

« Au-delà de la phénoménologie », qu'est-ce à dire ? Et pour commencer, qu'est-ce que la phénoménologie ou que faut-il entendre sous ce titre dont la formation est si tardive ? Par quel mouvement, selon quelle logique, en vertu de quelle nécessité la phénoménologie devrait-elle être emportée au-delà d'elle-même et, en outre, quel pourrait bien être le terme ou la destination d'un tel mouvement dès lors que la phénoménologie affirme et maintient qu'il n'y a rien à chercher au-delà des phénomènes.

Cet interdit n'est toutefois que le revers d'une obligation. Si les phénomènes ne peuvent être outrepassés, il convient par contre de rechercher quels ils sont et ce qu'ils sont. Telle est, dans son acception la plus générale, la tâche que s'assigne la philosophie dès lors qu'elle se nomme phénoménologie et dont, parmi d'autres, Husserl a tenté de s'acquitter. Y est-il parvenu et surtout, dans quelle mesure ? Aussi longtemps que cette question demeurera sans réponse, aussi longtemps que, le cas échéant, nous ignorerons les limites de la phénoménologie transcendantale et constituante, toute tentative pour excéder cette dernière ne donnera jamais lieu qu'à de fausses sorties.

Introduisant à la phénoménologie pure en tant que « science fondamentale de la philosophie » et pour en faire ressortir aussi bien la nouveauté que le statut d'exception, Husserl commence par remarquer que le titre de « science des phénomènes » s'applique à toutes les sciences de la réalité. C'est ainsi que la psychologie étudie les phénomènes psychiques, que la physique a pour objet les phénomènes naturels et l'histoire les phénomènes historiques. Après quoi, il précise : « Pour différent que soit, dans ces locutions, le sens du mot phénomène et quelles que soient les significations qu'il puisse encore avoir, il est sûr que la phénoménologie se rapporte également à tous ces "phénomènes" et selon toutes les significations <sup>106</sup> du terme : mais elle le fait dans une tout autre attitude, attitude en vertu de laquelle chacun des sens du phénomène que nous présentent les sciences dont nous sommes familiers est modifié de manière déterminée. »<sup>1</sup> En quoi l'attitude phénoménologique diffère-t-elle de l'attitude scientifique ? Par quelle modification le phénomène dans son acception scientifique peut-il recevoir un sens proprement phénoménologique ? Et surtout, quelle est la nature du lien entre subjectivité et phénoménalité si le sens de la seconde varie en fonction des attitudes prises par la première ?

Commençons par caractériser l'attitude scientifique dont la phénoménologie tente de se dégager et ce sur l'exemple de la psychologie. La psychologie est une science expérimentale qui porte sur des faits ou des événements réels. Qu'est-ce à dire sinon que les « phénomènes » dont elle traite s'inscrivent dans le monde spatio-temporel régi par la causalité. La psychologie suppose ainsi l'existence réelle du monde auquel appartient la totalité des phénomènes dont elle a et pourra jamais avoir à connaître. Quelle que puisse en être la rigueur, la psychologie, et cela vaut finalement pour toutes les sciences régionales, présuppose le monde comme le sol même de son activité. Que veut dire ici présupposer ? Présupposer le monde, ce n'est pas seulement le tenir pour réel mais plus encore et surtout, tenir le sens même de cette réalité pour clair et distinct, bref, et pour parler comme Descartes, inscrire l'existence et la réalité au nombre « des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir ». <sup>2</sup> Dès lors et aussi longtemps que le sens d'être du monde auquel se rapportent, d'une manière ou l'autre, toutes les connaissances scientifiques demeurera obscur, la philosophie qui en

---

\* Didier Franck, *La dramatique des phénomènes*, PUF, Paris 2001, pp. 105-123.

<sup>1</sup> *Ideen...* I, Husserliana, Bd. III, p. 3.

<sup>2</sup> *Les principes de la philosophie*, I, § 10.

est le fondement dernier ne cessera d'être l'ombre portée du scepticisme. Cette présupposition du monde est donc une relâche de la raison, et si l'Europe est le nom géographique de la rationalité philosophique, c'est-à-dire d'une fondation absolue de toute connaissance possible, alors il est vrai que «la fatigue est le plus grand danger qui menace l'Europe ».<sup>3</sup> 107

Comment surmonter cette fatigue que Husserl, après Nietzsche, qualifie également de « danger des dangers »? Puisque le danger concerne l'idée même de science, seul un ressaisissement de cette dernière par elle-même est susceptible de nous en sauver. Mais que faut-il entendre par là sinon un retour sur soi et à soi, un retour de la science à ce qui lui est le plus propre? Si le propre de toute science, partant de la philosophie, est d'être méthodique, si seule la méthode est en fin de compte garante de la scientificité, n'est-ce pas alors par la mise en oeuvre de « l'archi-méthode de toutes les méthodes philosophiques »<sup>4</sup> que la raison pourra retrouver sa forme pure et vaincre sa fatigue ? La méthode des méthodes ne répondrait-elle pas ainsi au « danger des dangers » puisque « la vraie philosophie est la même chose que la vraie méthode »<sup>5</sup>

La réduction phénoménologique est cette vraie méthode qui seule peut acheminer à la vraie philosophie, c'est-à-dire à une philosophie qui a enfin reconnu dans la phénoménologie sa science fondamentale, la science de son fondement. Il faut y insister dès maintenant: au-delà de la phénoménologie ne peut manquer de signifier au-delà de la philosophie telle qu'elle fût et, si cette dernière se confond avec la métaphysique, outrepasser la phénoménologie revient à excéder la métaphysique que la phénoménologie s'attache à rétablir dans sa vérité de son origine.<sup>6</sup>

