrement de ma vie en de tout nouveaux vécus, nouveaux décours d'expériences, selon un style que je n'ai pas initié, mais également dans un flux temporel ouvert me laissant une marge de liberté : en cela même consiste la vie. La science authentique réside donc, étonnamment, dans le vivre, dans une vie démultipliée, se projetant en *comme si* en une multitude d'expériences étrangères.

Plus généralement on peut considérer qu'en assumant la thèse selon laquelle il y a des tournants de l'histoire, des événements et des penseurs

¹⁸¹ K p. 535, « Ihre Nähe zu den Quellen der Evidenz gibt ihr dafür eine solche Nähe zu den Tiefen der Sachen selbst, daß ihr der Weg zur transzendentalen Philosophie am leichtesten sein müßte », Hua VI, p. 483.

¹⁸² K p. 536.

¹⁸³ K p. 537.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ K p. 535.

incarnés, situés de manière particulière dans le temps et l'espace, apportant leur touche unique à l'édifice du sens, Husserl accepte, dans la *Krisis* plus clairement que jamais, d'engager l'esprit au cœur d'une vie concrète où chaque moment est unique sans pour autant être singulier, privé et fermé sur soi : le seul accès possible à l'universel est alors immanent au concret et ne s'accomplit que dans l'empiètement, la transposition *à partir d'ici et maintenant* et vers d'autres temps et lieux particuliers sans s'arrêter à quelque moment ou endroit que ce soit. L'être se révèle comporter une part de jeu qui consiste précisément dans l'assomption d'une telle labilité. « On voit apparaître dans les écrits de Husserl à la fin de sa carrière des termes qu'il ne pensait pas à employer auparavant : par exemple celui de "sciences européennes". (...) penser philosophiquement ce n'est plus sauter de l'existence à l'essence, sortir de la facticité pour aller à l'idée. Être philosophe (...) c'est, en ce qui concerne par exemple le passé, comprendre ce passé en vertu du lien intérieur qui existe entre lui et nous. La compréhension devient alors coexistence dans l'histoire. (...) La philosophie est la reprise d'opérations culturelles commencées avant nous, poursuivies de multiples manières, et que nous "réanimons" ou "réactivons" à partir de notre présent »¹⁸⁶, nous devons ainsi rejouer / interpréter ces opérations culturelles déjà commencées, c'est-à-dire aussi les recréer.

La thématique du jeu comme fondateur de la connaissance authentique est particulièrement mise en exergue dans « *L'arche-originnaire terre ne se meut pas* » : mon ouverture à l'univers tout entier, autorisant à définir par avance tout être comme "terrestre", prend la forme d'un « élargissement [*Erweiterung*] »¹⁸⁷ par le biais d'expériences en imagination et d'un jeu. « Le noyau de l'expérience actuelle (...) devient, en tant que noyau de l'expérience du monde, le noyau de ce qui est prescrit par lui et est prescrit comme espace de jeu des possibilités : et cela signifie un espace de jeu de possibilités concordantes et à poursuivre de manière

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », dans *Parcours deux*, op. cit., pp. 118–119.

¹⁸⁷ TM p. 20, *Philosophical essays*, p. 316.

itérative »¹⁸⁸. La compréhension phénoménologique consiste alors manifestement en la multiplication des expériences imaginaires et des transpositions (la transposition des planètes en vaisseaux par exemple)¹⁸⁹. De même dans l'Appendice XXIII de la *Krisis*, la biologie de Vénus est pensée comme devant être une variante de la biologie de notre monde vécu¹⁹⁰.

L'idée d'un rôle ontologique et fondateur devant être accordé au jeu est spécialement développée par E. Fink dans Le jeu comme symbole du monde¹⁹¹. Fink prend pour point de départ l'aphorisme célèbre d'Héraclite « le temps du monde est un enfant qui joue au tric-trac ; son royaume est celui d'un enfant »¹⁹², et l'explique ainsi : tout ce qui « est » passe, se transforme et nous réserve maintes surprises. L'homme est notamment sidéré par la transformation la plus énigmatique, celle de la mort : « lorsque meurt un de nos semblables qui était notre familier, dont nous connaissions les gestes, la manière d'agir, la mentalité et le style, la mort métamorphose alors cet homme en quelque chose de sublime et de

¹⁸⁸ TM p. 13, « Der Kern der aktuellen Erfahrung (...) wird als Erfahrungskern von der Welt, Kern von dem was durch ihn vorgezeichnet ist und vorgezeichnet ist als Spielraum von Möglichkeiten: und dies bedeutet einen Spielraum von iterativ fortzusetzenden einstimmigen Möglichkeiten », *Philosophical essays*, p. 310. L'arrière-plan où les choses s'originent est à plusieurs reprises désigné par Husserl comme « *Spielraum* » (PP II, p. 213, Hua VIII, p. 153 et EJ p. 42, EU p. 32).

¹⁸⁹ Merleau-Ponty soulignera tout particulièrement le caractère fondateur du jeu dans la philosophie husserlienne (voir notamment La Nature, pp. 110–113 et p. 286, ainsi que « Husserl et la notion de nature » dans Parcours deux, p. 228 et 230. Cf. également « Husserl aux limites de la phénoménologie », dans les Résumés de cours. Collège de France, 1952–1960, Paris Gallimard, 1968, pp. 167–170 et dans les Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, pp. 88–92.) : c'est dans *ma chair* et *ma terre* que l'universel est « contenu » comme dans une arche, mais le caractère incarné et individué de ce principe oblige à passer à l'universel *indéfiniment* par le moyen de nouvelles variations particulières en horizon desquelles le Tout se profile sans livrer un contenu déterminé et achevé : « le monde est pré-tracé de notre noyau d'expérience comme "*Spielraum von Möglichkeiten*" (TM p. 13) » (Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, p. 91) et c'est précisément ce noyau imaginaire même que Merleau-Ponty veut appeler « noyau d'être ouvert » (Ibid., voir également La Nature, p. 286), l'exhaussant ainsi au statut de principe ontologique.

¹⁹⁰ K p. 536.

¹⁹¹ E. Fink, Le jeu comme symbole du monde (1960), traduction française par H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Editions de Minuit, 1966.

¹⁹² Cité dans Le jeu comme symbole du monde, p. 28.

lugubre. Il a disparu, il s'en est allé dans le domaine de l'incompréhensible, dans le pays sans lieu ni nom. Il s'est échappé pour disparaître dans le chimérique. Et pourtant il n'est pas rien pour nous : il laisse un vide que nous sentons et qui, comme élan vers l'infini, saisit le cœur de ceux qui l'ont aimé (...) Cette étrange manière d'être des morts, leur façon incompréhensible d'être parfois "présents" (...) est peut-être le modèle prototype de tous les démons¹⁹³, « la mémoire que nous conservons des morts lie notre jour terrestre à la nuit mystérieuse d'où provient toute vie et où disparaît toute vie »¹⁹⁴. Dès lors la mort n'est pas pour nous le pur passage de l'être au non-être, mais bien au contraire une absence qui, pour être douloureusement ressentie, doit être une étrange subsistance : elle est le souvenir, le manque, la persistance, comme habitudes, traditions et sentiments, de ce qu'a institué le disparu. C'est pourquoi, dans les mythes, le monde est saisi comme étant essentiellement l'invisible et foncièrement démonique. Les démons ne sont à proprement parler aucun être, ils « sont » changement, polymorphisme¹⁹⁵, irruptions-disparitions inattendues en des objets triviaux (l'arbre, la rivière...). Comme l'a montré Husserl la séparation entre des objets circonscrits n'est pas originaire, tout est d'abord un miroitement universel et les objets-fantômes émergents se reflètent les uns les autres et passent continûment l'un dans l'autre. Comme Husserl, Fink parle ainsi d'une « profondeur » de la réalité¹⁹⁶. C'est pourquoi également l'homme « primitif » qui veut comprendre et non plus subir cette puissance démonique secrète et originaire y parvient par le *jeu* des masques.¹⁹⁷ Aussi n'est-ce pas le visage nouveau que l'initié ou le sorcier acquiert qui importe car le démon n'est pas un être fixe : il s'agit bien plutôt d'exalter en soi une capacité ouverte à la transformation incessante et au jeu¹⁹⁸. Les cérémonies des mystères, dans lesquelles les mystes jouent la mort, le démantèlement et la résurrection d'un dieu, ont une fonction semblable. De même la tragédie. Le jeu n'est rien de positif, c'est pourquoi l'irréalité des images, des masques, des personnages et des péripéties au théâtre n'est pas, comme on le pense parfois, *moins* que

¹⁹³ Ibid., p. 157.

