

D. Seron, 'Le problème de la réflexion en phénoménologie', résumé ('Questions de méthode en phénoménologie', DEA en Philosophie, 2004-2005)

Un mot d'abord sur l'ambition générale de ce cours, qui est double. Il s'agit d'abord de poser quelques grands problèmes méthodologiques indissociables de l'idée de phénoménologie. Ces problèmes sont des problèmes essentiels qu'il est nécessaire de régler avant même de s'engager dans la voie de la phénoménologie. Ensuite cette première interrogation devra servir de moyen pour clarifier une question plus générale, qui est de savoir ce qu'est la phénoménologie et à quoi elle sert. Dans ce qui suit, nous présupposerons qu'il est possible de caractériser et de définir univoquement la phénoménologie. Cette présupposition ne soulève aucun problème particulier. Bien sûr il ne s'agit pas de nier que le titre de phénoménologie est particulièrement problématique. On veut dire par là, dans la plupart des cas, que l'histoire de la phénoménologie présente une grande diversité de courants et de points de vue, qui va de pair avec une grande diversité des définitions de la phénoménologie proposées par les phénoménologues. Mais notre tâche n'est pas la tâche absurde consistant à chercher un quelconque dénominateur commun suffisamment vague et inconsistant pour rassembler tous les auteurs qui se sont réclamés de la phénoménologie. Notre but est la connaissance philosophique, à laquelle peut contribuer la phénoménologie comme un moyen méthodique. Notre définition de la phénoménologie doit seulement être la définition d'un moyen méthodique pour la réalisation de finalités philosophiques. Or un premier pas dans cette direction semble être la définition nominale — et en apparence anodine — de la phénoménologie comme étant une discipline orientée vers les "phénomènes".

Phénoménologie signifie: science des phénomènes. La phénoménologie a pour objets les "*data* phénoménologiques" que sont la conscience et toutes ses composantes réelles et intentionnelles. En d'autres termes, elle est la science de tout ce qui se donne sur le mode de la pure immanence. Mais par ailleurs, un objet — c'est-à-dire un objet au sens strict, un *existant* — est toujours par essence le corrélat d'un "voir originellement donateur" possible, à savoir d'une perception possible au sens le plus large ou encore d'une *intuition* possible. C'est là une caractérisation très générale formulée par Husserl à de nombreuses reprises, et qu'on peut reprendre pour le moment sans autre justification (cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* VI, p. 142; *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 19; *Ideen I*, p. 11; *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, pp. 19-20; *Formale und transzendente Logik*, p. 144; *Erfahrung und Urteil*, p. 299). Evidemment la possibilité dont il est question ici est une possibilité purement idéale, *a priori*, "en droit". Par exemple il est impossible *in facto* de voir le centre du soleil, mais celui-ci n'est pas pour autant un néant. Il

est "quelque chose", un objet auquel appartient la possibilité purement idéale d'être perçu. Quoi qu'il en soit, cette caractérisation ainsi comprise au sens de la possibilité idéale doit valoir aussi pour les objets purement immanents de la phénoménologie. Ce qui veut dire que, pour faire de la phénoménologie, on doit supposer qu'un voir originairement donateur des vécus est possible *a priori* ou encore, de manière équivalente, que le concept d'un tel voir ne contient aucun contresens. On doit commencer par poser la possibilité d'une *perception réflexive*. Il est très important de souligner que cette possibilité est de nouveau une possibilité purement idéale, prescrite *a priori* par une loi qui peut tout aussi bien n'être réalisable qu'à l'infini, c'est-à-dire par une loi dont la réalisation peut être factuellement toujours impossible. Ce point est très important pour comprendre où se situe exactement le problème de la perception interne et en quels termes il convient de le poser. Celui qui oppose à la perception interne ou à l'introspection des impossibilités factuelles manque nécessairement son but, mais ses objections ne porteront que s'il met en évidence des impossibilités idéales, c'est-à-dire des contresens. C'est dans cette optique que la possibilité de la perception interne ou de l'introspection a été vigoureusement remise en cause au XIXe siècle et au XXe siècle. Cette mise en cause avait alors aussi le sens d'une mise en cause principielle de la possibilité même d'une connaissance phénoménologique en général telle que la définissait Husserl. Si une perception immanente est quelque chose d'impossible *a priori*, alors la phénoménologie est sans objet et elle est elle-même, selon toute probabilité, une impossibilité *a priori*. Je commencerai ici par énumérer quelques difficultés auxquelles se heurte la théorie "classique" de la réflexion, puis je tâcherai de montrer, surtout à partir de Husserl, comment il est possible d'y faire face.

Une première objection contre la théorie classique de la réflexion a été formulée pour la première fois par Fichte dans sa *Wissenschaftslehre nova methodo*. Pour bien comprendre cette objection, il faut la resituer dans son contexte, qui est celui du représentationalisme de Locke et de Kant. Partons de Kant. Une thèse fondamentale de Kant — peut-être la thèse la plus fondamentale et la plus inaliénable de la philosophie de Kant, celle qui justement l'élève au rang de philosophie *critique* — est que *toute conscience est déjà*, en un sens déterminé, *conscience de soi*. Même quand je me tourne vers le monde, vers le non-Je, ma conscience est en réalité toujours nécessairement une conscience de moi-même. Cette thèse vient de Locke et elle est reprise telle quelle par Fichte. Mais comme je le montrerai tout à l'heure, elle est rejetée inconditionnellement par Husserl. Prenons un exemple simple: je perçois cette table devant moi. La question est de savoir comment et à quelles conditions cette perception de la table est une perception *consciente*. Pour expliquer ce qui se produit à l'occasion d'une telle perception, Kant commence par s'en remettre à un modèle causaliste qui remonte au moins au *De Anima* d'Aristote. En percevant cette table, dit Kant, j'ai des

sensations (*Empfindungen*). Ce qui veut dire: en moi le sens (en l'occurrence le sens externe) est "affecté" (*affiziert*). Ma sensibilité a un caractère de "réceptivité" (*Rezeptivität*) relativement à quelque chose qui l'affecte. Tous ces termes doivent être compris au sens de la théorie traditionnelle, aristotélico-scholastique, de la causalité. Qu'un objet B soit un effet d'une cause A, cela signifie: A produit B (*poiei*, cf. *wirken* d'où *Wirkung*), A est producteur. Ou inversement: B pâtit, est affecté (*paskhei*), produit par A. La réceptivité du sens veut dire que quelque chose affecte le sens et cause un état en moi. En d'autres termes, quelque chose produit un effet en moi et cet effet est la sensation. Cependant il y a ici deux possibilités. Soit le producteur (la cause) est un objet externe, une "chose hors de moi". Soit le producteur est interne. Ce dernier cas est celui de l'imagination: le centaure n'est pas un objet externe, et pourtant il m'apparaît sensiblement, en tant qu'image. Mais le producteur est interne également dans le cas de l'activité de pensée. D'une manière générale, nous avons affaire ici à ce que Kant appelle l'*auto-affection*. J'affecte moi-même ma propre sensibilité, mon "sens interne", par l'imagination. Celle-ci est dès lors une imagination productrice (ou reproductrice). Par l'imagination je produis des effets en moi et ces effets sont non pas des sensations, mais des *images*. Evidemment, dans l'exemple choisi, il s'agit d'une chose externe: je perçois une table qui est présente hors de moi. On peut donc se représenter les choses de la manière suivante: la table affecte le sens externe et produit en moi des sensations. Jusque-là il n'est pas encore question conscience, mais seulement de stimuli, d'effets impressionnels produits dans le sens externe, en un sens analogue à celui où le rayonnement du soleil produit l'éclosion d'une fleur. Mais Kant franchit un pas de plus. D'une part il remarque que la "chose hors de moi" produit des représentations dans le sens externe, dont la forme est l'espace. Mais d'autre part il affirme que *tout ce qui est donné dans le sens externe l'est aussi, du même coup, dans le sens interne*. C'est là le principe même de son représentationalisme. D'un côté c'est la table qui m'est donnée, à savoir dans le sens externe. De l'autre ce sont aussi — dans le même temps — mes sensations elles-mêmes, dans le sens interne. Quand je perçois la table, ma sensibilité est affectée simultanément par la table et par ma représentation de la table. C'est pourquoi la table m'apparaît dans le temps. Comment expliquer le fait que la table est un objet temporel, si par ailleurs le temps est la forme du sens interne? Kant résout ce problème par ce qu'il appelle, dans l'*Esthétique transcendantale*, la "déduction transcendantale du temps". D'une part, observe Kant, la table m'apparaît dans le sens externe, donc dans l'espace qui est la forme du sens externe. Mais d'autre part ma représentation de la table m'apparaît dans le sens interne, c'est-à-dire dans le temps qui est la forme du sens interne. J'expliquerai tout à l'heure quelles objections rédhibitoires Husserl a émises à l'encontre de cette conception. On doit maintenant aller plus loin, car il n'est pas encore question de conscience. En présentant les choses de cette manière, Kant n'aborde pas encore la question de la conscience, mais de

nouveau il s'agit encore seulement de *stimuli* sensoriels. En réalité, ce que Kant appelle la conscience — ou le "je pense" en référence à Descartes, ou l'"aperception originaire" en référence à Leibniz et aux empiristes britanniques — suppose quelque chose de plus que la sensibilité. Elle est le fait de l'*entendement*. Pour qu'une représentation soit consciente, "avec conscience" comme dit Kant, il faut qu'elle soit *pensée*. Pensée, c'est-à-dire mise sous des prédicats, lesquels prédicats sont du ressort de l'entendement. Ces affirmations doivent se comprendre au sens fort. Si l'entendement est synonyme de conscience, alors son unique fonction est de penser des représentations données dans le sens interne. C'est là que réside le sens profond de la thèse que je citais tout à l'heure: toute conscience est conscience de soi. L'entendement n'a accès immédiatement qu'à des représentations, qu'à des *Erscheinungen*, c'est-à-dire à du subjectif. La fonction de l'entendement est de penser, et penser cela veut dire: synthétiser, mettre ensemble des représentations purement subjectives. Par le penser, par l'entendement, on a toujours affaire à soi-même, à savoir à ses propres représentations et non aux objets externes. Ce qui doit nous rappeler immédiatement la distinction lockienne entre sensation et réflexion. Par ailleurs, cette caractérisation est à la base de ce que Kant a baptisé l'idéalisme transcendantal. La thèse initiale de l'*idéalisme* de Kant est qu'immédiatement, je me rapporte exclusivement à des *ideas* au sens de Locke, c'est-à-dire à des représentations (subjectives). Ce n'est que médiatement, par l'intermédiaire des représentations, que je me rapporte à l'objet (externe), à la "chose". Toute la question est donc de garantir *a priori* la médiation entre le "je pense" (l'entendement, les catégories) et l'objet externe, et ainsi de fonder la possibilité de la connaissance par concepts. Cette tâche est celle-là même que Kant a accomplie sous le titre de *déduction transcendantale des catégories*. C'est le noyau même de la philosophie critique kantienne. Cependant, les philosophes postérieurs à Kant ont montré que cette conception, bien que remarquable par sa rigueur et sa profondeur, renfermait en réalité un certain nombre d'aberrations. Je me borne à en mentionner deux, qui sont proprement fondamentales. La première a été mise en avant principalement par Bolzano, Frege et Husserl. La seconde est l'objection de Fichte que j'ai annoncée au début.

La première objection concerne l'affirmation de Kant selon laquelle tout objet est temporel. J'ai rappelé tout à l'heure l'argument de Kant: tout objet est objet de représentation, or toutes mes représentations se donnent à moi dans le sens interne et par ailleurs la forme du sens interne est le temps, donc tout objet se donne à moi dans le temps. Ce qui implique aussi que tout objet est sensible, qu'il n'existe pas d'objet intemporel, idéal. Ce type de raisonnement est à la base du psychologisme du XIXe siècle, qui commence avec la thèse suivant laquelle les lois de l'objet font un avec les lois de la représentation. L'idée est que les objets, le monde obéissent fondamentalement aux mêmes lois qui régissent la sphère des représentations, du "subjectif". Ainsi la temporalité, qui est une propriété de mes représentations, est *eo ipso* aussi

une propriété des objets de mes représentations. Cependant Husserl a montré qu'en réalité Kant confond ici deux choses très différentes. Il est vrai, estime-t-il, que les représentations se donnent dans le temps. Et il est vrai également que l'objet sensible est représenté comme se donnant dans le temps. Mais en vérité ces deux constatations sont radicalement hétérogènes. D'un côté on a affaire à une propriété des composantes réelles du vécu. De l'autre on a affaire à une propriété "noématique", à un certain caractère affectant le contenu intentionnel du vécu et non pas son contenu réel. La table que je perçois est perçue *dans le temps et en tant qu'objet temporel*. Ces deux temporalités sont fondamentalement différentes! Le temps objectif n'est pas plus réductible au temps immanent du flux réel de la conscience, comme le voudrait le psychologue, que le temps immanent n'est réductible au temps objectif, comme le voudrait le psychologue naturaliste. Ainsi rien ne m'empêche de penser (dans le temps) un objet intemporel. Alors cet objet est constitué dans le temps en tant qu'intemporel. Les choses se passent de cette façon en mathématique et dans toutes les sciences idéales. Par essence tous mes vécus se donnent dans le temps, dans un flux de données immanentes, mais ces mêmes vécus peuvent tout aussi bien se rapporter à des objets intemporels.

La seconde objection est celle de Fichte. Celui-ci a mis au jour dans la conception lockienne et kantienne de la conscience une aporie insurmontable. Supposons, dit-il, que les vues de Kant soient correctes. Alors, à chaque fois que je me représente une table, il faudrait que la représentation de la table me soit donnée aussi dans le sens interne. Bref, toute représentation d'un objet devrait s'accompagner d'une représentation de la représentation de cet objet. Ou encore toute représentation serait en même temps nécessairement réflexive. Cependant, il est facile de voir que cela impliquerait une régression à l'infini. Car la représentation de représentation est elle-même une représentation, et donc elle réclamerait, comme telle, une représentation de représentation de représentation, et ainsi de suite à l'infini. Les tentatives visant à venir à bout de cette aporie n'ont pas manqué, à commencer par celle de Fichte lui-même que je n'évoquerai pas ici. Il faut mentionner en particulier Sartre, qui s'attaqua explicitement à l'objection de Fichte et qui entendait y remédier par son concept de "cogito pré-réflexif" (ou "conscience de soi non positionnelle") (*La transcendance de l'ego*, Vrin, p. 26 ss.; *L'Être et le néant*, p. 18 ss. et 115-121). Selon moi c'est là une fausse solution, mais je laisserai cette question de côté. La réponse qui me paraît la plus convaincante est, une fois encore, celle de Husserl. Cette réponse est au fondement de l'antipsychologisme de Husserl et en particulier de son opposition à Brentano. Elle est dirigée très clairement contre la théorie brentanienne des objets secondaires, qui est une version remaniée et pour ainsi dire plus perfectionnée de la théorie kantienne de la conscience de soi. Cette réponse, c'est la différence posée par Husserl entre l'attitude naïve et l'attitude phénoménologique. Husserl commence par dire ceci: quand je vise un objet, *cette visée n'implique encore aucune espèce de réflexivité*.