Qu'est-ce donc que la réduction phénoménologique ? La mise en suspens, la mise hors-circuit de la thèse du monde. Comment faut-il l'entendre, comment une telle mise hors jeu est-elle possible et à quelle détermination du phénomène conduit-elle ? Présupposer le monde, c'est avant tout le poser comme réel : « Je trouve constamment présente en tant que vis-à-vis une unique réalité spatio-temporelle, à laquelle j'appartiens moi-même ainsi que tout les autres hommes qui s'y trouvent et s'y rapportent de la même manière. En tant qu'ego éveillé et dans une expérience cohérente jamais interrompue, je trouve la "réalité" (*Wirklichkeit*), le mot le dit déjà, comme pré-existante et je l'accueille telle quelle se donne à moi également existant. Toute mise en doute et tout rejet des données du 108 monde naturel ne change rien à la thèse générale de l'attitude naturelle. "Le" monde en tant que réalité est toujours là, tout au plus est-il, ici ou là, "autrement" que je ne le présupposais, et s'il faut, pour ainsi dire, en biffer ceci ou cela à titre d'"apparence" ou d'"hallucination", c'est relativement au monde qui – au sens de la thèse générale – est toujours existant. ».<sup>7</sup> La thèse du monde n'est évidemment pas un acte de jugement portant sur la réalité de son existence mais le caractère le plus général de la conscience et de la donnée empiriques du monde. Elle n'est donc pas une thèse parmi d'autres mais la thèse des thèses puisque la conscience y pose le sol même de tout jugement et de tout énoncé apophantiques. Toutefois, cette thèse est-elle l'oeuvre de la seule conscience? Et si tel devait être le cas, comment comprendre alors que la réalité du monde, qui signifie l'indépendance ontologique de ce dernier relativement à la conscience, puisse n'être que la production intentionnelle d'une conscience transcendante au monde ? Bien comprises, ces questions convergent

---

<sup>3</sup> « Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie », in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, p. 348.

<sup>4</sup> Manuscrit C 2 II, p. 7.

<sup>5</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Beilage XIII, Husserliana, Bd. VI, p. 439.

<sup>6</sup> Cf. *Cartesianische Meditationen*, § 60.

<sup>7</sup> *Ideen...* I, § 30, Husserliana, Bd. III, p. 63.

sur celle de la phénoménalité car, si la réalité du monde devait être produite par la conscience, à l'inverse le monde, c'est-à-dire la totalité de l'étant, ne saurait être autre chose que le phénomène global de cette conscience.

Puisqu'il s'agit d'élucider l'existence réelle comme caractère propre du monde pour la conscience et, par conséquent, de rechercher le sens de ce qui a toujours déjà été trouvé dans et par l'expérience de cette conscience, il n'y a pas d'autre voie ou méthode à suivre que celle qui consiste d'abord à se replier sur la seule conscience en mettant hors jeu le caractère de réalité transcendante avec lequel le monde lui est naturellement présent, pour examiner ensuite si et comment la conscience ainsi atteinte est susceptible de conférer au monde qui lui apparaît ce sens de réalité avec lequel il lui apparaît. Est-ce possible? Le précédent que constitue le doute cartésien permet de répondre par l'affirmative. Toutefois, si douter c'est tenir pour *incertain*, le doute implique deux moments distincts: la mise en doute, qui n'est qu'une suspension de jugement et la négation de la certitude qui suppose l'antithèse du monde sous la figure de son non-être. « Dans la *tentative de doute*, qui se rattache à une thèse et, comme nous <sup>109</sup> le présupposons, à une thèse certaine et persistante, la "mise hors circuit" s'accomplit dans et avec une modification par antithèse, à savoir avec la "*supposition*" du non-être, qui forme ainsi le co-soubassement de la tentative de douter. Chez Descartes, cette supposition est si prévalente qu'on peut dire que sa tentative de doute universel est proprement une tentative de négation universelle.» Et, à propos de cette supposition du non-être, Husserl ajoute sur le champ: « Nous en faisons ici abstraction... ».<sup>8</sup> Si Husserl ne retient du doute cartésien que le seul moment de la mise hors jeu, c'est parce qu'en supposant le non-*être* ou la non-*réalité* du monde, Descartes continue à tenir pour intelligible, clair et distinct, le sens de l'être et de la réalité du monde, pour ne rien dire de celui de la négation, alors qu'il s'agit précisément d'en entreprendre enfin l'élucidation. A certains égards et pour Husserl déjà, Descartes n'a pas explicité le sens de la réalité, c'est-à-dire de l'être du monde. La réduction phénoménologique est donc bien le point de départ d'une clarification du sens de l'être en tant que conscience et réalité.

Qu'advient-il une fois accomplie cette mise hors circuit de la thèse naturelle du monde ? N'apparaissant plus qu'à titre de corrélat intentionnel de la conscience, le monde devient pur phénomène et, en son acception phénoménologique modifiée, il doit donc être défini comme le produit du système global des vécus intentionnels d'une conscience transcendante. Est-ce toutefois une détermination suffisante si le vécu intentionnel possède une structure originaire complexe? Autrement dit, la phénoménalité relève-t-elle également de toutes les composantes du vécu? Comment répondre à cette question sans procéder à une description susceptible de faire ressortir les différents moments du vécu? « Nous voyons un arbre dont la couleur propre ne change pas alors que la position des yeux, l'orientation relative changent de multiples manières, alors que le regard ne cesse de se déplacer le long du tronc et des branches, alors que, simultanément, nous nous en rapprochons et mettons ainsi en mouvement, de diverses manières, le vécu de perception. »<sup>9</sup> Que révèle cette description? Elle montre d'abord que le même et unique <sup>110</sup> arbre se donne dans une multiplicité d'esquisses qui sont autant de contenus de sensation. Elle montre ensuite que la multiplicité de ces données de sensation ou de ces *data* hylétiques au nombre desquels il ne faut pas seulement inscrire les données visuelles, tactiles, etc., mais également « les sensations de plaisir, de douleur, de chatouillement tout comme les moments sensuels de la sphère des "pulsions" »,<sup>10</sup> que cette multiplicité relève d'une tout autre dimension que l'unité de la chose. En effet, si les esquisses ou les contenus de sensation sont vécus et appartiennent

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 31, Husserliana, Bd. III, p. 65.