¹⁹⁴ Ibid., p. 147.

¹⁹⁵ Ibid., pp. 146–147 et p. 153.

¹⁹⁶ Ibid., p. 172.

¹⁹⁷ Ibid., p. 136, p. 147, p. 158 et p. 165.

¹⁹⁸ Ibid., p. 165.

le réel, mais, au contraire, lieu de dévoilement de l'origine. Cette irréalité est plus profonde et plus riche que l'ensemble des objets déterminés, circonscrits, présents, bref : réels. « En raison de la distance qui le sépare des objets massivement réels à cause de cette "irréalité" de l'apparence ludique qui lui est attachée, le symbole peut renvoyer à une puissance plus originelle de l'être »¹⁹⁹. Cela aussi Husserl l'a, par sa contestation du positivisme et par la place accordée à l'*epochè*, largement pressenti. Le jeu ouvre l'exploration des possibles²⁰⁰, nous libère de notre apparent isolement en nous-mêmes et en un être factuellement défini. En ce sens aussi il permet de comprendre et de dépasser la mort : cette dernière cesse, d'une part, d'être absurde – puisque *tout* est transformation et ligne serpentine du sens – et, d'autre part, d'être subie puisque nous nous emparons du jeu originaire : nous ne cessons, dans le cours de la vie, de nous perdre et de renaître autres, nous pouvons exalter ces métamorphoses, explorer de multiples possibles, des voies nouvelles pour le cheminement du sens et trouver en autrui des inspirations nouvelles et surprenantes. Affirmer que l'origine est jeu est admettre, comme l'a fait Husserl, qu'il n'y a pas de « Plan » de notre monde fixé en un Monde des Idées, mais « seulement » un sens en formation à travers un miroitement de reflets, d'échos et de dialogues.

Certes Fink parle à plusieurs reprises du jeu comme « *irresponsabilité* »²⁰¹, « toute-puissance » gouvernant « sans raison, sans but »²⁰², « absence de fond, de sens et de but »²⁰³. En effet, tous les individus de ce monde sont à la merci des catastrophes les plus injustes et de la destruction apparemment la plus absurde, de même la tragédie grecque nous présente les dieux *jouant* avec les hommes, c'est-à-dire les traitant avec une cruauté innocente, gratuite. Mais est-ce ainsi que l'on peut entendre l'affirmation selon laquelle le temps du monde est un enfant qui joue au tric-trac ? Il nous semble qu'entrer dans le jeu n'est pas s'adonner à une activité sans fond, sans enjeu, absolument libre et absurde. Nous pouvons certes arrêter le jeu ou en changer les règles, mais l'équivocité du terme

¹⁹⁹ Ibid., p. 172.

²⁰⁰ Ibid., pp. 79–80.

²⁰¹ Ibid., p. 229.

²⁰² Ibid., p. 235.

²⁰³ Ibid., p. 236.

de jeu (distraction / interprétation d'une œuvre musicale ou théâtrale par exemple) le montre bien : jouer n'est pas faire n'importe quoi, mais bien tisser du sens, certes de façon relativement ouverte, sans qu'aucune contrainte absolue s'impose, on peut même délibérément, par jeu précisément, modifier telle règle centrale, telle indication scénique, on peut jouer une scène tragique de façon volontairement burlesque *contre* l'œuvre elle-même, mais si l'on change le jeu en rompant toute possibilité de suivre un sens, si l'acteur « joue » *n'importe quoi*, il n'y a plus à proprement parler de jeu, ni pour lui, ni pour les spectateurs. L'intersubjectivité du jeu, le dialogue qu'il rend possible, peuvent à tout instant s'évanouir si tout sens disparaît. Comme le montre Fink, le jeu ne s'accomplit complètement que lorsque les joueurs sont envoûtés par lui²⁰⁴ : s'ils le surplombent et le dominant de façon désabusée, il n'y a plus véritablement de jeu. Ainsi, nous l'avons vu, il n'y a pas de sens surgissant à notre guise, *ex nihilo*, le joueur joue *avec le sens*, et ce d'autant plus légitimement que le sens est originairement jeu. Tout jeu nous transporte au cœur du processus le plus fondamental : celui de la genèse du sens.

Jouer consiste à redécouvrir les correspondances, les sauts, les surprises, les métamorphoses de la vie la plus profonde du sens et il doit ainsi y avoir une part de jeu dans tout « travail » sur le sens ; toute compréhension est interprétation et doit accepter de s'épanouir dans le milieu originel du sens : le flottement. Réciproquement tout jeu est sacralisé par sa dimension ontologique, c'est la genèse du sens et de tout être qui se profile à son horizon et lui imprime une gravité et un sérieux irréductibles, sans pour autant lui imposer quelque détermination que ce soit.

Il nous revient donc, ainsi que l'a montré Husserl, non de nous exhauser à la contemplation d'Idées positives, mais d'entrer dans une ubiquité, un flottement exaltés, d'être ici et là, par exemple de « jouer » l'*epochè*, de suivre les esquisses ou les fantômes, de nous jouer en autrui ou de jouer autrui en nous, ou encore de créer notre « poésie » de l'histoire de la philosophie. Le jeu n'exclut pas le sérieux, ainsi que le montre Fink, mais il bannit la conviction que pèserait sur nous le poids accablant de nécessités pleinement définies, d'un destin gravé dans le marbre.

²⁰⁴ Ibid., p. 178.

Granel reprochait à Husserl de retomber dans le positivisme en voulant à tout prix décrire ce qui se cache dans les profondeurs et permettre ainsi au moi de se retrouver lui-même. Husserl conserve en effet des éléments, des *data* posés distinctement et des descriptions spatialisantes (horizon, synthèses. . .). « La description husserlienne, comme la kantienne ou comme la leibnizienne, cherche à faire paraître les conditions de possibilité de l'étant-présent. (. . .) mais il faut se demander d'abord s'il y a des "choses présentes" et si nous sommes "présents" à des "choses présentes". La question n'est pas de leur ajouter à titre de co-présentes, les choses qui ne sont pas "à proprement parler" présentes, et de pénétrer les *data* par les horizons. La question est de renoncer à ce qu'il y a déjà d'abstrait dans ce langage de la présence »²⁰⁵. Mais, précisément, Husserl désamorce sans cesse l'interprétation positiviste de son discours et commence à forger un langage qui n'est plus celui de la simple présence. La reconnaissance de l'imaginaire comme modalité de présence originale, la notion de profondeur, la place accordée au flottement, vont clairement en ce sens et nous arrachent en tout cas au repos du positivisme, nous ôtent toute assiette, tout sol. L'on ne peut affirmer que Husserl « s'est mis au travail » dans le « royaume de la luminosité pure, de l'accessibilité totale, de la description sans reste (. . .) au lieu de poser la question du "sens" de ce qu'il avait découvert »²⁰⁶. Jamais il ne se comporte comme en terrain conquis : le commencement revient sans cesse, chaque fois *modifié* par le chemin parcouru, ainsi la méthode phénoménologique évolue et est elle-même à nouveau questionnée, de même qu'est sans cesse à nouveau questionné le sens d'être de la conscience, des choses, du moi transcendantal, de l'immanence et du réel.

