

## LA CRITIQUE DE LA PERCEPTION INTERNE DE BRENTANO À HEIDEGGER

La question de la perception interne — ou de la *perception immanente*, comme préférerait dire Husserl<sup>1</sup> — revêt naturellement une importance fondamentale en phénoménologie. Dans la mesure où elle se donne explicitement comme une science réflexive, dont tout le domaine d'objets se ramène à des « *data* immanents », la phénoménologie husserlienne suppose partout la possibilité *a priori* d'une donation des vécus « eux-mêmes », « en personne », dans des actes de perception. Cette exigence se comprend aisément du point de vue de Husserl. D'une part, objet signifie autant que : corrélat d'une intuition possible *idealiter*, d'une perception au sens le plus large<sup>2</sup>. Être un objet, ou encore *exister*, c'est pouvoir être perçu, pouvoir être visé dans une intention remplissante. Et il doit naturellement en être de même des objets phénoménologiques eux-mêmes. D'autre part — c'est là un truisme — toute connaissance est, par définition, la connaissance d'un objet<sup>3</sup>. Ainsi la connaissance phénoménologique serait une pure et simple impossibilité, si l'ego ou ses vécus n'étaient pas des objets, c'est-à-dire les corrélats d'intuitions ou de perceptions possibles. Toute connaissance phénoménologique suppose, quant à sa possibilité même, la possibilité purement idéale d'une donation perceptive des vécus, d'une « perception immanente ». En des termes différents, et par-delà d'importantes divergences, cette possibilité d'une perception interne est un axiome commun à Brentano et à Husserl. D'un côté comme de l'autre, l'idée est que la tâche de la psychologie ou de la phénoménologie est essentiellement une tâche *descriptive*, fondée et enracinée dans l'expérience interne. Le vécu est un objet comme le sont

---

<sup>1</sup> Cf. *Ideen I*, p. 68 (je cite d'après l'édition Niemeyer, Halle, 1913).

<sup>2</sup> Sur cette définition de l'objet, voir par exemple *Logische Untersuchungen VI*, p. 142 (je cite les *Logische Untersuchungen* d'après la 2<sup>e</sup> édition Niemeyer, Halle, 1913 et 1921) ; *Ideen I*, p. 11 ; *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1999, p. 299.

<sup>3</sup> Voir par exemple *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 19.

les objets transcendants dans les sciences mondaines, quelque chose qui existe et qu'on peut « voir ». Mais sur ce point, la postérité de Husserl est profondément originale. Il y a là, pourrait-on dire, un certain paradoxe historique qui a déterminé et détermine encore en profondeur le devenir de la phénoménologie : la critique sans doute la plus puissante et la plus principielle du concept de perception immanente, qui formait pourtant la condition inaliénable et pour ainsi dire l'*initium fidei* pour toute phénoménologie selon Husserl, est issue du courant phénoménologique lui-même. C'est principalement à Heidegger et à Fink qu'il revient d'avoir remis en cause en son fond l'idée même d'une perception immanente, engageant la phénoménologie sur la voie d'une « phénoménologie de l'inapparent » qu'elle suit aujourd'hui encore pour une large part.

Très schématiquement, le traitement du problème de la réflexion en Allemagne depuis Brentano peut être ramené à deux étapes principales. La première est la controverse opposant Brentano à Husserl : l'un conteste la possibilité d'une introspection de nature perceptive, que l'autre affirme au contraire inconditionnellement. La seconde étape est le rejet pur et simple de la possibilité d'une perception interne, qui était maintenue tant par Brentano que par Husserl. Elle est, pour l'essentiel, le fait de Heidegger et des néokantiens. Je me propose ici de retracer brièvement ces deux étapes, en vue de mettre en lumière la spécificité et le sol historique de la critique de la perception interne chez Heidegger. Ce qui me permettra de dégager un point de divergence entre Husserl et Heidegger qui représente, selon moi, un enjeu considérable pour la phénoménologie actuelle.

### *1) La controverse entre Brentano et Husserl sur l'introspection*

La profonde originalité de l'approche husserlienne — *phénoménologique* au sens de Husserl — du phénomène de la réflexion réside d'abord, semble-t-il, dans son opposition à Locke et à Kant. La divergence avec Brentano ne s'explique pas autrement. Ce que Husserl remet en cause dans la théorie brentanienne de la réflexivité, c'est d'abord, de manière très générale, un certain représentationnalisme hérité de Locke. Cette remise en cause s'exprime dans une thèse capitale énoncée au § 78 des *Idées I* : *toute réflexion résulte d'une modification.*

Mon intention n'est certes pas de restituer, même brièvement, la théorie de la réflexion de Locke et de Kant. Je me contenterai d'en rappeler un trait essentiel : chez Locke, la représentation « subjective » est le nécessaire *medius terminus* entre l'entendement — c'est-à-dire le Je, la conscience — et l'objet. Ou encore, l'entendement ne dispose d'aucun accès immédiat aux objets eux-mêmes, mais tout ce qui lui est « présent » est représentation : « Puisqu'aucune des choses que l'esprit contemple, sauf lui-même, n'est présente à l'entendement, il est nécessaire que quelque chose d'autre, en tant que signe ou représentation de la chose qu'il considère, soit présent à l'entendement : et telles sont les idées<sup>4</sup>. » Tel est le sens de la fameuse définition de l'*idea* comme « tout ce qui est l'objet de notre entendement quand un homme pense » (*whatsoever is the object of the understanding when a man thinks*)<sup>5</sup>. Toute pensée, et donc aussi toute connaissance, revêt la forme d'un rapport entre un *understanding* et ses propres *ideas* données dans le sens interne. Comme le répétera Kant au § 16 de l'*Analytique transcendantale*, la conscience est « inséparable de la pensée », elle « accompagne toujours la pensée » (*always accompanies thinking*)<sup>6</sup>. Ce qui signifie : l'entendement, le « pouvoir de penser », est essentiellement réflexif<sup>7</sup>. Kant a repris ces formulations de Locke presque à la lettre. L'affirmation kantienne selon laquelle l'entendement n'intuitionne pas signifie seulement ceci : immédiatement, l'entendement se rapporte seulement à des représentations, c'est-à-dire qu'il *pense*. Le « je pense », l'ego, ne se rapporte pas immédiatement à des objets, et il n'a donc par soi aucun caractère de connaissance. En ce sens, l'entendement est un autre nom pour la *conscience de soi*. Son unique fonction est de lier ensemble des représentations purement subjectives. L'activité de l'entendement se ramène à ceci : penser, c'est-à-dire penser « mes » représentations. Tel est, si l'on peut dire, le principe de l'idéalisme kantien, qui doit toujours se comprendre au sens des *ideas* de Locke. Il est déjà suffisamment remarquable que Kant, dans sa « Réfutation de l'idéalisme » utilise côte à côte le mot allemand *Idealismus* et le mot anglais *idealism*. Idéalisme veut dire : *je* n'ai accès immédiatement qu'à mes propres représentations. Toute la question — tout le « problème transcendantal », comme dit Husserl — est alors de savoir comment l'entendement peut néanmoins connaître l'objet. La réponse de Kant à cette question réside tout entière, en définitive, dans l'idée que l'ego n'accède aux objets que *par*

---

<sup>4</sup> J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, éd. R. Woolhouse, London, 1997, IV, xxi, § 4, p. 634. Je traduis toutes les citations.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, i, § 8, p. 59.

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, xxvii, § 9, p. 302.

<sup>7</sup> Par définition, l'entendement est le *power of thinking*, voir *ibid.*, II, vi, § 2, p. 129. Cf. *ibid.*, II, xix, § 1, p. 213 : « Quand l'esprit tourne son regard en dedans vers lui-même et contemple ses propres actions, le *penser* est la

*l'intermédiaire* de représentations non intellectuelles, sensibles, qui de leur côté se rapportent immédiatement (intuitivement) aux objets. D'où Kant conclut, contre toute preuve ontologique de l'existence de Dieu, qu'une preuve de l'existence d'un objet externe devra toujours revêtir la forme d'une inférence médiate<sup>8</sup>. L'idéalisme transcendantal de Kant est aussi un « idéalisme formel », au sens où la sphère égoïque se compose exclusivement de formes subjectives, et où il ne laisse subsister qu'un accès médiat aux objets, c'est-à-dire à la matière des concepts<sup>9</sup>.

Pourtant, le concept kantien de la conscience de soi nous confronte à plusieurs apories. Une aporie particulièrement significative est la fameuse objection de Fichte, selon laquelle le schéma kantien de la réflexion débouche inévitablement sur un *regressus ad infinitum*<sup>10</sup>. Si ma représentation s'accompagne nécessairement d'une représentation de cette représentation, dit en substance Fichte, alors ce doit être le cas aussi de la représentation de représentation, et ainsi de suite à l'infini. Si mes concepts, comme le souligne Kant lui-même<sup>11</sup>, permettent seulement des « représentations de représentations », alors ils requièrent à chaque fois, justement en tant que représentations, une représentation de représentation de représentation, etc. Mais la théorie de la réflexion de Husserl, telle qu'elle est exposée en particulier aux §§ 77 et 78 des *Idées I*, inclut un certain nombre de rectifications tout à fait fondamentales, constitutives du point de vue phénoménologique, qui permettent de régler définitivement l'aporie de Fichte. D'une part, c'est l'idée même d'une conscience de soi accompagnant toutes mes représentations que conteste Husserl : 1) il est faux de dire que toute conscience revêt la forme d'une conscience de soi actuelle, et bien plutôt la visée d'un objet mondain n'implique encore, comme telle, aucune espèce de réflexivité ; 2) toute réflexivité réclame une *modification* de l'acte naïf, qui nous transporte dans l'attitude réflexive phénoménologique. Bref, regarder le monde, ce n'est pas regarder ses représentations,

---

première chose qui se produit. » De même Kant définit l'entendement comme un *Vermögen zu denken*, voir par exemple *Logik*, Ak IX, p. 11.