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 97, Husserliana, Bd. III, p. 243.

<sup>10</sup> *Ibid.*; § 85, Husserliana, Bd. III, p. 208.

réellement au vécu, ce n'est évidemment pas le cas de l'arbre lui-même. En d'autres termes, les contenus sensibles (ou primaires, selon la terminologie des *Recherches logiques*) ne sont pas des phénomènes – sauf à être à leur tour pris pour objet – puisque si je vois bien l'arbre dans le jardin, je ne vois pas mes sensations. Dès lors que le contenu vécu n'est pas l'objet perçu, la phénoménalité ne relève pas de la couche hylétique du vécu. A quel autre moment du vécu faut-il alors l'attribuer ? Revenons à la description. Tout en vivant dans un flux continu de *data* hylétiques, j'ai conscience *du* être arbre et cette conscience d'identité est elle aussi vécue. Il y a donc dans le vécu lui-même, outre le moment sensible qui, par nature, n'a pas de sens, un moment facteur d'unité, porteur et donateur de sens, un moment en vertu duquel la multiplicité sensible est appréhendée selon *le même sens*, un moment proprement intentionnel sans lequel je ne saurais avoir conscience de l'arbre.

Si la présence de l'objet relève d'une telle donation de sens, il faut par conséquent inscrire la phénoménalité au seul compte de cet acte sans lequel à proprement parler rien n'apparaît. L'apparaître de l'objet réside donc exclusivement dans le caractère phénoménologique d'une appréhension qui anime ou interprète des sensations, et seuls les vécus porteurs d'intentionnalité sont facteurs de phénoménalité. Husserl nomme *morphé* le moment intentionnel du vécu concret responsable de la phénoménalité. L'ensemble des rapports diversement stratifiés entre *hylé* et *morphé* définit alors le domaine de la constitution des objectivités, domaine co-extensif à la phénoménologie elle-même puisque Husserl affirme que « tout étant est <sup>11</sup> constitué dans la subjectivité de la conscience ». <sup>11</sup> A la question: que faut-il entendre par phénomène ?, Husserl répond donc finalement qu'être phénomène, c'est être constitué par une subjectivité aux vécus de laquelle appartiennent la *hylé* sensible et la *morphé* intentionnelle.

Cette détermination husserlienne de la phénoménalité soulève toutefois un grave problème que Husserl n'a évidemment pas manqué de reconnaître. En effet, le schéma général de la constitution que nous venons de décrire peut définir la phénoménalité aussi longtemps qu'il est le seul. Si les phénomènes sont multiples, la phénoménalité est unique. Or, toute constitution n'obéit pas à la relation appréhension – contenu d'appréhension, à la relation hylé-morphique. Dès le paragraphe des *Ideen...* I consacré à la *hylé* sensible et à la *morphé* intentionnelle, Husserl indique que cette distinction perd toute pertinence lorsqu'il s'agit de décrire « les profondeurs obscures de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu », <sup>12</sup> lorsqu'il s'agit de la conscience de temps qui, « en un certain sens profond et tout à fait spécifique, se constitue elle-même et prend sa source originaire dans un absolu définitif et véritable », <sup>13</sup> bref, lorsqu'il s'agit de l'absolu phénoménologique. N'est-ce pas du même coup soustraire la phénoménalité à la constitution?

Husserl ne l'a jamais pensé et s'est inlassablement efforcé de décrire l'auto-constitution de la conscience, de l'ego et du temps. Quelle est la difficulté essentielle à laquelle est exposée l'analyse de l'auto-constitution de la conscience intime du temps ? Si la constitution doit absolument définir la phénoménalité, tout jusques et y compris la *hylé* temporelle elle-même doit être constitué. Or, de manière générale, la *morphé* intentionnelle s'applique à une *hylé* en elle-même privée de sens, et par conséquent celle-ci doit précéder celle-là. Lorsqu'il s'agit de décrire la constitution de la *morphé* temporelle, c'est-à-dire de la *morphé* absolue, lorsqu'il s'agit de ressaisir l'intentionnalité originaire et l'origine ultime de l'intentionnalité, il n'y a par conséquent pas d'autre point de départ possible que la *hylé* temporelle absolue. Autrement dit, en recherchant l'origine constituante de la conscience du temps dans la *hylé*, Husserl vise nécessairement à résoudre <sup>12</sup> l'opposition de la *hylé* et de la *morphé* constituées au sein

<sup>11</sup> *Formale und transzendentale Logik*, § 94.

<sup>12</sup> *Ideen...* I, § 85, Husserliana, Bd. III, p. 208.