De plus comment dire cet indicible qu'est l'ouverture – le retrait – sinon indirectement ? On peut bien sûr souligner ce caractère d'indicibilité, mais ce n'est pas là un développement philosophique, Granel en convient sans détour²⁰⁷. Il faut trouver le moyen de dire et de faire comprendre l'indicible sans le réduire, sans lui substituer une idée parfaitement claire ou supposée l'élucider complètement. Les mots sont des

²⁰⁵ Granel, Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, op. cit., p. 254.

²⁰⁶ Ibid., p. 270.

²⁰⁷ Ibid., p. 113 et p. 253.

facteurs de sédimentation²⁰⁸, ils sont des cristallisations et, même dans la poésie la plus créatrice, portent une certaine tendance vers la positivité : tout dépend donc de la manière dont cette tendance est contestée par le discours même, par la manière dont il descelle ce qu'il vient d'édifier et offre par avance toute cristallisation future à la subversion d'une reprise créatrice. Il est nécessaire de plus qu'un lien ténu demeure entre ce qui se cache et moi, entre l'inédit surgissant sans cesse et le sens d'un discours même le plus positiviste : l'Être rend possibles les phénomènes, rien n'est radicalement étranger au moi, le Principe est *Pré-être*. Fink souligne ainsi à propos de cette dernière notion qu'elle nous expose au risque d'un « mysticisme sans remède »²⁰⁹ : le Pré-être est impossible à dire, à définir, si nous l'abstrayons de toute relation à l'être. Il ne peut être « décrit que de manière paradoxale »²¹⁰ et grâce à *l'analogie* avec le domaine des étants : « Il nous faut ériger la subjectivité transcendantale *en quelque sorte comme si* elle était un étant. Si nous ne la prenons pas pour thème suivant le fil conducteur analogique de l'idée de l'être, nous n'avons aucune possibilité de la dégager et de l'explicitier »²¹¹. « Nous devons nous garder de surenchérir sur l'altérité de l'*eidōs* transcendantal par rapport à l'essence mondaine »²¹², il faut montrer à la fois « disparité et ressemblance analogique entre les deux »²¹³. Cette référence indirecte au pré-être est précisément ce que Husserl accomplit tout au long de son œuvre : son discours conteste sans cesse ses propres sédimentations (le langage ontique certes employé par Husserl est également « souverainement malmené » par lui²¹⁴), mais il montre également qu'elles sont inévitables car c'est ainsi, et seulement ainsi, que naissent le monde et la conscience. Il y a nécessairement épaisseur du sens, diffraction en moments, individus, objets et sujets ainsi qu'en mots. Le sens tend à se figer et à s'objectiver : il est exclu d'occulter et de nier ces cristallisations si nous voulons le comprendre. Nous devons donc partir de ces pôles, mais en les saisissant dans leur

²⁰⁸ K p. 410.

²⁰⁹ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, op. cit., p. 83, tr. fr. p. 130.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 89, tr. fr. p. 136.

²¹¹ *Ibid.*, p. 83, tr. fr. p. 129, *redit pp.* 89–90, tr. fr. p. 136.

²¹² *Ibid.*, p. 90, tr. fr. p. 136.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 117.

ouverture et leur flottement, en ranimant leur pouvoir d'évocation, de transposition, bref en traitant chacun comme une image. Définir l'Être comme imaginaire et comme flottant ne permet pas seulement de suggérer – à mots couverts car cela ne peut être dit autrement – que, selon Husserl, l'Être n'est pas vraiment, mais aussi de souligner que l'Être est néanmoins l'envers indissociable de ce qui sédimente sous forme d'étants : il "est" la dimension imaginaire qui hante et dynamise *le réel*, et fait que, au creux de chaque chose, affleure un flux de fantômes et d'images.

« *On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode "indirecte" (l'Être dans les étants) est seule conforme à l'Être* »²¹⁵, telle est la thèse à laquelle mènent les réflexions de Merleau-Ponty, mais également celle qu'il prête à Husserl²¹⁶ en la déduisant de sa réflexion sur la profondeur : « la conscience c'est maintenant l'"âme d'Héraclite", et l'Être, qui est autour d'elle plutôt que devant elle, c'est un Être onirique, par définition caché, Husserl dit quelquefois : un pré-Être »²¹⁷. Nécessairement voilé par des cristallisations particulières à la fois trompeuses et constituant pourtant le seul lieu de manifestation du monde, des essences et du moi transcendantal, l'Être doit demeurer en retrait. *Pré-Être*, il n'est jamais, ne reste enfermé en rien, mais ne s'hypostasie nulle part en soi en dehors de ces étants et consiste plutôt dans le flottement – ce jeu, cet inconscient régi aventureusement par les analogies et que Merleau-Ponty appelle également « onirisme » – qui décentre chaque phénomène et le déporte vers d'autres qu'il reflète. Merleau-Ponty salue ainsi la découverte par Husserl, dans la *Krisis*, d'une « philosophie d'unité latérale, d'*Ineinander* – unité au bord, à la jointure des hommes, des philosophes, des cultures »²¹⁸. La Raison reste le *telos* de ces échanges et transpositions incessants : la profondeur – la vie spirituelle universelle – est suggérée en surface par les

²¹⁵ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 233. De même dans les *Résumés de cours*, op. cit., p. 125 : « C'est peut-être une loi de l'ontologie d'être toujours indirecte, et de ne conduire à l'Être qu'à partir des êtres ».

²¹⁶ Voir également « la philosophie aujourd'hui », dans *Notes de Cours 1959–1961*, op. cit., pp. 88–89, ainsi que les *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op. cit., p. 58 et « L'œuvre et l'esprit de Freud », dans *Parcours deux*, op. cit., pp. 280–281.

²¹⁷ « L'œuvre et l'esprit de Freud », *Parcours deux*, p. 281.

²¹⁸ « La philosophie aujourd'hui », *Notes de Cours 1959–1961*, p. 88.

empiètements et les phénomènes d'écho grâce auxquels le moi explore la multitude infinie de ses moi-images.

