

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Directeur : Henri GOUHIER

EDMOND HUSSERL

MÉDITATIONS CARTÉSIENNES

INTRODUCTION

A LA

PHÉNOMÉNOLOGIE

Traduit de l'allemand par M^{lle} GABRIELLE PEIFFER

ET

M. EMMANUEL LEVINAS

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e

1986

AVERTISSEMENT

Les 23 et 25 février 1929, sur l'invitation de l'*Institut d'Études germaniques* et de la *Société française de Philosophie*, le Professeur Edmond Husserl fit à la Sorbonne, dans l'amphithéâtre Descartes, quatre conférences sur l'*Introduction à la Phénoménologie transcendentale*. Il les fit en allemand.

M. Xavier Léon, administrateur de la *Société française de Philosophie*, lui adressa l'allocution suivante :

« Quand nous avons été avertis que l'*Institut d'Études germaniques* avait invité l'illustre Professeur E. Husserl, qui veut bien nous honorer aujourd'hui de sa présence, à exposer en Sorbonne l'essence de la *Phénoménologie transcendentale*, la *Société française de Philosophie* a saisi avec empressement l'occasion qui lui était offerte de rendre hommage au maître le plus éminent de la pensée allemande.

« Monsieur le Professeur et cher collègue, vous me permettez bien de vous donner ce nom, car, par votre collaboration au *Vocabulaire philosophique* dont notre ami Lalande a pris l'initiative et qui est un des actes dont notre *Société* peut être légitimement fière, vous êtes depuis longtemps des nôtres, Monsieur le Professeur et cher collègue, notre *Société*, depuis l'origine, s'est donné pour objet de rapprocher Science et Philosophie; ce même effort, que vous représentez excellemment, vous avez eu la délicatesse de le mettre sous l'égide

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droits ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

de Descartes et, dans cet amphithéâtre, c'est un peu lui qui vous reçoit aujourd'hui.

« Dès 1911, dans un article publié par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, notre cher et regretté Victor Delbos signalait l'originalité des *Logische Untersuchungen* : la philosophie de la logique pure opposée au psychologisme, le problème fondamental de la logique ramené à l'examen des conditions de la possibilité de la science en général, l'étroite parenté de la méthode logique et de la mathématique. Je n'ai pas, hélas ! la compétence nécessaire pour souligner dans le détail l'influence d'une pensée originale et profonde comme la vôtre sur le développement des théories physiques dont l'essor merveilleux est un des plus grands spectacles de notre temps. Le nom d'Hermann Weyl, l'hommage qu'il a tenu à vous rendre dans l'introduction de son livre célèbre : *Raum, Zeit, Materie*, quand il écrit : *Die präzise Fassung dieser Gedanken lehnt sich auf engste an Husserl an (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*, les beaux travaux d'Heisenberg disent assez ce que la science vous doit. Et je n'énumérerai pas non plus ces recherches de premier ordre fécondant tour à tour les différents domaines de la psychologie et de la philosophie, de la morale et de la religion qui répandent votre inspiration par le monde ; je ne décrirai pas cette concentration touchante et continue de vos disciples qui donne la valeur d'un monument à la série de vos *Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Je rappellerai seulement la mémoire de Max Scheler, dont l'ouvrage classique : *L'Essence et les Formes de la Sympathie*, vient précisément d'être traduit dans notre langue. Nous tous, et particulièrement ceux qui l'avaient vu récemment à Paris, nous ne nous consolons pas de sa disparition prématurée.

« Enfin, nous vous sommes reconnaissants de l'occasion d'avoir à dire, une fois de plus, comme c'est pour notre *Société* un privilège qui lui est cher de donner la parole à nos collègues étrangers et d'affirmer ainsi l'unité de la pensée

humaine, l'universalité de la vérité. Tous nous communions avec le même désintéressement et la même sincérité dans le culte de la science pure et nous allons ainsi vers cette humanité véritable à laquelle la *Société des Nations* apporte le plus précieux des appuis extérieurs et dont la réalité demeure liée au renouvellement sans trêve et à l'approfondissement de la vie spirituelle.

« Dans ces sentiments je tiens à honneur d'être l'interprète de la *Société française de Philosophie* pour vous adresser, cher et illustre Professeur, nos souhaits de bienvenue, et, puisque vous allez célébrer bientôt le soixante-sixième anniversaire de votre naissance, permettez-moi d'y ajouter cordialement nos souhaits de longue vie et de fécond labeur. »

* * *

L'ouvrage que nous publions aujourd'hui sous le titre de *Méditations cartésiennes* est le fruit de ces conférences. L'auteur les a développées et profondément remaniées ; il a tenu à les présenter au public français sous une forme définitive, comme dans une sorte de message philosophique. Qu'il reçoive ici, pour l'effort qu'il a fait, l'expression renouvelée de notre gratitude.

