



Méditation husserlienne sur l'*Alter Ego*

Jaromir Daňek

Volume 31, Number 2, 1975

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020479ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020479ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Daňek, J. (1975). Méditation husserlienne sur l'*Alter Ego*. *Laval théologique et philosophique*, 31(2), 175–191. <https://doi.org/10.7202/1020479ar>

MÉDITATION HUSSERLIENNE SUR L'ALTER EGO

Jaromir DANEK

LES phénoménologies leibnizienne, kantienne et husserlienne sont les formes historiques du platonisme méthodique ou, si l'on veut, de la réflexion méthodiquement idéalisante. S'identifiant elle-même dans son effort de s'élaborer en tant que science absolue des sciences possibles, la version contemporaine de la phénoménologie se concentre sur les structures de la conscience, et définit leur *telos* dans l'infinité des actes de la saisie empirique et théorique du monde. À travers son histoire, dans sa quête des valeurs éternelles et *a priori* de la conscience, la philosophie est la strate suprême de cette conscience. Cette quête, omnitemporelle et non temporelle dans son universalité, a cependant sa propre temporalité, puisqu'elle est une réflexion sur la conscience *dans le monde*.

Le concept de philosophie, élaboré par Husserl, est le concept d'une philosophie qui dirige ses recherches réflexives vers des domaines radicalement nouveaux. Ce concept rejoint celui du *transcendental* qui définit les performances *subjectives* et *intersubjectives* de l'esprit dans l'intentionnalité de son rapport au monde. Le sens de l'être du monde, le phénoménologue le cherche par rapport à ces performances constitutives, c'est-à-dire formées dans l'articulation des structures objectif-subjectives: le *monde* est pour l'*homme*.

L'homme est essentiellement *homo socialis* et *connaissant*. Ses efforts totalisants dans la connaissance — thème philosophique — sont essentiellement unifiants: l'objectivité du monde qui dépasse l'homme est le champ où s'unifie le labeur thématique de l'homme. La recherche de la vérité objective, la lutte pour la liberté sont les thèmes de l'humanité tout entière, « vérité et liberté pour chacun ». La description des structures constitutives de la « monade universelle » dans l'irréductibilité de ses valeurs subjectives relève des fondations à tous les niveaux du monde humanisé; la fondation première, celle de la réalisation de la subjectivité, suppose une autre fondation absolue, celle des relations fondatrices intersubjectives. L'interrogation transcendante sur les valeurs constitutives de la subjectivité a donc sa dimension « intermonadique » ou celle de l'*alter ego*.

L'analyse de cette seconde dimension est une grande tâche posée par le programme husserlien. Suivons l'architecture conceptuelle qui justifie cette perspective de la phénoménologie transcendantale.

*
* *
*

En 1973 parut l'héritage des textes inédits d'Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (ZPI)*, dans les *Husserliana* vol. XIII, XIV et XV (CLIII + 1913 pages), présenté par I. Kern.

Le *premier* volume contient les textes des années 1905–1920, centrés autour des « Problèmes fondamentaux de la phénoménologie », ouvrage qui précède la publication des *Ideen I* et complète l'exposition des questions de l'intersubjectivité et, en particulier, de l'*Einführung*. La thématique de l'aperception et celle de la dimension intersubjective de la réduction transcendantale marquent les derniers travaux de ce volume (1920). — Le *second* volume contient les textes des années 1920–1928. Dans les textes préparatoires d'un « grand ouvrage systématique » (1921/22) ainsi que dans la plupart d'autres fragments, l'intersubjectivité est considérée comme thème universel de la monadologie transcendantale. Husserl est disciple de Leibniz. — Les « thèmes constitutifs » de l'intersubjectivité accompagnent l'élaboration des *Ideen II*, ce niveau permet de définir avec rigueur le programme thématique de l'intersubjectivité que nous retrouvons dans la *Logique formelle et logique transcendantale* (1929). — Les textes du *troisième* volume (1929–1935) accompagnent la célèbre cinquième Méditation cartésienne — la présentation déjà classique du problème de l'intersubjectivité — ainsi qu'une autre série des textes de l'« ouvrage systématique » (1930/31) avec la thématique correspondante. Plusieurs textes viennent de l'époque où Husserl élaborait le contenu de ce que nous résumons comme problématique humanitaire de la *Krisis* (1935). L'aspect universel des « réflexions monadologiques » caractérise les derniers textes qu'écrivit le philosophe. — Le texte n° 30 « Science universelle de l'esprit en tant qu'anthropologie » (1932) mérite une attention particulière. Le fondateur de la phénoménologie transcendantale développe radicalement l'anthropologie philosophique : « ... la connaissance du monde en général relève de la connaissance anthropologique universelle, de même que toutes les relations de l'homme au monde, l'universalité des efforts humains, des valorisations, des activités, dans lesquelles les hommes constituent leur monde et lui donnent un visage humain. » (ZPI III, p. 480).

1. *La transcendance : dépassement de la conscience originaire*

La version contemporaine de la phénoménologie est une tentative systématique de fonder l'idéalité des significations, ce qui, dans la ligne traditionnelle du cartésianisme, a été considéré comme immanence de la conscience. Dans l'opposition aux réductions psychologues de ces idéalités, la phénoménologie veut déterminer la sphère, par rapport à laquelle l'étant objectif ou en soi se présente comme *transcendant* à la conscience naturelle.

Cette conscience saisit le transcendant indépendamment du dilemme suivant : un achèvement de la conscience, un viser se réalise ou ne se réalise pas face à l'objet transcendant. Cependant, la transcendance ne peut être déterminée que comme *unité* formelle de l'objet ; la conscience ne peut la saisir que dans la *variété* des modes sous lesquels les objets visés se donnent à elle. En effet, le viser est une possession consciente de l'objet dans les modes de sa donation... le viser de l'objet relève de l'actualité des actes de conscience. La conscience naturelle, c'est-à-dire la conscience du monde fournie par l'expérience, suppose la transcendance de la conscience de l'étant *sans aucune interrogation thématique* ; il s'agit là d'un dépassement de l'actualité du viser qui se dirige vers cette transcendance. Si je dis : « l'étant est en soi que je le vise ou non », « ... que je le vise ou un autre », « ... que je le vise maintenant ou non » etc., j'exprime justement la *formalité* unifiante de la transcendance de l'objet visé dont le *contenu* est néanmoins soumis à la concrétude des déterminations qui varient sans cesse. La tâche de la phénoménologie transcendantale est de *rendre problématique* cette variété et de définir sa fondation radicale. Cette tâche a sa place dans l'histoire de la philosophie ; sa solution a été préparée par Descartes, ainsi que par l'occasionalisme et par le scepticisme de Hume. Mais, la phénoménologie a achevé cette solution d'une manière originale, irréductible à sa préhistoire.