Une telle ontologie *indirecte* est ainsi typiquement une ontologie des images. Toute cristallisation sensible, tout sensation, tout discours, est, affirme Merleau-Ponty, un « écran »²¹⁹ : ils occultent et exposent en même temps, ils voilent et dévoilent des profondeurs qui les dépassent sans être radicalement séparables d'eux. Ils donnent à voir, mais d'une manière symbolique, ouverte à l'interprétation (aux deux sens du terme). Ils sont l'apparaître intuitif particulier d'un principe universel, ils en sont les images, un mode de présence à distance, fugace et vacillant, potentiellement trompeur si l'on s'arrête à la surface de l'image dans une sorte d'idolâtrie, et pourtant toujours suggestif : l'image n'enferme jamais étroitement, elle incite à imaginer encore. L'Être n'est pas pleinement présent dans ces phénomènes, mais il est présent *de la manière la plus adéquate possible pour lui*, en retrait, et d'une manière qui évoque à l'infini d'autres images. C'est en ces images seulement, et aucunement en quelque concept abstrait et figé en soi, que nous pouvons approcher l'Être en conservant toute l'ironie et la mobilité nécessaires à sa « compréhension ». Or cela Husserl aussi le donne déjà à penser. Tel est en effet le sens fondamental de sa réflexion sur l'ambivalence des sédimentations : inévitables, fécondes et devant également être sans cesse subverties, dissoutes afin de remettre en jeu les idées dans une authentique vie de l'esprit. Aucun mot, aucun discours, aucun moment ne fixe le sens, ne dit tout et ne met un terme à l'histoire. Chaque formule demeure ouverte et doit assumer cette ouverture, par conséquent s'accepter et se dévoiler comme image, métaphore, jeu ou, pour reprendre le terme même de Husserl, poésie.

²¹⁹ Le visible et l'invisible, p. 153 et p. 196.

CONCLUSION

La phénoménologie husserlienne accomplit une véritable révolution qui bouleverse les notions de réel et d'imaginaire. Tout d'abord, l'imaginaire cesse d'être conçu comme une copie irréaliste et subjective du réel. Husserl affronte le mystère de l'image et lui accorde le statut de mode de présence de l'objet même : la présence flottante. Husserl va plus loin : il accorde à cette dernière un pouvoir de manifestation propre, au-delà de la simple répétition des perceptions. La réflexion de Husserl concernant les possibles, les essences, autrui et l'*epochè* montre très clairement que certains aspects du réel n'apparaissent et ne se manifestent authentiquement, selon leur vérité même, que dans la présence flottante. Si l'on parle de « certains aspects » du réel, c'est parce qu'il n'est pas question d'abandonner la notion de présence pure, mais les analyses de Husserl montrent également que celle-ci ne peut être une parfaite positivité, elle est en quelque sorte minée et recèle sous sa surface sédimentée les procès d'une genèse complexe et ouverte : le perçu en chair et en os ne saurait suffire à constituer à lui seul le réel selon toutes ses dimensions et il faut renoncer à circonscrire de manière parfaitement nette une réalité radicalement distincte de l'irréalité, une présence distincte de l'absence, les idées hypostasiées des étants perçus et ces derniers d'un pré-être flottant qui est leur principe.

La théorie de la variation, complétée par l'affirmation très claire, dans la *Krisis*, que les essences restent en horizon du sensible, permet de comprendre que tout objet et toute sensation sont déjà traversés et animés par cette forme de flottement qu'est l'analogie. De même, si l'on va au bout de la réflexion sur autrui, on doit admettre qu'il incarne en moi et dans tous mes objets de perception, une part d'irréductible étrangeté, une ubiquité frustrante autant que fertile. Enfin les ajustements

de Husserl font peu à peu apparaître la dimension transcendantale non plus comme une partie du réel (dans Ideen I l'époque semble encore procéder par soustraction), mais comme le réel *lui-même* vu *complètement*, c'est-à-dire le réel en-soi transfiguré – radicalement et totalement – en royaume de l'*Ineinander*. Ainsi l'imagination est d'abord un mode de la présence *aux côtés* de la présence perceptive, mais ne saurait se réduire à cela. La présence perceptive ne peut ressortir indemne de la réflexion sur la *phantasia*. D'autant plus que, parallèlement, la notion d'esquisse, très tôt adoptée, accomplit un travail souterrain de subversion de ce que Husserl a voulu définir comme pure présence. L'absence mine secrètement la présence perceptive. Husserl le révèle au grand jour dans les Leçons sur la conscience intime du temps. Ensuite, et malgré le maintien d'une thématique de la pleine élucidation, un développement constant et cohérent de la thèse selon laquelle le flottement est au cœur même de la présence la plus pure se poursuit au fil des diverses œuvres de Husserl. C'est ce que montrent la place grandissante prise par la thématique de la profondeur et le fait que la quête transcendantale de Husserl est toujours reconduite au « flux héraclitéen ». De plus, nous avons essayé de le montrer, le refus du positivisme, qui devient un thème crucial de la philosophie de Husserl à partir de la Grande guerre, conduit nécessairement à faire du flottement l'origine, le fond sans fond de tout réel, car lui seul incarne le contraire même de l'en-soi.

Certes l'image est parfois classée aux côtés du signe comme une étape dans la perte de l'origine, dans la sédimentation. Mais la phénoménologie husserlienne montre, par de multiples indices, que l'origine est en quelque sorte également déjà perte d'elle-même : le sens est indissociable d'un écart à soi qui est en lui sa part d'obscurité sans cesse renaissante. L'intentionnalité animant le flux hylétique est à la fois un courant unique de fusion qui relie tout à moi *et* un éparpillement. Le sens est la motivation pour des interprétations qui tenteront de poursuivre les variations sur le thème indiqué, mais selon une progression ouverte, tâtonnante, parfois surprenante. Nous retrouvons donc sur ce point également une correspondance entre l'origine telle que la définit la phénoménologie husserlienne et le registre commun de l'image. D'autant plus que l'image indique exactement l'ambiguïté de l'origine : d'une part, l'énigme de la ressemblance interdit qu'on l'interprète comme figeant l'objet en soi loin

de moi et, d'autre part, l'énigme de la présence *à distance* oblige à remettre en cause la notion rassurante, mais illusoire, de *pure présence*, de *pleine évidence*. L'image se tient plus près de l'origine que la perception, aussi est-ce l'*épochè* seule qui permet d'accéder aux profondeurs du réel.

Ainsi l'imagination peut être considérée comme l'un des motifs principaux de la philosophie de Husserl. Elle est incontestablement l'une des sources d'étonnement qui a fécondé sa recherche. De plus, dans la quête humaniste où la phénoménologie prend finalement tout son sens, l'imagination incarne parfaitement toute l'ambiguïté et la difficulté de notre condition. Une saisie complète de la phénoménalité du monde implique que l'on tienne compte de la manière dont l'apparaître peut tourner en apparence, de la fragilité du réel, de son instabilité aussi inquiétante que féconde et, enfin, corrélativement, de notre responsabilité sans cesse sollicitée et devant toujours être remise en jeu. Dans cette perspective, la réflexion de Husserl sur l'imaginaire a, nous semble-t-il, justement nourri sa compréhension approfondie de l'être ouvert et d'une existence en déséquilibre ou en équilibre précaire, dynamique.

Le royaume de l'imaginaire est loin d'être le simple jouet de nos caprices, il est une activité hantant la passivité, il nous fascine, nous déracine, nous transforme et nous questionne. Il éveille d'une part en nous un certain plaisir du jeu, mais il n'y a là de superficialité qu'en apparence, ou, plus exactement, une telle légèreté est notre chair même et celle de toute chose. Nous découvrons que les choses prétendument inertes sont plus proches de nous que nous ne le pensions : elles sont encore présentes et sont pourtant pur apparaître *pour nous* (tandis que, dans la perception, la réalité de la chose objectivée là-bas nous fait oublier qu'elle est apparaître, noème), elles esquissent une activité spirituelle, sont parcourues par de multiples correspondances, se transforment continûment l'une dans l'autre et sollicitent notre créativité interprétative. Mais, d'autre part, l'imaginaire inquiète, il comporte une part d'ombre, de folie, de rupture avec l'ordre rationnel qui a bien souvent conduit à le considérer comme diabolique. L'imaginaire rend les choses plus étranges, nous avons parfois même l'impression de les perdre. Il fait apparaître les objets ainsi que le sujet lui-même dans un évasement, un cheminement et une ubiquité dont on ne les croyait pas capables. On ne sait pas très bien en quoi au juste l'imaginaire va se métamorphoser : il est un surgissement de sens,

mais ce dernier reste incertain et fluctuant. Tout se révèle entouré d'un halo encore indéci. Le sens est toujours encore au-delà de ce qui est saisi et rien n'est véritablement fixé.