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 81, Husserliana, Bd. III, p. 198.

d'une archi-*hylé*, tente de dériver la *morphé* à partir de la *hylé* originare. Mais il est alors pris dans une double contrainte contradictoire puisqu'il lui faut simultanément décrire la constitution de la *morphé* à partir de la *hylé* et celle de la *hylé* originare elle-même, bref, réduire le retard essentiel de la *morphé* sur la *hylé*. Il pense y parvenir en reconnaissant dans « l'archi-impression le non-modifié absolu, l'archi-source de toute conscience et de tout être ultérieurs ».<sup>14</sup>

Est-ce tenable ? Plusieurs questions sont ainsi posées: 1 / Est-il possible de sortir du cercle dont Husserl a lui-même donné la formule en précisant dans un manuscrit de 1932: « J'ai besoin de deux choses, d'une part, le champ fluant des vécus au sein duquel il y a constamment un champ d'impressions originaires qui s'évanouissent dans la rétention et avant dans la protention et, d'autre part, l'ego qui en est affecté et motivé à l'action. Mais – ajoutait-il – l'archi-impressionnel n'est-il pas déjà une unité aperceptive, un quelque chose de noématique [c'est-à-dire de constitué] issu de l'ego et la question en retour ne reconduit-elle pas toujours à une unité aperceptive ? »<sup>15</sup> 2 / Toute impression ayant, par essence, une grandeur intensive, la force ne doit-elle pas appartenir à l'intentionnalité et à la phénoménalité elles-mêmes? En effet, si la *morphé* intentionnelle sourd de l'archi-*hylé*, il n'est plus possible, comme le faisait Husserl dans les *Recherches logiques*, après avoir attribué les différences d'intensité aux seules sensations fondatrices, d'affirmer sur cette base que « les intentions d'actes, ces moments dépendants qui, seuls confèrent aux actes leur propriété essentielle en tant qu'actes [...] seraient en elles-mêmes dépourvues d'intensité ».<sup>16</sup> Dès lors que la *morphé* intentionnelle provient d'un flux hylétique dont l'intensité est essentiellement différenciée, il faut ou bien attribuer une intensité à l'intentionnalité ou bien, au contraire, expliquer comment l'intentionnalité nivelle et égalise les différences d'intensité. Mais dans ce dernier cas et compte tenu du fait que toute analyse constitutive part du constitué, l'accès aux différences d'intensité propres aux sensations <sup>113</sup> deviendrait impossible. Il ne teste plus alors qu'à rendre constitutivement intelligible l'intensité de l'intentionnalité, ce que Husserl n'a, semble-t-il, jamais fait. 3 / Peut-on enfin assimiler la phénoménalité à la seule sensation originare si la sensation en tant que telle n'est pas absolument separable du corps (*Leib*), autrement dit si la corporité est au fond de la sensation comme son événement même?<sup>17</sup>

Examinons chacune de ces questions. En s'efforçant de dériver la forme de la matière, le sens du sensible, les manières de signifier des manières de sentir, l'analyse de l'archi-constitution se trouve prise dans un cercle. Toutefois, la circularité dépend ici de la compréhension du donné fluant sensible comme matière et diversité pures et de la sensation comme essentiellement privée de pensée. Cette détermination est-elle fondée sur une description suffisante ? Dire que la sensation possède une grandeur intensive, un degré, revient à dire que notre sensibilité fonctionne à l'intérieur d'un quantum déterminé. D'où ce quantum reçoit-il sa détermination sinon de nos conditions d'existence puisque des sens beaucoup plus ou beaucoup moins fins mettraient sans doute notre existence en peril? En d'autres termes, si l'intensité de nos sensations est prescrite par nos conditions d'existence et que ces conditions prescrivent à leur tour les lois générales à l'intérieur desquelles nous pouvons voir et toucher ce que nous voyons et touchons comme nous le voyons et touchons, c'est parce qu'il vaut mieux, pour notre propre conservation, que nous ayons tel degré de sensibilité plutôt que tel autre. Nos sensations sont donc régies par des jugements de valeur qui les imprègnent de part en part et il n'y a rien de moins aveugle qu'une sensation. En notant ainsi que « dans toutes

<sup>14</sup> *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, § 31, Husserliana, Bd. X, p. 67.

<sup>15</sup> C 7 I, p. 18.

<sup>16</sup> *Logische Untersuchungen*, V, § 15, p. 396-397.

<sup>17</sup> Cf. *Ideen...* II, § 39, Husserliana, Bd. IV, p. 153, et Levinas, « Intentionnalité et sensation », in *En découvrant l'existence avec Hegel et Heidegger*, p. 162.

les sensations, il y a certaines *évaluations* », <sup>18</sup> Nietzsche ne contredit pas seulement Kant pour qui seule la quantité intensive de la sensation peut être connue *a priori* mais aussi Husserl. Kant, parce que, si la valeur, autrement dit la qualité de la sensation, est réductible à des différences de quantité, <sup>19</sup> la qualité de la sensation devient par ce biais <sup>114</sup> connaissable *a priori* et Husserl puisque, indissociable d'une évaluation, la sensation devient un phénomène « moral », intellectuel.