2. La conscience originaire : l'identité de la saisie et de la phénoménalité de l'objet

Nous déterminons la transcendance de l'objet visé, mais nous ne pouvons pas négliger la question du « comment » (« *als was* ») de l'apparition de l'objet à la conscience, du *quid* de l'objet dans une série des modes de sa donation. L'objet est saisi comme transcendant lorsqu'il manifeste son *identité* relativement à la variété des modes de la conscience, dans lesquels il se donne. Son *quid* est alors marqué par une unification formelle de *toutes* ses donations, l'unification idéale des achèvements de la conscience, réels et possibles. Ainsi, le concept de la transcendance énonce que l'objet est, pour la conscience, indépendant d'un de ses achèvements particuliers, mais qu'il est déterminé par la série des achèvements dans leur totalité.

La conscience vise les objets sans que toute cette série et son fond identique soient d'abord mis en considération. Mais, sa force intuitive permet de créer certains modes d'intuition qui participent à la constitution de cette série et de ce fond ; le simple viser tend ainsi vers la donation complète de ce qui est visé. En d'autres termes, le viser est ramené à des formations de la *conscience originaire* qui, selon Husserl, est définie par cette participation à une vision complète de l'objet dans le *quid* de son identité. La question que le phénoménologue pose est la suivante : comment peut être dépassée une connexion des achèvements de la conscience naturelle pour saisir la totalité identifiante dans l'élément idéal ? Pour cette conscience, l'objet est le thème, l'objet en dehors des modes originaires de la conscience. Mais alors, sommes-nous toujours sûrs de ne pas saisir une simple donation — parmi d'autres — de l'objet et de posséder thématiquement l'objet lui-même ?

La conscience naturelle ne se thématise pas elle-même, n'analyse pas ses possibilités et ses performances comme thème d'une *réflexion* ; elle est cet achèvement

lui-même qui transcende la conscience visant l'objet thématique. La conscience originaire est une conscience de l'étant, une conscience immédiate qui ne sait pas évaluer la distanciation par rapport à l'étant transcendant. Et si, toujours dans le cadre de la conscience naturelle, les modes originaires de la donation des objets transcendants sont marqués par l'identité quant à la saisie et à la phénoménalité de l'étant, cette identité demeure non thématique : la transcendance de la conscience naturelle dépasse justement la conscience, sépare les *objets* de la *conscience*, et ne devient pas elle-même l'objet d'une réflexion. Cette réflexion est cependant philosophiquement possible, lorsqu'elle est radicalement fondée à partir des principes derniers de la conscience, c'est-à-dire lorsqu'elle est la réflexion *transcendantale* sur la *motivation* de la conscience naturelle dans le monde. Elle permettra d'explicitier l'identification qu'effectue la conscience dans ses accomplissements concrètement subjectifs (monadiques) et intersubjectifs (intermonadiques ou omnimonadiques).

3. *Débuts de la réflexion transcendantale : concepts totalisants d'appréhension et d'aperception. Motivation constitutive*

Pour expliciter la conscience naturelle transcendantale, la réflexion phénoménologique doit revenir à la phénoménalité (l'apparaître) de l'étant dans l'identification de la conscience immédiate, en tant que possession consciente originaire de l'étant. C'est une réflexion propre à la science des phénomènes qu'est la phénoménologie, ce Logos de la saisie du monde.

L'*évidence* de cette conscience se caractérise par la temporalité universelle du *maintenant* ; l'achèvement de l'identité de la saisie et de la phénoménalité a toujours son maintenant. Dans son originalité, l'achèvement de cette identité au niveau du présent s'appelle *présentation*, acte unique dans l'actualité de la conscience. Mais il faut que cet acte présent dans sa singularité contribue à la série totale, et que l'identité de l'objet transcendant soit universellement fondée par la complétude des accomplissements de la conscience. Le présent de ces *autres* accomplissements est différent du présent qu'a le mode de la donation actuellement achevée : ce sont là les présentations possibles qui accompagnent chaque présentation actuelle : leur ensemble est l'objet du concept d'*appréhension*¹. Cette présentation totale est le mode de la conscience du présent du monde, *Weltgegenwart*². Elle rend présent le champ de la perception dans le sens le plus large, mais uniquement comme compréhension d'un horizon ouvert des champs potentiels de la perception.

Parler, dans ce contexte, de la perception, c'est choisir un modèle pour la saisie immédiate (intuitive) où la transcendance originaire — l'identification du saisir et du s'indiquer-au-niveau-phénoménal — dépasse noématiquement l'objet perçu dans une direction vers les objets encore non perçus, toujours dans l'horizon ouvert des perceptions possibles du monde.

1. HUSSERL : « Jede Gegenwärtigung oder Präsentation ist nur eigentliche Gegenwärtigung unter Mitgegenwärtigung (Appräsentation) ». (ZPI III, p. 124).

2. *Ibidem*.

Le lien entre les dépassements appréhensifs et les dépassements aperceptifs est la relation entre un processus singulier et son modèle universel. Dans l'appréhension, un achèvement originaire singulier est dépassé, une totalité est dépassée à l'intérieur d'une totalité plus large : l'*aperception*, elle, vise cette totalité de tous les achèvements originaires³. Ce modèle universel est celui de la conscience qui a la possibilité de conquérir l'évidence de ce qui est *visé*, c'est-à-dire l'identité non thématique de la saisie et de la phénoménalité. Mais il dépasse cette identité : le résultat de l'aperception représente ce qui est *thématiquement visé*, c'est-à-dire la conscience conquise par la réflexion, de la donation de l'objet visé lui-même. C'est un dépassement de l'identité originaire, mais qui peut être vérifié par une identité perceptive ; c'est une présentation possible qui peut se transformer en une présentation actuelle : « cet ancien livre trouve son lecteur ».