Un acte de conscience dirigé vers une table n'implique aucun acte de conscience dirigé vers cet acte de conscience. Il est faux de dire, comme Kant et Brentano, que toute conscience est conscience de soi! En d'autres termes, l'attitude naïve n'est en aucun sens réflexive. Pour accéder à la réflexivité, il est nécessaire d'opérer une *modification* de l'acte naïf, qui m'arrache hors de l'attitude naïve et me transporte dans l'attitude réflexive phénoménologique. Ainsi, regarder le monde, ce n'est pas regarder ses représentations subjectives lesquelles me rapporteraient (médiatement) au monde, mais c'est tout simplement regarder le monde. A l'inverse, pour regarder mes représentations, je dois accomplir une *conversion du regard*, une modification qui mène à l'attitude phénoménologique comme à une attitude nouvelle. *Toute réflexion suppose en réalité une modification de notre être-au-monde quotidien*. Telle est la thèse majeure développée par Husserl aux §§ 77-78 des *Idées I*. Or il est facile de voir en quoi cette thèse permet d'annuler l'objection de Fichte. Désormais, quand je regarde une table, je n'ai plus besoin de viser aussi le regard que je porte sur la table, et par conséquent il n'y a plus aucune régression à l'infini. Mais Husserl nuance en même temps cette caractérisation. D'une part, l'accomplissement (*Vollzug*) de la perception de la table, c'est-à-dire la perception *actuelle, effective* (*wirklich*) de la table, ne contient pas nécessairement l'accomplissement d'un acte réflexif tourné vers la perception de la table. On a vu en effet que si une réflexion actuelle était nécessaire, alors il y aurait régression à l'infini au sens où chaque acte serait *actuellement* une série infinie d'actes partiels. Mais d'autre part (c'est là une autre thèse fondamentale de Husserl, énoncée au § 77 des *Idées I*) tout acte *peut* faire l'objet d'un acte de réflexion. Tout acte, ou plus généralement tout vécu, est l'objet d'une réflexion *possible*, est un acte réflexif en puissance. Il s'agit là, dit Husserl, d'une potentialité idéale caractéristique de tout vécu. Du point de vue des possibilités idéales, la réflexion revêt la forme d'une succession infinie d'actes ou, comme dit Husserl, d'une "*itération infinie*". Quand je perçois une table, ma perception est un vécu et je *peux* donc porter sur elle le regard de la réflexion. Mais cette réflexion est à son tour un vécu qui peut faire l'objet d'une deuxième réflexion de niveau plus élevé, et ainsi de suite à l'infini.

La première série d'objections — l'objection antipsychologiste et l'objection fichtéenne de la régression à l'infini — visait pour l'essentiel la conception "représentationaliste" de la conscience. C'est pourquoi ces objections ont paru aisément surmontables dans un autre contexte comme celui de la phénoménologie husserlienne. Mais il n'en va pas de même du deuxième groupe d'objections. Ici, nous sommes en présence d'une objection fondamentale qui remet en cause principiellement toute connaissance réflexive au sens de la phénoménologie husserlienne. Cette objection, qui vient de Brentano, a servi de point de départ pour de vastes controverses autour de la question de l'*introspection*. Ces controverses n'ont épargné aucun des principaux courants de la philosophie allemande après Brentano. Et

c'est le cas du courant phénoménologique lui-même, puisque l'objection de Brentano est pour une grosse part à l'origine (probablement surtout par l'intermédiaire de Natorp) de la rupture entre Husserl et Heidegger. Dans une large mesure, l'originalité des positions de Heidegger et de Fink s'explique par le fait que l'un et l'autre se sont opposés à Husserl sur la question de l'introspection, qu'ils ont — jusqu'à un certain point avec Brentano — contesté catégoriquement la possibilité d'une introspection authentique là où Husserl s'est au contraire employé à la maintenir coûte que coûte. Cette nouvelle objection découle naturellement de ce qui précède. J'ai rappelé précédemment l'objection de Fichte contre la conception kantienne de la conscience: si l'attitude naïve est toujours déjà réflexive, alors elle induit inévitablement une régression à l'infini. Et j'ai rappelé également en quel sens la position de Husserl permet de faire face à cette objection. L'attitude naïve, déclare Husserl, n'est pas déjà réflexive, mais toute réflexion requiert une modification qui nous fait passer de l'attitude naïve à une attitude nouvelle qu'est l'attitude réflexive phénoménologique. Mais par là on se heurte à deux nouvelles objections, étroitement dépendantes l'une de l'autre. D'abord, par définition, une relation réflexive relie un objet à lui-même. Si aRb est réflexive, alors on peut poser que $a = b$ et on peut donc également écrire: aRa . Or, il semblerait que, par définition, une modification soit une relation unissant deux objets différents ou du moins deux états différents du même objet. Si je dis qu'une perception est modifiée en souvenir, cela signifie qu'il y a une différence entre la perception et le souvenir. En conséquence, si la réflexion sur un vécu exige une modification de ce vécu, alors il faut supposer que le vécu réfléchissant est différent du vécu réfléchi. Il ne s'agirait donc pas, à proprement parler, d'une relation de réflexion.

La seconde difficulté nous retiendra plus longtemps. Pour la comprendre correctement, un bon point de départ est l'idée, défendue par Husserl dans les *Idées I*, selon laquelle toute modification d'un acte peut être interprétée comme une modification affectant le noème de cet acte. A toute modalité "doxique" doit correspondre une "modalité d'être", *et inversement*. C'était là un des enjeux majeurs de la théorie des qualités d'acte dans la *Ve Recherche logique* de Husserl. La visée d'un objet comme possible, sur le mode de la possibilité, correspond à une modification de mon acte de visée et au passage à une autre qualité d'acte "supputation". De même la modalité "passé" résulte d'une modification de la modalité primitive "présent" tout comme la modalité "souvenir" est le résultat d'une modification de la modalité "perception". Il en est de même de la nécessité, de la probabilité, de la problématicité, etc., qui ne sont pas des propriétés objectives des objets, mais des modalités corrélatives à des modifications de l'acte. Ces modalités appartiennent à la qualité et non à la matière intentionnelle de l'acte, mais elles peuvent cependant être interprétées noématiquement en termes de modalités d'être (voir *Idées I*, § 99 ss.). Toute la question serait alors de savoir quelle modalité d'être se rapporte à la modification réflexive par laquelle

s'institue l'attitude phénoménologique. Sous quelle modalité l'ego réfléchissant se connaît-il lui-même? Or, on peut encore soutenir, comme nous l'avons fait précédemment, que toute connaissance suppose, serait-ce seulement à titre de simple possibilité idéale, la donation intuitive ou encore la *perception* (au sens large) de son objet. Mais la modalité d'être qui correspond à la perception est l'effectivité (*Wirklichkeit*), la présence dans le présent (*Gegenwärtigkeit*). Ce que je perçois, c'est ce qui est là maintenant. Mais de même que la supputation, le souvenir, la phantasie, etc., sont des modifications de la perception, que celle-ci joue donc le rôle d'une modalité doxique primitive ou d'une proto-doxa, de même toutes les modalités d'être doivent être des modifications du mode d'être primitif qu'est l'effectivité présente. Je ne vois pas des objets présents ou futurs, mais quand je vois un objet, cet objet est là maintenant, présent originairement, "lui-même", "charnellement". Quand je me souviens d'un objet, l'objet n'est certes plus là maintenant. Il m'apparaît désormais avec l'indice "passé". Seulement, "passé" signifie en réalité "qui a été réellement présent", "qui a été là maintenant". Et corrélativement le caractère passé de l'objet remémoré veut donc dire également que je l'ai perçu ou du moins que je pouvais le percevoir. La même constatation est valable pour les phantasies. Quand j'imagine un centaure, j'imagine un centaure qui est réellement présent, j'imagine que ce centaure est là maintenant devant moi. C'est pourquoi le souvenir comme l'imagination sont des modifications de la perception, et non l'inverse. La question est dès lors la suivante: la réflexion peut-elle me donner mon propre vécu comme originairement là maintenant, sur le mode de la présence? Ou en termes équivalents: une perception réflexive, immanente, est-elle en général possible? Ou bien le nécessaire caractère de modification de la réflexion signifie-t-il que la réflexion est nécessairement différente de toute perception? Cette question porte sur la possibilité d'un acte thématiquement orienté vers l'ego, donc résultant d'une modification, qui soit de nature perceptive. Elle porte, pour le dire autrement, sur la possibilité d'une *introspection de nature perceptive*. Dans la terminologie de la psychologie allemande du XIXe siècle, l'introspection (*Selbstbeobachtung*), ou observation interne (*innere Beobachtung*), veut dire que je dirige vers moi-même mon regard et mon attention (*Aufmerksamkeit*), de telle manière que l'ego devient un objet au sens fort, un objet de connaissance réflexive et non pas seulement l'affaire d'une conscience de soi au sens de Kant: je thématise mon propre vécu par une modification qui me détourne du monde, du non-Je. Les actes d'introspection ainsi définis sont à la base même de la psychologie telle que conçoit Brentano. Faire de la psychologie, c'est objectiver ses propres vécus pour en avoir des connaissances; c'est ne pas se contenter de vivre ses vécus, d'en être "conscient", mais les thématiser et les connaître introspectivement. C'est sur cette base qu'il faut comprendre l'objection de Brentano (voir *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, chap. II, §§ 2 et 3). Brentano commence par reconnaître — comme plus tard Husserl — que la connaissance

réflexive, celle par laquelle se définit l'attitude du psychologue par opposition aux autres scientifiques, suppose toujours une altération ou une modification du rapport naïf au monde. Pour faire de la psychologie, il faut cesser de vivre dans le monde et se tourner vers ses propres vécus. Mais pour Brentano, cela signifie justement ceci: l'introspection n'est pas une perception, elle ne nous donne pas l'objet interne dans sa réalité présente, comme là maintenant. Et naturellement Brentano ne manque pas d'arguments descriptifs. Il choisit comme exemple la réflexion sur la colère. Le psychologue prend pour objet sa propre colère, oriente vers son vécu de colère le regard de l'introspection. Il se passe alors, déclare Brentano, quelque chose de singulier, c'est qu'il y a un fossé irréductible entre le *vécu* de ma colère et la *connaissance* introspective de ma colère. "Pour qui voudrait observer (*beobachten*) la colère qui l'assaille, cette colère serait manifestement déjà apaisée, et l'objet d'observation aurait disparu." (*Psychologie*, vol. I, p. 41.) Cette colère est en quelque sorte toujours déjà enfuie dès le moment que je m'efforce de l'objectiver. Elle ne se donne pas à moi comme présente, comme une colère que je vivrais en même temps au moment de l'introspection, mais bien toujours comme une colère *passée*. Bref, l'introspection pratiquée par le psychologue n'est pas une perception, elle ne me donne jamais le vécu sur le mode de l'effectivité présente, mais toujours sur le mode du passé. L'introspection est donc de l'ordre du *souvenir* (*Gedächtnis*). L'introspection sur ma colère signifie que je me souviens de la colère que je viens d'éprouver. — Naturellement, Brentano n'ignore pas l'absurdité qu'il y aurait à mettre en avant un souvenir interne tout en niant qu'une perception interne soit possible. Quand je dis que je me souviens de mon grand-père, cela veut dire que j'ai vu ou perçu mon grand-père. En réalité, Brentano ne remet pas du tout en cause la possibilité d'une perception interne, dont il affirme au contraire qu'elle est "la source première des expériences qui sont indispensables aux recherches psychologiques" (*Psychologie*, vol. I, p. 48). Mais il ajoute aussitôt: "Et cette perception interne ne doit pas être confondue avec une observation interne (*innere Beobachtung*) des états présents en nous, car une telle observation est bien plutôt impossible." (*Ibid.*) Pour Brentano, cette perception interne n'est pas introspective, précisément au sens où elle ne signifie pas une objectivation réflexive. Aussi une telle perception interne ressemble-t-elle davantage à la conscience de soi kantienne. Elle est comme une proto-réflexivité déjà présente dans l'attitude naïve, non réflexive. C'est là l'essentiel de la théorie brentanienne des objets secondaires. Selon cette conception, tout acte de conscience, en définitive, est double. Quand je regarde la table, ma conscience est dirigée d'une part vers la table même et d'autre part — secondairement — vers mon acte de regarder la table. " Tout acte psychique, dit Brentano, est conscient: une conscience de cet acte est donnée dans cet acte même. Tout acte psychique, pour cette raison, a un double objet, un objet primaire et un objet secondaire. L'acte le plus simple qui soit, par exemple celui par lequel

nous entendons, a le son comme objet primaire, mais soi-même comme objet secondaire, c'est-à-dire le phénomène psychique dans lequel le son est entendu." (*Psychologie*, vol. I, p. 218.) En résumé, les choses se présentent pour Brentano de la manière suivante. *D'abord* je vis dans l'attitude naïve et, en vivant dans l'attitude naïve, j'ai des perceptions internes par lesquelles j'ai conscience de mes propres actes. Mais ce n'est qu'*ensuite* que j'accède à l'introspection. Dès lors celle-ci signifie toujours une *perte de la présence perceptive*, une modification de la perception en souvenir. Le regard de l'introspection a toujours accès aux vécus sur le mode du passé, jamais sur le mode de la présence perceptive. "La perception interne, affirme Brentano, a cette particularité qu'elle ne peut jamais devenir une observation interne." (*Psychologie*, vol. I, p. 41.)