<sup>8</sup> Ainsi la « Réfutation de l'idéalisme », *Kritik der reinen Vernunft*, B 274 svv. Husserl explique lui-même les choses de cette manière dans *Phänomenologische Psychologie (1925-1928)*, Hua IX, p. 329.

<sup>9</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 519. L'objet est la matière des concepts, voir *Logik*, Ak IX, p. 91.

<sup>10</sup> J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, Hamburg, 1982, p. 30.

<sup>11</sup> Pour Kant, un concept ne devient un concept « déterminé » qu'au moyen d'une intuition, c'est-à-dire dans un jugement qui le rapporte immédiatement à une autre représentation (à un concept sujet et, si ce jugement est une connaissance, à une intuition sensible) et médiatement (par l'intermédiaire de cette autre représentation) à l'objet. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 93 : « Comme aucune représentation ne se rapporte immédiatement à l'objet, sinon simplement l'intuition, un concept n'est jamais rapporté immédiatement à un objet, mais il est rapporté immédiatement à une quelconque autre représentation de cet objet (qu'elle soit une intuition ou déjà elle-même un concept). Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, et par suite la représentation d'une représentation de cet objet. »

lesquelles rapporteraient médiatement le Je au monde. Et à l'inverse, pour regarder mes représentations, je dois accomplir une « conversion du regard » qui altère profondément mon être-au-monde quotidien. D'autre part, on peut dire que Husserl procède à une réinterprétation d'ensemble de la conception de Kant, qui la rend acceptable par-delà l'objection fichtéenne. Sans doute, l'accomplissement (*Vollzug*) de la perception d'un arbre, c'est-à-dire sa perception actuelle ou effective (*wirklich*), ne contient pas nécessairement l'accomplissement d'un acte réflexif tourné vers la perception de l'arbre. Mais — et c'est là une autre thèse majeure des *Idees I* — il reste que tout acte peut faire l'objet d'une réflexion : « Tout vécu qui n'est pas sous le regard peut, d'après une possibilité idéale, devenir un vécu "regardé" ; une réflexion du Je se dirige vers lui, il devient maintenant un objet *pour* le Je<sup>12</sup>. » Tout vécu est le corrélat d'une réflexion possible *idealiter*, tout vécu a un caractère de réflexivité, à titre de potentialité idéale. Et il va sans dire que cette loi d'essence est valable pour les actes de réflexion eux-mêmes. Ainsi l'aporie relevée par Fichte peut recouvrer sa véritable signification. *Potentiellement*, et seulement potentiellement, la réflexion revêt nécessairement la forme d'une succession infinie d'actes, d'une « itération infinie ». La réflexion implique nécessairement un *regressus ad infinitum*, mais seulement du point de vue des *potentialités idéales*, c'est-à-dire au sens où « je peux toujours réfléchir de nouveau »<sup>13</sup>. L'impossibilité factuelle dénoncée par Fichte est seulement le signe de ce que la réflexion totale est un *télos* inaccessible en un nombre fini d'étapes, et de ce qu'elle doit demeurer, comme telle, une possibilité purement idéale.

Cette nouvelle interprétation du phénomène de la réflexion en termes de modification était déjà acquise, jusqu'à un certain point, chez Brentano. Seulement, ce dernier y relevait une difficulté selon lui rédhitoire, qui suffit déjà pour qu'on oppose catégoriquement la théorie brentanienne de la perception interne à l'approche husserlienne. En un sens, on peut même dire que cette difficulté, relevée par Brentano dès sa *Psychologie du point de vue empirique* de 1874, représente une objection majeure à toute phénoménologie de type husserlien. C'est à ce titre qu'elle fut épinglée de nouveau et radicalisée par les néokantiens, et qu'elle fut dans une large mesure à l'origine des dissidences heideggerienne et finkéenne. Une thèse décisive d'*Être et temps* a été de contester vigoureusement, dans le prolongement direct de la psychologie brentanienne, la possibilité d'une introspection perceptive, là où Husserl s'est

---

<sup>12</sup> *Ideen I*, p. 145.

<sup>13</sup> Cf. en particulier les textes de Husserl repris dans E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, 1. Teil, Hua Dokumente, II/1, Beilagen XI et XIV.

employé, à l'inverse, à la maintenir inconditionnellement. Comme tel, le concept heideggerien de compréhension d'être authentique peut être considéré comme une contribution originale, mais d'inspiration profondément Brentanienne ou néokantienne, aux vastes controverses sur l'introspection qui ont marqué la fin du dix-neuvième siècle en Allemagne.

D'abord, Brentano reconnaît pleinement la possibilité d'une « perception interne ». Mes vécus me sont donnés comme « là maintenant », comme présents dans tous les sens du terme, c'est-à-dire perceptivement. Plus encore, Brentano affirme que cette présence à soi dans la perception interne est une condition nécessaire pour toute psychologie, ou encore que « la perception interne des phénomènes psychiques propres est la source première des expériences qui sont indispensables pour les recherches psychologiques »<sup>14</sup>. Ensuite, comme Husserl ultérieurement, Brentano admet sans hésitation qu'une thématization ou une objectivation réflexive des vécus — dans sa terminologie une « introspection » (*Selbstbeobachtung*) ou une « inspection interne » (*innere Beobachtung*) — est possible, et qu'elle résulte nécessairement d'une modification. L'ego réfléchissant, le psychologue, ne se borne pas à être conscient de ses propres vécus, à objectiver le monde de manière consciente, mais il porte son « attention » (*Aufmerksamkeit*) à ses propres vécus. Mais toute la question est alors de savoir de quelle nature est cette modification réflexive, et quelles altérations elle induit du côté du contenu objectif de l'acte de réflexion. Toute la question est de savoir, en un mot, si introspection et perception interne coïncident. À cette question, la réponse de Brentano est univoque. Il existe nécessairement, déclare-t-il, une différence de nature irréductible entre l'introspection et toute perception interne possible. Ce qui distingue la perception interne de la perception externe, c'est précisément qu'elle ne peut s'accompagner, comme telle, d'une attention. Bref, la spécificité de la perception interne vient de ce qu'il lui est impossible de devenir une introspection<sup>15</sup>. L'exemple choisi par Brentano est celui de la colère. Assurément, observe-t-il, mon vécu de colère m'est donné sensiblement, je perçois — au sens fort du terme — que j'éprouve de la colère. Mais sitôt que je tourne mon attention vers lui, mon vécu de colère a toujours déjà disparu, ma colère est toujours déjà apaisée. Ainsi, si introspection veut dire thématization de mes propres vécus dans une perception, alors l'introspection est impossible. Mais si, à l'inverse, nous voulons maintenir la possibilité d'une introspection, et par conséquent d'une connaissance psychologique en général, alors il convient de poser la différence la plus tranchée entre l'introspection et toute perception interne.

<sup>14</sup> *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, Leipzig, 1924, p. 48. Sur ces problèmes, voir *ibid.*, pp. 40-51.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 41.

Ces formulations de Brentano reposent sur une interprétation déterminée de la modification réflexive. L'essentiel réside dans la thèse suivante : pour Brentano, *la modification par laquelle le Je accède à la thématization réflexive équivaut à une perte de la présence à soi perceptive*. En ce sens, la psychologie présente un « désavantage » considérable, par comparaison aux autres sciences. Contrairement aux objets de la chimie, de l'astronomie, de la zoologie, etc., les objets psychologiques ne peuvent être thématisés dans des perceptions. Mais cette impossibilité, ajoute Brentano, ne signifie pas l'impossibilité de l'introspection en général. Comme toute autre science, il est absolument nécessaire que la psychologie procède par « inspection » (*Beobachtung*) de ses objets. « Il est manifeste, écrit Brentano, qu'ici la psychologie semble désavantagée par comparaison avec les autres sciences générales. Car il en existe certes plusieurs sans expérimentation, comme l'astronomie, mais il n'y en a aucune sans inspection<sup>16</sup>. » Et Brentano ajoute aussitôt : « En vérité, la psychologie deviendrait une pure et simple impossibilité, si aucun succédané ne s'offrait pour combler ce manque. Mais elle trouve un tel succédané, du moins jusqu'à un certain point, par la considération d'états psychiques antérieurs dans le souvenir<sup>17</sup>. » Dans l'introspection, le vécu n'est plus perçu, donné comme présent dans la vie consciente, mais il est désormais objectivé à titre de vécu *passé*. L'introspection ne me donne jamais ma colère en train d'être vécue, mais seulement la colère que je viens de vivre, la colère tout juste passée et désormais non présente. Bref, l'introspection n'est pas de nature perceptive, mais elle est essentiellement de l'ordre du *souvenir* (*Gedächtnis*). — Mais que devient alors la perception interne ? C'est sur la question de la perception interne que la position de Brentano reste tributaire, en définitive, du représentationalisme lockien. Si la perception interne, selon Brentano, se distingue de la thématization introspective, c'est précisément qu'elle n'appartient pas à l'attitude réflexive, mais encore à l'attitude naïve. Le simple vivre des vécus, dans la mesure où il est un vivre conscient, est déjà aussi une perception interne par laquelle mes vécus propres me sont donnés comme réellement présents. C'est sur cette base que Brentano a édifié sa théorie des « objets secondaires ». Parce que tout acte, dit Brentano, est conscient, il comporte *eo ipso* une double orientation intentionnelle : par exemple, à l'objet primaire de la perception d'un arbre, à savoir à l'arbre lui-même, il est nécessaire que s'ajoute un objet secondaire, représenté également dans la perception de l'arbre, à savoir la perception de l'arbre elle-même<sup>18</sup>. Toute