C'est bien de ce difficile cheminement sur la corde raide dont nous parle sans cesse la phénoménologie husserlienne. Puisque le monde est sens, l'entreprise rationnelle est légitimée : il est essentiel de chercher à le comprendre. Incontestablement certaines lignes directrices se profilent en filigrane, il faut les thématiser, schématiser le réel, établir des prédictions, donc une certaine discursivité, ainsi que des essences. Mais cet édifice rationnel devra rester une construction méthodique, un ensemble d'outils provisoires : la rationalité vivante ne doit pas perdre de vue l'origine sensible du sens, sa profondeur et ses surprises. Le *Lebenswelt* sollicite la spéculation mathématique et scientifique, mais, puisque le sens vient d'abord de lui et non seulement d'elle, celle-ci doit procéder avec prudence, sans volonté de domination, sans jamais figer ses méthodes. C'est ainsi seulement, nous semble-t-il, que l'on peut comprendre l'exigence husserlienne de responsabilité et sa défense de l'humanisme. Puisque tout naît du sens, rien ne doit par principe m'être totalement étranger, mais le sens est écart à soi et rien ne m'est par principe acquis, transparent, soumis. Le sens n'est enfermé nulle part, il nous invite à le poursuivre toujours plus loin. Non seulement la raison est originairement écart à soi, mais Husserl prend également conscience qu'elle *doit* le rester, que l'auto-responsabilité n'est pas pleine maîtrise du monde, mais engagement personnel dans la vie spirituelle anonyme du monde, engagement difficile et incertain quant aux résultats que nous pourrions obtenir. Ainsi le jeu sérieux, inquiétant et néanmoins riche de promesses, que nous offre l'imaginaire est celui où nous sommes engagés quotidiennement par notre vie même et dans lequel se définit également notre rapport au réel. Abandonner le sensible à sa diversité et à son évanescence revient à perdre la source authentique de toute vie du sens. Hypostasier des concepts pouvant être utilisés sans recours à l'intuition est plus facile, mais beaucoup plus dangereux : ainsi naissent la déshumanisation et la déresponsabilisation positivistes. Le risque de voir toute réalité s'évanouir dans les airs et l'abîme sceptique s'ouvrir sous nos pieds est permanent, mais il faut néanmoins rechercher l'équilibre en suspens au dessus d'un tel abîme et entreprendre, au sein du flux héraclitéen, un voyage d'exploration et de reprise-refondation-crétion qui n'aura pas de fin : grâce à lui, ce qui

semblait inerte se dévoile comme sens et le sens endormi reprend vie. L'imaginaire est ainsi peut-être le lieu où tout se joue, où la difficulté de constituer et de maintenir un sens authentique à la fois stable et enté dans le flux sensible devient manifeste, et où, comme le montre Husserl dans Ideen II, tout schème est un fantôme, mais aussi tout fantôme est déjà un schème.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages de E. Husserl

- Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (*Husserliana* XXII), édité par B. Rang, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1979. En partie traduit par J. English, *Articles sur la logique (1890–1913)*, Paris, P.U.F., 1975.
- Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlaß (1898–1925)* (*Husserliana* XXIII), édité par E. Marbach, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1980, traduction française par R. Kassis et J. F. Pestureau, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2002, (abrégé Phantasia).
- Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik*, 1901, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 7 Auflage, 1993, abrégé LU I, traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques. Tome 1. Prolégomènes à la logique pure*, Paris, P.U.F., 1959.
- Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1901, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 7 Auflage, 1993 (abrégé LU II/1), traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches Logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, P.U.F., 1961 (première partie) et 1962 (deuxième partie).
- Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Zweiter Teil : Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, 1901, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 7 Auflage, 1993 (abrégé LU II/2), traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches Logiques. Tome 3. Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, P.U.F., 1962.
- Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1905–1910)*, édité par M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, repris par Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 3 Auflage, 2000 (abrégé ZB), traduction française de H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964 (abrégé *Leçons sur le temps*).
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil : 1905–1920* (*Husserliana* XIII), édité par I. Kern, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1973, trad. fr. d'une sélection de textes par J. English, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1910–1911)*, Paris, PUF, 1991 et par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité I et II*, Paris, P.U.F., 2001.
- « Une lettre de Husserl à Hoffmannsthal, 12 janvier 1907 », trad. E. Escoubas, *La part de l'œil*, n°7, Bruxelles, 1991.

- Ding und Raum, Vorlesungen, 1907 (Husserliana XVI)*, édité par U. Claesges, La Haye, M. Nijhoff, 1973, traduction française par J. F. Lavigne, Paris, P.U.F., 1989 (abrégé CE).
- Die Idee der Phänomenologie (1907) (Husserliana II)*, édité par P. Janssen, La Haye, M. Nijhoff, 1950, traduction française par A. Lowit, P.U.F., Epiméthée, 1970.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III) (1913)*, édité par W. Biemel, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1950, traduction française par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950 (abrégé Ideen I).
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana IV) (1912–1917)*, édité par M. Biemel, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1952, traduction française par E. Escoubas, Paris, P.U.F., 1982 (abrégé Ideen II).
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Husserliana V) (1912–1925)*, édité par W. Biemel, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1952, traduction française par D. Tiffeneau, Paris, P.U.F., 1993 (abrégé Ideen III).
- Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, (*Husserliana XI*), édité par M. Fleischer, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1966, traduction française par B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir, Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1998.
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Zweiter Teil : 1921–1928 (Husserliana XIV)*, édité par I. Kern, La Haye, M. Nijhoff, 1973. Traduction française d'une sélection de textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité I et II*, Paris, P.U.F., 2001.
- Erste Philosophie (1923–1924), Erster Teil : Kritische Ideengeschichte (Husserliana VII)*, édité par R. Boehm, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1956, traduction française par A.L. Kelkel, Paris, P.U.F., 1970 (abrégé PP I).
- Erste Philosophie (1923–1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII)*, édité par R. Boehm, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1956, traduction française par A.L. Kelkel, Paris, P.U.F., 1972 (abrégé PP II).
- Zur Phänomenologie der intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß, Dritter Teil : 1925–1935, (Husserliana XV)*, édité par I. Kern, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1973, traduction française d'une sélection de textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité I et II*, Paris, P.U.F., 2001.
- Formale und transzendante Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, (Husserliana XVII) (1929)*, édité par P. Janssen, La Haye, Editions M. Nijhoff, 1974, traduction française par S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957.
- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (abrégé EU) (1929–1939)*, rédigé et édité par L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen und Gloverts, 1948, traduction française par D. Souche, Paris, P.U.F., 1970 (abrégé EJ).
- Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I) (1929–1931)*, édité par S. Strasser, La Haye, M. Nijhoff, 1950, traduction française par G. Pfeiffer et

- E. Levinas, 1930, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1992 (abrégé MC).
- La Terre ne se meut pas* (abrégé TM), Paris, Minuit, 1989, traduction française par D. Franck, D. Pradelle et J.F. Lavigne de trois textes de Husserl :
- Le manuscrit D17 (1934) *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendig Anfangsuntersuchungen*, publié dans *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, édité par Marvin Farber, 1940, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts (abrégé *Philosophical essays*).
 - Le manuscrit D18 (1934) *Notizen zur Raumkonstitution*.
 - Le manuscrit D12 IV (1931) *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt*.
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI)* (1936), édité par W. Biemel, 1954, La Haye, Editions M. Nijhoff, traduction française par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976 (abrégé K).