L'aperception est *originnaire*, lorsqu'elle est motivée par la transformabilité des appréhensions « singulières » en présentations singulières. Le processus d'une telle transformation, Husserl l'appelle vérification ou remplissement (*Bewährung oder Erfüllung*). Si, par contre, l'aperception ne peut pas être *a priori* vérifiée, il s'agit d'un *biffage* ou d'une *déception* (*Durchstreichung oder Enttäuschung*). Le phénoménologue dit que la conscience transcendante originaire se dirige vers son remplissement comme vers son *telos*.

La relation possible de la conscience aperceptive à l'évidence présentative est *intentionnelle*. Ainsi, toute aperception est intentionnellement motivée par la possibilité d'être vérifiée, c'est-à-dire par la conscience fondatrice caractérisée par la transformabilité des appréhensions en présentations. La motivation des *aperceptions* originaires se fonde sur la possibilité de dépasser les connexions des achèvements originaires où l'identité apparaît dans l'actualité du maintenant : ce dépassement aperceptif se réalise dans des processus ordonnés de la conscience, transformables en présentations. Les objets transcendants, qui n'ont d'abord lieu que dans les appréhensions et qui sont présentés à la conscience dans ces contextes motivés, sont, selon le mot du phénoménologue, *constitués dans la réglementation des processus de vérification*. De telles constitutions sont multiples et leur analyse intentionnelle est l'une des tâches suprêmes de la phénoménologie transcendante. Les analyses doivent indiquer le fil conducteur pour trouver la *structure de réglementation* (l'ordre intentionnel) de la vérification possible, *Bewährbarkeit*, et ainsi participer à l'explicitation de la conscience transcendante, de son accomplissement téléologique. Donnons-en quelques points en schéma :

- | | | |
|-----------------|--|----------------|
| I. Appréhension | — motivation constitutive
des aperceptions dans les
processus ordonnés de la
conscience | — présentation |
|-----------------|--|----------------|

3. Une confrontation avec la notion kantienne correspondante serait intéressante (CRP, Dédution transcendante, # 17).

II. Objets en soi
des appréhensions

— fil conducteur pour l'indication de la structure de réglementation dans le processus de la vérification

— objets constitués dans les remplissements des actes de la conscience.

À partir de cette *corrélation intentionnelle*, nous passons à une nouvelle stratification de notre thème.

4. *La phénoménologie génétique. La genèse universelle*

La conscience originaire est, selon Husserl, la « passivité première », c'est-à-dire la passivité esthétique, et l'activité habituéisée ou la « passivité seconde ». Corrélativement, l'analyse phénoménologique distingue la *genèse active* des initiatives totalisantes aperceptives (cette genèse, lorsqu'elle influence essentiellement les connaissances objectives qui surpassent l'originalité, possède le caractère thématique d'une *fondation première, Urstiftung*), ainsi que les *genèses passives* : a) la genèse passive esthétique qui fournit le matériel primaire à tous les accomplissements aperceptifs possibles, b) la genèse passive formelle qui, dans l'anonymité des accomplissements, se donne comme la différenciation *temporelle* dans la conscience elle-même. L'originalité de la conscience puise sa forme de maintenant du présent continuellement actuel.

Dans le mouvement génétique, de multiples possibilités d'accomplissement sont devant la conscience qui les possède dans le mode continu de son « je peux » (« je peux sous la forme du maintenant actuel », « je peux actualiser »). Ces possibilités sont ouvertes, possibilités d'accomplissement, intropossibilités, *Vermöglichkeiten*. Toute connexion de ces possibilités articule, de façon non thématique, des champs où l'étant se donne. Ces champs sont les *horizons* de la conscience. Le mode du « je peux » accompagne tous les accomplissements actuels de la conscience ; dans le maintenant actuel sont latentes des intropossibilités, « possibilités ouvertes » de transformer certains accomplissements non actuels en actuels, toujours sous la forme du maintenant actuel. Cette forme est aussi la forme de l'horizon de la conscience. « Je peux » est la conscience des possibilités infinies d'actualiser les accomplissements génétiquement articulés. Le corrélat intentionnel en est le dernier horizon qui enferme tous les champs des totalisations aperceptives, *le monde*. Dans la réflexion transcendante que nous développons, le monde n'est pas thématiquement objectivé, transcendant, mais comme champ infini et ouvert aux structures de la conscience ; *la conscience du monde est alors la conscience de l'horizon de tous les horizons*. Le monde est le corrélat suprême de la totalisation aperceptive. Comme il n'est saisissable que par et dans ses horizons particuliers et singuliers, son modèle aperceptif n'est concevable que par et dans les perceptions particulières et singulières. Ainsi, l'unicité du monde a son *maintenant continu*, et a tout autant son modèle aperceptif du présent des accomplissements dans leur totalité. Cette unicité se reflète en elle-même, dans une variété de multiples accomplissements itératifs, dans des présents

correspondant avec leur maintenant actuel. Cette *itération* traduit la possibilité de la conscience transcendante d'actualiser les achèvements non actuels; par la double polarité du maintenant (à savoir, l'unicité du maintenant continu et la pluralité du maintenant actuel), j'accède à la libération de ma conscience des mystères dans son rapport au passé, au futur et au présent du monde. L'itération du maintenant qu'effectuent les achèvements de la conscience, le phénoménologue l'étudie d'abord dans les contextes de la transformabilité *retentionnelle* des achèvements actuels (et il s'agit là d'une limitation « subjective », d'un problème particulier de la genèse du souvenir). La théorie de l'intersubjectivité y apportera une nouvelle dimension.

La phénoménologie a une double face⁴. Elle est « statique » lorsqu'elle offre une méthode systématique d'une conception complète du monde à partir de la connaissance apodictique des conditions de cette conception: la quête des structures essentielles de la subjectivité qui fait l'expérience du monde. Cette subjectivité est la mienne; par la suite, la nôtre; en général, la subjectivité humaine dans le processus infini de son humanisation. — La phénoménologie est « génétique » dans la mesure où elle recherche l'unité d'une unique connexion des motivations constitutives: ces motivations sont intemporelles, c'est-à-dire historiques et temporelles.