Cette objection de Brentano a connu de très nombreux avatars. Je tâcherai d'expliquer par la suite en quels termes elle a été reprise et radicalisée au sein du néokantisme en particulier par Natorp, qui défend l'idée que l'ego est dans tous les cas inobjectivable, qu'il se dérobe à toute objectivation précisément dans la mesure où il conditionne toute objectivation. A ma connaissance Husserl n'a pas répondu directement à l'objection de Brentano. Mais il y a répondu indirectement au § 79 des *Idées I* intitulé "La phénoménologie et les difficultés de l'introspection". Dans ce texte, Husserl s'en prend à une critique émise par le psychologue Henry Jackson Watt contre Theodor Lipps. Husserl considérait que les objections de Watt étaient valables aussi contre sa propre phénoménologie, et qu'il lui appartenait donc également d'y faire face. Soit dit par parenthèse, le nom de Lipps n'apparaît pas par hasard. Husserl défendait une conception de l'introspection très proche de celle de Lipps, et leurs noms sont souvent associés sur ces questions, par exemple par Natorp dans sa *Psychologie générale*. L'argumentation de Watt est assez semblable à celle de Brentano, bien qu'elle y ajoute un élément d'ailleurs très intéressant. Watt part de la conception brentanienne. *D'abord* je vis mes vécus et, en les vivant, j'en ai conscience. Mes propres vécus ne se donnent à moi sur le mode du présent, de l'authentique perception, que dans cette conscience pré-réflexive, naïve. C'est-à-dire qu'à ce stade je n'ai encore aucun savoir (*Wissen*) réflexif. Pour obtenir un savoir de mes vécus, pour les thématiser réflexivement dans des introspections, je dois modifier mes vécus — ce que je vis dans le présent — en vécus que je viens tout juste de vivre, passés. Mais la question que pose Watt est la suivante. Sachant que j'ai affaire ici à deux phénoménalités — le vécu *irréfléchi* que je vis maintenant et le vécu *réfléchi* que je "viens de vivre" —, comment puis-je être sûr qu'il s'agit bien, d'un côté et de l'autre, du *même* objet, du même vécu? De quel droit puis-je affirmer qu'il s'agit bien du même vécu qui est *d'abord* vécu naïvement et *ensuite* objectivé dans l'introspection? La réponse de Husserl est relativement simple. Il commence par faire des concessions à Watt et à Brentano. Il est exact, concède-t-il, que toute réflexion suppose une modification de notre vivre mondain (cf. *Idées I*, p. 148 et

ici *supra*), et il est vrai également que cette modification a une signification temporelle. Avec Watt et Brentano, Husserl reconnaît que mon vécu se donne toujours à moi comme "venant tout juste d'être vécu", comme "ayant tout juste été" (*soeben gewesen seiend*). Seulement, ajoute-t-il, cela ne signifie pas nécessairement que le vécu se donne toujours à moi comme un vécu *passé*, ni que l'introspection revêt toujours la forme du "souvenir secondaire". Evidemment il ne s'agit pas de nier que des souvenirs secondaires réflexifs sont possibles: par exemple je me souviens avoir éprouvé de la joie, avoir vu une table dans la salle de classe, etc. Ce qui est important ici, c'est que toute introspection ne devient pas un souvenir secondaire du simple fait que mes vécus se donnent toujours à moi comme venant tout juste d'être vécus. Le vécu réfléchi n'est pas nécessairement pour autant un vécu passé. En effet, le vécu objectivé dans l'introspection peut encore être un vécu "ayant tout juste été" *et* encore là maintenant, un vécu que je viens juste de vivre *et* que je vis encore maintenant, un vécu qui était présent *et* qui l'est encore! Bref, un vécu "ayant tout juste été" peut encore être un vécu qui continue maintenant à être vécu, un vécu qui, comme dit Husserl, "continue à durer" (*fortdauernd*). Dans ce cas, l'introspection ne donne pas un vécu passé, objet de souvenirs secondaires, mais elle est bien plutôt une authentique *perception interne*, qui me donne le vécu en tant que présents, en tant qu'encore là maintenant. Ainsi le caractère "ayant tout juste été" devra correspondre à une modalité intentionnelle originale, irréductible au souvenir secondaire en ceci qu'elle donne le vécu comme présent et non comme passé. C'est cette modalité de la conscience réflexive que Husserl a baptisée, dans ses leçons sur le temps de 1905, la *réretention*, ou souvenir *primaire*. — Il est très important de discerner clairement les enjeux de la discussion et de voir pourquoi la réponse de Husserl est pleinement satisfaisante. Comme je l'ai dit plus haut, la question de la réalisation *in facto* de l'idée d'introspection perceptive est pour nous irrelevante. Nous nous intéressons à des possibilités idéales, à des possibilités *a priori* ou encore énonçables dans des lois dont la validité est absolue. C'est pourquoi les seules objections vraiment pertinentes contre l'idée d'introspection perceptive doivent être, de notre point de vue, celles qui visent à prouver que l'introspection perceptive est une impossibilité *a priori*, une impossibilité au sens de l'impossibilité idéale, c'est-à-dire celles qui visent à montrer que le concept d'introspection perceptive renferme un *contresens*. C'est dans une large mesure le cas de la critique de Brentano, qui vise d'abord à établir l'impossibilité d'une objectivation du vécu propre sur le mode de la présence perceptive. Bien qu'elle soit de nature différente, l'objection de Watt obéit finalement à un principe analogue. Assurément elle ne fait pas de l'introspection perceptive une impossibilité *a priori*, mais elle porte néanmoins aussi sur de pures possibilités *a priori*. Watt affirme la possibilité *a priori* qu'en dépit des apparences, le vécu réfléchi et le vécu irréfléchi soient différents. Ce qui veut dire que je ne peux jamais être sûr d'être en présence d'une introspection véritable. Plus

exactement, il est possible que la vie irréfléchie se dérobe toujours à l'introspection. Le psychologue introspectionniste aurait alors pour unique et absurde tâche d'observer ses propres vécus psychologisants sans aucun accès à la vie irréfléchie.

Par là, pourtant, Husserl n'a encore résolu qu'une partie du problème. Il reste l'objection que je mentionnais tout à l'heure: sachant qu'une relation réflexive est par définition une relation rapportant un objet à soi-même, comment l'introspection telle que la concevait Husserl, donc en tant qu'elle peut être une perception interne, peut-elle être à proprement parler réflexive? On peut se représenter les choses de la manière suivante. Prenons un vécu irréfléchi A que je vis dans le présent. A partir de ce vécu, j'opère une modification originale qui me fait pénétrer dans l'attitude réflexive. Mais il se produit alors quelque chose comme une scission. D'une part, mon vécu irréfléchi A est modifié et devient un vécu réfléchi A' se donnant sur le mode du "ayant tout juste été et encore là". Nous savons maintenant que A et A' doivent être identiques: c'est *le même* vécu qui vient tout juste d'être vécu et qui continue à être vécu dans la réflexion. D'autre part ma réflexion sur A' est elle-même un vécu, qui résulte de la modification réflexive. Mais qu'en est-il exactement? Ce nouveau vécu B, réfléchissant, doit-il être distingué du vécu réfléchi A'? Ou bien A et B seraient-ils identiques? La réponse de Husserl est univoque sur ce point et on l'approuvera sans difficultés. L'ego réfléchi A ne peut pas être identique à l'ego réfléchissant B, et donc la "réflexion" phénoménologique *n'est pas une relation réflexive au sens strict des termes*. La modification réflexive introduit une coupure à l'intérieur du Je, une "*scission du Je*" (*Ichspaltung*). L'ego est maintenant scindé en deux ego, d'un côté l'ego mondain qui se borne à vivre ses vécus, de l'autre l'ego qui est le spectateur (*Zuschauer*) désintéressé de son propre vivre, qui objective ses propres vécus. C'est là une problématique considérable en quelque sorte inhérent à la phénoménologie husserlienne. Il s'agit de penser cet état de choses éminemment paradoxal selon lequel deux ego coexisteraient, existeraient *simultanément* au sein d'un unique ego total à la manière d'ego partiels. C'est là une idée très paradoxale pour la raison suivante. Certes, dès ses *Recherches logiques*, Husserl a très bien rendu compte de l'existence d'actes complexes. Par exemple un jugement prédicatif se compose d'une pluralité d'actes partiels par lesquels je pose un prédicat, un sujet et une relation synthétique entre le sujet et le prédicat. Mais une des thèses centrales des *Recherches logiques* était qu'à tout acte complexe de ce genre, on peut faire correspondre un unique objet, un objet complexe unitaire (ou une matière intentionnelle unitaire). Dans notre exemple, l'acte complexe vise un unique état de choses prédicatif dont le substrat, la propriété et la liaison du substrat et de sa propriété sont des parties. Or on ne voit pas encore quel objet unitaire on peut assigner à un acte complexe dont les parties seraient un acte réfléchissant et un acte réfléchi. D'un côté j'ai une intention dirigée vers le monde, de l'autre une intention dirigée vers la première intention. Ces deux intentions devraient être des parties

d'une intention complexe totale. Mais quel est l'*intantum* de cette nouvelle intention? La solution de Husserl à ce problème consistera à mettre en avant la possibilité d'une réflexion d'ordre noématique. En un sens déterminé qui devra être précisé dans la suite, l'acte de réflexion vise à la fois le monde et l'acte réfléchi, mais il vise le monde sur le mode de la "conscience neutre", à savoir en tant que moment inclus intentionnellement dans le vécu ou encore en tant que monde *noématique*. La réflexion phénoménologique ne nous permet pas seulement de décrire des intentions, mais elle peut encore recevoir une "seconde interprétation" en termes d'analyse noématique ou phénoménologico-transcendantale.

Je reviendrai plus tard sur ces problèmes. Je voudrais maintenant évoquer une autre critique de la théorie "classique" de la réflexion, représentée pour l'essentiel par Paul Natorp et par Heidegger. Cette critique est le résultat d'une radicalisation de la position de Brentano sur la réflexion. J'ai dit que Brentano ne remettait pas en cause la possibilité d'une perception interne, ni d'ailleurs la possibilité de l'introspection en général. Ce qu'il contestait, c'est la possibilité que l'introspection revête la forme d'une perception et nous donne le psychique sur le mode de la présence, c'est donc la possibilité d'une introspection de nature perceptive. Mais Natorp va franchir un pas supplémentaire et remettre en cause, du moins jusqu'à un certain point, la possibilité de la perception interne elle-même. De là une importante controverse entre Husserl et Natorp, dont l'enjeu n'est rien de moins que l'idée même de phénoménologie. Les principales sources pour la controverse Husserl-Natorp sont les suivantes: 1) la correspondance Husserl-Natorp dans *Husserliana*, Briefwechsel, V, pp. 39-165; 2) la critique de la phénoménologie husserlienne (jusqu'au *Logos-Artikel* inclusivement) dans la *Psychologie générale* de Natorp; 3) la discussion des thèses de Natorp dans les *Recherches logiques*, en particulier dans la cinquième; 4) les recensions faites par Natorp des *Prolégomènes* et des *Idées I* de Husserl; 5) les annotations de Husserl dans son exemplaire personnel de la *Psychologie générale*, conservé aux Archives Husserl de Louvain (Kern en a donné un commentaire détaillé dans *Husserl und Kant*). Avant d'en venir au détail de ces controverses, je dois cependant expliquer brièvement les grands principes de la psychologie de Natorp et les principales raisons pourquoi ils sont incompatibles avec la position phénoménologique telle que la concevait Husserl. Dans ce dessein, le meilleur point de départ est probablement la conception très générale que Natorp avait du psychisme, ou plus exactement de la *conscience*. C'est là, en effet, un premier point de convergence entre Husserl et Natorp (on verra qu'il y en a beaucoup d'autres proprement fondamentaux): la phénoménologie de Husserl comme la psychologie critique de Natorp ont du moins nominalement — le même thème, à savoir la conscience. Comment Natorp conçoit-il la conscience en général? A première vue, sa conception paraît assez semblable à celle de Husserl après 1907. Natorp conçoit la conscience comme un tout formé de trois moments.

D'abord la conscience est pourvue d'un "contenu de conscience" (*Bewußtseinsinhalt*). Le contenu de conscience est, dit Natorp, ce dont on a conscience, c'est-à-dire non pas l'objet, mais le *phénomène* (*Erscheinung*) en tant qu'il est toujours le phénomène d'un objet. Comme tel, le contenu de conscience est bien dans la conscience, il est un moment de la conscience et non l'objet hors de la conscience. Sur ce point Natorp est très proche des Brentaniens et en particulier de Husserl, mais j'y reviendrai. Ensuite la conscience possède aussi le moment du Je. Ce point nous intéresse particulièrement pour plusieurs raisons. D'une part il montre bien que, chez Natorp comme chez Husserl, l'ego ne se confond pas avec la conscience. D'autre part il faut encore rappeler que dans la première édition de la *Ve Recherche logique*, au § 8, Husserl avait rejeté catégoriquement le concept d'ego pur explicitement contre Natorp. Husserl croyait alors pouvoir se passer de tout ego pur — c'est-à-dire "transcendental" — au sens des néokantiens, pour ne conserver que les vécus. Mais Husserl s'est rétracté sur ce point ultérieurement, en particulier dans une note célèbre de la deuxième édition de la *Ve Recherche*. On peut donc penser, comme d'ailleurs beaucoup de ses contemporains, que ce retour à l'ego pur chez Husserl avait d'abord le sens d'un rapprochement avec Natorp. Enfin, il existe un troisième moment de la conscience qui est la relation unissant l'ego au contenu de conscience. Cette relation, Natorp l'appelle la "*conscientité*" (*Bewußtheit*). La conscientité natorpienne n'est que très approximativement l'équivalent de l'intentionnalité de Brentano et de Husserl, qui se sont au contraire toujours refusés à faire de la visée intentionnelle une véritable relation (voir *infra*). La conscience selon Natorp est donc ce tout formé de l'ego, du contenu de conscience et de la conscientité en tant que relation entre l'ego et son contenu de conscience. C'est ce tout qui constitue le champ d'investigation de la psychologie. La conscience ainsi conçue, dit Natorp, est le "fait fondamental" (*Grundtatsache*) d'où doit partir la psychologie critique. Ainsi toute la question est maintenant de savoir comment on accède à la conscience ainsi décrite. C'est évidemment la première question qu'on doit se poser quand on réfléchit sur la méthode de la psychologie. Or c'est précisément sur cette question que Husserl et Natorp ne sont pas d'accord.

Le point de départ de Natorp est l'idée que l'ego — qui est seulement, comme je l'ai dit, un moment de la conscience — ne peut pas devenir un objet de science proprement dit. Là-dessus Natorp raisonne en kantien. Du point de vue de l'idéalisme de Kant, on doit supposer l'existence d'un ego purement formel, qui puisse servir d'unité pour lier ensemble *a priori* les données de l'expérience. En d'autres termes, il faut supposer une unité par-delà tous mes vécus, transcendante aux données phénoménales, *transcendantale*. Ce qui pour Natorp veut dire ceci: l'ego se tient au-delà de tout objet, il n'est pas un objet, il n'est pas objectivable, il se dérobe à toute objectivation qu'il précède plutôt en qualité de condition transcendante. "Toute représentation que nous nous ferions du Je, déclare Natorp, ferait de celui-ci un objet.