La réponse ainsi apportée à la première question permet également de répondre à la deuxième. En effet, si la sensation est toujours déjà, en tant que grandeur intensive, une pensée, autrement dit si, dans la sensation, la force ne va jamais sans une pensée, c'est-à-dire sans une forme, qui la commande en déterminant *a priori* le champ et les limites de ses variations graduelles possibles, il est en retour nécessaire d'admettre que cette intensité est inséparable de la pensée et que l'intentionnalité ne saurait aller sans intensité. Une fois abandonné le concept de pure matière sensible, une fois levée la limitation du concept de sensibilité au donné et à la réceptivité, il n'y a plus d'obstacle à la reconnaissance de l'intensité de l'intentionnalité, intensité sans laquelle il serait par exemple absurde de parler d'une fatigue de la raison, raison qui est, rappelons-le, « une forme structurelle essentielle et universelle de la subjectivité transcendantale en général ».<sup>20</sup>

Mais la prise en compte de l'intensité de l'intentionnalité ne modifie-t-elle pas la nature même de la subjectivité? Peut-on continuer à parler d'intentionnalité? L'intentionnalité, c'est la conscience de... et ce qui y est essentiel est la transitivité du rapport à... Aussi, pour expliquer l'intensité de l'intentionnalité et résoudre le problème de la constitution originaire sans renoncer à la constitution elle-même au profit d'un donné en droit inconstituable auquel le sujet et la pensée seraient proprement totalement assujettis, sans renoncer par conséquent au principe même de la connaissance phénoménologique – ce qui n'implique évidemment pas que la phénoménologie soit le dernier mot de toute philosophie et de toute connaissance –, aussi faut-il: *a)* concevoir cette transitivité à partir des seules intensités, et *b)* y reconduire la conscience. Mais est-ce possible et comment? Revenons plus directement à l'analyse husserlienne de la temporalité qui n'est autre qu'une élucidation de l'être de l'intentionnalité elle-même.

« Sentir, déclare Husserl, c'est ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps. »<sup>21</sup> Qu'est-ce à dire sinon que la sensation est le mode <sup>115</sup> de donnée du maintenant? « L'impression originaire a pour contenu ce que signifie le mot *maintenant* dans la mesure où il est pris au sens le plus rigoureux. »<sup>22</sup> Mais la sensation ou pur maintenant ne peut donner accès au temps qu'en donnant d'elle-même accès à une autre sensation, c'est-à-dire à un autre maintenant. Comment est-ce possible? D'où vient que la sensation en tant que telle se rapporte à d'autres sensations ou, ce qui revient au même, d'où vient que la sensation puisse s'altérer? « La sensation est la conscience représentative du temps. »<sup>23</sup> En qualifiant temporellement la conscience originaire du temps, cette formule qui concentre toute la difficulté, signifie d'abord que la sensation originaire ne saurait être sensation de soi par soi sans se présenter à soi ou encore que la sensation ne saurait être conscience originaire du temps sans se présenter à elle-même. Mais elle permet ensuite de répondre à la question de l'altération de la sensation. En effet, comment la sensation pourrait-elle se présenter à elle-même sans se viser

---

<sup>18</sup> 1884, 27 (63)

<sup>19</sup> Cf. Nietzsche, 1887, 6 (14) et 1888, 14 (105) ainsi que *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 184 sq.

<sup>20</sup> *Cartesianische Meditiationen*, 23, Husserliana, Bd. I, p. 92.

<sup>21</sup> *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Beilage III, Husserliana, Bd. X, p. 107.

<sup>22</sup> *Ibid.*, § 31, Husserliana, Bd. X, p. 67.

<sup>23</sup> *Ibid.*, Husserliana, Bd. X, p. 107.

elle-même, bref, sans une certaine luxation du senti par rapport au sentir, sans une relâche du sentir s'attardant à ce qu'il sent, sans un infime déphasage qui est une autre sensation et l'écart où réside à la fois l'origine du temps et de l'intentionnalité? Sans doute, cette analyse contredit-elle la possibilité même d'une impression originaire si on entend par là la simultanéité absolue du senti et du sentir. Mais l'archi-impression ainsi comprise peut-elle être une donnée phénoménologique si pour la voir et la viser, il faut d'abord la dissocier d'elle-même? Pour requise qu'elle soit par la description de la constitution temporelle du donné de sensation, l'archi-impression – « apparition sans appréhension », <sup>24</sup> c'est-à-dire apparition sans aucun objet apparaissant – n'en demeure pas moins, faute précisément d'appréhension, aussi phénoménologiquement inaccessible qu'indescriptible.

Husserl a nommé rétention la modalité du découplage de la sensation entre un sentir et un senti. La visée de la sensation s'écarte de la sensation visée en la retenant de telle sorte que la sensation visée puisse se présenter <sup>116</sup> à la visée de la sensation – « le présent est toujours né du passé » <sup>25</sup> – remarque-t-il – et cette différenciation infime où, selon le mot de Levinas, « visée et événement coïncident », <sup>26</sup> est le temps et la conscience du temps, la source commune du temps et de l'intentionnalité, bref, la phénoménalité. Mais ce découplage sans lequel la phénoménologie n'aurait tout simplement pas lieu suppose le passage, la transition, d'une impression à une autre car la rétention d'une sensation tout juste passée est elle-même, abstraction faite de ce qu'elle retient, une nouvelle sensation ou impression. « Quand la conscience du maintenant de son, l'archi-impression, passe dans la rétention », dit Husserl, « cette rétention est alors elle-même à nouveau un maintenant, quelque chose d'actuellement existant ». <sup>27</sup> En d'autres termes, la rétention, sans laquelle la conscience ne saurait être prise pour objet, sans laquelle il n'y aurait pas de temps, la rétention suppose la transitivité de la sensation. Comment comprendre alors cette transitivité de la sensation dont dépend toute la phénoménologie ?