Les totalisations appréhensive et aperceptive; la description de leur articulation (« structure de réglementation », « vérification, remplissement »); la découverte du monde en tant qu'il a ses valeurs d'une structure de sens, sens idéal de l'étant du monde — voilà des thèmes d'une théorie humanitaire visant la personnalité universelle, *Allpersonalität*. Ce chemin ontologico-métaphysique est celui d'une *description de la genèse universelle* que veut accomplir le phénoménologue.

La phénoménologie statique⁵ est plutôt la phénoménologie des « fils conducteurs », celle de la constitution des types fondamentaux des objectités dans leur être, et celle de la constitution de leur non-être, des simples apparences, des nullités, des contrariétés, etc. — La phénoménologie de la Genèse⁶ recherche le devenir originaire dans son flux temporel. Son champ thématique est celui des *fonctions génétiques*, fonctions intentionnellement motivées; elle étudie le devenir de la conscience qui jaillit de la conscience, ainsi que la continuité du maintenant comme corrélation de l'histoire du monde, de son humanisation.

5. *La réduction primordiale au monde de mon expérience*⁶. *Le premier degré de la fondation*

Au niveau transcendant du présent, « dans le monde de sa temporalité ontique »⁷, dans le domaine des présentations ou celui des appréhensions, se trouvent de multiples réalités, et parmi elles, les autres hommes. Ils sont là, en tant que sujets réels ou possibles d'une co-expérience. Ils co-déterminent notre monde actuel comme celui qui a valeur pour nous selon son sens d'être. Nous nous dirigeons mutuellement les uns

4. ZPI III, p. 617 sq.

5. ZPI II, p. 41.

6. ZPI III, pp. 117-131.

7. ZPI III, p. 618.

vers les autres: mon présent que je perçois renferme essentiellement cet échange aperceptif de l'*homo socialis*. Et c'est une formation particulière de la conscience qui présente le sens original de l'être en soi ou de l'objectivité, tout en constituant la notion de *monde objectif en tant que monde accessible à chacun*⁸, et cela, à l'intérieur d'un monde où chacun des sujets humains, réels ou possibles, participent à la constitution de la totalité mondiale dans les structures aperceptives et dans l'irréductibilité des actes présentatifs. La réflexion transcendante veut conquérir alors la dernière certitude afin de thématiser le corrélat idéal (scientifique, épistémologique, celui du Logos) de cette totalité.

La réduction primordiale de l'univers objectif (le Je réel y compris) au monde de mon expérience et, en particulier, du monde contemporain (actuel) à mon monde présent que je perçois, n'a que le sens suivant: je valorise seulement mes propres présentations, ainsi que toutes les apprésentations que je peux réaliser comme mes propres présentations.

La *première* réduction acquiert le monde immédiat de mon expérience, ce que je perçois du monde, de même ce que j'ai pu percevoir, ce que je pourrai percevoir même dans l'élément des possibilités.

La *seconde* réduction écarte les apprésentations qui ne peuvent pas devenir mes propres présentations. Elle conduit au « monde » primordial. Les hommes étrangers sont des réalités dans les contextes perceptifs, ils appartiennent au monde originaire de la perception, mais non pas à la sphère primordiale.

Dans cette *εποχή*, je me suis absolument donné en tant qu'ego dans ma vie consciente dans le monde. Mon présent dans une vision vigilante, mon Je dans cette vie actuelle immanente sont apodictiquement donnés. Je possède de la même manière apodictique, sans aucune modalisation possible, mon horizon temporel immanent, quelque indéterminé et équivoque que soit son remplissement et quelque douteux soit-il selon les pré-certitudes et les post-certitudes déterminantes. Une fois la certitude empirique obtenue, moi, la subjectivité transcendante, j'acquiesce une certitude apodictique d'être. Mais la validité d'être du monde — bien qu'il ait actuellement valeur d'être pour moi — est mise entre parenthèses.

C'est dans un être transcendantale fermé — au niveau de la conscience thématisée⁹ — que je peux fonder la validité d'être: mon être actuel immanent fonde mon être passé et mon être futur. Le flux du vécu de ma propre actualité est un flux continu de *fondation*: dans le flux de la temporalité, le maintenant de la subjectivité transcendante fonde ce qui arrivera et ce qui est arrivé. Dans l'être du maintenant, l'être-devenir trouve continuellement sa genèse première. Le présent concret est l'étant du maintenant concret, le fondateur de l'horizon universel du passé et du futur, horizon de tout flux du vécu dans l'actualité du présent. Cet horizon n'est-il qu'une unité non thématique de validité, ayant sa source dans cette fondation continue, et qui modifie continuellement son sens d'être?

8. *Cartesianische Meditationen...* p. 123. — Dans le texte qui suivra, je substitue souvent au terme « apprésentation » le terme « aperception » pour souligner l'universalité des considérations du fondateur de la phénoménologie transcendante.

9. Voir notre # 2.

L'être-du-présent concret continu est un modus d'originarité; la fondation a des aspects de rétention et de protention des flux de la conscience. Mais, dans les limites de mon être transcendantal, la validité de sens (qu'ont pour moi mon passé et mon futur) est une performance cachée dans mon présent. Le présent renferme le passé en tant que validité constituée en lui-même. Mais, ne valorisé-je pas, par mon labeur thématique, mon futur? n'est-il pas la clé pour écarter ses mystères?

La réduction primordiale m'a permis d'être l'ego au niveau transcendantal¹⁰: uniquement dans ma vie de conscience, par la temporalisation et par la fondation que j'effectue, je me conçois comme étant conscient du monde et de sa validité. La forme de tout cela est celle d'une temporalisation originaire¹¹; le monde apparaît dans mon présent comme présent, dans mon passé comme passé; il vaut pour moi, dans mon présent concret, comme étant. Mon être immanent temporel et l'être mondial temporel, spatio-temporel, s'unifient. La validité d'être du monde qui est transcendantalement pour moi est fondée dans mon être; dans l'immanence de mon présent, de mon passé et de mon futur sont fondés le présent, le passé et le futur du monde. Je m'interroge alors sur les *autres degrés* de cette fondation. Le monde objectif, avon-nous dit, n'est pas uniquement pour moi. Il est pour chacun.