Mais en le pensant comme un objet, nous avons déjà cessé de le penser comme un Je. Être-Je ne veut pas dire être un objet, mais être en face de tout objet cela même pour quoi quelque chose est objet." (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 13.) Et ailleurs: "Une 'conscience de soi' au sens où une seule et même chose serait, dans un sens identique, à la fois sujet et objet d'une même conscience, est quelque chose d'impensable, car la conscientité signifie dans tous les cas une relation entre deux termes. (...) Le Je originaire ne peut pas devenir objet, puisqu'au contraire il fait face à tout objet, qu'il signifie ce pour quoi quelque chose est objet." (*Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, p. 4.) (Soit dit en passant, Heidegger raisonnera exactement dans les mêmes termes: l'être du Dasein, écrivait-il dans *Être et temps*, est le "*transcendens* pur et simple".) La psychologie de Natorp donc ne peut pas être une science de l'ego, une égologie comme l'est la phénoménologie husserlienne. Mais cela n'implique nullement l'impossibilité de la psychologie. Il reste en réalité les deux autres moments de la conscience. Néanmoins Natorp rejette aussi l'idée que la conscientité serait objectivable. Il poursuit ainsi dans son *Introduction* de 1888: "La même chose vaut pour la relation au Je. Être-conscient (*Bewußt-sein*) veut dire être objet pour un Je; on ne peut faire de cet être-objet (*Gegenstandsein*) un objet." (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, pp. 13-14.) Ici Natorp s'en prend directement à la théorie brentanienne des objets secondaires, mais je n'insiste pas sur ce point. L'essentiel est que d'emblée le psychologue se heurte nécessairement à deux impossibilités de principe. En tant que science de la conscience, la psychologie ne peut être ni une science de l'ego, ni une science de la conscientité. Mais évidemment il reste une troisième possibilité. Si la psychologie est une science de la conscience, alors elle devra se réaliser sous la forme d'une science des contenus de conscience. C'est là le principe même de la psychologie critique de Natorp: le psychologue ne peut pas objectiver l'ego, car tout objet est par définition ce qui se tient devant l'ego, c'est-à-dire un non-ego, et donc aussi l'ego ne devient jamais un objet. En revanche, la psychologie n'est possible qu'à partir des contenus de conscience, à partir des noèmes ou des contenus intentionnels comme dira Husserl, c'est-à-dire sous la forme d'une psychologie transcendantale. Par là, Natorp défend une conception pour le moins surprenante de la psychologie. Car il semble qu'on perde justement ce qui fait la spécificité de la psychologie par opposition aux sciences mondaines. Pour Natorp, en effet, ce n'est pas seulement la psychologie, c'est encore *toutes les sciences* qui se tournent vers les "contenus de conscience", et c'est même plus généralement tout ego pour autant qu'il se tourne vers des objets! Ce point est capital pour comprendre la position de Natorp. Ce dernier ne pense pas, comme Husserl ou Brentano, que la différence entre la psychologie et les autres sciences serait une différence thématique, ontologique. Il ne croit pas que les phénomènes se répartissent en deux classes,

celle des phénomènes physiques et celle des phénomènes psychiques, et que la psychologie serait la science dont les objets seraient les phénomènes psychiques. Selon lui, la psychologie n'est pas distincte thématiquement des autres sciences. La différence n'est pas une différence entre des types d'objets, mais une différence entre *plusieurs manières de concevoir les mêmes objets*, entre plusieurs points de vue ou plusieurs manières d'appréhender des réalités identiques. En cela, Natorp adopte un point de vue explicatif diamétralement opposé à celui de Brentano et de Husserl (voir *infra*), et qui le rapproche singulièrement du néokantisme de Heidelberg. Car cette thèse fut défendue en particulier par Windelband et par Rickert. La question était alors celle, posée pour la première fois par Dilthey et par Windelband, de la ligne de démarcation entre *Geisteswissenschaften* et *Naturwissenschaften*. En gros on peut distinguer deux camps dans ces importantes controverses. Il y a d'abord ceux qui voient dans cette différence une différence ontologique, une différence entre des domaines d'objets. C'est la solution adoptée par Brentano, Husserl et, du moins dans une certaine mesure, par Dilthey. Ensuite, il y a ceux qui affirment que cette différence est avant tout une différence logique ou méthodologique, c'est-à-dire non pas une différence entre des domaines ou des types d'objets, mais entre des *Auffassungsweisen*. Cette solution "moniste" est celle retenue par Windelband et Rickert, par Mach, Wundt et encore par Natorp. Natorp opte pour cette seconde solution et c'est là évidemment une conséquence directe de sa conception de l'ego. L'ego n'est pas un objet, donc il n'y a pas deux sortes d'objets, l'ego et la chose mondaine. Il n'y a en réalité qu'une seule sorte d'objets: les objets du monde différents de l'ego. C'est pourquoi la différence entre la psychologie et les autres sciences n'est pas une différence entre des types d'objets, etc.

Comment Natorp conçoit-il cette différence logique entre la psychologie et les autres sciences? Sur ce point il fait preuve d'une grande originalité et il s'éloigne de toute façon considérablement des néokantiens de Heidelberg. Il explique cette différence de la manière suivante. La psychologie se distingue des autres sciences, dit-il, en ceci que le psychologue considère le contenu de conscience, le phénomène (*Erscheinung*), du point de vue purement subjectif. Le psychologue fait abstraction de la "signification objective" du phénomène, ou encore de sa "relation à l'objet". Il laisse en suspens la question de savoir si les phénomènes renvoient ou non à quelque chose d'objectif. On remarque sans peine que l'opération fondamentale qui institue la psychologie critique selon Natorp est très semblable à celle qui institue la phénoménologie de Husserl, à savoir l'époché phénoménologique. L'idée de Natorp est que, dans les sciences mondaines comme en psychologie, nous avons affaire à des contenus de conscience, mais que les méthodes employées sont très différentes. Dans les sciences mondaines nous procédons par *objectivation* (*Objektivierung*) des phénomènes, c'est-à-dire que nous leur attribuons ou leur refusons une signification objective. Mais en

psychologie nous procédons par *subjectivation* (*Subjektivierung*) des phénomènes, sans nous occuper de leur signification objective. La différence méthodologique entre objectivation et subjectivation est suffisante, estime Natorp, pour rendre compte de la différence entre la psychologie et les sciences naturelles. Ce qui explique également le rôle prépondérant que jouent les analyses méthodologiques dans la psychologie natorpienne. Par ailleurs Natorp articule ces vues avec une certaine conception très caractéristique du néokantisme de Marburg et qu'on doit à son maître Hermann Cohen. L'idée, pour le dire sommairement, est que l'objet ne doit plus être considéré — comme traditionnellement en philosophie, y compris chez les phénoménologues — comme ce qui se donne intuitivement et que l'ego reçoit passivement, mais comme quelque chose que la pensée pure "produit" (*erzeugt*) ou "construit". On retrouve ici, mais sous une forme radicalisée, l'idée kantienne d'une production libre d'unités objectives en vue d'ordonner le divers. L'objet n'est comme tel rien d'autre qu'une *hypothésis*, un objet = X qu'il nous faut présupposer mais qui n'est donné nulle part. Ces vues défendues par Cohen dans sa *Logique de la connaissance pure* de 1902 sont reprises par Natorp. Cependant Natorp ajoute qu'elles ne valent plus, précisément, pour la psychologie. Une part importante du travail de Natorp va donc consister à compléter sur ce point la théorie cohenienne de l'objectivité. D'un côté, dira-t-il, les sciences objectivantes procèdent par objectivation au sens où elles sont des sciences "constructives", où il s'agit de construire un monde objectif. De l'autre, le psychologue ne procède pas par construction, mais par *reconstruction* (*Rekonstruktion*). En tant que science subjectivante, la psychologie est essentiellement une science reconstructive. Ce point doit être compris dans une perspective génétique. En vue de dynamiser le schéma de la conscience décrit plus haut, Natorp considère principalement trois "stades" qui déterminent la vie de la conscience dans son ensemble (voir *Allgemeine Psychologie*, chap. IV, § 12, pp. 84-85). Le premier stade est celui de la "*conscience immédiate*": je me rapporte immédiatement à mes contenus de conscience. Ce stade est le stade du subjectif immédiat qui, comme tel, précède et conditionne toute objectivation. Selon Natorp, c'est à ce stade que correspond ce que nous appelons le "donné" ou le "présent". La conscience immédiate est la simple donation des phénomènes, du subjectif en général, avant toute objectivation. Le deuxième stade est le stade de l'*objectivation* et de la construction d'objets. Ce stade, qui est celui de toutes les sciences objectivantes, est également celui de la conscience *médiante*. Je construis des objets à partir de ce qui m'est donné dans la conscience immédiate, c'est-à-dire que je suis conscient des objets par l'intermédiaire du vécu immédiat. Mais ce stade est aussi celui de la perte du subjectif: je me détourne du subjectif pour construire des objets. Natorp évoque à cet égard une *Abkehr* et une *Entfernung vom Subjektiven*, une *feindliche Trennung*, etc. Enfin vient le troisième stade, celui de la *reconstruction* et de la psychologie critique. "A un troisième et dernier stade de la

connaissance, dit Natorp, cette séparation violente se dépasse elle-même de nouveau; l'objectif est de nouveau ramené au subjectif du vécu; par là il serait alors possible de connaître le contenu entier du vécu qui était déjà présupposé dans le premier stade (...) mais non pas connu (...). Ainsi, idéalement, le premier et le troisième stade devraient coïncider." (*Allgemeine Psychologie*, p. 85.) Bref, il s'agit de régresser en deçà de toute objectivation pour reconstruire le subjectif d'abord donné dans la conscience immédiate.

Après avoir brièvement décrit la manière dont Natorp pose et entend régler la question de la réflexion, il faut maintenant indiquer les principaux points de désaccord entre Husserl et Natorp. 1) Une première divergence est que — je ne reviens pas là-dessus — Natorp rejette l'idée d'une bipartition du monde des phénomènes en deux régions, la région des phénomènes psychiques et celle des phénomènes physiques. "Il n'y a pas deux sortes de 'phénomènes' (*Erscheinungen*) (...): les phénomènes de la conscience et les phénomènes de la nature extérieure. Mais tout ce qui (...) advient à l'expérience et d'une manière générale peut advenir à l'expérience est d'une part — justement dans la mesure où il advient à l'expérience — nécessairement contenu ou objet pour une conscience, donc 'psychique', et d'autre part, en tant que présentation de l'objet, un phénomène à inclure dans l'ensemble de l'advenir (*Geschehen*) objectif qu'on appelle la 'nature', donc 'physique'." (*Allgemeine Psychologie*, p. 113.) Natorp résume son idée un peu plus loin de la manière suivante: "Tout ce qui est psychique est — en tant qu'apparaissant (*Erscheinendes*) — aussi bien un phénomène (*Erscheinung*) de la nature qu'un phénomène dans la conscience." (*Ibid.*) Cette divergence est tout à fait fondamentale, dans la mesure où la distinction entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques est au fondement de la psychologie Brentanienne. Le concept d'intentionnalité lui-même n'a d'abord été introduit par Brentano que pour servir de critère discriminant entre les deux types de phénomènes: les phénomènes physiques sont les phénomènes dont l'existence est simplement intentionnelle, les phénomènes psychiques sont ceux qui jouissent à la fois d'une existence réelle et d'une existence intentionnelle. Husserl a très bien vu que cette critique de Natorp était fondamentale. C'est pourquoi il a pris ouvertement la défense de Brentano contre Natorp au § 14 de la *Ve Recherche*. 2) Le deuxième point de divergence concerne la méthode de reconstruction. D'abord la reconstruction natorpienne est évidemment tout autre chose qu'une introspection perceptive au sens de Husserl. En somme c'est Brentano qu'on retrouve ici. Natorp ne parle certes pas de perception interne, mais il reconnaît néanmoins l'existence d'une "conscience immédiate" qui, comme la perception interne de Brentano, est toujours présupposée par le psychologue et qui lui est cependant inaccessible, ou plutôt accessible seulement dans l'après-coup de la reconstruction. 3) Un autre point de désaccord tient au fait que, pour Natorp, le caractère non objectivant de la psychologie critique signifie tout aussi bien qu'elle ne peut pas être une science nomologique. Parce qu'énoncer des lois, c'est

toujours objectiver, et que l'authentique connaissance psychologique n'est pas objectivante, une loi psychologique est par principe impossible. D'où le mot d'ordre de Natorp: "Psychologie ist keine Gesetzeswissenschaft." (*Allgemeine Psychologie*, p. 189.) Cette idée n'était pas nouvelle, elle était déjà défendue notamment par Dilthey et ses héritiers. Par ailleurs on la retrouvera chez de nombreux auteurs postérieurs comme Heidegger, Gadamer et les phénoménologues français. Cependant cette idée s'oppose aussi fondamentalement à la méthodologie de la phénoménologie élaborée par Husserl, selon laquelle la phénoménologie doit se réaliser sous la forme d'une "théorie des essences immanentes", c'est-à-dire comme une science *apriorique*. Ce problème est un cas particulier d'un problème plus général auquel j'ai déjà fait allusion, celui de la différence entre sciences naturelles et sciences de l'esprit. La question est ici de savoir si la psychologie, qui est par excellence une science de l'esprit, est nomologique comme les sciences naturelles ou au contraire simplement descriptive. Très schématiquement, on peut distinguer quatre solutions possibles à ce problème. Certains, comme Dilthey, Heidegger et Gadamer, plaident pour un descriptivisme radical. D'autres répondent que la psychologie scientifique est strictement nomologique: c'est le cas par exemple de Schlick ou des *Experimentalpsychologen*. Mais ensuite il y a aussi ceux qui estiment, comme Husserl, que la psychologie doit être à la fois descriptive et nomologique. Enfin certains pensent que la psychologie n'est ni descriptive ni nomologique: c'est ici que se situe Natorp (cf. *Allgemeine Psychologie*, p. 189 ss.).