Le texte a été traduit de l'allemand par M^{lle} Peiffer et par M. E. Levinas, docteur de l'Université de Strasbourg ; cette traduction a été revue par M. A. Koyré, professeur à l'Université de Montpellier. Que tous reçoivent ici nos remerciements reconnaissants.

CINQUIÈME MÉDITATION

DÉTERMINATION DU DOMAINE TRANSCENDENTAL
COMME « INTERSUBJECTIVITÉ MONADOLOGIQUE ».

42. *Exposé du problème de l'expérience de l'autre; l'objection du solipsisme.*

Rattachons nos nouvelles méditations à une objection, grave en apparence, puisqu'elle n'atteint rien moins que la prétention même de la phénoménologie transcendentale d'être une *philosophie* transcendentale et, par conséquent, de pouvoir — sous forme d'une analyse et d'une théorie constitutives se déroulant à l'intérieur du moi transcendantal réduit — résoudre les problèmes transcendants du monde objectif.

Lorsque moi, le moi méditant, je me réduis par l'ἐποχή phénoménologique à mon *ego* transcendantal absolu, ne suis-je pas

devenu par là même *solus ipse* et ne le resté-je pas tant que, sous l'indice « phénoménologie », j'effectue une explicitation de moi-même? Une phénoménologie, qui prétendrait résoudre des problèmes touchant l'être objectif et se donnerait pour une philosophie, ne serait-elle pas à stigmatiser comme solipsisme transcendantal?

Examinons la situation de plus près. La réduction transcendentale me lie au courant de mes états de conscience purs et aux unités constituées par leurs actualités et leurs potentialités. Dès lors il va de soi, semble-t-il, que de telles unités soient inséparables de mon *ego* et, par là, appartiennent à son être concret lui-même.

Mais qu'en est-il alors d'autres *ego*? Ils ne sont pourtant pas de simples représentations et des objets représentés en moi, des unités synthétiques d'un processus de vérification se déroulant « en moi », mais justement des « autres ».

Cependant ces considérations ne sont peut-être pas aussi justes qu'elles en ont l'air. Devons-nous les accepter définitivement avec les « cela va de soi » qu'on y utilise, et nous engager dans des argumentations dialectiques et des hypothèses prétendues « métaphysiques », dont la possibilité présumée se révélera peut-être comme un parfait contresens? Il vaut, certes, mieux commencer par entreprendre et mener à bout, dans un travail concret et systématique, la tâche, suggérée ici par la notion de l'*alter ego*, de l'explicitation phénoménologique.

Il nous faut bien nous rendre compte du sens de l'intentionnalité explicite et implicite, où, sur le fond de notre moi transcendantal, s'affirme et se manifeste l'*alter ego*. Il nous faut voir comment, dans quelles intentionalités, dans quelles synthèses, dans quelles « motivations », le sens de l'*alter ego* se forme en moi et, sous les diverses catégories (*Titel*) d'une expérience concordante d'autrui, s'affirme et se justifie comme « existant » et même, à sa manière, comme m'étant présent « lui-même ». Ces expériences et leurs effets sont précisément des faits transcendants de ma sphère phénoménologique : comment, sinon en les interrogeant, puis-je aboutir à une explicitation complète du sens de l'être d'autrui?

43. *Le mode de présentation onto-noématique de l'« autre », thème directeur transcendantal de la théorie constitutive de l'expérience d'autrui.*

Et, tout d'abord, l'« autre », tel qu'il est dans mon expérience, tel que je le trouve en approfondissant son contenu onto-noématique (uniquement comme corrélatif de mon *cogito*, dont la structure détaillée est encore à dégager), n'est pour moi qu'un « thème directeur transcendantal ». La singularité et la variété de son con-

tenu (onto-noématique) nous font pressentir déjà la multiplicité d'aspects et la difficulté du problème phénoménologique.

Par exemple, je perçois les autres — et je les perçois comme existants réellement — dans des séries d'expériences à la fois variables et concordantes; et, d'une part, je les perçois comme objets du monde. Non pas comme de simples « choses » de la nature, bien qu'ils le soient d'une certaine façon « aussi ». Les « autres » se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent. Liés ainsi aux corps de façon singulière, « objets psycho-physiques », ils sont « dans » le monde. Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde, — ce même monde que je perçois — et qui ont par là l'expérience de moi, comme moi j'ai l'expérience du monde et en lui des « autres ». On peut poursuivre l'explicitation noématique dans cette direction encore assez loin, mais on peut considérer d'ores et déjà comme établi, le fait que j'ai en moi, dans le cadre de ma vie de conscience pure transcendentale réduite, l'expérience du « monde » et des « autres » — et ceci conformément au sens même de cette expérience, — non pas comme d'une œuvre de mon activité synthétique en quelque sorte privée, mais comme d'un monde étranger à moi, « intersubjectif », existant pour chacun, accessible à chacun dans ses « objets ».