Ainsi, la réduction primordiale inaugure un travail thématique visant l'élaboration de la théorie transcendantale de l'intersubjectivité. Car, en vertu de cette réduction, le monde — avec son sens actuel où il est valide pour moi dans son étant — est une *doxa* universelle d'un sens universel dans ma vie de conscience¹².

6. *Le problème de l'intersubjectivité*¹³. *Les degrés supérieurs de la fondation*

La réduction à la subjectivité transcendantale s'effectue dans un double sens. La subjectivité posée par *εποχή* est conçue par la réflexion comme (i) la subjectivité monadique, c'est-à-dire la subjectivité monadiquement propre à l'ego phénoménologique, mais aussi comme (ii) l'intersubjectivité transcendantale, renfermée dans la première.

La *subjectivité* est l'ego concret primordial; le *pôle egologique* est le pôle de ses actes réels et possibles, pôle concrètement unifié avec ces actes: c'est le pôle du vécu lui-même de la conscience monadique.

10. L'*egologie pure* est la première strate de la réflexion phénoménologique. Elle n'en est que la strate première, mais n'est pas la phénoménologie complète; pour l'achever, il faut suivre le chemin menant du solipsisme transcendantal à l'intersubjectivité transcendantale. La strate autonome de l'egologie thématise le champ infini de l'auto-expérience transcendantale de l'ego. Ce champ s'ouvre à une réflexion cartésienne par excellence. Descartes évaluait déjà l'auto-expérience comme apodictique. Cependant, il était très éloigné de ce que nous pouvons introduire dans la réflexion phénoménologique, à savoir de la conception de l'ego dans toute la concrétude de son être transcendantal et de sa vie, de même que de la considération du champ egologique comme un champ de travail thématique. Le philosophe phénoménologique doit référer au contenu purement transcendantal des cogitations de l'ego et dévoiler son être dans sa vie transcendantalement temporelle et ses performances possibles. L'attitude transcendantale relativement à l'ego est celle du cartésianisme *husserlien*.

11. Idée kantienne.

12. ZPI III, p. 658.

13. ZPI III, p. 70 sq.

L'*intersubjectivité* est la totalité des ego-s primordialement concrets dont la vie est partagée, d'une part, selon les subjectivités concrètes singulières, dans l'unité du présent concret (monadiquement immanent) et de la temporalité concrète (monadiquement immanente), et, d'autre part, selon la transcendance « transsubjective »¹⁴ du présent intersubjectif et de la temporalité intermonadique ou omnimonadique.

Leibniz disait que la monade n'a pas de fenêtres, mais il disait aussi qu'elle reflète, dans son irréductibilité, l'univers tout entier. Husserl radicalise cette dernière idée : il est persuadé que les monades sont ouvertes — ontologiquement et épistémologiquement parlant, mais aussi dans un sens éthique suprême — qu'elles *ont* des fenêtres¹⁵. C'est ce qu'implique cette thèse : « L'epoché ouvre universellement l'expérience transcendantale dans son infinité, elle ouvre l'univers (*All*) transcendantal de l'absolu, l'univers monadique avec tout ce qui est constitué en lui. »¹⁶ Cependant, le philosophe constate le caractère *fondé* de la dimension intersubjective ou omnimonadique, en d'autres termes, l'ordre secondaire de la fondation transcendantale effectuée sur le champ intersubjectif¹⁷. — Il distingue, à l'intérieur de ce qui est pour moi positionnel et ce qui peut être indiqué dans l'expérience transcendantale, après l'epoché, entre (i) la première temporalisation universelle de ma primordialité, par laquelle est constituée l'unité concrète de « ma monade »¹⁸, et (ii) la temporalisation fondée de l'intersubjectivité, par laquelle sont constituées les comprésences d'une autre monade et des autres monades en général, et la contemporanéité de leurs temps monadiques primordiaux propres, avec mon temps absolu (*Gesamtzeit*).

Ainsi, la réflexion constitue, de façon transcendantalement objective, un monde monadique sous la forme du « temps monadique » qui renferme les temps immanents de chacune des monades, relevant du temps universel. Chaque monade possède le flux de son présent, son rythme des maintenant, où est *a priori* cachée l'intentionnalité entière de son passé et de son futur. À l'intérieur de son temps originaire, dans le remplissement de ses structures aperceptives, chaque monade constitue les contemporanéités, les monades étrangères : elle vit ses vécus d'*intropathie* (*Einfühlung*).

En ce qui concerne l'architectonique de la réflexion, la *monadologie absolue* élargit l'égologie transcendantale¹⁹. La monadologie absolue thématise l'intropathie comme temporalité de la monade possible.

L'homme se saisit lui-même (i) selon l'absoluité des je-suis, je-pense, j'ai-des-phénomènes dans une réflexion pure, dans son intériorité absolue ; (ii) de façon externe, dans une attitude particulière, en tant que l'homme selon son corps humain (*Leib*), dans une aperception objective, dans l'« expérience externe ». Il se saisit ainsi spirituellement, unifié avec son corps et dépendant de lui. — L'homme saisit d'autres *animalia* dans des expériences également externes, objectives, mais différemment articulées. D'autre part, il saisit leurs intériorités absolues, leur être absolu, par une

14. ZPI II, p. 244 sq.

15. ZPI I, p. 471 sq.

16. ZPI III, p. 75 ; ZPI II, p. 258.

17. Cf. notre # précédent.

18. ZPI II, pp. 42-48.

19. ZPI II, pp. 244, 261 sq.

pure réflexion corrélativement modifiée: pure réflexion en vertu de l'*intropathie pure*²⁰.

7. Le concept d'*Einfühlung*²¹, concept d'une théorie de l'expérience de l'alter ego

1° Les actes de la perception effectuent une double synthèse²²: synthèse constitutive, « omnilatérale », des choses externes (les corps spatiaux et matériels, *Körper*), et synthèse de l'unité corporelle humaine, unité d'un nouveau type. Le corps humain (*Leib*) est le substrat physique de mon Je. (Notons que le Je « purement spirituel » n'a, pour lui, aucune synthèse constitutive de cette espèce.) Le Je est *plein* dans l'unité avec son corps; par rapport à ce corps, toutes les choses se situent dans une position particulière. La synthèse de l'unité corporelle est corrélatrice à la synthèse des choses du monde et elle constitue, dans une connexion des circonstances corporelles et spirituelles, ma propre corporéité ainsi que la corporéité étrangère, les corps appartenant à l'*alter ego*.