4) J'en viens au quatrième point de divergence, qui est sans aucun doute le plus important de ceux énumérés jusqu'à présent. Nous pouvons maintenant articuler ensemble deux aspects de la psychologie de Natorp qui ont été décrits en détail antérieurement, à savoir d'une part le schéma triadique de la conscience et d'autre part l'analyse génétique des trois "stades" de la connaissance. Le premier est purement "statique" ou "ontique" et il relève, comme tel, de la "phénoménologie" au sens de Natorp. Mais un souci constant de Natorp était de dynamiser ces premières caractérisations en y introduisant des considérations de *méthode*, c'est-à-dire, dans son optique, des considérations touchant au *fieri* ou à la genèse de la connaissance. On obtient alors le schéma suivant: l'ego se rapporte dans la conscience immédiate à des contenus de conscience, à des phénomènes purement subjectifs, lesquels sont tantôt objectivés constructivement de manière à former des objets, tantôt subjectivés reconstructivement en vue de connaissances psychologiques. Or ce dernier schéma est rejeté par Husserl pour des motifs bien précis. Pour comprendre ce point, il est nécessaire de voir aussi jusqu'à quel point Husserl et Natorp sont d'accord. Car ils s'entendent sur un certain nombre de points tout à fait fondamentaux, précisément du fait que, chez l'un comme chez l'autre, le point de départ est proprement *phénoménologique*. Comme la phénoménologie de Husserl, la psychologie de Natorp est une science de la conscience et aussi, comme telle, une science de l'*apparaître*, des

phénomènes. Elle l'est simplement du fait qu'elle est une science de la conscience *du point de vue subjectif*. L'apparaître, le *phainesthai*, est cela même qui définit la subjectivité (voir "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis", p. 155). Jusque-là Husserl et Natorp sont d'accord. Cf. par exemple les conférences d'Amsterdam, Hua IX, pp. 307-308: "La phénoménalité (...) est le caractère fondamental du psychique. La psychologie pure (...) doit dès lors être qualifiée de phénoménologie, à savoir de phénoménologie apriorique." Pourquoi divergent-ils finalement? On en revient ici à la distinction brentanienne entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques, mais dans une perspective nouvelle qui doit nous conduire au coeur même de la problématique phénoménologique. La question est une question très générale, elle est de savoir ce qu'est en général un phénomène. Je vous rappelle que pour Natorp, ce qui apparaît, le phénomène, est en quelque sorte homogène. Ce sont les mêmes phénomènes — les mêmes "data" de la conscience immédiate — qui sont tantôt *objectivés*, visés comme étant des phénomènes *d'un objet*, et tantôt *subjectivés*, considérés comme des phénomènes "dans la conscience". C'est ce point que conteste Husserl. Pour celui-ci, il doit exister une différence de nature, irréductible, entre d'une part le phénomène objectif, l'objet du monde tel qu'il m'apparaît, et d'autre part le phénomène subjectif. Certes ce dernier m'apparaît également, mais dans un tout autre sens: il n'est pas vu, remémoré, connu, etc., mais *vécu*. J'ai sans doute dans l'attitude naturelle des sensations, des pensées, des sentiments, etc., mais la manière dont je me rapporte à eux est fondamentalement différente de la manière dont je me rapporte aux phénomènes mondains, objectifs. D'un côté une sensation est vécue, de l'autre un *intentum* est visé intentionnellement. Ce sont là deux choses très différentes. "Les sensations et de même les actes qui les 'appréhendent' ou les 'aperçoivent', écrivait Husserl au § 14 de la *Ve Recherche*, sont alors *vécus*, mais ils *n'apparaissent pas objectivement* (*aber sie erscheinen nicht gegenständlich*); ils ne sont pas vus, entendus, perçus avec un quelconque 'sens'. Par contre les objets apparaissent, ils sont perçus, mais ils ne sont pas *vécus*." (*Logische Untersuchungen* V, p. 385.) Et le même paragraphe conclut un peu plus loin, expressément contre Natorp: "Quand Natorp dit: 'Toute la richesse, toute la diversité de la conscience tient plutôt exclusivement au contenu. La conscience d'une sensation simple ne se distingue en rien spécifiquement, en tant que conscience, de la conscience d'un monde; le moment de la conscientité est des deux côtés absolument le même, la différence tient exclusivement au contenu', — il me semble qu'il ne sépare pas deux concepts différents de la conscience et du contenu, et qu'il entend même élever leur identification au rang de principe pour la théorie de la connaissance. En quel sens nous enseignons nous-mêmes que toute diversité de la conscience tient au contenu, cela nous l'avons déjà exposé plus haut. Le contenu est alors le vécu constituant réellement (*reell*) la conscience; la conscience est elle-même la complexion des vécus. Mais le monde n'est jamais

un vécu de celui qui pense. Le vécu est le viser-le-monde, le monde lui-même est l'objet intentionné. (...) Il s'agit ici d'une distinction qui vient avant toute métaphysique et qui se tient au seuil de la théorie de la connaissance." (pp. 386-387.) Voilà la position de Husserl en 1901. Quand je regarde par exemple une table, je ne me rapporte pas au phénomène "table" sur le même mode qu'au phénomène "perception". La table apparaît tandis que la perception de la table est vécue. Ou encore la perception est vécue, elle est un *contenu réel* de la conscience, mais la table est d'une part un objet externe perçu et d'autre part, simplement pour autant qu'elle est intentionnée, un *contenu intentionnel* de la conscience. En dépit des apparences, cette manière de voir s'oppose à celle de Natorp. Celui-ci efface purement et simplement la différence entre l'acte et le contenu visé (cf. *Allgemeine Psychologie*, p. 85), tandis que Husserl maintient cette distinction inconditionnellement. Natorp voyait très justement dans cette divergence le noeud de sa controverse avec Husserl. Il écrivait ainsi dans sa *Psychologie générale*, en allusion manifeste au passage de Husserl que je viens de citer: "L'unique divergence d'opinion sérieuse entre nous concerne la même question à laquelle nous avons eu affaire auparavant en référence à Lipps: à savoir la question du rapport entre le contenu 'descriptif' et l'objet 'intentionnel' de la connaissance — une distinction qui pour Husserl ne désigne rien de moins que le fondement de la théorie de la connaissance et de la psychologie scientifiques." (*Allgemeine Psychologie*, p. 82.)

La solution finalement adoptée par Husserl repose dans une large mesure sur la distinction entre attitude naïve et attitude phénoménologique. D'abord il rejette l'idée de Natorp selon laquelle je me rapporte médiatement aux objets, en objectivant des contenus de conscience, des phénomènes purement subjectifs d'abord donnés dans la "conscience immédiate". En réalité, quand je regarde une table, je n'ai pas du tout affaire à des *data* phénoménaux, mais j'intentionne seulement une table, c'est-à-dire un objet du monde. Cela doit nous rappeler directement la critique husserlienne du représentationalisme dont il a été question précédemment. Dans l'attitude naturelle je ne regarde pas les choses de la nature "par l'intermédiaire" de mes représentations, mais je me rapporte à elles immédiatement. Husserl ne croit pas, comme Natorp, que la connaissance objective consisterait à in-former et à doter d'une "signification objective" un matériau phénoménal subjectif donné préalablement dans une conscience immédiate. Pour lui, un tel matériau phénoménal ne se donne nulle part dans l'attitude naïve, mais il réclame une conversion du regard. C'est pourquoi, inversement, Natorp reprochait à Husserl de défendre une conception statique, "platonicienne" de l'objectivité. Pour Natorp au contraire, il y a à proprement parler une genèse de l'objectif à partir du subjectif: j'objective les phénomènes et par là je construis l'objectif! Cf. *Allgemeine Psychologie*, p. 283: "Husserl (...) méconnaît ce caractère processuel (*Prozeßcharakter*) de l'être'. (...) Il apparaît alors de façon convaincante (...) qu'en général il n'y a aucun subjectif

ni aucun objectif *en soi*, mais que c'est dans le processus continu de l'objectivation et de la subjectivation que le caractère du subjectif ou de l'objectif se transmet d'un degré à un autre, que le subjectif devient objectif et que l'objectif devient de nouveau subjectif." — Partant, ce qui devient ici particulièrement intéressant dans la conception de Husserl n'est pas tant l'attitude mondaine, mais ce qui se passe dans l'attitude réflexive phénoménologique. C'est désormais exclusivement dans l'attitude phénoménologique qu'"apparaît" le donné phénoménal subjectif. Ainsi on pourrait penser que ce que dit Natorp de la conscience non réflexive reste vrai à condition qu'on le transpose à la conscience réflexive au sens de Husserl. Mais là encore il n'en est rien, et la divergence est en réalité irréductible. Le paradoxe est que le point de départ de Natorp et de Husserl est, une fois encore, identique, mais que les conclusions qu'ils en tirent sont diamétralement opposées. L'un et l'autre s'accordent pour dire qu'un vécu concret est impensable sans le quelque-chose vers quoi il est dirigé, auquel il se rapporte sur le mode de l'objectivation ou de l'intentionnalité. L'idée brentanienne d'intentionnalité était justement que, quand le psychologue étudie par exemple tel souvenir individuel, telle perception individuelle, ce souvenir et cette perception se donnent toujours et nécessairement à lui comme un souvenir et une perception *de quelque chose*, par exemple comme un souvenir d'un visage, comme une perception d'une table. Sans doute, le psychologue peut ne pas s'occuper du fait que la perception soit perception d'une table. Il peut ne pas s'occuper du contenu intentionnel du vécu, mais précisément il ne le peut qu'au prix d'une *abstraction*. Il peut faire abstraction de l'objet intentionnel, le séparer par abstraction de l'*intentio* elle-même, mais *in concreto* les deux surviennent toujours ensemble. L'*intentio* et l'objet intentionnel, dira Husserl, sont des parties abstraites ou des "moments" de l'acte concret total. Je cite un passage de Natorp où il reprend d'ailleurs un exemple typiquement brentanien: "'Le son résonne à mes oreilles' (*der Ton ertönt mir*) et 'j'entends le son' (*ich höre den Ton*), ce ne sont pas deux faits, mais bien un seul fait qui est cependant exprimé de deux façons différentes d'après les deux moments qu'on peut y distinguer, à savoir l'existence d'un contenu et son rapport à moi. En tant que contenu de conscience, le contenu n'existe pas du tout sans son rapport au Je pour lequel il existe; et encore moins ce rapport existerait sans le contenu qui a ce rapport. La distinction souvent affirmée par les psychologues entre la représentation d'un contenu et la représentation de cette représentation repose sur l'erreur par laquelle on tente d'isoler la conscientité — ou relation au Je — de l'existence du contenu, et de la rendre objective pour soi." (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 15.) Cependant on devine que ce même fait — l'interdépendance ou le caractère abstrait de l'acte et de son contenu — aura une signification très différente chez Natorp et chez Husserl ou Brentano. D'après le premier, je l'ai dit, l'ego n'ajoute finalement rien au contenu pris au sens d'un contenu objectif (comme le phénomène d'un objet du monde). L'essentielle

interdépendance de l'acte et du contenu signifie pour Natorp que l'acte n'est rien en-dehors des objets mondains qui lui apparaissent, que l'ego, en définitive, n'est rien de *plus* que le monde. L'apparaissant (le phénomène) est finalement toujours, pour Natorp, le monde objectif, le non-ego, et c'est justement ce point que Husserl conteste. Ainsi on lit au même § 14 de la *Ve Recherche*: "Que l'écoute ne puisse être séparée de l'écoute du son, comme s'il était encore quelque chose sans le son, ce fait est bien certain. Mais par là on ne dit pas qu'il ne faut pas distinguer deux choses: d'une part le son écouté, l'objet de perception, et d'autre part l'écoute du son, l'acte de perception." (*Logische Untersuchungen* V, p. 380.) Husserl et Natorp s'accordent pour voir dans l'apparaître, dans la phénoménalité, le caractère fondamental du psychique ou de la conscience en général, mais pour Husserl ce caractère de phénoménalité recouvre en réalité deux choses très différentes: d'une part l'*apparaissant* (*das Erscheinende*), c'est-à-dire l'objet en tant qu'il apparaît "dans" la conscience, le phénomène physique au sens de Brentano, le "représenté simplement en tant que tel", l'objet simplement intentionnel ou encore le noème, et d'autre part l'*apparaître* (*das Erscheinen*), c'est-à-dire les composantes réelles de la conscience, la hylé et la noèse, le phénomène psychique au sens de Brentano (cf. *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, pp. 307-308). Il y a donc bien, quoi qu'en pense Natorp, deux types distincts de phénomènes.

5) Sur cette base, on comprend aisément que Husserl et Natorp ne pouvaient qu'avoir deux conceptions fondamentalement différentes du rôle que la psychologie (resp. la phénoménologie) est amenée à jouer dans l'édifice des sciences. La psychologie de Natorp ne saurait être, comme la phénoménologie transcendantale husserlienne, la *philosophia prima*, la science fondamentale qui vient avant toutes les autres. C'est tout le contraire qui se passe. La psychologie critique de Natorp vient après toutes les sciences objectivantes. Elle est une philosophie *dernière* au sens où elle survient toujours après coup, par subjectivation des contenus de la connaissance objectivante. En ce sens Husserl écrivait à Natorp dans une lettre datée du 18 mars 1909: "La phénoménologie n'a en aucune manière besoin d'une philosophie transcendantale qui la précède, tandis que votre psychologie doit venir à la suite de la philosophie transcendantale." (Cf. également l'annotation de Husserl dans son exemplaire de la *Psychologie générale* citée par Kern, p. 331.) Néanmoins ces dernières constatations appellent quelques nuances. Natorp lui-même considérait que la position de Husserl sur ce point était finalement assez proche de la sienne. Assez paradoxalement, ce qui d'un certain point de vue semblait une divergence pouvait être, à un autre point de vue, un point de convergence. Ce que Natorp juge proche de sa conception chez Husserl, c'est l'idée que la réflexivité réclame une modification, que notre attitude première est l'attitude naïve, mondaine, et que l'attitude réflexive est toujours seulement seconde, conquise à partir de l'attitude mondaine au moyen d'un "modification de neutralité". J'ai déjà insisté sur le lien

d'étroite parenté unissant la théorie husserlienne de la réduction à celle, natorpienne, de la subjectivation. C'est bien l'époché phénoménologique qui est en jeu ici. On voit clairement ce qui plaît à Natorp dans cette époché et pourquoi il la juge si proche de sa propre conception. Que l'attitude du psychologue soit toujours seconde par rapport à l'attitude objectivante, c'est là une idée centrale de la psychologie de Natorp: "Husserl considère comme moi la réflexion sur le subjectif comme étant secondaire, par opposition à l'acte primaire consistant à poser l'objet. Par là il se rapproche considérablement de ma conception, puisque l'opinion régnante était autrefois — et est encore chez la plupart des psychologues — que nous avons préalablement (*voraus hätten*) le subjectif et que nous devons donc aussi pouvoir le présenter sans référence nécessaire à l'objectif, sans qu'une quelconque objectivation doive auparavant être accomplie." (*Allgemeine Psychologie*, pp. 281-282.) Sur ce point Kern (p. 359 ss.) rapproche Husserl et Natorp de manière originale et particulièrement profonde. Cet auteur se réfère surtout à l'idée husserlienne selon laquelle les objets, bien que "mis entre parenthèses" réductivement, n'en continuent pas moins à orienter la recherche phénoménologico-transcendantale en qualité de "fils conducteurs transcendants". Le phénoménologue met hors circuit toute thèse transcendante, portant sur le monde objectif comme tel, mais il s'intéresse pourtant à la conscience en tant qu'elle est une conscience qui constitue un monde objectif. A cela on peut ajouter certaines affirmations de Husserl, mais de style néokantien, selon lesquelles l'ego n'est lui-même pensable qu'en rapport au monde et à ses vécus (par exemple *Ideen I*, p. 160).