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 218.

perception externe — « naïve » — est simultanément une perception de l'objet externe et de lui-même, de l'arbre et de l'acte de percevoir cet arbre. D'une part il existe donc bien, pour Brentano comme pour Husserl, une différence essentielle entre l'attitude naïve et l'attitude réflexive psychologique, entre le simple vivre des vécus et leur thématization introspective. Mais d'autre part, une divergence de principe entre Brentano et Husserl vient justement de ce que le premier identifie purement et simplement cette différence à la différence entre la perception interne et l'introspection. Dans l'objectivation introspective, j'ai toujours seulement affaire à mes propres vécus en tant que vécus *passés*, sur le mode du souvenir. L'objectivation introspective revêt nécessairement la forme du souvenir, elle signifie la perte de toute présence à soi perceptive. Et inversement, la perception interne est désormais un avatar de la conscience de soi kantienne : « La perception interne ne doit pas être confondue avec une inspection interne des états présents en nous, car une telle inspection est bien plutôt impossible<sup>19</sup>. »

On comprend aisément en quoi cette critique de l'introspection menace en son principe la phénoménologie, et pourquoi Husserl, comme on le verra, s'y opposa inconditionnellement. La question est de savoir si l'objectivation phénoménologique du vécu n'induit pas nécessairement un *retard* par rapport au vécu réfléchi, et si toute évidence intuitive n'est pas refusée par là au phénoménologue en tant que tel. Ou plus exactement, l'évidence phénoménologique serait en réalité une évidence altérée, médiate, comparable aux évidences relatives de l'historien<sup>20</sup>. En passant du vivre au savoir de mes vécus, je ne conserverais finalement qu'un simple *Nachklang* du vécu. C'est en ces termes tout brentaniens que s'exprimait encore Ingarden, dans son article sur l'idéalisme : « Je concède qu'il y a quelque chose comme une perception immanente. Mais la perception immanente est-elle utilisée pour savoir effectivement que je vis quelque chose ? Avant que je commence à accomplir cette perception "interne", immanente, j'en ai déjà conscience ; en un certain sens ma perception immanente est en retard (*sich verspätet*), elle saisit quelque chose qui est déjà enfui. En un certain sens, elle est simplement comme une résonance après coup (*Nachklang*)<sup>21</sup>. »

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>20</sup> Que l'introspection revête la forme du souvenir, ce fait rapproche évidemment la psychologie des sciences historiques, et ouvre la voie pour la réappropriation heideggerienne du concept de compréhension de Dilthey.

<sup>21</sup> R. Ingarden, « Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl », dans *Analecta Husserliana*, I (1971), p. 55.

Cette objection de Brentano a été reprise et radicalisée par les néokantiens, pour lesquels l'idée même d'une perception immanente livrant le constituant « lui-même » ne pouvait que résulter d'une mécompréhension dogmatique. C'est d'ailleurs comme une objection néokantienne qu'elle est présentée par Roman Ingarden : « Les néokantiens affirment que le Je, le Je pur, n'est absolument pas saisissable. Il disparaît dans toutes les tentatives visant à le saisir réflexivement. Ce n'est pas le Je (réfléchissant) qu'on trouverait dans la réflexion, mais seulement un objet particulier : le Je qui a été (*das gewesene Ich*), le Je qui par exemple a accompli la perception vers laquelle se dirige la réflexion. Le véritable Je pur, celui qui accomplit la réflexion, doit seulement être présupposé ; on ne peut jamais le saisir dans sa position et sa fonction de Je<sup>22</sup>. » Là réside, très généralement, la leçon que tire le néokantisme marbourgeois de la *Dialectique transcendantale* de Kant, d'ailleurs dans une certaine mesure contre Kant lui-même : l'ego transcendantal n'est pas une substance, il est *transcendental* au sens où il transcende tout objet, où il est une pure forme ou une pure fonction, comme telle insaisissable dans le monde des objets. L'ego transcendantal n'est pas à proprement parler un objet, mais il peut tout au plus être reconstruit à titre d'*hypothesis* ou de condition de possibilité purement formelle pour toute objectivité. C'est en ces termes que Fink résumait la critique néokantienne, dans son article des *Kant-Studien* de 1933 : « L'aversion fondée sur des préjugés méthodiques envers la “construction” a empêché la phénoménologie d'affranchir la détermination du Je gnoséologique de tout empirisme et de le reconnaître comme *pure forme*. C'est pourquoi Husserl pose l'“ego transcendantal” comme un Je individuel, *étant*. (...) Cela signifie : le Je transcendantal est *ontique*. (...) Or, la conception ontique de la “sphère fondatrice” porte atteinte au sens le plus intime du criticisme. (...) La “sphère fondatrice” est

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 54. Sur le devenir ultérieur de cette critique de la réflexion chez les néokantiens de Bade, voir E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M., 1979, trad. R. Rochlitz, *Conscience de soi et autodétermination*, Paris, 1995, p. 38 svv. La même objection est encore une clef de voûte de la critique derridienne des leçons sur le temps de Husserl dans *La Voix et le phénomène*, Paris, 1967, chap. V. Nous verrons plus loin en quel sens Husserl s'est vu dans l'obligation, pour maintenir la possibilité d'une introspection perceptive contre l'objection de Brentano, de recourir au concept de rétention. L'essentiel est que la rétention s'oppose au souvenir secondaire comme le présent au passé, ou encore qu'elle appartient à la sphère des perceptions immanentes. À l'inverse, Derrida soutient que, si Husserl avait été tout à fait conséquent, la découverte de la rétention l'aurait amené à reconnaître le caractère illusoire de toute présence à soi, c'est-à-dire de toute perception de soi. Cette rétention, commente Derrida, n'est pas différente du souvenir secondaire, elle est une présentification (*Vergegenwärtigung*) et non une présentation (*Gegenwärtigung*). De même D. Giovannangeli évoque — en un sens analogue à celui où Ingarden parlait d'un *Nachklang* constitutif de la réflexivité (voir *supra*) — un « retard de la conscience » inhérent à toute auto-affection. La présence à soi est un leurre, mais l'ego se rapporte à soi comme à une facticité préexistante, comme à ce qu'il a été, pour le *nier librement*. Voir D. Giovannangeli, *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et la phénoménologie*, Paris, 1995 ; *Id.*, *Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, 2001. D. Giovannangeli a par ailleurs décrit en termes très justes l'affinité entre la déconstruction derridienne des leçons sur le temps et la position de Brentano, voir *La passion de l'origine, op. cit.*, pp. 22-23.

mésinterprétée en tant que domaine d'être de l'expérience interne<sup>23</sup>. » L'objection, ici, excède donc largement celle émise par Brentano. Ici, ce n'est rien de moins que la possibilité même d'une perception immanente qui est remise en cause.

Husserl a contesté sévèrement la théorie brentanienne de la réflexion, tant sur la question de la perception interne que sur celle de l'introspection. Sans doute il est difficilement contestable que la théorie brentanienne des objets secondaires est, jusqu'à un certain point, à l'origine de l'idée husserlienne d'une inclusion intentionnelle du noème dans le vécu : « Le phénomène physique, dit Brentano, doit d'une certaine façon appartenir au contenu des deux représentations [*i. e.* de la perception externe et de la perception interne qui l'accompagne nécessairement], à savoir au contenu d'une des deux à titre d'objet exclu (*ausschließlicher*) et au contenu de l'autre à titre d'objet inclus (*eingeschlossener*)<sup>24</sup>. » Néanmoins, l'idée que toute perception externe s'accompagne d'une perception interne engendre certaines conséquences particulièrement aporétiques. En particulier, elle implique que — dans la mesure où tout phénomène psychique est intentionnel, c'est-à-dire impensable sans son contenu intentionnel — le contenu intentionnel lui-même devienne le corrélat d'une *perception*, c'est-à-dire un *Gegenstand*, quelque chose d'*existant*. Toute la question est alors de savoir comment le corrélat de la phantasie de Zeus, par exemple, peut être un objet (secondaire). On sait de quelle manière Brentano entend en venir à bout en 1874. La représentation « Zeus » ne se rapporte à aucun objet réel, existant « au sens propre » *extra mentem* : mais Zeus n'en est pas moins pourvu d'une certaine existence, précisément dans la mesure où il est donné dans une perception *interne*, c'est-à-dire au sens de l'existence intra-psychique, de l'*Inexistenz* intentionnelle. Zeus existe « au sens impropre », en tant qu'« objectivité immanente »<sup>25</sup>. Ou encore, il existe seulement « phénoménalement », pour autant qu'il apparaît (*erscheint*) dans la conscience. C'est essentiellement contre cette manière de voir qu'est dirigée la *théorie du remplissement* de Husserl. Ce que Husserl conteste avant toutes choses, c'est que le contenu intentionnel soit le corrélat d'une perception interne, c'est-à-dire un objet. En réalité, Zeus n'existe ni en moi ni ailleurs, il n'est tout simplement pas un objet, un corrélat d'intention

<sup>23</sup> E. Fink, « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », dans *Kant-Studien*, XXXVIII (1933), repris dans *Id.*, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, 1966, pp. 97-98, qui s'en prend principalement à l'école de Bade, et renvoie explicitement à R. Zocher. Mais les néokantiens de Marbourg présentent des arguments analogues, voir en particulier P. Natorp, « Les *Idées pour une phénoménologie pure* de Husserl », trad. A. Mazzú, dans *Recherches husserliennes*, 15 (2001), p. 18 svv., cf. R. Brisart, « La logique de Husserl en 1900 à l'épreuve du néokantisme marbourgeois : la recension de Natorp », dans *Phänomenologische Forschungen*, 2002, surtout p. 196 svv.