En effet, mon corps, constitué dans une aperception originaire, a deux strates perceptives: mon corps lui-même et les corps étrangers. J'ai deux champs appréhendés de vision, relatifs à ces corps. Cette appréhension est une position analogue au souvenir, mais sans aucune modification temporelle: l'appréhendu est l'analogue posé comme étant actuellement. Cependant, l'esthésiologique et le psychique de l'*alter corpus* ne peuvent pas représenter pour moi une donation originaire; dans leur totalité, ils réfèrent aux possibilités de ma perception, tout en apportant une nouvelle *conception* (*Auffassung*) des actes perceptifs et un nouvel horizon aperceptif qui modifie mon expérience: en vertu de la similitude de la corporéité en général, le corps étranger et ses parties (la main, l'œil,...) sont conçus par moi comme ils sont.

La *conception* constitutive n'est aucunement une conclusion²³, mais ce qui est perçu comme corps humain est le substrat d'une « signification spiritualisée », d'une conception spiritualisée qui introduit de nouvelles strates d'appréhension; celles-ci ne sont que des appréhensions que nous avons *par analogie* dans la perception de notre propre main, de notre propre œil... Et il y a des groupes entiers de telles appréhensions hypothétiquement motivées. Elles sont toutes conçues d'une autre façon que celles de « mon corps », mais je peux les rendre présentes comme possibilités originaires constituées.

L'*intropathie* est donc une appréhension qui est rendue présente, ainsi qu'une signification dans le contexte d'une conception constitutive de l'*alter ego*.

Ce que j'ai appréhendé dans une appréhension d'analogie, le sensible, le psychique, le personnel, c'est le corporel étranger, le sensible étranger, le spirituel étranger. Spirituel, mais non pas « mien », puisque le mien, c'est uniquement ce que j'ai perçu et dont je me souviens de façon originaire.

20. ZPI I, p. 480.

21. Cette problématique s'étend à travers tous les trois volumes.

22. ZPI I, p. 43.

23. ZPI I, p. 50.

2° Puis-je avoir, avant l'expérience réelle, une intuition de l'*alter ego*?²⁴

Mon corps humain est un corps (*Körper*). Un corps, quel qu'il soit, peut avoir n'importe quelle orientation, mais le corps humain est constitué de telle façon qu'il ne peut m'apparaître qu'en tant que phénomène de nullité ou d'intériorité. Il m'apparaît dans la perception que j'ai de lui-même intérieurement, et le Je se redouble dans la mesure où j'attribue, aux corps extérieurs, la corporéité du Je. Donc, dans l'unité du flux de la conscience de mon Je et de ce corps de nullité ou d'intériorité, il y a une possibilité *a priori* de redoublement du Je et de possession possible d'une intuition de l'*alter ego* avant toute expérience réelle.

Le Je étranger est posé comme analogon de l'ego-là-dehors, du Je abstraitement transposé dans la région lointaine du là-dehors. Selon cette analogie, il se donne lui-même dans une phénoménalité d'intériorité; afin de se penser à *ma* place, il lui faut ce redoublement d'une intuition appréhensive, d'une phénoménalité d'extériorité. Il doit l'interpréter comme Je, selon l'intuition d'analogie que je peux me créer de moi-même: « Quelle serait ma face si l'on me regardait de là? » Cette création fictive a une force objective ou aprioriquement constitutive, fondée dans la polarisation d'intériorité et d'extériorité du Je.

Ainsi, chaque sujet empirique se trouve lui-même en tant que sujet dans la mesure où il peut se transposer, par analogie, en l'Autre et renaître dans l'élément d'intropathie. Uniquement là où deux sujets se trouvent, relativement à leur genèse, dans une *harmonie pré-établie* par excellence²⁵, chacun doit constituer en soi l'*alter ego* et chacun se conçoit et doit se concevoir comme corps des sujets étrangers. À condition que le monde réel et ses coordinations permettent cette intropathie mutuelle, le monde d'un sujet est à la fois le monde de l'*autre* et inversement. Ces actes constitutifs, ne marquent-ils pas l'articulation solipsiste et intersubjective de la constitution de l'objectivité ou de la transcendance?

Toujours le même monde est le mien, et il possède son aspect absolu²⁶, celui de la liberté de ma subjectivité. Chaque Autre a aussi ses aspects et, en somme, son aspect absolu. Si je trouve empiriquement mon monde et si, dans mon expérience, surgit l'intropathie de l'Autre, me voilà face à un aspect du monde où ce monde physique apparaît sous un autre angle, dans une orientation nouvelle. J'apprends un analogon du Je qui voit le monde, l'observe dans ses réalités, le détermine dans ses valeurs, et cela à partir de ses désirs, de sa volonté; et alors, quand le typus de mon monde et de mes aspects, de mon être-relatif-au-monde permet l'intropathie (qui me donne l'homme du là-dehors lointain comme l'homme pour moi), mon *interprétation*²⁷ de l'*alter ego* est déterminante pour l'aperception: « Moi aussi je suis homme ».

24. ZPI I, p. 265.

25. ZPI I, p. 376.

26. ZPI I, pp. 414-415.

27. L'*interprétation*, dans ce contexte, est le terme phénoménologique traduisant la corrélation suivante: dans la constitution du Je et de l'*alter ego*, à une phénoménalité d'intériorité (l'apparaître de lui-même) qu'un corps humain a pour lui-même, correspond une phénoménalité d'extériorité où des autres corps me sont donnés. Cf. ZPI I, p. 251.

Le résultat de l'intropathie comme *performance*²⁸ est une modification de l'appréhension à l'intérieur de la sphère primordiale : cette sphère est « autre », elle est la primordialité étrangère. La constitution de mon propre corps — l'ensemble des possibilités de perception — postule *a priori* un nouveau flux de la conscience avec un *nouveau Je*.