6) Comme je l'ai dit, la théorie natorpienne de l'objectivation est de style kantien.

L'objectivation est une opération visant à synthétiser un divers subjectif sous des unités objectives: "L'objectivation du subjectif devient ainsi identique à l'unification du divers ou à la mise en relation de ce qui peut être mis en relation, donc à l'in-formation de la matière." (*Allgemeine Psychologie*, p. 72.) Mais dans ce contexte, l'ego est nécessairement une pure forme inobjectivable. Ce que Natorp reproche avant toutes choses à Husserl, c'est de croire que le psychologue procède par objectivation, quand en réalité l'objectivation de la conscience nous fait perdre la conscience, laquelle ne devient proprement accessible que dans la subjectivation reconstructive. Husserl entretient cependant des doutes analogues envers la psychologie de Natorp. Il ne comprend pas ce qu'est cette subjectivation reconstructive, ou plutôt pourquoi elle ne serait pas une certaine forme d'objectivation. Après tout, Natorp parle de l'ego, il affirme des propositions vraies à son sujet, etc. N'est-ce pas là "objectiver" l'ego? Ces remarques s'expliquent évidemment par le fait que Husserl dispose d'un concept d'objet infiniment plus large que celui dont se sert Natorp, pour qui objet veut dire dans tous les cas: objet de la nature, chose réelle, comme chez Kant. Husserl s'explique clairement sur tous ces points au § 8 de la *Ve Recherche*: "Comment devrions-nous établir ce 'fait fondamental' de la

psychologie', si nous ne le pensons pas, et comment devrions-nous le penser, sans faire du Je et de la conscience, en tant qu'objets (*Objekte*) de l'acte d'établir, des 'objets' (*Gegenstände*)? Ce serait déjà le cas si nous ne pouvions nous rapporter à ce même fait que par des pensées indirectes, symboliques; mais d'après Natorp ce fait doit justement être un 'fait fondamental', qui doit donc bien être donné, comme tel, dans une intuition directe. En fait, Natorp enseigne expressément qu'il peut être 'constaté comme présent et devenir remarquable par abstraction'. Mais ce qui est constaté, remarqué, n'est-ce pas un contenu? Ne devient-il pas dès lors objectif? Le cas échéant, un concept étroit de l'objet peut être exclu; mais il s'agit d'abord du concept large d'objet. De même que, quand l'attention est dirigée vers une pensée, vers une sensation, vers un sentiment de malaise, etc., cela fait de ces vécus des objets de perception interne sans pour autant en faire des objets au sens des choses (*Dingen*), de même ce centre de relation qu'est le Je et toute relation déterminée du Je à un contenu seraient aussi, en tant qu'objets d'attention, objectifs." (*Logische Untersuchungen* V, p. 360.)

Voilà pour les principaux points de désaccord entre Husserl et Natorp concernant la méthode de la science de la conscience. Pourtant, les enjeux phénoménologiques fondamentaux de la controverse Husserl-Natorp sur la question de la réflexion ne sont pas encore clarifiés de manière pleinement satisfaisante. On doit maintenant revenir à Husserl, en particulier à sa conception de la conscience et aux conséquences de cette conception du point de vue méthodologique. Le but est de clarifier complètement l'opposition Husserl-Natorp en adoptant un point de vue plus général et plus fondamental, mais aussi de se doter d'un certain nombre de moyens théoriques en vue de trancher la question de la réflexion dans un sens ou dans un autre. La phénoménologie de Husserl pourra ainsi apparaître comme une sorte de synthèse entre la psychologie néokantienne de Natorp et certains courants très différents que Husserl s'est en quelque sorte réappropriés sous l'intitulé général d'"analyse réelle".

Avec Husserl, nous nous engageons dans une voie assurément très différente. D'abord toute science se définit désormais par un domaine d'objets déterminé, c'est-à-dire aussi par un type déterminé de thèses d'être par lesquelles la valeur "objet" est attribuée à tel contenu intentionnel et non à tel autre, etc. Cela vaut aussi pour la phénoménologie. Le phénoménologue se permet des thèses d'existence d'une seule et unique espèce, à savoir des thèses purement immanentes. Ce qui signifie que la phénoménologie a pour objets exclusivement des *vécus*. Le terme de vécu désigne alors tout ce qui est immanent à la conscience au sens réel ou intentionnel. Le vécu est l'unique matériau dont dispose le phénoménologue ou son unique *thème*. En ce sens, la phénoménologie est essentiellement pauvre. Elle est privée de tout ce qui fait la richesse des autres sciences: la réalité mondaine infiniment diversifiée. Maintenant, la question est de savoir à quoi ressemble un vécu, ou en

d'autres termes ce que nous fait voir la perception immanente au sens de Husserl. En un premier temps, une caractérisation toute négative du vécu comme ce qui n'est pas transcendant, "objectif", peut paraître tout à fait suffisante. On ne fait pas autre chose quand on qualifie le vécu d'objet immanent. Mais nous demandons maintenant ce qui, de manière générale, constitue positivement le vécu. C'est cette question qui doit nous intéresser en premier lieu. Elle porte sur les ingrédients nécessaires pour avoir un vécu ou plus précisément sur les "composantes réelles" du vécu. Husserl distingue dans tout vécu concret deux grandes classes de composantes réelles, ni plus ni moins. Quant à son contenu réel, chaque vécu concret renferme par essence — c'est-à-dire de manière déterminable *a priori* au moyen de lois d'essence — deux moments, ou parties abstraites. Le premier est celui des sensations ou des "données impressionnelles", considérées comme n'appartenant pas au monde, mais au vécu purement immanent. Ici je peux déjà constater que ces sensations s'ordonnent d'une certaine manière. Tel contenu sensoriel naît à un certain moment, puis disparaît en cédant la place à tel autre contenu sensoriel. Par exemple la sensation de la dureté que j'éprouve en touchant la table cède la place à la sensation d'humidité quand je regarde la pluie par la fenêtre, etc. Bref les données sensorielles forment des suites d'après les relations de l'avant et de l'après, elles se donnent dans le temps, m'apparaissent nécessairement sous la forme d'un *flux* immanent. Quand nous nous tournons vers le vécu, nous avons d'abord sous les yeux un flux purement immanent de données sensorielles, que Husserl a baptisé, déjà au § 8 de ses leçons sur le temps de 1905, la *hylé* ou le flux hylétique. Mais ce n'est pas tout. Ici nous pouvons laisser ouverte la question de savoir s'il existe des vécus (par exemple la joie ou la douleur sans raison apparente) entièrement réductibles à la hylé. Dans les cas normaux, la présence d'une seconde composante réelle irréductible à la composante hylétique est pour nous une évidence descriptive. Certes le vécu m'apparaît d'abord dans la réflexion comme un flux de contenus hylétiques. Cependant même au coeur du vécu, même dans l'immanence la plus pure, ma sensation se donne toujours à moi comme étant une conscience *de quelque chose*. Naturellement, cela ne nécessite aucune thèse d'existence transcendante. Je ne pose l'existence d'aucun objet extérieur, mais je considère mon vécu de façon purement immanente et je constate que ce vécu renvoie à autre chose. Par essence, la perception se donne toujours à moi comme une perception *de*. Je ne suis pas habilité à en dire davantage. La seule chose que je peux dire, c'est que le flux hylétique possède une propriété très particulière qui est de renvoyer à autre chose, qu'il est animé par une *intention* par laquelle il "vise" autre chose. Le vécu ne renferme pas seulement des données sensorielles, mais aussi une intention qui les anime, une *noèse* ou encore, par opposition à la hylé, une morphé. Les composantes réelles du vécu sont les données hylétiques et la noèse, et on ne trouve *absolument rien d'autre* dans le

vécu. Les sensations et les intentions qui les animent sont donc tout ce dont nous disposons en phénoménologie.

Pourtant, cette manière de voir est encore insuffisante selon Husserl. En 1907, Husserl franchit un pas décisif en prenant conscience — vraisemblablement sous l'influence de Natorp, mais j'y reviendrai — de l'unilatéralité de la distinction entre matière intentionnelle et qualité d'acte dans les *Recherches logiques*. Sa découverte est que les résultats obtenus en analyse noétique peuvent encore faire l'objet d'une "seconde interprétation" (*Ideen I*). Il s'en explique au § 94 des *Idées I*: "On peut faire ici la remarque critique suivante: les concepts d'essence intentionnelle' et d'essence cognitive' établis dans les *Recherches logiques* sont sans doute corrects, mais ils sont encore susceptibles de recevoir une seconde interprétation, dans la mesure où ils peuvent être compris principiellement comme exprimant non seulement des essences noétiques, mais encore des essences noématiques." (*Ideen I*, p. 195.) Aux énoncés "je perçois la table" ou "ce vécu est une perception de la table", par exemple, je peux en réalité substituer l'énoncé "la table est perçue". Ces deux formulations sont équivalentes, mais elles ne sont pas identiques — elles ne signifient pas la même chose! D'un côté je parle de l'acte de perception, de l'autre je parle de la table. Toutefois la table est alors considérée non pas comme un objet réel hors de moi, mais comme l'*intentum* ou l'"objet intentionnel" de mon acte perceptif, c'est-à-dire comme le *noème* "table". En effet, si les composantes réelles de la vie de la conscience propre, comme je l'ai dit, représentent l'unique matériau thématique dont dispose le phénoménologue, alors il est évidemment indispensable que cette seconde interprétation *n'ajoute rien* à l'analyse noétique, qu'elle ne fasse que l'explicitier autrement et en particulier qu'elle n'introduise pas des thèses d'existence transcendantes. La découverte husserlienne du *noème* a des conséquences capitales sur la méthodologie de la phénoménologie. De nouveau, il semble que je puisse parler de l'objet de l'acte intentionnel, bien que cet objet ne soit pas le "vrai" objet. Mais déjà le statut du noème se révèle particulièrement problématique. Le contenu intentionnel "table" n'est pas la table véritable qui est dans la salle de classe, mais il n'est pas non plus une composante réelle du vécu, un "objet immanent" de même ordre que mes sentiments ou mes pensées: ma conscience ne contient pas des tables! Le noème, dit Husserl, est un objet qui n'est ni réel ni idéal, mais bien *idéel* (*ideell*). Il est le "représenté en tant que tel", l'objet tel que je peux le déterminer exclusivement à partir de réflexions sur le vécu dans lequel il est intentionné.

Ces distinctions engendrent toute une série de disciplines phénoménologiques différentes. D'abord nous pouvons regrouper sous le titre d'*analyse réelle* ou de *phénoménologie réelle* l'analyse phénoménologique de la hylé, ou *phénoménologie hylétique*, et l'analyse phénoménologique de la noèse, ou *phénoménologie noétique*. Mais nous envisageons ensuite

une nouvelle forme d'analyse phénoménologique, l'analyse noématique. (Au lieu de "analyse noétique" et "analyse noématique", Husserl emploie parfois les expressions "analyse constitutive" et "analyse descriptive".) Toute la difficulté est alors que, par l'analyse noématique, la phénoménologie est appelée à s'accomplir sous la forme d'une phénoménologie "tournée vers l'objet", vers le monde, mais qu'elle doit aussi s'en tenir à la sphère de pure immanence délimitée par l'époché phénoménologique. Dans la mesure où elle se présente comme une science "universelle", dont la tâche est de déterminer *a priori* l'objectivité en général et le monde comme tel, la phénoménologie noématique mérite pleinement le titre de *phénoménologie transcendantale* ou encore de *philosophie phénoménologique*. Là réside l'ambition proprement *philosophique* (ou métaphysique) de la phénoménologie. Car la philosophie n'est pas la science de telle ou telle région du monde. Au sens le plus élevé, elle est la "science universelle du monde" ("Phänomenologie und Anthropologie", Hua XXVII, p. 169). Plus qu'une psychologie, plus qu'une science de la région conscience, la phénoménologie transcendantale est une science du "monde pour moi". Les difficultés considérables liées à cette exigence — et principalement le fait qu'elle paraît contredire l'exigence épokhale elle-même qui est pourtant au fondement même de l'entreprise phénoménologique — nous retiendront plus longuement dans la suite. Je cite Husserl: "Le renoncement au monde, la 'mise entre parenthèses du monde' ne signifie pourtant pas que dorénavant le monde n'est plus du tout un thème, mais bien plutôt qu'il doit maintenant être notre thème d'une manière nouvelle et à certains égards plus profonde. Ce à quoi nous avons renoncé, c'est seulement la *naiïveté* dans laquelle nous laissons l'expérience générale nous pré-donner le monde comme un monde étant ou étant tel ou tel." (Hua XXVII, p. 173.) Et un peu plus loin: "Il faut garder constamment à l'esprit que cette phénoménologie transcendantale ne fait absolument rien d'autre que questionner *le* monde, justement le monde qui pour nous est en tout temps le monde effectif (*wirkliche*)." (*Ibid.*, p. 179.) — Un autre fait important est que cette orientation philosophique de la phénoménologie contribue à amoindrir fortement l'importance de la phénoménologie hylétique. Les analyses hylétiques n'intéressent qu'accessoirement Husserl et il est déjà suffisamment remarquable que, dans toute son oeuvre publiée, on ne trouve qu'un traité de phénoménologie hylétique, en l'occurrence les leçons sur le temps de 1905.