<sup>24</sup> *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, *op. cit.*, p. 178.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 125.

remplissante, mais seulement celui d'une intention signitive vide<sup>26</sup>. Au clivage brentanien de la perception externe et de la perception interne, de l'objet primaire et de l'objet secondaire, Husserl oppose celui de l'intention remplissante et de l'intention signitive, de l'objet et du noème. C'est pourquoi il faut distinguer principalement le contenu intentionnel « Zeus », auquel ne se rapporte aucune perception, des contenus réels de l'acte correspondant, qui font naturellement l'objet de perceptions internes. C'est cette différence entre le *reell* et l'*intentional* que Brentano, par son concept d'objet immanent, aurait finalement manquée. En ce sens, la position de Husserl est sous-tendue par une critique radicale de la perception interne telle que la concevait Brentano. Jusqu'à un certain point, il s'agit de substituer au concept de perception interne (et corrélativement à celui d'objet secondaire ou immanent) le concept d'intention signitive (et corrélativement celui de noème). Seulement, ce remaniement ne remet pas du tout en cause la possibilité d'une perception interne, mais il restreint celle-ci aux seules contenus réels de l'acte, par opposition à ses contenus intentionnels.

S'agissant plus proprement de l'introspection, Husserl a répondu indirectement à l'objection de Brentano au § 79 des *Idées I*, intitulé « La phénoménologie et les difficultés de l'introspection (*Selbstbeobachtung*) ». Le paragraphe entier est destiné à réfuter une objection émise par H. J. Watt à l'encontre de Theodor Lipps. Husserl considère que cette objection menace également sa propre phénoménologie, et elle est d'inspiration très nettement brentanienne. Comme Brentano, Watt commence par distinguer soigneusement entre le vivre conscient des vécus et tout savoir (*Wissen*) réflexif. D'un côté, mes vécus sont donnés à la conscience comme présents (*gegenwärtig*). De l'autre, il faut supposer que le savoir réflexif induit une modification du vécu : « À l'opposé de l'effectivité *sue* des objets de

---

<sup>26</sup> Voir en particulier *Logische Untersuchungen V*, § 11 et l'appendice aux § 11 et 20. Une position analogue serait celle d'A. Gurwitsch. Comme l'indique très justement D. Fissette, en faisant du noème un « percept », « Gurwitsch adopte ainsi une position qui s'apparente à celle du premier Brentano pour qui le contenu intentionnel est un *objet* directement accessible au sens » (« Remarques sur l'individuation et l'idéalité des contenus intentionnels chez Husserl », dans *Kairos*, 5 (1994), p. 84). Ce rapprochement, pourtant, ne doit pas être généralisé. Les évidentes difficultés de la position de Brentano sur la question des objets intentionnels tiennent essentiellement à son *ambiguïté*, et par conséquent elles ne menacent cette position que partiellement. Prêtant une attention exclusive à la caractérisation brentanienne de l'objet intentionnel comme « objet immanent », on tend souvent à oublier que le concept d'objet intentionnel est un concept brentanien, ou encore que l'objet intentionnel au sens de Brentano n'est pas seulement un *objet* de perception interne, mais aussi le *contenu intentionnel* d'une perception externe. Ce qui fait problème chez Brentano n'est pas tant son concept d'objet intentionnel, qui est déjà, pour l'essentiel, celui de Husserl, mais plutôt son interprétation de l'objet intentionnel en termes de perception interne, qui n'est qu'un aspect de son concept d'objet intentionnel. — Parallèlement, on peut aussi se demander si, en dépit d'un évident héritage « représentationnaliste » commun à Brentano et à Kant, la position de Husserl ne témoigne pas d'un certain retour à Kant par-delà Brentano. Par sa théorie des intentions signitives, Husserl ne fait finalement rien d'autre que réintroduire le concept kantien de « simple pensée », ou de représentation discursive, *non intuitive*, là où Brentano affirmait l'existence d'une perception des contenus intentionnels.

l'introspection (*der gewußten Wirklichkeit der Gegenstände der Selbstbeobachtung*) se tient l'effectivité du Je présent et des vécus de conscience présents<sup>27</sup>. » Jusque-là, la position de Watt est encore conforme à celle défendue par Husserl au § 78 des *Idees I* : il existe une différence fondamentale entre *vivre* un vécu et le *connaître* ; toute introspection, toute connaissance réflexive entraîne une modification du vécu. Mais Watt y ajoutait aussitôt une réserve de première importance, dans laquelle on peut voir une tentative de radicalisation de l'objection brentanienne. Tout le problème est que, si le savoir réflexif réclame nécessairement une modification du vécu irréfléchi de la conscience naïve, alors rien ne me garantit que le vécu irréfléchi et le vécu réfléchi sont bien *le même* vécu. En d'autres termes : de quel droit le phénoménologue peut-il affirmer connaître le vécu irréfléchi ? S'il existe une *modification* entre la colère que je vis consciemment et celle que je thématise réflexivement, comment puis-je être assuré qu'il s'agit bien, d'un côté et de l'autre, de *la même* colère, que je connais ma propre colère que j'ai « d'abord » vécue de façon irréfléchie ? Par ce biais, c'est toute connaissance réflexive qui est remise en cause, et sans doute Husserl n'a pas tort de voir dans l'objection de Watt un avatar du « scepticisme véritable »<sup>28</sup>.

La réponse de Husserl se présente comme un moyen terme entre la position de Brentano et de Watt et la position introspectionniste classique. Il reconnaît d'abord, on l'a dit, que « toute "réflexion" a un caractère de modification de conscience »<sup>29</sup>. Et cette modification affecte naturellement aussi le vécu objectivé réflexivement lui-même : « Supposons que, pendant qu'on est joyeux (*während des erfreulichen Ablaufs*), un regard réfléchissant se tourne vers la joie. Elle devient un vécu regardé et perçu de façon immanente, fluctuant et s'évanouissant de telle ou telle manière sous le regard de la réflexion. La liberté du déroulement de pensée en souffre, il tombe maintenant sous la conscience de manière modifiée, et du même coup cela porte atteinte essentiellement à la joyeuseté caractérisant son développement (*Fortgang*)<sup>30</sup>. » Ensuite, Husserl concède partiellement à Watt et à Brentano que cette modification a le sens d'un passage du présent au passé. Il est exact que, quand je me tourne réflexivement vers ma propre joie, mon vécu de joie se donne à moi comme venant d'être vécu, comme *tout juste passé*. Évidemment, ce n'est qu'à cette condition que je peux prétendre avoir une quelconque connaissance de mes vécus *irréfléchis* eux-mêmes. On dira alors : je connais tel vécu que j'ai

<sup>27</sup> H. J. Watt, « Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905 », dans *Archiv für die gesamte Psychologie*, IX (1907), p. 5, cité dans *Ideen I*, p. 152.

<sup>28</sup> *Ideen I*, p. 154-155.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 146.

vécu « auparavant ». Mais précisément, continue Husserl, cela n'est pas un argument suffisant pour suivre Brentano. Une telle modification ne signifie pas nécessairement que le vécu réfléchi est toujours un vécu « *passé* », ni que toute introspection est finalement, comme le voudrait Brentano, un souvenir secondaire. Un tel « auparavant » peut naturellement signifier que le vécu est passé, et il serait absurde de vouloir exclure du domaine des réflexions tout souvenir secondaire. Le souvenir me fournit assurément un savoir réflexif, et il peut contribuer, comme tel, à l'élaboration de connaissances phénoménologiques : je me souviens avoir ri, je sais qu'hier j'ai éprouvé de la joie, etc. Mais par ailleurs, la réflexion sur un vécu en tant qu'il vient tout juste d'être vécu peut aussi vouloir dire : je suis en train de vivre ma joie, je vise cette joie en tant qu'elle continue à être vécue, qu'elle était déjà là juste auparavant et qu'elle est *toujours présente*. « La première réflexion sur la joie, insiste Husserl, trouve celle-ci en tant que joie présente actuelle (*aktuelle gegenwärtige*), mais non pas en tant que joie qui vient juste de commencer. La joie se tient là en tant que joie *perdurant* (*fortdauernde*), en tant que joie déjà vécue auparavant et non encore saisie par la vue<sup>31</sup>. » Telle est la réponse de Husserl à l'objection brentanienne et néokantienne mentionnée plus haut. Que le vécu soit visé dans la réflexion comme « venant juste d'être vécu », cela n'exclut pas la possibilité que ce vécu soit perçu et saisi en tant que vécu *présent actuel*. Tout au contraire, il est même nécessaire que tout vécu présent actuel puisse se donner à la fois comme venant juste d'être vécu et comme *encore là*, c'est-à-dire dans la *durée*. Par essence, tout vécu se donne à la réflexion dans la durée. Contre Brentano, il s'agit d'affirmer la possibilité d'une objectivation perceptive et d'une connaissance du vécu présent actuel, en ayant soin d'ajouter que cette objectivation perceptive est toujours une perception du vécu *en train de s'écouler*. Ce qui implique aussi que, dans la mesure où les vécus *présents* auxquels elle a affaire sont toujours aussi des vécus qui viennent juste d'être vécus, bref des vécus qui durent, ou plutôt qui continuent à durer, la perception immanente s'accompagne nécessairement de « *réentions* ». C'est là un motif déterminant qui a amené Husserl à élaborer le concept de réention, mais aussi le *nervus demonstrandi* de la critique de Brentano dans les leçons sur le temps de 1905<sup>32</sup>. L'essentiel, en somme, est que le caractère nécessairement réentionnel de l'introspection n'implique aucune modification de la *Gegenwärtigung* en *Vergegenwärtigung*. Ainsi Husserl continue à voir dans les réentions des