3° Avec le « corps humain étranger » de ma sphère primordiale, un Je modifié par l'intropathie a valeur d'être ; son corps avec sa propre primordialité est *synthétiquement* identique au corps que j'ai conçu par analogie en tant que corps humain : « comme si mon corps était là ». La sphère primordiale étrangère en général coïncide synthétiquement avec la mienne (*synthetische Deckung*).

Par une transformation fictive de mon Je²⁹ naît donc une infinité de Je concrets possibles (monades) qui forment un système des possibilités inconsistantes. S'il y a une réalité (je *suis* ainsi), toute transformation ou modification fictive devient nulle. Toutes les possibilités egologiques, c'est-à-dire les possibilités des monades concrètes, se trouvent dans la relation de *coïncidence nécessaire*. Cette relation est celle d'inconsistance ou d'irréductibilité monadique. En vertu de cette coïncidence d'intropathie, l'*alter ego* devient à la fois sujet et co-sujet³⁰, parmi plusieurs sujets irréductibles l'un à l'autre.

Si nous avons maintenant une infinité de possibilités individuelles, avons-nous alors une possibilité de pluralité d'individus, pluralité monadique, c'est-à-dire d'une coexistence collective de Je non identiques, donc contradictoires dans leur unité ? À ces possibilités individuelles correspond l'unité d'une généralité³¹, d'une loi apriorique universelle. Et le thème de l'intropathie passe au niveau transcendantal.

Revenons encore au problème de la double stratification du Je. Le redoublement du Je est une intuition contradictoire ; mais elle devient consistante si la réflexion prend le redoublement comme tel : je ne peux pas être, en même temps, ici et là. Mais, ce qui est *synthétiquement équivalent* peut être ici et là³². L'intropathie est donc une appréhension thétique sans l'identification abstraite des Je avec leurs polarisations subjectives et intersubjectives. De la même façon que je suis « près-de-là » dans mon passé ou dans une fiction, je le suis dans la vie spirituelle de l'Autre que j'apprécie dans les actes d'intropathie.

L'*être-près-de-là* n'est pas une identification avec l'*alter ego*³³ ; il s'agit plutôt d'une position thétique de la vie de conscience, des champs sensibles, des actes spirituels, etc., donc des *synthèses* aperceptives.

4° Comment s'articulent les motifs qui mènent à l'être-avec-le-champ-étranger ? Nous pouvons réduire le « comment » de la motivation à la suite des formations d'unités d'appréhension, unités d'expérience où se constituent des unités dans des

28. ZPI III, p. 634.

29. ZPI II, p. 138. — « L'*alter ego*, l'Autre est un autre Je... constitué comme aperception de lui-même par l'aliénation de l'ego absolu... » (ZPI III, p. 640).

30. ZPI III, p. 444.

31. ZPI I, pp. 148-149.

32. ZPI I, p. 268.

33. ZPI I, p. 316 sq.

relations implicatives de « si... alors... ». Lorsque les modifications du corps impliquent les modifications d'un autre corps qui lui est correspondant (d'abord dans les champs sensibles simplement « associés »), toute appréhension réfère aux possibilités thétiques de l'être-dans-les-communautés, être intersubjectif³⁴. Rappelons encore une fois l'idée de l'harmonie préétablie; le phénoménologue interprète³⁵ son contenu ainsi: Je suis apodictiquement en tant qu'ego marqué par le présent de mon horizon egologique. J'ai le présent du monde comme phénomène qui possède son horizon temporel. Une pleine explicitation de mon horizon implique les Autres et leurs horizons transcendantale et actuellement comprésents. Une structure apodictique universelle devient le thème: mon ego, chaque ego en général implique l'intersubjectivité egologique qui est donnée *a priori* dans chaque ego, dans sa propre structure.

Les corps humains étrangers sont les substrats des Je, des sujets egologiques qui, par mon propre corps, ne sont pas saisis dans le sens où le Je étranger se conçoit lui-même. (Mon Je se situe au niveau de l'intropathie, c'est-à-dire de la perception et de l'expérience étrangères.) Par conséquent, les vécus étrangers et les caractères étrangers entreront dans les domaines des sens intersubjectifs. La *performance de l'intropathie* peut donc être définie comme *aliénation constitutive* (tendance vers l'*alter ego* dans l'expérience étrangère) du corps humain concret, du substrat du Je dans sa plénitude, de la *monade*.

L'environnement du Je étranger est fondamentalement le même que celui de mon propre corps. Tous les sujets avec leurs champs constitutifs se forment comme *points centraux d'orientation* à l'intérieur d'un même monde spatio-temporel qui, dans son infinité indéterminée, est l'environnement absolu de tout Je. Pour chacun des Je, les *alter ego* ne sont pas originairement des points de centration, mais plutôt ses *points d'environnement* qui occupent, dans le même univers absolu et le même temps mondial, des places différentes³⁶.

Par l'intropathie constitutive donc,

- a) un monde intersubjectif se constitue et l'intersubjectif se sépare du subjectif,
- b) chaque sujet se constitue avec son environnement comme unité intersubjective au niveau phénoménal,
- c) la compréhension est possible en tant que compréhension mutuelle; la médiation (*Vermittlung*) est possible³⁷.

Cette réflexion, Husserl l'a notée peu de temps après la rédaction des *Ideen I* (1912). Vingt ans après, en 1934, il écrit: « Dans cette médiation est constitué l'univers humanisé de ceux qui communiquent en tant que vivants immédiatement et par médiation dans un espace de la vie, un monde d'environnement... de cette humanité fermée ». Cependant, le fondateur de la théorie de l'intersubjectivité, de la science transcendantale du monde humanisé, ajoute qu'il y a un en-dehors de cette humanité et de son historicité. Chaque génération a ses propres temporalités de la vie et du

34. ZPI I, p. 60.

35. ZPI III, p. 192.

36. ZPI I, p. 116.

37. ZPI I, p. 252.

monde, avec l'horizon du connu et l'horizon de l'inconnu³⁸. Et l'humanisation du monde, elle aussi, a ses limites et ses ouvertures dans ces horizons.