II. Autres ouvrages et articles :

- BARBARAS (Renaud), *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Les Editions de la Transparence, 2004.
- BERNET (Rudolf), « L'analyse husserlienne de l'imagination comme fondement du concept freudien d'inconscient », dans *Alter* n°4, 1996.
- BRÉHIER (Emile), *La philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, 1928.
- BRENTANO (Franz), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol.1, éd. Par O. Kraus, Hambourg, Felix Meiner, 1974, tr. fr. par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944.
- CABESTAN (Philippe), « Les images sont-elles toutes de la même famille ? De l'unité de l'imagination », dans *Alter*, n°4, 1996.
- CASEY (Edward S.), *Imagining. A phenomenological study*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.
- CHASTEL (André), *Marsile Ficin et l'art*, Genève, Droz, 1996.
- CLAESEN (Luc), « Présentification et fantaisie », dans *Alter*, n°4, 1996.
- COURTINE (Jean-François) « histoire et destin phénoménologique de l'intentio », dans *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995, « problèmes et controverses ».
- DASTUR (Françoise), *A la naissance des choses. Art, poésie et philosophie*, La Versanne, encre marine, 2005.
- DEPRAZ (Natalie),
— *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

- « Comment l'imagination « réduit-elle » l'espace ? », dans *Alter* n°4, 1996.
- DERRIDA (Jacques), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1990, « Epiméthée ».
- DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques*, dans *Ceuvres philosophiques*, Bordas, Paris, 1992, « Classiques Garnier », tome II.
- DUFRENNE (Mikel), *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, tome I, *L'objet esthétique*, tome II, *L'expérience esthétique*, Paris, P.U.F., 1953.
- ESCOUBAS (Eliane), « Bild, Fiktum et esprit de la communauté chez Husserl », dans *Alter* n°4, 1996.
- FINK (Eugen),
 — *Le jeu comme symbole du monde* (1960), traduction française par H. Hildenbrand et A. Lindenbergh, Paris, Editions de Minuit, 1966.
 — *VI. Cartesianische Meditation* (1930–1932), Dordrecht/ Boston/ Londres, Kluwer Academic Publishers, *Husserliana Dokumente II/ 1 et 2*, 1988, traduction française (tome I) par N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994.
- FRANCK (Didier),
 — *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.
 — *Dramatique des phénomènes*, Paris, P.U.F., 2001
- GOETHE (Johann Wolfgang von), *Faust*, traduction française par H. Lichtenberger, Éditions Montaigne, Aubier, Paris
- GRANEL (Gérard), *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER (Martin), *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), traduction française par W Biemel et A. de Waehlens, Gallimard, Paris, 1953.
- HELMHOLTZ (Hermann Ludwig Ferdinand von), « Sur l'origine et la signification des axiomes géométriques », « Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome », 1870, *Vorträge und Reden*, Band II, F. Vieweg und Sohn, Braunschweig, 4 Aufl., 1896.
- INGARDEN (Roman), *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme, Quatre textes de R. Ingarden contre Husserl*, introduction et traduction par P. Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2001.
- KANT (Emmanuel),
 — *Critique de la Raison pure*, traduction française par A. Renaut, Paris, Aubier, 1997.
 — *Critique de la faculté de juger*, traduction française par A. Renaut, Aubier, Paris, 1995.
 — *Anthropologie du pont de vue pragmatique*, trad. fr. par A. Renaut, Paris, GF, 1993.
- KLEIN (Robert), *La forme et l'intelligible, écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, articles et essais, Paris, Gallimard, 1970.
- LEVINAS (Emmanuel),
 — *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, (1930), Paris, Vrin, 1970.
 — *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.
- MARX (Karl), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), Editions sociales, Paris, 1969.
- MERLEAU-PONTY (Maurice)
 — *Parcours 1935–1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.
- *Causeries 1948*, Paris, Seuil, « Traces écrites », 2002.
- *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949–1952*, Lagrasse, Verdier, 2001.
- *Parcours deux*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, « Tel ».
- *Résumés de cours. Collège de France, 1952–1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, « Folio essais ».
- *La Nature. Notes de cours au Collège de France (1957–1960)*, Paris, seuil, « traces écrites », 1995.
- *Notes de Cours 1959–1961*, Paris, Gallimard, 1996.
- *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1998.
- *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1961, « Folio essais ».
- PATOČKA (Jan), *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. par E. Abrams, Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1992.
- PLATON
 - *La République*, traduction par G. Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.
 - *Phèdre*, traduction par E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- PLOTIN, *Ennéades*, traduction par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres.
- PROUST (Marcel), *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, 1924 ; réed. Coll. "La Pléiade", trois volumes, 1954.
- RICHIR (Marc),
 - *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000.
 - *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Millon, 2004.
- SARAIVA (Maria Manuela), *L'imagination selon Husserl*, La Haye, M. Nijhoff, 1970.
- SARTRE (Jean-Paul),
 - *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940, « Folio essais ».
 - *L'Être et le Néant*, Paris Gallimard, 1943, « Tel ».
 - *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
 - *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 1871, nouvelle édition revue et complétée, Paris, Gallimard, 1988.
- SCHILDER (Paul), *L'image du corps. Etude des forces constructives de la Psyché* (1935), traduction de F. Gantheret et P. Tuffert, Paris, Gallimard, 1950, collection « tel ».
- SYNESIUS DE CYRÈNE, *De Insomnis*, traduit par H. Druon, *Œuvres de Synésius*, Paris, Hachette, 1878.
- SPINOZA (Baruch), *Ethique*, Œuvres III, traduction par C. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

INDEX NOMINUM

B

Barbaras (Renaud), 144
Berkeley (George), 10, 101, 164,
186–187, 236
Bréhier (Emile), 267
Brentano (Franz), 7, 89, 93, 312

C

Cabestan (Philippe), 59
Chastel (André), 265
Claesen (Luc), 59–60, 65–66
Courtine (Jean-François), 7

D

Dastur (Françoise), 119
Depraz (Natalie), 66, 158–159, 172–173,
176, 180–181, 186, 247, 258,
260, 275, 336, 339
Descartes (René), 223, 250, 263–264,
322, 325, 328–329, 331, 352,
363
Dürer (Albrecht), 54, 102

E

Escoubas (Eliane), 5, 107, 119, 211
Euclide, 363

F

Ficin (Marsile), 265
Fink (Eugen), 18, 28, 32, 34, 42, 66, 254,
260, 370–373, 375
Franck (Didier), 18, 78, 167–168, 349
Freud (Sigmund), 357, 376

G

Galilée, 216, 330, 352, 363
Goethe (Johann Wolfgang von), 269
Granel (Gérard), 1, 186–187, 309–313,
320, 323–324, 374–375

H

Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), 317,
324
Heidegger (Martin), 8, 276, 278, 301,
304, 306, 313
Helmholtz (Hermann Ludwig von), 246
Héraclite, 2, 15, 94, 189, 203, 206,
209–212, 215, 222, 256, 258,
263, 277, 343, 358, 362, 370,
376, 380, 382
Hume (David), 7–8, 24, 186–187, 264

K

Kant (Emmanuel), 9, 24, 44, 116, 120,
128–129, 142, 146, 225–226,
230–231, 243, 276–279
Kelkel (Arion Lothar), 7, 13, 23–24, 65,
229–230, 321, 327–328
Klein (Robert), 267