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, §§ 3-6. Le problème est que Brentano restreint l'être-perçu au seul présent ponctuel, et qu'il rejette par là toute conscience du passé du côté de la *Phantasie*, entendons des *Vergegenwärtigungen* (cf. *ibid.*, p. 16, note). La question est donc de savoir « si, comme l'affirme Brentano, le passé apparaît vraiment dans cette conscience sur le mode de la phantasie » (*ibid.*, p. 16).

modifications, mais il les distingue radicalement des souvenirs secondaires, en les annexant purement et simplement à la sphère des perceptions : le souvenir primaire ne constitue pas simplement des objets passés, mais des objets qui viennent juste d'être là et qui sont encore là.

L'argumentaire de Husserl peut se résumer de la manière suivante. 1) D'abord, Husserl reconnaît avec Brentano que tout vécu se donne à la réflexion comme « venant tout juste d'être vécu ». 2) Mais il affirme ensuite, cette fois contre Brentano, qu'une connaissance réflexive du vécu présent actuel est possible. 3) Or, cela suppose que le vécu irréfléchi venant juste d'être vécu est bien (en dépit des réticences de Watt) *le même* vécu que celui qui est perçu comme présent dans la perception immanente, et par conséquent que cette perception immanente vise le vécu comme venant-tout-juste-d'être-vécu-et-encore-là, c'est-à-dire sous la forme de la *permanence* ou de la *durée*. La rétention, bien qu'elle soit une modification, est néanmoins un moment de la perception elle-même ; le présent corrélatif de la perception n'est pas l'instant ponctuel, mais déjà un *continuum* ou un flux temporel. Ou encore : il existe une différence d'essence entre la rétention (le « souvenir primaire ») et le *Gedächtnis* introspectif brentanien (le « souvenir secondaire »). Le § 77 des *Idées I* expose tous ces points en termes clairs, fournissant en même temps un récapitulatif remarquablement explicite de la position de Husserl sur la question de la réflexion. Je cite le passage *in extenso* : « Tout Je vit ses vécus, et ceux-ci renferment réellement et intentionnellement toutes sortes d'éléments. Il les vit, cela ne veut pas dire qu'il tient "sous son regard" ces vécus et ce qui est contenu en eux, et qu'il les saisit sur le mode de l'expérience immanente ou d'une quelconque autre intuition ou représentation immanente. Tout vécu qui ne se tient pas sous le regard peut, d'après une possibilité idéale, devenir un vécu "regardé" : une réflexion du Je se dirige vers lui, il devient maintenant un objet *pour* le Je. Il en est de même des regards égoïques possibles sur les composantes du vécu et sur ses intentionnalités (sur *ce dont* ils sont éventuellement consciences). Les réflexions sont à leur tour des vécus, et elles peuvent, comme telles, devenir des substrats de nouvelles réflexions, et ainsi *in infinitum*, dans une généralité principielle. En tombant nouvellement sous le regard réfléchissant, chaque vécu effectivement vécu (*wirklich erlebte*) se donne *comme* effectivement vécu, comme étant "maintenant" (*als "jetzt" seiend*) ; mais ce n'est pas tout : il se donne aussi comme ayant tout juste *été* (*soeben gewesen seiend*), et pour autant qu'il était un vécu non regardé, il se donne précisément comme tel, comme un vécu ayant été de manière irréfléchie. Dans l'attitude naturelle, et sans que nous ayons aucune pensée sur ce sujet, il va pour nous de soi que les vécus n'existent pas seulement quand nous sommes tournés vers eux et que nous les saisissons dans une expérience immanente ; et qu'ils

existaient effectivement, qu'ils étaient des vécus effectivement vécus par nous, si nous en avons "encore conscience" dans la réflexion immanente qui a lieu à l'intérieur de la rétention (de la remémoration "primaire") en tant que vécus ayant tout juste été<sup>33</sup>. »

## 2) La position de Heidegger sur la question de la réflexion

On comprend pourquoi Husserl a reconnu à Brentano le mérite d'avoir conçu la tâche de la théorie de la connaissance comme une tâche *descriptive*, c'est-à-dire d'avoir enraciné de nouveau celle-ci dans l'expérience interne<sup>34</sup>. Mais parallèlement, il apparaît maintenant que la position de Husserl sur le problème de la réflexion est aussi sous-tendue par une double critique du concept brentanien de perception interne. Non pas, assurément, au sens où la perception interne serait elle-même remise en cause. Mais d'une part Husserl affirme avec force que la perception interne ne nous donne jamais le contenu intentionnel de l'acte, mais seulement son contenu réel. D'autre part, la tentative husserlienne vise à déplacer intégralement la perception interne dans l'attitude réflexive, ou encore à généraliser le principe selon lequel toute réflexion implique une modification. Par là, c'est bien toute proto-réflexivité, toute « conscience de soi » censée accompagner l'acte naïf, qu'exclut désormais la position phénoménologique. Par ailleurs, il est facile de voir à quelles conditions il devient possible de suivre Husserl dans sa critique de Brentano. D'une manière ou d'une autre, il est nécessaire que l'ego puisse s'apparaître à lui-même comme un ego venant-juste-d'exister-et-qui-existe-encore. Bref, il est nécessaire de renoncer à la proposition kantienne selon laquelle le caractère de permanence substantielle affecterait exclusivement les choses externes<sup>35</sup>. Or on peut se demander, comme Heidegger, si l'idée d'une telle permanence du vécu, d'un vécu « toujours présent » s'offrant comme tel à la perception réflexive, n'équivaut pas à une « réification » de la conscience, qui nous ferait régresser en deçà de l'anti-naturalisme phénoménologique défendu par Husserl lui-même à partir de 1905. Cette idée de Heidegger est à l'origine de sa critique de la théorie husserlienne de la perception immanente, ainsi que de son concept de compréhension d'être authentique. Si la compréhension que le Dasein a de son propre être, déclare Heidegger au § 31 d'*Être et temps*, débouche effectivement sur une sorte de « savoir », alors « ce "savoir" n'est pas né d'abord d'une auto-perception immanente

---

<sup>33</sup> *Ideen I*, p. 145.

<sup>34</sup> Cf. par exemple *Phänomenologische Psychologie (1925-1928)*, Hua IX, p. 31.

<sup>35</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 275.

(*einer immanenten Selbstwahrnehmung*), mais il appartient à l'être du là, qui est, par essence, compréhension »<sup>36</sup>.

C'est dans une large mesure en ce sens, à savoir au sens d'un retour partiel à Brentano, qu'il faut comprendre la critique de la phénoménologie husserlienne dans les *Prolégomènes* de 1925. Un fait très significatif à cet égard est qu'on trouve, au § 12 du même cours, une variante de l'objection de Watt commentée plus haut : comment l'ego réfléchi et l'ego irréfléchi peuvent-ils être le même ego ? Le point de départ de Heidegger dans ce passage est identique à celui de Husserl au § 79 des *Idées I* : si l'on souscrit à la théorie husserlienne de la réflexion, alors le vécu thématiquement réflexivement doit être *le même* vécu que celui qui est vécu dans l'attitude naturelle. Autrement dit, il est nécessaire que, par-delà la modification qu'induit toute thématisation réflexive, la connaissance phénoménologique s'étende aussi au vécu irréfléchi. Mais en réalité, poursuit Heidegger, ce fait révèle une faiblesse de la théorie husserlienne de la réduction. Car cela signifie tout simplement que l'ego thématiquement réflexivement est identique à l'ego de l'attitude naïve : « S'il faut interroger l'intentionnel quant à son mode d'être, alors l'étant qui est intentionnel doit être donné originairement, c'est-à-dire expérimenté dans son mode d'être. Le rapport d'être originaire à l'étant qui est intentionnel doit être conquis. Mais ce rapport d'être originaire à l'intentionnel n'est-il pas déjà présent (*liegt vor*) dans la position de départ (*Ausgangsstellung*) de la réduction ? Cette dernière ne prend-elle pas le psychique, la conscience-de, tel qu'il se donne dans l'attitude naturelle, dans l'expérience théorique encore non modifiée<sup>37</sup> ? » Bref, le thème phénoménologique demeure, en dépit de l'*épokhé*, l'ego de l'attitude naturelle, avec lequel il partage finalement le même « mode d'être ». Or, l'attitude naturelle a ceci de particulier qu'elle vise ses objets sur le mode de la *Realität*. En conséquence, la réflexion phénoménologique manque la spécificité ontologique de l'étant intentionnel. Elle pense ultimement le Dasein comme un étant réel : « L'être des actes est déterminé par avance de façon théorético-dogmatique comme être au sens de la réalité de la nature. La question de l'être elle-même demeure non abordée<sup>38</sup>. » C'est encore dans les mêmes termes que Heidegger affirmait ses divergences dans la fameuse lettre à Husserl du 22 octobre 1927. De nouveau, la question est la suivante : « Que veut dire ego absolu, par opposition au purement psychique ? Quel est le mode d'être de cet ego absolu — en quel sens est-il *le même* que le Je

<sup>36</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 9<sup>e</sup> éd., 1960, p. 144.