De même, les remarques qui précèdent montrent clairement le rôle prépondérant que l'intentionnalité est amenée à jouer en phénoménologie. Mais la structure de l'intentionnalité appelle encore certaines précisions de première importance. En particulier on doit toujours garder à l'esprit que l'intentionnalité, du moins telle que l'ont définie Brentano et Husserl, *n'est pas du tout une relation entre un sujet et un objet*. Il est absolument incorrect de se représenter l'intentionnalité comme une relation entre un sujet et un objet, parce qu'elle n'est tout

simplement pas une relation, mais une *propriété* du vécu. La question est maintenant de savoir si on a raison de maintenir dans tous les cas l'affirmation de Brentano selon laquelle tout phénomène psychique est intentionnel. Prenons un exemple, que nous choisirons par commodité dans la sphère des jugements. Soit le jugement "à Rome le soleil brille". Ce jugement est un vécu concret, un acte total qui consiste à juger qu'à Rome le soleil brille ou encore, en termes équivalents, à tenir pour vraie la proposition "à Rome le soleil brille". Cet acte est donc un acte doxique, une croyance, dont il semble indiscutable qu'il vise intentionnellement quelque chose. En jugeant qu'à Rome le soleil brille, je vise un état de choses déterminé, le fait qu'à Rome le soleil brille. Ainsi j'ai bien d'abord un vécu, ensuite un objet intentionné dans le vécu — l'état de choses "à Rome le soleil brille" — et enfin une relation entre le vécu et l'*intentum* du jugement, entre le sujet et l'objet. Cependant il est facile de voir que la situation est en réalité beaucoup plus complexe. Supposons qu'il pleuve à Rome, et donc que mon jugement soit incorrect. Alors il n'existe pas d'état de choses "à Rome le soleil brille" et par conséquent mon jugement, rigoureusement parlant, n'a pas d'objet. De là nous posons à nouveau la question: tous les vécus sont-ils intentionnels? On peut répondre négativement à cette question, et ne s'intéresser qu'à la relation unissant l'acte et l'objet. Dans les cas où l'acte n'a pas d'objet, par exemple dans le cas de la phantasie ou du jugement incorrect, on dira alors que l'acte ne vise rien et qu'il n'y a pas lieu d'évoquer quelque chose comme l'intentionnalité. C'est très sommairement la position défendue par Russell en théorie de la connaissance. Cependant on se heurte alors à d'insurmontables difficultés, spécialement à toutes celles qui se rattachent aux "contextes intentionnels". Une question est par exemple de savoir comment on pourra encore distinguer les jugements incorrects les uns des autres. Le jugement qu'à Rome le soleil brille et le jugement que $2 + 3 = 7$ sont, nous le voyons avec évidence, des actes *différents*, alors même qu'ils sont tous deux incorrects. Or il semble impossible de rendre compte de cette différence à partir d'une conception comme celle de Russell. Pour celui-ci, la seule chose qu'on puisse dire est que les deux jugements ne se rapportent à aucun objet, mais justement la propriété "n'a pas d'objet" est commune aux deux jugements et ne les distingue donc pas. Qu'arrive-t-il maintenant si, pour remédier à ce genre de difficultés, on tente de maintenir la loi selon laquelle tout phénomène psychique est intentionnel? Il y a manifestement deux manières de sauvegarder la proposition de Brentano. Soit on continue à définir l'intentionnalité comme une relation à un objet, mais on doit alors poser que les jugements incorrects également ont un objet, que les états de choses visés dans les jugements incorrects ou les *ficta*, etc., ont encore quelque chose comme un "être", qu'ils ne sont pas rien mais encore des objets, etc. C'est la solution de Meinong. Soit on renonce à définir l'intentionnalité comme une relation à un objet, et dans ce cas les jugements incorrects sont intentionnels alors même qu'ils n'ont pas d'objet. C'est la solution retenue par Husserl ou

encore par Quine dans *Word and Object*. Commençons par Meinong. Sa solution consiste à étendre le concept d'être, c'est-à-dire le concept d'objet, au-delà de la seule existence, à élargir la sphère de l'objectivité jusqu'à y faire entrer les objets inexistant eux-mêmes comme les *ficta* et les carrés ronds. Meinong entendait par là dépasser la métaphysique, l'ontologie. Si la métaphysique a pour domaine d'investigation tout ce qui existe, la théorie de l'objet de Meinong se rapporte en revanche à tous les objets existants comme inexistant, et elle est donc *plus générale* que la métaphysique. La théorie de l'objet offre par ailleurs de nombreux avantages. Par exemple elle permet de voir dans la proposition "un centaure est une fiction des poètes" une proposition vraie, sans devoir recourir à des artifices comme ceux de Brentano et de Husserl. Mais la conception de Meinong présente aussi de graves inconvénients, c'est pourquoi elle a suscité de vives critiques de la part de Husserl et de Russell. Dès 1894 dans son texte sur les objets intentionnels (Hua XXII), Husserl a critiqué avec virulence la différenciation meinongienne entre objectivité et existence, qui selon lui conduit à des absurdités. Un des enjeux majeurs de la phénoménologie de Husserl sera au contraire de maintenir dans tous les cas l'équation: être = objectivité = existence. Tous ces termes doivent être tenus pour synonymes. Les critiques de Russell obéissent à un principe comparable. Là encore, c'est avant toutes choses pour son libéralisme que la théorie de l'objet de Meinong est rejetée. Par exemple il y a d'abord un vécu de croyance, qui est un objet réel, ensuite un fait auquel on croit, qui est un autre objet réel, enfin une relation entre ces deux objets, exprimée par le prédicat à deux places "croit que". Si rien ne correspond à la croyance dans la réalité, alors la croyance n'a tout simplement pas d'objet. Toutefois j'ai déjà indiqué les difficultés considérables d'une telle conception inconditionnellement réaliste en théorie de la connaissance, spécialement pour la différenciation des jugements incorrects (ou des propositions fausses). Une solution plus convaincante est celle de Quine dans *Word and Object*. Cet auteur part d'un énoncé de la forme "A croit que *p*". D'après une interprétation de type russellien, le prédicat "croit que" est un prédicat à deux places dont les arguments sont dans l'ordre A et *p*. Il exprime une relation entre un sujet A et un fait *p*. Mais par ailleurs Quine sait très bien qu'il suffit que la croyance soit incorrecte pour qu'il n'y ait plus du tout de relation. C'est là un vieil argument qui avait servi également à Russell: si un terme d'un relation binaire n'existe plus, alors c'est la relation elle-même qui n'existe plus. En conséquence, on se trouverait dans la situation très problématique d'après laquelle, dans l'énoncé "A croit que *p*", "croit que" serait un prédicat de relation dans les cas où il existe un fait *p*, mais ne le serait plus dans les cas où il n'est pas vrai que *p*. Quine décide de trancher dans le vif. Dans l'énoncé "A croit que *p*", affirme-t-il, il n'y a en réalité aucun prédicat de relation. La croyance, en réalité, ne se définit *dans aucun cas* comme une relation du sujet à un objet, *ni même simplement comme une relation*. Ce qui était chez Russell une *relation* du

jugement correct à un fait devient chez Quine une *propriété* du jugement qu'il soit correct ou incorrect: A possède la propriété "croit que p ". Or c'est là aussi, fondamentalement, la position de Husserl. Chez Husserl aussi, le caractère intentionnel de la croyance est finalement une propriété et non une relation. Ce qui implique que, rigoureusement parlant, le noème n'est en aucun sens un objet. Il est un moment intentionnel de l'acte psychique et il n'est donc rien en-dehors de celui-ci, mais un certain caractère de l'acte — à savoir le "quoi" de la visée. Telle est la signification de ce que Husserl dénomme la *constitution*. Du point de vue phénoménologique, le monde et les objets du monde sont "constitués" par la conscience, au sens où ils sont produits librement dans des thèses d'être, à savoir dans des actes qui appartiennent à la sphère de l'activité, de la spontanéité doxique. Mais cela ne veut pas dire que la conscience produirait l'objet transcendant, créerait le monde. Nous avons au contraire mis tous les objets transcendants entre parenthèses. Pour nous, la question de l'existence d'objectivités transcendantales à l'intérieur d'un monde "objectif" est devenue irrelevante. Ce qui est produit, ce n'est pas l'objet (c'est-à-dire l'existant), mais ce sont des unités noématiques pour mes vécus, des *noèmes* qui, rigoureusement parlant, sont des *non-objets*. Bien entendu, quand on parle de production et de constitution, on s'expose inévitablement au risque que ces termes soient compris "au sens ontique" (Fink), au sens de la production d'objets. C'est sans doute Fink qui a le mieux mis en garde contre ce danger et insisté sur le fait que le terme de constitution ne désignait en aucun cas une relation à un *objet*. Cf. ses propos rapportés par Dorion Cairns dans *Conversations with Husserl and Fink*, p. 67: "[Fink] parla encore du danger continu et inévitable de mal comprendre le sens des analyses de la constitution transcendantale, à savoir du danger de l'interpréter comme une constitution existante. Ce danger est encore accru (...) du fait que, dans nos explications, nous usons de concepts terminologiquement fixés qui s'appliquent normalement à ce qui existe. Strictement parlant, cependant, les analyses de la *Seinskonstitution* transcendantale n'ont pas de région thématique d'être, d'objets, même au sens le plus large de l'objet en général. La logique des relations d'objets ne s'applique pas dans cette 'sphère' — Fink l'appelle la sphère 'méontique'."

A cette série de problèmes se rattache directement la question du *parallélisme noético-noématique*, qui joue un rôle prépondérant dans la controverse Husserl-Natorp. Comme je l'ai dit, il est impératif que la phénoménologie ait pour domaine thématique exclusivement le contenu réel de la conscience, et que l'interprétation noématique, en ce sens, *n'ajoute rien* à l'analyse noétique. Par là on veut dire que l'analyse noématique n'introduit aucun objet nouveau, qu'elle nécessite exclusivement les mêmes thèses d'existence purement immanentes qui étaient déjà requises pour l'analyse noétique, à savoir des thèses portant sur des composantes réelles de la conscience propre. Par contre, cette *équivalence* des interprétations réelles et noématiques du vécu n'implique pas que l'une serait réductible à l'autre, ou qu'on

pourrait faire correspondre à tout énoncé de l'analyse noématique un énoncé *synonyme* de l'analyse réelle par lequel le premier énoncé serait explicité plus "originairement". C'est cette double exigence — apparemment contradictoire — d'équivalence et de nouveauté qu'exprime l'image husserlienne du parallélisme, que Husserl a développée de manière particulièrement significative au § 98 des *Idees I* : "Bien sûr la couleur apparaissante, par exemple, est une unité en face de divers *noétiques*, et spécialement en face de tels caractères d'appréhension noétiques. Mais une recherche plus poussée montre qu'à tous les changements de ces caractères correspondent des parallèles *noématiques* (*noematische Parallelen*) sinon dans la 'couleur même' qui apparaît là continuellement, du moins dans son 'mode de donation' changeant, par exemple dans son 'orientation vers moi' apparaissante. Ainsi des 'caractérisations' noétiques se reflètent (*sich spiegeln*) dans des caractérisations noématiques." (*Ideen I*, p. 208.) Le noématique doit "refléter" le noétique, de telle manière par exemple qu'une variation de la noèse entraîne une variation du côté du contenu noématique, qu'à un caractère noétique comme "interrogation" on puisse faire correspondre un caractère noématique comme "problématique", etc. L'analyse réelle et l'analyse noématique mettent au jour des structures parallèles, ou encore, comme dit Husserl, la phénoménologie transcendantale se rapporte au "champ transcendantal et infini de l'être" pour autant qu'il est "parallèle au champ infini de la psychologie" (*Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 294). Seulement, tout le problème est alors d'évaluer correctement la portée du parallélisme noético-noématique. On doit en tout cas exclure catégoriquement, semble-t-il, la conception de Natorp selon laquelle l'analyse réelle serait réductible à l'analyse noématique, mais aussi la conception inverse — défendue par exemple par Mach ou Carnap — d'après laquelle l'analyse noématique serait réductible à l'analyse réelle, dont elle serait ainsi simplement une *traduction* dans le langage objectif (cf. *infra*). Une idée centrale de la phénoménologie transcendantale de Husserl est au contraire que le noème *n'est jamais réductible à une complexion de composantes réelles*, et que les analyses réelle et noématique ne se tiennent donc pas l'une par rapport à l'autre dans une relation de synonymie. C'est pourquoi Husserl insistait fortement sur le fait que l'analyse noématique ne peut en aucun cas être obtenue par un simple "changement de signe" affectant l'analyse réelle: "On peut esquisser une morphologie pure et générale des noèmes, à laquelle répondrait, corrélativement, une morphologie générale et non moins pure des vécus noétiques concrets avec leurs composantes hylétiques et spécifiquement noétiques. Naturellement, ces deux morphologies ne se rapporteraient en aucune manière l'une à l'autre, pour ainsi dire, comme si l'une était le reflet (*Spiegelbild*) de l'autre, ou encore on ne passerait en aucune manière de l'une à l'autre par quelque chose comme un simple changement de signe (*Vorzeichenänderung*), mettons en substituant, à tout noème N, 'conscience de N'." (*Ideen I*, p. 206; cf. surtout les appendices 18

et 19 des *Idées I.*) Sans doute, l'analyse noématique ne dispense nullement le phénoménologue de la contrainte réductive qui le limite aux seules composantes réelles de la conscience, mais le noème doit néanmoins être considéré comme une composante *irréelle* du vécu, dont la description n'est pas réductible à la description réelle.

Les éléments rassemblés jusqu'ici ne peuvent que faire naître l'idée d'une *ambiguïté ontico-constitutive* fondamentale du discours phénoménologique, dont on peut penser qu'elle est *essentielle* à la phénoménologie. Quand le phénoménologue parle du contenu *réel* de la conscience, quand il observe que tel vécu possède telle ou telle propriété noétique ou hylétique ou se tient dans telle ou telle relation noétique ou hylétique avec tel autre vécu, et également quand il en tire des lois d'essence d'après lesquelles tel type de vécu a nécessairement telle propriété réelle et se tient nécessairement dans telle relation réelle avec tel autre type de vécu, etc., il pose assurément — pour autant qu'il aspire à connaître des vécus et des types de vécus — certains objets intentionnels comme *existant* et certaines propositions comme *vraies*. Les mots "existant" et "vrai" doivent alors être compris au sens *propre* ou "ontique". La situation du phénoménologue est ici exactement identique à celle du physicien qui, en assertant des lois physiques, tient pour vraies des propositions physiques et pose comme existant des états de choses physiques: j'affirme que le vécu est "réellement", "véritablement" ainsi ou ainsi, etc. Seulement, ce point de vue réel sur le vécu ne représente encore qu'une face du travail du phénoménologue. Il existe un très grand nombre de cas où le phénoménologue n'est plus en mesure d'employer les mots "vrai" et "existant" ainsi que tous les mots apparentés comme "correct", "nécessaire", "possible", etc., dans leur signification propre. Par exemple les expressions "monde", "réalité objective", "*alter ego*", etc., n'ont absolument aucune place en analyse réelle phénoménologique, où il est seulement questions d'objets purement immanents comme des sensations, des perceptions, des jugements, etc. En revanche, pour autant qu'il passe de l'analyse réelle noético-hylétique à l'analyse noématique, le phénoménologue passe également d'un registre *ontique* au registre *constitutif*, dans lequel tous ces termes doivent dorénavant être entendus au sens impropre, constitutif ou, comme nous dirons aussi, au sens "*critique*". Cette signification impropre de l'être et de la vérité nous fait pénétrer au coeur de la problématique phénoménologico-transcendantale. Que cette série de valeurs acquièrent maintenant une signification purement "constitutive", cela signifie que nous entrons dans la sphère du *phénoménal* où l'être et la vérité deviennent une apparence d'être et une apparence de vérité, où l'objet devient un objet "phénoménal" ou simplement "intentionnel", et où le monde devient un phénomène de monde, un "monde pour moi". "Dans l'attitude phénoménologique, soulignait Husserl, le monde en général ne vaut pas comme effectivité (*Wirklichkeit*), mais seulement comme phénomène d'effectivité (*Wirklichkeitsphänomen*)." (*Cartesianische Meditationen*, Hua I, p. 71.) La richesse et la