L

Leibniz (Gottfried Wilhelm), 164, 279,
329
Levinas (Emmanuel), 5, 9–10, 24, 119,
146, 301, 304–306, 313

M

Machiavel (Nicolas), 318
Marx (Karl), 317
Michel-Ange, 71

P

Pascal (Blaise), 187
Patočka (Jan), 8
Platon, 267, 326–327, 355, 365
Plotin, 227, 265–267
Proust (Marcel), 40–41, 144–145

R

Richir (Marc), 66, 163

S

- Saraiva (Maria Manuela), 18, 23, 28–29,
36–37, 123, 300, 302
Sartre (Jean-Paul), 104, 235, 273, 275,
316–317, 350
Schilder (Paul), 340–341
Spinoza (Baruch), 227, 329
Synésius de Cyrène, 267

T

- Thalès, 327, 362
Tiffeneau (Dorian), 5, 259, 268
Twardowski (Kasimierz), 7

V

- Véronèse (Paolo), 3, 294

INDEX RERUM

A

- Altération, 90, 141, 151, 152, 155, 202, 286, 345
Ambiguïté, 123, 140, 141, 199, 206, 210, 358, 380
Analogie, 92, 100, 136, 150, 152, 170, 172, 173, 273–297, 299, 300, 305, 315, 339, 375, 376, 379
 Raisonnement par analogie, 158, 172
Analogon, 29, 52, 61, 158, 163, 197, 339
Animaux, 169, 233, 367
Aperception, 281, 365
Autrui, 14, 63, 157–182, 169, 184, 208, 209, 229, 314, 323, 332, 336, 338, 339, 340, 348, 349, 350, 364, 365, 372, 373
 représentation, 159, 162, 172
Einführung, 19, 62, 159, 161, 170–182, 367, 368
Paarung, 170, 174

B

- Beauté, 113, 115, 116, 266, 268, 270, 279, 316
Biologie, 366, 367, 368, 370

C

- Causalité, 221, 224, 225
Chair - Leib, 71, 78, 133, 167, 170, 171, 172, 173, 175, 207, 219, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 347, 349, 359, 362, 367
Contemplation esthétique, 113–124, 195, 268

D

- Délire bachique, 211
Dé-présentation - Ent-gegenwärtigung, 66, 96, 109, 161

- Diacritique (système diacritique)
 système de parentés-différences, 98, 287

E

- Epochè, 14, 78, 101, 102, 215, 240, 263, 264, 268, 315, 322, 323, 327, 328, 329, 331, 352, 372, 373, 379, 380, 381
 et contemplation esthétique, 113
Espace, 126, 175, 209, 218, 283, 312, 337
Esquisses - Abschattungen, 24, 25, 35, 67, 83, 91, 116, 123, 130, 131, 145, 150, 166, 169, 198, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 226, 241, 247, 262, 286, 291, 299–320, 324, 333, 337, 344, 345, 347, 348, 359, 380
Essences, 100, 117, 119, 127, 134, 135–156, 166, 170, 183, 204, 217, 226, 228, 270, 281, 334, 375
 essences sauvages, 144, 150, 151, 183
 morphologiques, fluentes, 148, 149–150
 variation eidétique, 135–142, 150, 152, 170, 274
Eveil - Weckung, 254, 282, 289
- ### F
- Fantôme, 55, 194, 225, 266, 270, 304, 315, 341, 383
Film, 200
Flottement, 13, 78–105, 109, 111, 133, 139, 140, 141, 160, 193, 200, 258, 270
 dans le monde ambiant, 151, 198, 209, 210, 216, 281

- Flottement (*Cont.*)
 et dérision, 316
 et époque, 264
 et flux, 91, 257
 originaire, 186, 189, 213, 256, 258,
 259, 261, 262, 264, 313, 361, 363
- Flux héraclitéen, 203, 206, 209, 210,
 211, 222, 258, 263, 277
- G**
- Géométrie, 145, 147, 328, 334
- H**
- Hallucination, 43, 196, 208
- Hylé, 9, 24, 25, 31, 37, 48, 50, 51, 53,
 56, 95, 97, 98, 108, 152, 185,
 186, 188, 239, 244, 253, 257,
 258, 274, 275, 276, 291, 293,
 299, 302, 303, 305, 309, 311,
 313, 314, 324, 333, 347, 349, 380
Voir aussi Phantasmata
- I**
- Illusion - Fictum perceptif, 19, 43, 44,
 45, 54, 55, 56, 83, 114, 191–199,
 206, 227, 308
- Image
 Abbild (image-copie), 17, 20, 41,
 59–77, 80, 104, 157, 158, 159,
 180, 195, 205, 260, 303, 307
 Chose-image, 51, 53, 54, 56, 194,
 273, 292, 293, 294
 Conscience d'image, 17, 18, 20, 21,
 24, 25, 31, 36, 37, 51, 53, 54, 60,
 65, 68, 69, 102, 158, 195, 295
 conscience de caractère d'image, 37,
 43, 49, 107, 196
 conscience d'image immanente, 65, 69
 critique de la théorie des images, 7, 8,
 29, 52, 59–60, 224, 273, 299, 301
 distincte de la
 représentation-de-phantasia, 65
 et phantasia perceptive, 70, 72–75
 et signe, 19, 35, 37, 50, 65, 104, 273,
 295, 380
 image du corps, schéma corporel, 133,
 340, 341
 image physique, 37, 44, 51–57, 67,
 68, 73, 100, 116, 292–297
 objet-image, 42, 44, 45, 51, 52, 53,
 54, 55, 56, 60, 61, 64, 65, 68, 69,
 71, 101, 116, 161, 194, 194, 195
 stéréoscope, 196, 197, 200, 201
 sujet-image, 42, 44, 45, 51, 53, 54,
 55, 56, 60, 64, 68, 69, 102, 116,
 158, 161, 180, 194, 195, 273,
 292, 293, 294, 295
- Imagé (discours), 149
 métaphores, 41, 81, 146, 149, 266,
 268
- Imaginaire
 dimension du réel, 1, 10–12, 183,
 383, *voir également* Profondeur
 et imagination, 256, 319
 et possible, 125–134, 141
 monde imaginaire, 44, 71, 249
 nombre imaginaire, 36, 104
 point-zéro imaginaire, 174, 337
 Thalès imaginaire, 327, 362
- Imagination
 comme thématization du flottement,
 255
 et neutralisation, 45, 101–103
 et perception, 34–37, 314–320
 et possibles, 125–134
 et souvenir, 20, 27, 37–41, 98–100
 faculté transcendante, 6, 9, 155,
 277–278
 imagination immédiate, 69–70, 109,
 293
 n'est pas une faculté mentale à l'origine
 des images, 6, 9, 10, 23, 109, 127,
 155, 278, 291, 319
 seconde par rapport à l'imaginaire,
 255–256, 319
 simple imagination, 64