<sup>37</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Ga* 20, p. 152.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 157.

à chaque fois factuel, et en quel sens *n'est-il pas* le même<sup>39</sup> ? » Il y va, en effet, de deux choses l'une. Soit l'ego constituant est différent de l'ego expérimenté dans l'attitude naturelle, et on en revient alors à une position de type brentanien. Soit ils sont identiques, et dans ce cas on manque le « mode d'être » qui fait de lui, précisément, un constituant. En ce sens, Heidegger approuve bien Husserl jusqu'à un certain point : l'être de la conscience n'est pas l'être au sens de la réalité naturelle. Mais justement, la théorie husserlienne de la réduction n'est pas à la hauteur de la tâche : « Il y a accord sur le fait que l'étant au sens de ce que vous nommez "monde" ne peut être clarifié dans sa constitution transcendantale par un retour à un étant du même mode d'être. Seulement, on ne dit pas par là que ce qui forme le lieu du transcendantal n'est absolument rien d'étant — mais on se heurte aussitôt au *problème* suivant : quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le "monde" se constitue<sup>40</sup> ? » En somme, tout se passe comme si l'ego husserlien était seulement un ego naturel dénaturalisé au moyen de la réduction, et non un étant ontologiquement différent des étants naturels. L'ego est sur le mode de l'être réel, mais Husserl nous demande seulement, par sa théorie de la réduction, de « ne faire aucun usage de la réalité de l'intentionnel »<sup>41</sup>. Du strict point de vue des *Idées I*, cette interprétation est manifestement discutable. Il suffirait ici de rappeler que, pour Husserl, la mise entre parenthèses de l'être réel du Je psycho-physique n'implique nullement celle de l'être de la conscience pure. Mais alors même, tout le problème est de savoir comment l'ego pur et l'ego empirique peuvent néanmoins être un seul et même ego.

La même idée est étayée par Heidegger au § 11 du même cours<sup>42</sup>. Ici encore, la question est de savoir si Husserl a déterminé suffisamment, ou même tout simplement s'il a déterminé

<sup>39</sup> Dans E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 602.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 601, qui répète pour l'essentiel *Sein und Zeit*, p. 207 : « Que l'être ne soit pas explicable par l'étant, que la réalité (*Realität*) ne soit possible que dans la compréhension d'être, cela ne dispense pourtant pas de poser la question de l'être de la conscience, de l'être de la *res cogitans* elle-même. » C'est là une des interrogations sur lesquelles s'achève le *Hauptwerk* de 1927. Il ne s'agit pas seulement, écrit Heidegger au § 83, d'exclure toute réification (*Verdinglichung*) de la conscience, mais il faut encore montrer pourquoi celle-ci est inadéquate, c'est-à-dire déterminer « positivement » le sens de l'être de la conscience, voir *Sein und Zeit*, p. 437 : « Comment l'être de la "conscience" est-il structuré *positivement* (*positiv strukturiert*), de telle manière que la réification lui demeure inadéquate ? »

<sup>41</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga 20, p. 150. Ainsi J. Taminiaux concluait très justement, à propos du même passage des *Prolegomena* de 1925 : « La lecture heideggérienne identifie donc deux négligences fondamentales dans le retour husserlien aux choses mêmes : la négligence de l'être de l'intentionnel et la négligence de la question du sens de "être". Les deux négligences vont de pair puisque l'exploration du champ phénoménologique qu'est la conscience pure, prise dans ses structures intentionnelles, suppose que la réduction ait mis hors jeu l'existence même de l'étant doué d'intentionnalité, et puisque cette mise hors jeu qui frappe "l'attitude naturelle" partage avec celle-ci le présupposé qu'il n'est d'autre sens de "être" que celui d'une occurrence dans l'omnitude de la nature. » (*Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, 2<sup>e</sup> éd., 1995, pp. 66-67.)

<sup>42</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga 20, pp. 140-148.

le mode d'être du Dasein, par opposition à celui des étants intramondains. De manière conséquente, Heidegger passe en revue les différentes caractérisations de l'être de la conscience du point de vue de la phénoménologie husserlienne. Husserl, observe-t-il, caractérise cet être 1) comme un être immanent, 2) comme un « être absolu au sens de la donnée absolue », 3) comme l'« être-donné absolu au sens du “*nulla re indiget ad existendum*” », 4) comme « être pur ». Or, aucune de ces caractérisations n'est à proprement parler une caractérisation de l'être de la conscience. La première met en lumière seulement une « relation d'être entre étants, non l'être comme tel ». En disant que la conscience se caractérise par son inclusion réelle (*reelles Ineinander*) ou par sa « réellité » (*Reellität*), on ne dit encore rien de l'être de la conscience, mais on détermine seulement une relation entre des étants qui sont sur un mode par ailleurs présupposé et indéterminé. La situation est analogue, poursuit Heidegger, s'agissant des deux déterminations suivantes. Quand on fait de la conscience une donnée absolue, ou quand on affirme la primauté de la conscience au sens d'un rapport de dépendance unissant le constitué au constituant, on ne s'intéresse pas au mode d'être de la conscience, mais à une certaine relation d'un objet à un autre objet. On dégage d'un côté la relation du vécu à la réflexion, la « relation d'un vécu en tant qu'objet pour un autre », et de l'autre un caractère d'antériorité de la région conscience dans l'« ordre de la constitution »<sup>43</sup>. Enfin, la détermination de l'être de la conscience comme être pur est « moins encore que les trois déterminations citées plus haut une caractéristique d'être de l'intentionnel, c'est-à-dire de l'étant qui est déterminé par la structure de l'intentionnalité »<sup>44</sup>. En disant que l'être de la conscience est un être pur, on dit seulement : pour devenir un objet phénoménologique, la conscience doit être considérée indépendamment de ses individuations et concrétions réales. Ici, le commentaire de Heidegger met le doigt de manière correcte et profonde sur un aspect essentiel de la démarche husserlienne, qui à mon sens s'étend aussi aux trois premiers points. Il montre que l'intention de Husserl n'est pas d'abord de mettre en lumière la conscience dans son mode d'être propre, mais de s'assurer un fondement pour des connaissances absolues. En d'autres termes : « La question primaire de Husserl n'est pas du tout la question du caractère d'être de la conscience, et bien plutôt il se laisse guider par cette interrogation : comment la conscience peut-elle devenir l'objet possible d'une science

---

<sup>43</sup> Il est important de remarquer que cette objection est encore conforme, pour l'essentiel, à la propre conception de Husserl, cf. par exemple *Ideen I*, p. 160 : « Par cet entrelacement très particulier avec tous “ses” vécus, le Je vivant n'est pourtant rien qui puisse être pris *pour soi* et dont on puisse faire un objet de recherches *propre*. Abstraction faite de ses “modes de relation” (*Beziehungswesen*) et de ses “modes de comportement” (*Verhaltensweisen*), il est complètement vide de toute composante d'essence, il n'a absolument aucun contenu explicable, il est en et pour soi indescriptible : pur Je, sans plus. »

<sup>44</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga 20, p. 145.

absolue ? Le primaire, ce qui le guide, est l'idée d'une science absolue<sup>45</sup>. » Ce fait n'est pas forcément rédhibitoire, mais il montre à tout le moins tout l'écart qui sépare l'approche heideggerienne de celle de Husserl. On sait quelle sera la réponse de Husserl : le projet phénoménologico-transcendental n'est pas psychologique ou anthropologique, mais il est un projet *philosophique* dont le *télos* est d'abord la fondation de la connaissance<sup>46</sup>. Pour ce motif, ce qui intéresse le phénoménologue transcendantal n'est pas tant la conscience comme telle, l'intentionnel comme tel, mais, « formellement » et de la manière la plus générale, le *corrélat d'une thèse d'être non problématique*.