5° Les phénomènes constitués par « transposition d'analogie » pour un corps étranger, dans une région fermée de la « subjectivité étrangère »³⁹, ne sont pas des phénomènes dans le sens de la phénoménologie transcendantale : ils appartiennent au monde. Le sujet egologique se dirige intentionnellement vers ce monde... Si je dis : « le corps apparaît *ainsi* quand je l'observe de ce côté-là », alors la phénoménalité relève de la réalité et le sujet fait son *expérience*. Ce n'est que par la *réduction phénoménologique* que des *phénomènes purs* peuvent être acquis. Toutefois, le rôle corrélatif du *Je pur* ne dépasse pas le monde — l'environnement absolu de nos actes. Aussi loin que s'étend le domaine des aperceptions aprioriques et empiriques, s'étend également le cogito actuel et potentiel. Aussi loin que, dans le cadre d'une subjectivité intersubjective, un cogito peut entrer, avec un Autre, dans l'unité d'un ego universel qui renferme le monde, aussi loin s'étend l'identité du Je pur, saisissable par une réflexion originaire. Mais ce Je pur, dans sa polarité subjective et intersubjective, n'est plus un sujet réel des recherches psychologiques. De même, l'*intropathie transcendantale*⁴⁰ n'est plus une intropathie psychologique ; elle naît de l'objectivité du corps humain constituée dans le contexte primordial, et de ses performances se constituent des primordialités étrangères transcendantales. Elle est une *structure de la constitution* qui rend possible les actes personnels de l'intropathie psychologique en général. Par l'intropathie transcendantale, les éléments corporels de ma sphère primordiale deviennent des « points d'environnement » pour l'appréhension de la sphère primordiale étrangère relevant de l'*alter ego*. C'est dans cette magnifique performance où la nature commune, le monde commun, nous-mêmes sommes constitués.

Le phénoménologue doit alors répondre à cette question : Quel est le rôle de l'intropathie qui réalise la constitution de la nature objective et du monde, de la spatio-temporalité mondiale, et dans quels degrés de relativité ?⁴¹ La réponse sera préparée par ses *études monadologiques*.

8. La totalité monadique

Dans ma liberté monadique, je fais l'expérience du monde avec l'Autre dans le cadre de ma vie de conscience transcendalement réduite. Il ne s'agit pas d'une création synthétique « privée », mais du monde intersubjectif qui est là pour chacun, dans ses objets accessibles à chacun, y compris les Autres qui sont également pour les Autres⁴². Et cela comme des donations ontiques, comme thème de l'explicitation noématique du monde. Et je le fais de façon apodictique : de l'univers monadique relève essentiellement, donc apodictiquement, la constitution intermonadique du monde⁴³ où apparaît la *totalité monadique* des « essences » humaines et animales dans

38. ZPI III, p. 431.

39. ZPI I, pp. 433-434.

40. ZPI III, p. 116.

41. ZPI III, p. 660.

42. ZPI III, p. 5.

43. ZPI III, p. 193 sq.

une formation aperceptive. Cet univers monadique transcendantal, ce monde des monades possède la forme de la *temporalité transcendantale*.

Pour référer à ce qui est ontiquement donné dans les réalités de la vie quotidienne, disons qu'au « monde » absolu, à l'universum monadique des réalités transcendantales correspond le monde dans le sens habituel de ce mot, *universum realitatum mundanarum*.

La *monade* est l'intentionnalité centrée vers le pôle egologique. Elle se constitue elle-même et constitue la transcendance ou l'objectivité⁴⁴. La monade n'est pas seulement elle-même constituée en degrés (à partir du flux du présent vivant), mais elle constitue, actuellement et potentiellement, *toutes les autres monades*. Ainsi, la monade possède, dans son horizon des possibilités, tout l'être possible en général. « *Jede Monade ist nicht nur für sich, sondern auch für jede andere Monade* » — chaque monade n'est pas uniquement pour elle-même, mais aussi pour toute autre monade. L'être propre de la monade, en tant qu'il est egologique, implique toute autre et est impliqué en elle. Toute monade donc

- a) se trouve dans une relation avec toutes les monades,
- b) coexiste de telle façon que son existence soit une condition nécessaire de l'existence de toutes les autres monades,
- c) est liée avec toute monade de façon *réale*, c'est-à-dire spécifiquement monadique, si l'être des monades relève d'une réalité propre.

Afin de revenir à notre corrélation : toute réalité mondaine et toute relation réelle (causale) réfère à la réalité absolue ou monadique, et à la relation monadiquement réelle. Le problème de la totalité mondiale (soit celui du fini, soit celui de l'infini) correspond au problème absolu de la totalité monadique.

La temporalité monadique actuelle est marquée par l'« entrée » et la « sortie » des monades (problème transcendantal de la naissance et de la mort). Cependant, le modus de cette temporalité actuelle du présent de la vie est réel (*wirklich*) par excellence : ce qui vient du monde est présent et continue d'être présent : l'appréhension n'est-elle pas une *absolutisation monadique* ? L'éternité du monde n'est-elle pas une continuité du présent ? Et pourtant, les monades singulières sont limitées dans le temps, et le présent est imprégné de la finitude. Mais, le philosophe décrit la tendance vers l'infini en vertu des appréhensions qui constituent l'univers monadique.

L'ego concret absolu, plein et total, est monadisé (*monadisiert*) en tant qu'ego monadique⁴⁵. La monade étrangère (l'*alter ego* transcendantal), en tant que modification aliénée de l'ego absolu ou monadique, possède, dans son sens d'être, l'ego concrètement absolu avec toutes les structures qui lui appartiennent ; mais, ces structures sont aliénées, modifiées⁴⁶.

Dans la monade egologique, l'ego absolu est déjà lui-même aliéné en vertu de l'« équivalence synthétique » aux autres monades. Son aliénation (qu'est l'Autre) est une modification où l'analyse phénoménologique retrouve l'*aliénation monadisée en tant que monade egologique*.

44. Pour préciser notre # 1.

45. ZPI III, p. 640.

46. Nous cherchons à donner l'interprétation phénoménologique de ce concept leibnizien.

La philosophie nous apprend à formuler les lois aprioriques de la connaissance des hommes provenant des *autres strates* du monde et de la connaissance des *autres « mondes »* d'un style tout à fait différent du nôtre. Ces mondes, dans une itération continue face à notre propre monde⁴⁷, ne sont que les lieux de communication intersubjective dans le processus de l'intégration mondiale.

47. ZPI III, pp. 431-432.