- Inconscient, 253–254, 357–358, 376
 Individuation, 14, 24, 82, 84, 89, 117, 125, 128, 137, 140–141, 156, 160, 170, 178, 211, 225, 332, 336, 342, 351, 359, 362, 365
 pronoms personnels, 331
Ineinander, 232, 376, 380
 Institution - Stiftung, 229, 257, 328, 330, 352, 354
 Nachstiftung, 325
 Interprétation, 173, 225, 231, 241, 286, 318, 329–330, 339, 351, 365, 369, 373, 377, 380–381
 Intersubjectivité transcendante, 323, 331
 Introjection - projection, 111, 172, 178, 341
 Irrationalité, 210–211, 358
- J**
 Jeu, 44, 56, 73, 99–100, 130, 279, 315, 369
 espace de jeu, 78, 132, 240, 369
- K**
 Kinesthèses, 171–172, 174, 207, 285–286, 337–338, 340
Körper, 158, 172, 336, 338–339
- M**
 Masque, 371
 Métaphore, 267
 Miroir, 176, 339, 363
 Moi-image, moi-de-phantasia, 3, 69, 70, 93–94, 102, 111, 126, 163–164, 177, 249, 359–362
 Monde de l'esprit, 230–242, 256, 263, 268, 270, 357, 360
 Mort, 283, 289, 303, 334, 364, 370
 Motivation, 160, 179, 192, 224–225, 229, 234, 240–241, 250, 253, 282, 290, 344, 350–352, 354, 364, 366, 380
 et liberté, 229
 Mythe, 326, 362, 371
- N**
 Neutralisation, 13, 18, 20, 21, 45, 47, 55, 75, 98–100, 113, 123, 193, 194–196, 292–293, 315
 et contemplation esthétique, 113–124
 Nostalgie, 15, 108, 245, 326–327, 332, 355
- O**
 Ombre, 46, 66, 81, 84, 88–89, 302, 313
- P**
 Passivité, 98, 108, 185–186, 188–189, 239, 244, 248–249, 253, 258, 274–281, 283–287, 290–291, 293–294, 305, 323, 333, 335, 343, 349, 351, 353
 Peinture - dessin, 46, 54, 100, 102, 123, 294
Perzeption et Wahrnehmung, 73, 192, 194–196
 Phantasia
 et conscience d'image, 20, 36, 41, 49, 52–54, 59–60, 292
 et Einfühlung, 159, 161, 163, 178
 et perception, 8, 10, 31, 35, 48–49, 65, 74, 95, 196
 et souvenir, 20, 37–38, 62, 67–68, 75, 83
 monde-de-phantasia, 53, 55, 70–71, 75, 82–84, 92, 99–100, 116, 123, 126, 194
 phantasia inactuelle, 76
 phantasia perceptive, 46, 72, 74–75, 80, 100, 195, 294–295
 phantasia perceptive et théâtre, 70
 phantasia reproductive, 45, 72, 75, 100, 293

Phantasia (*Cont.*)

- pré-thématique, 188, 319
 - représentation-de-phantasia, 17, 24, 25, 27–28, 32, 37, 47–48, 50, 60–61, 63, 65, 68, 72, 105
 - représentation-de-phantasia distincte de la conscience d'image, 65
 - simple imagination, 64
 - simple phantasia, 103
 - unification de la constellation de l'imagination sous le concept de phantasia, 68, 72, 75, 77, 101, 105, 303
- Phantasmata, 32, 47–50, 61, 65, 88, 95, 97–98, 293
- Poésie de l'histoire de la philosophie, 365, 373
- Positivisme, 14, 144, 185, 189, 216–230, 235, 238, 242, 246–247, 260, 263–264, 304, 307–309, 312, 322, 325, 352, 374, 380, 382
- Prédonnée, 244, 253–254, 274–276, 279, 322
- Présentification - *Vergegenwärtigung*, 20, 21, 25–34, 40, 45, 61, 65–67, 72, 75–76, 94–95, 97, 107, 161, 172, 184, 252, 254, 289, 291, 362
- et *Gegenwärtigung*, 27, 301
 - et perception d'autrui, 157, 159, 161, 172, 180, 366
 - présentification de nous-mêmes, 361
- Profondeur, 11, 32, 62, 67, 184–185, 188, 215, 231, 242–257, 259, 261, 269–270, 276, 291, 312–313, 315, 324, 332, 343, 346, 349, 351, 359, 364, 368, 371, 374
- Animaux plats, 246
 - de l'âme, 189, 278–279, 334, 343, 376
- Protention, *voir* Temps

Q

- Quasi-
 - et esquisses, 302
 - et neutralité, 46, 102
- Quasi-chose, 205
- Quasi-espace, 82, 112
- Quasi-étant, 53
- Quasi-expérience, 70–71, 82, 93, 99, 100, 125–127, 132–133, 160, 175, 117, 179
- Quasi-individu, 112, 125–126, 139–141, 150, 284
- Quasi-monde, 71
- Quasi-motifs, 179
- Quasi-perception, 69–70, 74, 76, 88, 102, 108, 196
- Quasi-position, 195
- Quasi-présence, 48, 70, 76–77, 92, 107, 181
- Quasi-temps, 82, 112, 126, 205

R

- Réalisme, 4, 5–6, 62, 149, 350
- Réalisme des essences, 142–143, 149, 156, 355
- Réalité, 4, 11–12, 14–15, 38, 40, 42, 49, 76, 82–83, 129, 131–132, 135, 167, 198, 201, 206, 209, 216–217, 220–221, 226, 237, 239, 303–304, 306, 310, 314–317, 350, 379

 - reel et real, 309

- Réduction à la sphère d'appartenance, 167–168, 348
- Réduction double, 247–256
- Reflet, 46, 163, 266, 268
 - Voir également* Miroir
- Remplissement (*Erfüllung*), 2, 23, 24–25, 31–32, 45, 48–50, 96, 204, 207, 258
- Représentation représentative -
 - Repräsentation, 18, 29, 35, 300

- Reproduction, 26–27, 30–32, 41–42, 68,
71, 75, 77, 94, 105, 158
- Responsabilité, 12, 187, 189, 228, 230,
321–322, 327, 351–352, 354,
360–362, 372, 382
- Rétention, *voir* Temps
- Rêve, 196, 264–265, 267
- Rêverie, 42, 77, 161, 196
- Royaume des Mères, 6, 244, 269–270,
327, 362
- S**
- Scepticisme, 87, 187, 229, 245, 263–264,
325, 330
- Schématisme, 146, 278
- Schème, 128–129, 142, 146, 191,
199–204, 206, 211–212, 270,
274, 278, 383
- Sédimentation, 2, 15, 104, 155, 185,
188, 219, 246, 253–254,
260, 319–320, 334–335, 352,
357–358, 361, 366, 368,
375–377, 380
- Signe, 19, 21, 35, 37, 104, 158, 273, 295,
300–301, 306, 311, 380
- Soubassement du moi, 253, 333, 343,
353–354, 357
- Souvenir, 13, 18–19, 20, 25, 27, 30, 32,
34, 41–42, 50, 62, 67–68, 75,
83–84, 89, 91, 98, 100, 162–163,
248–249–250, 281, 283–284,
288, 290, 326
- Substruction, 216, 218–219
- Sujet transcendantal, 167–168, 182, 252,
321–377
- Symbole, 29, 36, 38, 42, 301, 303
- T**
- Telos*, 15, 79, 108, 152–153, 364, 366
- Temps, 2, 8, 30, 39, 62, 82–83, 91, 161,
185, 218, 238, 243, 248, 256,
258, 311–314, 329, 333, 346,
348, 348, 370
- maintenant pur, 96, 261, 313
- protention, 66, 68, 96, 121, 234, 299
- rétenion, 27, 40, 66, 68, 96, 104,
121, 162, 168, 234, 287, 299,
313, 335
- Terre, 78–79, 94, 132–133, 177, 369
- Théâtre, 70, 195, 294–296, 371
- Transgression, 181
- V**
- Vertige, 94, 104, 187, 264
- Vie, 71, 159, 231–233, 239, 242,
249, 253, 283, 289, 291, 356,
367–368, 371