En première approximation, on peut dire que ces prises de position de Heidegger témoignent d'un double retour à Brentano. Un premier point de convergence est que Heidegger semble maintenir l'idée d'une proto-réflexivité inhérente à l'attitude naïve elle-même. Déjà dans l'attitude naturelle, déclare-t-il, l'étant intentionnel doit être « expérimenté, quoique non saisi thématiquement »<sup>47</sup>. Si la réflexion phénoménologique au sens de Husserl est inapte à mettre en lumière l'étant intentionnel dans sa spécificité ontologique, c'est seulement pour autant qu'elle ne fait qu'explicitier « théoriquement » une première expérimentation naturelle de soi-même. Il faut comprendre au sens fort l'affirmation de Heidegger selon laquelle « le mode d'expérience naturel de l'homme ne doit pas être caractérisé comme attitude »<sup>48</sup>. L'idée sous-jacente est ici, au bout du compte, que cette prétendue attitude naturelle englobe en réalité toute « perception ». Or cette idée — c'est là le second point de convergence — est brentanienne, et elle est dirigée directement contre Husserl. Elle signifie que toute perception externe comme interne est essentiellement naïve, ou inversement que la thématization réflexive exclut toute perception. Ainsi, ce qui rappelle directement Brentano, c'est la destitution du « présent vivant » et, à plus forte raison, de toute perception interne « authentique ». Dans l'authenticité, le Dasein ne se comprend pas soi-même comme présent, comme étant sur le mode de la *Gegenwärtigkeit* au double sens de la présence et du là-maintenant. Aussi la compréhension d'être authentique est-elle essentiellement différente de toute perception interne.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>46</sup> Cf. mon article « Landgrebe et Fink sur la question de l'universalité de la philosophie phénoménologique », dans *Les Études philosophiques*, juillet – septembre 2002, pp. 281-292.

<sup>47</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga 20, p. 153. Un rapprochement s'impose ici avec l'idée couramment défendue par Heidegger que, alors même que le Dasein se rapporte à l'étant dans la quotidienneté, il n'en dispose pas moins déjà d'une « pré-compréhension » du sens de l'être, voir par exemple *Sein und Zeit*, p. 7 : « De l'étant peut être déterminé dans son être sans que le concept explicite du sens de l'être doive pour autant être déjà disponible. »

<sup>48</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga 20, p. 156.

Naturellement, cette proximité avec Brentano ne doit pas occulter la nouveauté de l'ontologie heideggerienne. D'abord, un trait particulièrement original d'*Être et temps* est que Heidegger y transpose manifestement sur le terrain de l'anticipation ce qui, dans la controverse entre Husserl et Brentano, semblait se situer exclusivement sur celui du souvenir. Si le Dasein comprend son propre être, c'est toujours comme pouvoir-être, c'est-à-dire sur le mode du « projet ». Voilà précisément ce que Heidegger dénomme la « *transparence* » du Dasein, par opposition à toute perception immanente par laquelle cet être me serait donné comme effectif, comme effectivement présent : « Nous choisissons ce terme [de transparence] pour désigner la “connaissance de soi” bien comprise, pour indiquer qu'il ne s'agit pas en elle du dépistage et de l'intuition perceptifs d'un point-soi (*nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes*), mais d'une appréhension compréhensive de la pleine ouverture de l'être-dans-le-monde à travers ses moments constitutifs essentiels<sup>49</sup>. » Ensuite, le thème de la « transcendance » du Dasein est manifestement dirigée contre la caractérisation brentanienne et husserlienne du vécu comme objet immanent<sup>50</sup>. De façon quelque peu superficielle, on pourrait opposer Husserl et Heidegger comme une tradition cartésienne ou lockienne à une tradition kantienne. Chez Husserl, les vécus forment une sphère interne ou immanente, par opposition à la sphère transcendante du monde. À l'inverse, la mise en avant d'un ego *transcendental* suppose que l'ego se définit comme *transcendant au monde* : « Pour que la thématization du sous-la-main, le projet scientifique de la nature, devienne possible, il faut que le Dasein transcende l'étant thématized<sup>51</sup>. » L'ego, l'être du Dasein, est ce qu'on ne trouve nulle part dans la nature, et que suppose pourtant tout objet naturel. C'est finalement dans cette optique qu'il convient de comprendre pourquoi, aux concepts de perception externe et de perception interne, Heidegger substitue ceux de transcendance ontique et de transcendance ontologique. Et assurément, il ne s'agit pas là d'une simple reformulation. En des termes qui font moins penser à Husserl qu'aux néokantiens, c'est bien la déroboade de l'être du Dasein à toute présence perceptive que Heidegger entend mettre en avant. La question n'est plus de savoir comment « sortir » du

---

<sup>49</sup> *Sein und Zeit*, p. 146.

<sup>50</sup> Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Ga* 26, p. 210-212 : « La transcendance n'est pas une relation entre une sphère interne et une sphère externe, en sorte que ce qui est dépassé en elle serait une limite appartenant au sujet et qui séparerait le sujet de la sphère externe. (...) Transcendance ne veut pas dire dépassement d'une limite qui enferme d'abord le sujet dans un espace interne. »

<sup>51</sup> *Sein und Zeit*, p. 363. Cf. D. Cairns, *Conversation with Husserl and Fink*, The Hague, 1976, p. 101, qui, rapportant les mots de Husserl lui-même, explicite « transcendantal » par « transcendant au monde ». Sur ce problème dans la critique heideggerienne de Husserl en *Ga* 20 et *Ga* 24, cf. A. L. Kelkel, *Le legs de la phénoménologie. Réception, appropriation, métamorphose*, Paris, 2002, p. 115 svv.

donné de l'expérience interne, mais elle porte maintenant sur la condition transcendante de l'apparaître de l'étant à l'intérieur d'un monde. Comme le dit Heidegger au § 69 d'*Être et temps* : « Le “problème de la transcendance” ne peut pas être ramené à la question suivante : comme un sujet sort-il vers un objet (*kommt hinaus zu einem Objekt*) ? — par quoi on identifierait l'ensemble des objets à l'idée du monde. Mais il faut demander : qu'est-ce qui rend possible ontologiquement que de l'étant fasse rencontre dans le monde (*innerweltlich*) et, en tant qu'il fait rencontre, puisse être objectivé<sup>52</sup> ? »

Sur ce point, une singularité de l'approche heideggerienne est qu'elle tend, pour ainsi dire, à assimiler l'une à l'autre l'acception kantienne du transcendantal et son acception scolastique, ou encore à confondre en un la transcendance de l'être du Dasein ainsi comprise et le fait que l'être soit au-delà de tout genre. Les brèves indications sur la généralité de l'être au § 1 d'*Être et temps* sont plus et autre chose qu'une mise en garde : « La “généralité” de l'être “surpasse” (*übersteigt*) toute généralité générique. L'“être”, d'après sa caractérisation dans l'ontologie médiévale, est un “*transcendens*”<sup>53</sup>. » Le fait que la caractérisation scolastique de l'être comme transcendant soit assimilée à un « préjugé » ne doit pas induire en erreur. Le préjugé, ici, n'est pas d'associer être et transcendance, mais bien d'interpréter cette transcendance en termes de généralité, quand elle devrait en réalité être rapportée à la transcendance du Dasein, bref à la différence ontologique du Dasein et du monde. Ainsi Heidegger reprend les mêmes formulations au § 7, en y associant cette fois l'être du Dasein : « L'être, comme thème fondamental de la philosophie, n'est pas un genre d'étant, et pourtant il concerne tout étant. (...) *L'être est le transcendens pur et simple*. La transcendance de l'être du Dasein est une transcendance insigne, pour autant que réside en elle la possibilité et la nécessité de l'individuation la plus radicale. Toute mise au jour (*Erschließung*) de l'être comme *transcendens* est connaissance transcendante. La vérité phénoménologique (*ouverture [Erschlossenheit] de l'être*) est *veritas transcendentalis*<sup>54</sup>. »

Seulement, il est important de remarquer que l'objection à Husserl est en réalité, ici, une double objection. D'une part, les remarques qui précèdent montrent que l'intentionnalité de Husserl ne peut être, à suivre Heidegger, que le résultat d'une mésinterprétation de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire de la « transcendance ontique ». Contre l'idée husserlienne (et

---

<sup>52</sup> *Sein und Zeit*, p. 366.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 38, cf. p. 14.

jusqu'à un certain point Brentanienne) d'une inclusion intentionnelle du noème dans la sphère de la pure immanence, il s'agit d'affirmer la transcendance du Dasein relativement au monde : « Ce vers quoi (*wohin*) le sujet transcende est ce que nous nommons *monde*<sup>55</sup>. » Mais d'autre part, la compréhension correcte de l'être-dans-le-monde est elle-même insuffisante en regard des objectifs propres de l'ontologie fondamentale du Dasein. La transcendance ontique présuppose encore une *transcendance ontologique* qui le rapporte à son propre être, et conjointement la possibilité qu'a le Dasein d'exister sur le mode de la compréhension d'être authentique. L'être-dans-le-monde présuppose, comme dit aussi Heidegger, une *Urtranszendenz*<sup>56</sup>. Or une thèse centrale de Heidegger — et sur ce point l'affinité avec la *Sixième Méditation cartésienne* de Fink est patente — est que ces deux transcendances sont de natures radicalement différentes. C'est sur ce plan que nous retrouvons, quoique en des termes nouveaux, le problème de la « réflexion ».