L'analyse de la conscience de temps se déploie dans l'espace de la vie transcendantale. « La conscience éveillée, la vie éveillée est un vivre-à-la-rencontre de..., une vie qui du maintenant va à la rencontre du nouveau maintenant . [...] Mais le regard du maintenant sur le maintenant nouveau, cette transition est quelque chose d'originaire qui, seul, aplanit le chemin aux intentions d'expérience à venir. Je disais: cela appartient à l'essence de la perception; disons mieux: cela appartient à l'essence de l'impression. Cela est déjà valable pour tout "contenu primaire", pour toute sensation. » <sup>28</sup> En d'autres termes, la transitivité de la sensation réside dans sa vivacité. Mais de quelle vie s'agit-il et surtout comment est-il possible de la décrire? En effet, ici, à propos de l'origine de l'intentionnalité et du temps phénoménologique, il n'est évidemment plus possible de tenir le mode de donnée pour le point de départ de la description car parler de « mode de donnée », c'est déjà supposer une visée et par conséquent l'intentionnalité elle-même. Au niveau de l'absolu phénoménologique qui rend possible toute description, il est impossible de faire appel aux ressources <sup>117</sup> sources de la description intentionnelle et d'en mettre en oeuvre le principe fondamental selon lequel le mode de donnée révèle l'être du donné. Il faut donc tenter d'expliquer la vivacité transitive de la sensation, autrement dit le temps phénoménologique, à partir de la sensation elle-même.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, *Beilage* VI, Husserliana, Bd. X, p. 111.

<sup>25</sup> *Ibid.*, *Beilage* III, Husserliana, Bd. X, p. 106.

<sup>26</sup> « Intentionnalité et sensation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 153.

<sup>27</sup> *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, § 11, Husserliana, Bd. X, p. 29.

<sup>28</sup> *Ibid.*, *Beilage* III, Husserliana, Bd. X, p. 106-107.

Pour ce faire, partons d'une note de Husserl. Après avoir affirmé que toutes les impressions, qu'il s'agisse des contenus primaires ou des vécus porteurs d'intentionnalité, se constituent dans la conscience originaire, Husserl rappelle qu'il y a deux classes fondamentales de vécus : « Les uns sont actes, sont "conscience de..." », sont des vécus qui ont "rapport à quelque chose", les autres, non. La couleur sentie ne se rapporte pas à quelque chose. »<sup>29</sup> Et à la fin de cette phrase, Husserl ajoute la note suivante: « Dans la mesure où l'on a le droit de caractériser la conscience originaire elle-même, le flux constituant le temps immanent et les vécus qui lui appartiennent, comme acte et donc de la partager entre unités et actes, on pourrait et devrait sans doute dire: un acte originaire ou un enchaînement d'actes originaires constitue des unités qui elles-mêmes sont ou non des actes. Mais cela soulève des difficultés. » Que signifie cette note et surtout quelles sont les difficultés soulevées ? Elles tiennent au concept d'acte. Dès les *Recherches logiques*, et à propos du terme d'acte qui désigne les vécus du signifier, les vécus proprement intentionnels,<sup>30</sup> Husserl a en effet tenu à souligner « qu'il ne fallait naturellement plus penser au sens originaire du mot *actus* et que *l'idée d'activité devait en demeurer absolument exclue* ». <sup>31</sup> Mais si cette acception et exclusion valent pour les vécus intentionnels constitués dont les *Leçons* sur le temps interrogent la constitution, elles ne sauraient par contre valoir sans plus et sans autre pour le flux de la conscience originaire, pour le flux des vécus où précisément se constituent ces unités que sont les actes intentionnels. Quel est alors le sens du concept d'acte quand il en vient à désigner les vécus constitutifs du temps immanent lui-même, quand il en vient à désigner les vécus archi-hylétiques qui ont pour corrélats directs les vécus intentionnels et pour corrélats indirects, les unités objectives constituées dans et par ces vécus intentionnels? <sup>118</sup>

Pour tenter de répondre à cette question, prêtons attention à la manière dont Husserl caractérise plus qu'il ne décrit véritablement le flux des impressions originaires, le flux de la conscience originaire. « L'impression, écrit-il par exemple, est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi s'engendre continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même engendrée, elle ne naît pas comme quelque chose d'engendré, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire. Elle ne résulte de rien (elle n'a pas de germe), elle est création originaire. Si cela veut dire : continûment se forme dans le maintenant qui se modifie en non-maintenant, un maintenant nouveau, ou une source s'engendre, jaillit archi-soudainement, ce sont là des images. »<sup>32</sup> Ou encore: « Nous ne pouvons dire autrement que: ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi *d'après ce qui est constitué*, mais il n'est rien de temporellement "objectif". C'est la *subjectivité absolue* et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner par image comme "flux", quelque chose qui jaillit "maintenant", en un point d'actualité, en un point source originaire, etc. [...] Pour tout cela, les noms nous font défaut. »<sup>33</sup>

Non seulement rien n'interdit d'accorder à la conscience ou à l'impression originaires une dimension d'activité dont l'exclusion ne concerne que les seules unités constituées mais au contraire tout ici l'exige. Husserl insiste en effet sur la spontanéité et donc l'activité, de l'impression originaire, souligne l'infatigable activité, la transitivité incessante, du flux hylétique, de la vie immanente absolue. Et d'ailleurs, comment la conscience originaire pourrait-elle aller « d'un maintenant à la rencontre d'un autre » et « aplanir le chemin aux intentions d'expérience », c'est-à-dire à l'intentionnalité objectivante, si elle était essentiellement inactive et incapable de

<sup>29</sup> *Ibidem*, § 42, Husserliana, Bd. X, p. 89.

<sup>30</sup> Cf. *Logische Untersuchungen*, V, p. 344.

<sup>31</sup> *Ibid.*, § 13, p. 379. Cf. § 30, p. 453.