profondeur de l'approche phénoménologique, mais aussi toute son ambiguïté viennent ici de la nécessité de distinguer, dans tout discours phénoménologique, entre un *registre ontique* où le phénoménologue pose le contenu réel de la conscience, l'*apparaître*, comme absolument existant, et un *registre constitutif* où l'existant est toujours seulement l'*apparaissant*-comme-existant. C'est-à-dire que la différence entre langage ontique et langage constitutif est identique à la différence entre l'analyse réelle et l'analyse noématique: "D'un côté nous avons à distinguer les parties et les moments que nous trouvons par une analyse réelle du vécu, ce par quoi nous traitons le vécu en tant qu'objet, comme nous traitons n'importe quel autre objet, nous interrogeant sur ses composantes ou sur les moments dépendants qui l'édifient réellement. Mais d'un autre côté, le vécu intentionnel est conscience de quelque chose, et il l'est par essence, par exemple en tant que souvenir, en tant que jugement, en tant que volition, etc.; et ainsi nous pouvons demander ce qui peut être énoncé, du point de vue de l'essence, du côté de ce 'de quelque chose'." (*Ideen I*, p. 181.) C'est en ce sens que, comme l'indiquait Husserl dans ses conférences d'Amsterdam, la *phénoménalité* est un caractère commun à tous les objets de phénoménologie au double sens où le phénoménologue se tourne simultanément vers l'apparaître et vers l'apparaissant. Un bon exemple de cette ambiguïté ontico-constitutive est l'expression "transcendance dans l'immanence" employée dans les *Idées I* au sujet du noème. Le noème de la table est véritablement, proprement, *réellement* immanent à la perception de la table, mais il lui est aussi transcendant au sens impropre, simplement phénoménal, pour autant que la table apparaît avec un caractère d'existence transcendante. La première caractérisation appartient au langage ontique, la seconde au langage de la constitution. De même l'expression "objet intentionnel" est particulièrement ambiguë du fait que l'objet intentionnel n'est pas "réellement" un objet, qu'il n'est pas un objet immanent qui existerait réellement dans le vécu, mais seulement quelque chose apparaissant comme un objet, etc. Ces quelques remarques permettent de mieux comprendre pourquoi l'intentionnalité doit être pensée en phénoménologie comme une propriété et non comme une relation. Du point de vue de l'analyse réelle, l'*intentio* est purement une propriété réelle du vécu, à savoir un moment idéal qui existe réellement dans le vécu: il en est réellement ainsi que la perception de la table possède le caractère "de la table". Le noème se donne ainsi dans la réflexion phénoménologique, mais en tant que propriété du vécu réel. En un certain sens on ne peut pas aller plus loin, car l'époché exclut toute existence transcendante à laquelle se rapporterait le vécu, et donc aussi toute relation transcendante entre le vécu et un objet. Seulement, la propriété "de la table" a ceci de particulier qu'elle *apparaît* comme une relation à la table. Elle est dès lors aussi bien une propriété réelle que le phénomène d'une relation, une relation phénoménale ou "simplement intentionnelle". Ces formulations engendrent toute

une série de problèmes nouveaux qui relèvent proprement de la phénoménologie transcendante.

L'idée d'une telle ambiguïté réelle-intentionnelle du discours phénoménologique s'oppose tant à l'idéalisme néokantien qu'à la psychophysologie de Mach et à ses prolongements comme la théorie de la constitution de Carnap, ou plutôt elle peut être considérée comme une tentative de synthèse entre ces deux positions extrêmes. La thèse de l'identité psychophysique de Mach porte atteinte non seulement à la différenciation Brentanienne entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques, mais aussi à toute conception d'après laquelle il existerait des unités objectives non réductibles aux divers sensoriels qu'elles unifient. Mais la conception husserlienne du noème n'est pas pour autant la conception natorpienne du contenu de conscience, car l'analyse noétique n'est pas non plus réductible à l'analyse noématique. Kern (p. 359) fait remarquer avec raison que la théorie husserlienne du parallélisme noético-noématique s'oppose directement à l'idée de Natorp selon laquelle l'unique contenu de la connaissance psychologique est le même contenu objectivé dans la connaissance mondaine. D'après Kern, l'opinion de Husserl aurait varié sur ce point. Spécialement au § 50 de la *Krisis*, Husserl aurait abandonné l'idée que l'analyse noétique constitue une discipline autonome pourvue d'un contenu propre, ne résultant pas simplement d'un "changement de signe" ou d'une traduction de l'analyse noématique. "Sans doute, commente Kern, Husserl ne s'est à notre connaissance jamais rétracté explicitement quant à sa conception du parallélisme de l'analyse noématique et de l'analyse noétique. Mais dans la *Krisis* il ébauche le champ d'investigation de la phénoménologie d'une manière qui signifie l'abandon d'une analyse noétique particulière." (*Husserl und Kant*, p. 361.) L'oeuvre tardive témoignerait ainsi d'un rapprochement significatif avec la psychologie de Natorp. Les arguments de Kern sur ce point ne me paraissent pas convaincants, mais cette question n'a aucune importance ici et nous pouvons la laisser en suspens. De toute façon on est en présence de deux questions distinctes qui doivent être étudiées séparément. D'une part l'idée d'un parallélisme noético-noématique concerne la possibilité de déterminer l'*intentio* elle-même, la "noèse", indépendamment des contenus noématiques visés et s'annonçant dans le vécu. D'autre part on doit encore s'interroger sur la présence, à l'intérieur de l'acte intentionnel, d'un moment non intentionnel. La première question est de savoir si l'*analyse réelle* se limite à l'analyse hylétique des données sensorielles, ou si l'*intentio* est au contraire déjà déterminable réellement. La seconde est de savoir si une telle analyse hylétique est elle-même possible. Le point important est que Natorp rejette ces deux éventualités là où Husserl les maintient inconditionnellement. Pour Natorp, il n'y a pas de parallélisme simplement parce que l'*intentio* elle-même n'est rien "en soi", qu'elle n'est pas "objectivable". Seulement, cela doit concerner aussi, chez Natorp, la hylé. En réalité la critique natorpienne ne se limite pas au parallélisme de la noèse et du

noème, c'est-à-dire à la phénoménologie noétique, mais elle s'étend à l'analyse réelle dans son ensemble, c'est-à-dire à la phénoménologie noétique comme à la phénoménologie hylétique. C'est l'analyse réelle dans son ensemble que rejette Natorp et c'est pourquoi sa critique de la phénoménologie husserlienne est si radicale.

Nous voyons maintenant s'ouvrir des perspectives nouvelles et se poser un grand nombre de questions fondamentales dont la véritable signification n'est pas encore pleinement élucidée. Sans doute, nous n'avons pas quitté le terrain de l'"analyse réelle" phénoménologique et de la perception immanente sur les composantes réelles de la vie de la conscience. Mais notre point de vue n'est plus celui de la psychologie phénoménologique. Avec l'idée de phénoménologie transcendantale, nous envisageons pour la première fois la possibilité d'une *philosophie* phénoménologique proprement dite. Or cette dimension philosophique ou philosophico-transcendantale de la phénoménologie est visiblement sinon une prise de position dont Husserl serait redevable à Natorp, au moins un point de convergence avec la psychologie critique natorpienne. Cependant cet accord de principe sur la question de l'*idéalisme transcendantal* va de pair avec une importante divergence sur la signification qu'il faut lui donner. La question est de savoir si l'idéalisme transcendantal, comme le pensait Natorp, exclut l'analyse réelle, ou si au contraire, comme le pensait Husserl, la phénoménologie doit présenter pour ainsi dire une double face réelle et intentionnelle, ontique et constitutive. C'est en ce sens que la question du parallélisme est apparue comme étant une clé de voûte de la problématique de la réflexion: l'analyse noétique apporte-t-elle quelque chose de plus par comparaison avec l'analyse noématique? L'intention elle-même peut-elle être décrite "pour soi", indépendamment des contenus objectifs corrélatifs? Y a-t-il quelque chose dans la conscience qui ne soit pas réductible à des "phénomènes du monde"? Ces questions en dissimulent d'autres plus simples: la conscience est-elle objectivable? Peut-on connaître la vie de la conscience en un sens *analogue* à celui où on connaît une chose naturelle? On rejoint par là plusieurs questions posées directement par Fink dans la sixième *Méditation cartésienne*, et spécialement la question de savoir si la conscience est *constituée* dans la réflexion (c'est-à-dire auto-constituante) ou si elle est plutôt toujours exclusivement constituante. Toutes ces questions permettent-elles de trancher définitivement entre Husserl et Natorp? Comme je l'ai dit, on s'intéresse ici seulement à des questions de droit et non à des questions de fait, c'est-à-dire à des possibilités et à des impossibilités idéales et non à des possibilités et à des impossibilités de fait. Défendre la théorie de la perception immanente dans notre sens, c'est affirmer la possibilité idéale d'une perception introspective des vécus. Ainsi une critique de cette théorie est irrecevable si elle s'appuie seulement sur des constatations factuelles. Pour réfuter cette théorie de la perception immanente, il faut encore montrer l'impossibilité *idealiter* de la perception immanente, c'est-à-dire déceler

des *contresens*. C'est à mettre au jour des contresens que Brentano comme Natorp visaient par leurs objections contre le concept classique de la réflexion. Seulement, Husserl a démontré au § 79 des *Idées I* que l'argumentation de type brentanien ne permettait pas de prouver que la théorie de l'introspection perceptive était incohérente. J'ai expliqué en quel sens la théorie de la rétention est bien sur ce point une réponse à Brentano: montrer que toute introspection revêt la forme du souvenir et nous donne donc le vécu comme passé, c'est-à-dire montrer l'impossibilité d'une introspection qui n'est pas souvenir, ce n'est pas encore montrer l'impossibilité d'une introspection perceptive — car précisément il reste la possibilité d'un souvenir de nature perceptive, qui nous donne certes (en tant que souvenir) le vécu comme passé, mais qui nous le donne aussi (en tant que perception) comme *encore présent*.

L'argumentation de Natorp est-elle plus convaincante? Elle est recevable ici parce qu'elle vise également à déceler un contresens dans la conception introspectionniste classique. Le sujet, dit Natorp, se définit comme ce devant quoi se tient l'objet et conséquemment comme non-objet. L'introspection est donc nécessairement une absurdité du simple fait qu'elle est une objectivation du sujet. Affirmer la possibilité d'objectiver le sujet, cela reviendrait (si on remplace "sujet" par "non-objet") à affirmer la possibilité que: objet = non-objet.

L'argumentation de Natorp est donc relativement simple sur ce point. Elle repose tout entière sur l'idée que le sujet est ce qui n'est pas l'objet et qu'il est donc, par principe, inobjectivable. Cependant, on pourrait d'abord rétorquer à Natorp que cette idée repose sur une confusion entre deux sens du mot "objet". On admet en effet que l'ego n'est pas un objet au sens de la chose naturelle, mais cela ne suffit manifestement pas à faire de lui un non-objet. Au contraire il doit être "quelque chose", un objet au sens ontologico-formel le plus général, si on peut énoncer à son sujet des propositions vraies. Une compréhension moins restrictive de l'objectivité en général annulerait ainsi l'argumentation de Natorp. (De toute façon la question de savoir si l'ego est un objet "reconstruit" devient ici une question différente qui ne se pose plus directement, car le caractère constructif ou reconstitutif de la représentation d'un objet n'est pas incompatible avec le fait que cet objet possède par essence — *idealiter* — la possibilité de se donner dans l'intuition.) Pourtant, une telle réponse a une portée limitée et il est facile de voir qu'elle n'atteint l'objection de Natorp que partiellement. On peut encore reprocher à Natorp certains présupposés non justifiés par ailleurs. Car la thèse de l'inobjectivabilité de l'ego semble bien reposer sur une pétition de principe consistant à définir l'objet comme ce qui est "en face de" l'ego *et donc* un non-ego. Le raisonnement consiste alors à comprendre l'inéquation objet \neq ego au double sens où l'objet est toujours "en face de" l'ego et où l'ego est inobjectivable. Non seulement ces deux principes se réduisent ainsi à un seul principe admis par avance, qui doit être justifié, mais la contradiction que Natorp croit déceler dans l'introspectionnisme semble désormais une contradiction qu'il y a lui-même introduite.

Lectures

BOEHM R., "Einleitung des Herausgebers", dans E. Husserl, *Erste Philosophie*, 1. Teil, Hua VII, pp. XI-XXXIV.

FINK E., "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", dans *Kant-Studien*, 38 (1933), pp. 319-383, repris dans Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Nijhoff, 1966, pp. 79-156, trad. D. Franck, "La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine", dans E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, pp. 95-175.

HUSSERL E., *Hua, Briefwechsel*, V, pp. 39-165 (correspondance avec Natorp).

— *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Tübingen, Niemeyer, 1993, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, 4 vol., Paris, PUF, éd. revue, 1993-2000.

— *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Hua X, trad. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964.

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III, trad. P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

— *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua IX, trad. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzú et F. Dastur, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001.

— *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, trad. E. Levinas et G. Peiffer, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1947.

KERN I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff, 1964.

NATORP P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Bg., Mohr, 1888.

— "Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls 'Prolegomena zur reinen Logik'", *Kant-Studien*, 6 (1901), pp. 270-283, trad. R. Brisart, "Sur la question de la méthode logique en rapport aux *Prolégomènes à la logique pure* d'E. Husserl", dans *Recherches husserliennes*, 13 (2000), pp. 3-18.

— *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 2., verbess. Aufl., 1910 (1ère éd. 1904).

— *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1. Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen, Mohr Siebeck, 1912.

— "Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie'", dans *Die Geisteswissenschaften*, I (1913-1914), pp. 420-426 et 448-451, repris ensuite dans *Logos*, VII (1917-1918), pp. 224-246, trad. A. Mazzú, "Les *Idées pour une phénoménologie pure* de Husserl", dans *Recherches husserliennes*, 15 (2001), pp. 3-30, trad. aussi par J. Servois, "Les *Idées directrices pour une phénoménologie pure* de Husserl", dans *Philosophie*, 74 (2002), pp. 15-39.

SERON D., "La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger", dans *Etudes phénoménologiques*, 37-38 (2003), pp. 111-142.

— "Qu'est-ce qu'un phénomène?", dans *Etudes phénoménologiques*, 39-40 (2004), pp. 7-23.