Il y a sans doute quelque chose de profondément néokantien dans cette proposition des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1927 : « L'être ne devient jamais accessible comme l'est l'étant, nous ne le trouvons jamais simplement devant nous, mais il doit à chaque fois être porté au regard dans un libre projet (*in einem freien Entwurf*)<sup>57</sup>. » Cette affinité avec le néokantisme appelle cependant un certain nombre de restrictions, en particulier en ceci que le Dasein, dans *Sein und Zeit*, est un *étant*. L'affirmation de Heidegger citée plus haut, selon laquelle, en distinguant entre le mode d'être du Dasein et celui de l'étant mondain, « on ne dit pas par là que ce qui forme le lieu du transcendantal n'est absolument rien d'étant », est dirigée manifestement contre la théorie Lotzienne et néokantienne de la validité<sup>58</sup>. En réalité, il semblerait déjà suffisant de rappeler que, d'après le § 7 d'*Être et temps*, l'être du Dasein lui-même demeure un *phénomène*, c'est-à-dire tout autre chose qu'un objet de construction. Mais cette dernière remarque doit elle-même être fortement nuancée. En réalité, tout se passe comme si la critique heideggerienne de la perception immanente et la

<sup>55</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Ga 26, p. 212. Ainsi Heidegger identifie expressément la transcendance (ontique) du Dasein à l'être-dans-le-monde décrit dans *Être et temps*, voir *ibid.*, p. 213. Mais dans *Être et temps*, insiste Heidegger, « la transcendance, l'être-dans-le-monde, n'est nulle part mise sur le même pied que l'intentionnalité ni identifiée à elle » (*ibid.*, p. 215).

<sup>56</sup> Voir *ibid.*, p. 194 : « Mais en caractérisant la transcendance vulgairement comprise, ontique, telle qu'elle réside dans l'intentionnalité, nous avons vu que le comportement (*Verhalten*) envers l'étant, le comportement ontique, présuppose la compréhension d'être, ce qui veut dire que la transcendance ontique est encore elle-même fondée dans la transcendance originaire, dans la proto-transcendance (*Urtranszendenz*), qui a rapport à la compréhension d'être. »

<sup>57</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*, Ga 24, p. 29.

<sup>58</sup> Cf. mon ouvrage *Le problème de la métaphysique. Recherches sur l'interprétation heideggerienne de Platon et d'Aristote*, Bruxelles, § 34.

mise en avant du concept de compréhension d'être authentique annihilait l'antinomie classique de la construction et de l'intuition. Ou encore, l'originalité d'*Être et temps* sur la question du « rapport à soi » semble résider dans une volonté de concilier — en un sens qui n'est pas sans rappeler la phénoménologie constructive de Fink — les points de vue de la phénoménologie et du néokantisme. Ainsi, dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, nous assistons à ce qu'il faut bien appeler une réappropriation de la problématique néokantienne de la construction, désormais intégrée pleinement à celle du projet (*Entwurf*) telle que Heidegger l'avait exposée dans *Être et temps*. Le projet, affirme Heidegger, doit maintenant être compris au sens d'une « construction phénoménologique » (*phänomenologische Konstruktion*)<sup>59</sup>. Si la compréhension d'être authentique a un caractère de projet, c'est précisément qu'elle signifie : transcender l'étant pré-donné par la libre construction d'un pouvoir-être. Mais ce qui est remarquable ici, c'est que la construction est désormais investie d'une signification phénoménologique. D'un côté, dans *Être et temps*, Heidegger se réapproprie sans réserve le mot d'ordre « aux choses mêmes ! », qu'il interprète univoquement au sens d'un anathème contre toutes les *freischwebende Konstruktionen*<sup>60</sup>. De l'autre, il s'agit maintenant d'élaborer un concept nouveau, phénoménologique de la construction : « Ici, déclare Heidegger au § 42 du *Kant-Buch*, la construction (*Konstruktion*) ne veut pas dire : inventer librement quelque chose (*freischwebendes Sich-ausdenken von etwas*). Elle est bien plutôt un projeter, dans lequel aussi bien la conduite préalable que le départ du projet doivent être déterminés par avance et assurés<sup>61</sup>. » La « construction phénoménologique » de Heidegger n'est pas une performance intellectuelle, mais une donation de l'être du Dasein sur le mode du pouvoir-être. On comprend dès lors l'importance stratégique de l'interprétation heideggerienne de Kant, pour qui la sensibilité pure — en qualité d'« *aisthesis* ontologique » — se rattache indissociablement à l'imagination productive.

---

<sup>59</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*, Ga 24, pp. 29-30 : « Ce projeter de l'étant pré-donné vers son être et vers les structures de cet être, nous le qualifions de *construction phénoménologique*. » Sur ce problème, cf. les analyses profondes de J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, p. 230 svv. On trouve un développement intéressant de ce concept dans F.-K. Blust, « Réflexions sur la contribution de Heidegger à la formation d'une psychologie phénoménologique », trad. P. Kontos, dans *Études phénoménologique*, 22 (1995), p. 9 svv.

<sup>60</sup> *Sein und Zeit*, pp. 27-28. La conception natorpienne de la réflexion comme reconstruction est critiquée expressément par Heidegger dans le cours du *Kriegsnotsemester*, Ga 56-57, p. 106 svv., cf. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, 2000, p. 48.

<sup>61</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, Ga 3, p. 233, cité par J.-F. Courtine, *op. cit.*, p. 230.

C'est dans cette optique que le § 5 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* énumère trois « parties fondamentales de la méthode phénoménologique » : la *Konstruktion*, la *Destruktion* et la *Reduktion*. Manifestement, l'intention de Heidegger est ici de leur faire correspondre les trois ekstases d'*Être et temps*. L'idée est que la compréhension d'être authentique rapporte le Dasein à la fois à son propre pouvoir-être, à sa « tradition » et au monde, qui de leur côté trouvent leur interprétation temporelle dans la triade de l'avenir, de l'avoir-été et du présent. Mais précisément, ce rapport au monde dans l'authenticité ne peut plus receler qu'une signification toute négative : il doit devenir *réduction*. La réduction phénoménologique, souligne Heidegger, est seulement une reconduction du regard de l'étant vers l'être. Pour cette raison, son rôle en phénoménologie est finalement un rôle subalterne, et elle nécessite encore un « se-porter-vers positif » (*positives Sichhinbringen*), un moyen d'accès qui ne soit plus seulement une mise à l'écart de l'étant, mais donne l'être lui-même<sup>62</sup>. Or, cette caractérisation rejoint très exactement la critique de la théorie husserlienne de la réduction dans les *Prolégomènes* de 1925 : la réduction phénoménologique nous écarte certes de toute *Realität*, mais elle ne permet pas encore de déterminer positivement le mode d'être du Dasein. Par ce biais, le résultat de la critique heideggerienne de la perception immanente apparaît clairement. Chez Husserl, l'*épokhé* avait d'abord pour fonction de délimiter un domaine d'objets, c'est-à-dire un champ de *data* possibles pour des perceptions immanentes. Chez Heidegger, les concepts de *Realität* (ou de *Vorhandensein*, ou d'étant mondain) et de présence perceptive deviennent strictement coextensifs : en tant que mise à l'écart de tout objet réel, la réduction porte atteinte à la présence perceptive elle-même.

En conclusion, l'idée heideggerienne d'une différence ontologique inaliénable entre l'être du Dasein et le *Vorhandensein* peut être interprétée, sinon comme un effet, au moins comme une cause de la controverse avec Husserl sur la question de la perception immanente. Comme telle, cette idée implique une adhésion partielle aux positions Brentano et surtout néo-kantienne. Naturellement, il ne suffit pas de dire que la prise de position de Heidegger sur le problème de la « présence à soi » représente historiquement un point de rupture. La question n'est pas non plus de savoir si l'ontologie fondamentale de Heidegger demeure, comme je le crois, pleinement « phénoménologique ». Le problème n'est pas même, ici, un problème méthodologique, mais seulement un problème « doctrinal » qui, comme tel, doit être clarifié au moyen de la seule analyse descriptive. Quant à savoir si la phénoménologie

---

<sup>62</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*, Ga 24, p. 30.

husserlienne permet de déterminer positivement le « mode d'être » de la conscience par opposition à celui de l'étant intramondain, cette question devient *eo ipso* une question secondaire. Car si la conscience se donne effectivement avec un caractère de présence perceptive, alors la différence passe entre deux types d'étants « sous-la-main ». Et inversement, cette dernière possibilité ne peut visiblement être exclue que dans la mesure où l'idée d'un rapport à soi de nature perceptive aura d'abord été exclue. Dans le cas contraire, il s'agira de différencier plusieurs espèces ou plusieurs régions de l'étant « sous-la-main », cette dernière expression désignant tout objet accessible perceptivement, c'est-à-dire simplement tout étant. Nous n'avons pas à tenir compte du préjugé superficiel selon lequel la reconduction de la conscience à l'étant sous-la-main témoignerait d'une « métaphysique de la présence » surannée. De même, l'exigence vague d'une pleine reconnaissance de la différence ontico-ontologique est manifestement insatisfaisante. Comprise extérieurement, elle est tout simplement une *petitio principii*. En réalité, le choix entre la phénoménologie perceptive de Husserl et la « phénoménologie de l'inapparent » de type heideggerien ne paraît possible que sur le sol de la description phénoménologique. Or, nous disposons maintenant de critères sûrs pour trancher entre Husserl et Heidegger. Tout spécialement, la solution du problème de la « présence à soi » réclame qu'on évalue la légitimité des arguments avancés par Husserl au § 79 des *Idées I*. C'est d'abord sur cette base, semble-t-il, qu'on pourra confirmer ou réfuter l'équation heideggerienne du réel et du perceptible, ou l'idée que l'*épokhé* elle-même rend idéalement impossible toute présence à soi.

Denis SERON

Chargé de recherches du F.N.R.S.

(Université de Liège)