<sup>32</sup> *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Beilage I*, Husserliana, Bd. X, p. 100.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 36, Husserliana, Bd. X, p. 75.



déployer une force. Ou, pour le dire encore autrement, dès lors que « tous les vécus sont soit imprimés soit conscients par des impressions »<sup>34</sup> et que toute impression ou tout maintenant est « le point source vivant de l'être »,<sup>35</sup> le flux archi-constituant est l'incessant renouvellement d'une source, son activité. Bref, les actes<sup>119</sup> intentionnels et l'intentionnalité de la conscience sont redevables de leur constitution à l'activité, à la force, à l'intensité, de l'impression originaire, bref, à l'énergie de la vie transcendante absolue.

Nous pouvons donc désormais tenir pour acquis que la transitivité de la sensation est fonction de sa vivacité et que l'intentionnalité tire son origine constituante de l'intensivité de la sensation transitive. Toutefois, en qualifiant l'archi-impression de source et création originaires et la subjectivité absolue de flux, Husserl a pris soin de préciser qu'il parlait par images. Est-il alors légitime de statuer sur l'intentionnalité à partir d'images ? En admettant être contraint de nommer le flux subjectif absolument constituant à partir de ce qui y est constitué, Husserl rend lui-même raison de la nature de son discours. Mais que signifie cette contrainte sinon qu'il n'y a pas de nom et de concept proprement phénoménologiques pour l'absolu phénoménologique et finalement pour la phénoménalité elle-même ? Et reconnaître que, pour dire la subjectivité absolue, les noms font défaut, n'est-ce pas nécessairement ouvrir la phénoménologie transcendante sur son au-delà ?

Est-il alors possible et à quelles conditions de concevoir ce que Husserl désignait par images ? Si le partage entre image et concept est propre à toute philosophie en tant que telle, la ligne de ce partage n'est pas fixée une fois pour toutes et chaque philosophie est amenée à la tracer différemment. Il n'y a donc aucune impossibilité de principe à concevoir ce qui est phénoménologiquement inconcevable. Toutefois, une telle entreprise n'aurait, relativement à la phénoménologie, aucun sens, si cette dernière n'en avait elle-même suggéré et d'une certaine manière ouvert la possibilité. Certes, nul ne peut sauter par-dessus son ombre sauf à sauter dans le soleil comme Hegel selon Heidegger ou mieux dans son soleil comme le penseur de l'éternel retour,<sup>36</sup> mais il demeure toujours possible d'en reconnaître patiemment les bords. Et Husserl a souvent pu et su laisser affleurer des possibilités qui, en droit, ne pouvaient manquer de lui échapper. Est-ce ici le cas et a-t-il indiqué la dimension à partir de laquelle peut être pensé ce pour quoi les noms lui faisaient défaut ?<sup>120</sup>

Sans doute. Revenant en 1933 sur la temporalité, Husserl déclarait en effet ceci : « Dans mon ancienne doctrine de la conscience intime du temps, j'ai traité de l'intentionnalité ainsi exhibée précisément comme d'une intentionnalité préparée en tant que protention et se modifiant en tant que rétention et conservant l'unité, mais je n'ai pas parlé du moi ni caractérisé une telle intentionnalité comme égoïque (intentionnalité du vouloir au sens large). Plus tard, j'ai introduit l'intentionnalité égoïque comme fondée dans une intentionnalité sans ego ("passivité"). Mais l'ego des actes et des habitus d'actes qui en proviennent, n'est-il pas lui-même en développement ? Ne sommes-nous pas autorisés, voire obligés de présupposer une intentionnalité pulsionnelle universelle qui constitue unitairement tout présent originaire comme temporalisation maintenue et qui concrètement propulse de présent en présent, de sorte que tout contenu soit contenu de remplissement de la pulsion et soit visé avant le but... ? »<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, § 42, Husserliana, Bd. X, p. 89.

<sup>35</sup> *Ibid.*, § 31, Husserliana, Bd. X, p. 69.

<sup>36</sup> Cf. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA, Bd. 41, p. 153, et Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des sublimes ».

<sup>37</sup> « Universale Teleologie », in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana, Bd. XV, p. 594-595.

Husserl a donc bien reconduit la transitivité de la sensation originale à une intentionnalité pulsionnelle universelle. Toutefois, si on comprend le temps comme passage d'un maintenant à l'autre, alors cette intentionnalité pulsionnelle n'est pas proprement temporelle puisqu'elle assure précisément la transition d'un présent à l'autre, transition sans laquelle il n'y a pas de temps. En d'autres termes, il ne faut pas comprendre ici par « intentionnalité pulsionnelle » une intentionnalité qui serait par surcroît pulsionnelle mais, à l'inverse, une pulsionnalité à partir de laquelle se constitue l'intentionnalité elle-même. Husserl, rappelons-le encore, a toujours recherché l'origine de la conscience du temps et du temps de la conscience, l'origine de l'intentionnalité, dans les données hylétiques dont relèvent aussi les moments sensibles de la sphère des pulsions. Mais si Husserl s'est trouvé obligé de présupposer une pulsionnalité pré-intentionnelle et pré-temporelle, il n'a jamais procédé à une analyse de la pulsion ni a fortiori expliqué la manière dont celle-ci pouvait donner lieu à l'intentionnalité, bref, comment le sens et la phénoménalité provenaient de la force. <sup>121</sup>

Qu'est-ce donc qu'une pulsion? De manière générale, toute pulsion est une poussée vers quelque chose, une force ordonnée et subordonnée à un terme ou but qu'elle vise, vers lequel elle est intensément tendue. En ce sens, il n'y a pas de pulsion sans intention ou mieux, l'intention est un moment de la pulsion. Sans doute Husserl a-t-il en quelque sorte neutralisé la signification intensive du tendre vers..., mais c'est pour avoir initialement conçu toute intention à partir de l'intentionnalité objectivante, théorique, et là où il s'agit de ressaisir la constitution de cette dernière, nous sommes en droit de lever cette neutralisation de l'intensité de l'intention. L'intention qui est au principe de l'intentionnalité se laisse donc reconduire à la pulsion comme à son origine. Mais cela ne suffit cependant pas à y reconduire l'intentionnalité elle-même. Pour ce faire, encore faut-il montrer que la sensation et le sens appartiennent aussi à la pulsion. La sensation, parce que c'est en elle que Husserl voit l'origine du temps et de l'intentionnalité, le sens parce que toute intentionnalité en est porteuse. Si toute pulsion est un tendre vers..., ce vers quoi la pulsion se propulse, son but, doit lui être *a priori* ouvert et approprié, faute de quoi elle ne saurait précisément y tendre, tension vers..., qui n'est rien d'autre que la pulsion dans son exercice même. Or, si sentir, c'est être ouvert à ce qui peut proprement affecter et, dans cette affection, s'ouvrir à soi-même, alors la sensation est un moment de la pulsion puisque celle-ci, qui n'est jamais un état mais toujours un événement, vient à elle-même en tendant à son but propre. La pulsion n'est donc pas pulsion vers quelque chose d'absolument indéterminé et indifférent mais vers quelque chose qui lui est bon. Nietzsche le dit: « Toute "pulsion" est pulsion vers "quelque chose de bon" et ce d'un point de vue ou d'autre; il y a là, ajoute-t-il, une évaluation qui, pour cette seule raison, s'est incorporée. »<sup>38</sup> Une évaluation, c'est-à-dire une pensée et donc une signification. La pensée, le sens, sont aussi des moments de toute pulsion. Et de ces trois moments, l'intention, la sensation et le sens, ce dernier est en droit le premier car aucune pulsion ne saurait tendre à un but sans tendre à son but, ni tendre à son but sans tendre à ce qui est bon pour elle, à ce qui vaut <sup>122</sup> pour elle et pour elle seule et qui, pour être une évaluation, est ce sens auquel elle est redevable d'être l'exercice qu'elle est.

Pour mesurer les conséquences de cette reconduction de l'intentionnalité à la pulsionnalité, il est sans doute pas inutile de revenir en arrière. Si être phénomène, c'est être constitué par la subjectivité transcendantale, celle-ci, qui est à elle-même et pour elle-même son propre phénomène, doit nécessairement s'auto-constituer et ne saurait le faire qu'à partir de la vie hylétique. Or, comment la *hylé*, apparition sans appréhension et où rien n'apparaît, peut-elle donner lieu à une archi-appréhension, à une première apparition de quelque chose? Pour tenter de résoudre cette difficulté proprement fondamentale et rendre compte de la transitivité de la sensation sans la rétention de

---

<sup>38</sup> 1884, 26 (72).

laquelle il n'y a ni intentionnalité ni temporalité, Husserl finit par en appeler à la pulsionnalité de la vie absolue. Qu'advient-il alors de la subjectivité elle-même ? Ne doit-elle pas se constituer comme pulsionnelle, c'est-à-dire comme ce corps dont la sensation transitive est l'événement ? Sans doute. C'est donc à la condition d'être corps pulsionnel que la subjectivité peut être véritablement constituante et c'est par conséquent dans un tel corps qu'il faut aller rechercher la source ultime de la phénoménalité. Et s'il n'est pas absurde de reconduire la subjectivité intentionnelle donatrice de sens au corps pulsionnel, c'est parce qu'il n'y a pas de sensation ou de pulsion sans évaluation préalable ou, pour le dire autrement, parce que toute esthétique transcendantale, qu'il s'agisse de celle de Kant ou, plus largement, de celle de Husserl, suppose un système de jugements de valeur, une « morale ». Cette affirmation, notons-le au passage, n'implique aucune dissolution de l'esthétique transcendantale dans la logique transcendantale car les jugements de valeur ne forment pas une classe de jugements apophantiques mais, à l'inverse, elle signifie que l'esthétique et la logique transcendantales reposent sur les mêmes jugements de valeur, sur la même « morale » qui n'est pas, tant s'en faut, la seule possible.<sup>39</sup>

En suivant le mouvement et la logique internes de l'analyse constitutive, nous avons été ainsi conduits au-delà de la phénoménologie. Au-delà <sup>123</sup> et non en deçà puisque le projet de constitution peut y conserver un sens. En effet, reconduire la sensation à la pulsion et la pulsion à une valeur ou pensée sans laquelle elle n'est rien, n'est-ce pas finalement rendre raison de la dimension « intellectuelle » – ce qui ne veut pas nécessairement dire théorique – de l'intentionnalité et, du même coup, maintenir ouverte la possibilité d'une recherche constitutive. Sans doute cette dernière s'en trouve-t-elle radicalement modifiée ou plutôt déplacée. Affirmant, contre cet empirisme dont Husserl reste à certains égards tributaire, que « l'intellect semble être plus ancien que la sensation », <sup>40</sup> Nietzsche formule le principe de ce déplacement. Car, que signifie cette préséance de l'intellect sur la sensation sinon que les manières de sentir dépendent des manières de signifier ou de penser, sinon que le corps est une « grande raison » dont la « petite raison », la raison subjective, est l'« instrument », <sup>41</sup> sinon pour finir que le corps peut être plus puissamment constituant que le flux constituant de la subjectivité absolue ?

---

<sup>39</sup> Sur le rapport entre jugement de valeur et jugement prédicatif, sensation et évaluation, cf. Nietzsche e l'ombre de Dieu, p. 288 299 sq.

<sup>40</sup> 1876-1877, 23 (186).

<sup>41</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des contempteurs du corps ».