Et pourtant, chacun a ses expériences à soi, ses unités d'expériences et de phénomènes à soi, son « phénomène du monde » à soi, alors que le monde de l'expérience existe « en soi » par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à tous leurs mondes-phénomènes.

Comment cela peut-il se comprendre? Il faut, en tout cas, maintenir comme vérité absolue ceci : tout sens que peut avoir pour moi la « quiddité » et le « fait de l'existence réelle » d'un être, n'est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle; il n'existe que dans et par ses synthèses constitutives, s'élucidant et se découvrant pour moi dans les systèmes de vérification concordante. Afin de créer pour les problèmes de ce genre — dans la mesure où, en général, ils peuvent avoir un sens, — un terrain de solution, et même afin de pouvoir les poser pour les résoudre, il faut commencer par dégager d'une manière systématique les structures intentionnelles — explicites et implicites, — dans lesquelles l'existence des autres « se constitue » pour moi et s'explicité dans son contenu justifié, c'est-à-dire dans le contenu qui « remplit » ses intentions.

Le problème se présente donc, d'abord, comme un problème spécial, posé au sujet « de l'existence d'autrui pour moi », par

conséquent comme problème d'une théorie *transcendentale de l'expérience de l'autre*, comme celui de l'« *Einfühlung* ». Mais la portée d'une pareille théorie se révèle bientôt comme étant beaucoup plus grande qu'il ne paraît à première vue : elle donne en même temps les assises d'une théorie transcendentale du monde objectif. Comme nous l'avons déjà montré plus haut, il appartient au sens de l'existence du monde et, en particulier, au sens du terme « nature », en tant que nature objective, d'exister pour chacun de nous, caractère toujours co-entendu chaque fois que nous parlons de réalité objective. De plus, le monde de l'expérience contient des objets déterminés par des prédicats « spirituels » qui, conformément à leur origine et à leur sens, renvoient à des sujets et, généralement, à des sujets étrangers à nous-mêmes et à leur intentionalité constituante; tels sont tous les objets de civilisation (livres, instruments, toutes espèces d'œuvres, etc.) qui se présentent également avec le sens d'« exister pour chacun » (pour quiconque appartient à une civilisation correspondante à la civilisation européenne, par exemple, plus étroitement, à la civilisation française, etc.).

44. Réduction de l'expérience transcendentale à la sphère d'appartenance.

Puisqu'il s'agit de la constitution transcendentale des subjectivités étrangères, et que celle-ci est la condition de la possibilité de l'existence pour moi d'un monde objectif, il ne peut pas encore être question ici de subjectivités étrangères, au sens de réalités objectives existant dans le monde. Afin de ne pas faire fausse route nous devons, selon les exigences de notre méthode, procéder à l'intérieur de la sphère transcendentale universelle, à une nouvelle *ἐκκλή*, ayant pour but de délimiter l'objet de nos recherches. Nous éliminons du champ de la recherche tout ce qui, maintenant, est en question pour nous, c'est-à-dire, nous faisons abstraction des fonctions constitutives de l'intentionnalité qui se rapporte directement ou indirectement aux subjectivités étrangères, et nous délimitons d'abord les ensembles cohérents de l'intentionnalité — actuelle et potentielle — dans lesquels l'ego se constitue dans son être propre et constitue les unités synthétiques, inséparables de lui-même, qu'il faut, par conséquent, attribuer à l'être propre de l'ego.

La réduction de mon être à ma sphère transcendentale propre ou à mon moi-même transcendantal et concret, au moyen d'une abstraction exercée à l'égard de ce que la constitution transcendentale me présente comme étranger à moi-même, cette réduction

possède un sens très spécial. Dans l'attitude naturelle je me trouve au sein du monde, « moi et les autres », dont je me distingue et auxquels je m'oppose. Si je fais abstraction des autres, au sens habituel du terme, *je reste « seul »*. Mais une telle abstraction n'est pas radicale, cette solitude ne change rien au sens existentiel de l'existence dans le monde, possibilité d'être l'objet de l'expérience de chacun. Ce sens est inhérent au moi, entendu comme moi naturel, et resterait tel, même si une peste universelle m'avait laissé seul dans le monde. Dans l'attitude transcendente, et dans l'abstraction constitutive dont nous venons de parler, mon *ego*, l'*ego* du sujet méditant, ne se confond pas dans son être transcendantal propre avec le moi humain habituel; il ne se confond pas avec le moi, réduit à un simple phénomène, à l'intérieur du phénomène total du monde. Il s'agit, bien au contraire, d'une *structure essentielle de la constitution universelle* que présente la vie de l'*ego* transcendantal, en tant que constituant le monde objectif.

Ce qui m'est spécifiquement propre, à moi *ego*, c'est mon être concret en qualité de « monade », puis la *sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre*. Cette sphère embrasse l'intentionnalité visant « les autres » au même titre que toute autre intentionnalité. Cependant, pour des raisons de méthode, nous commençons par éliminer du champ de nos recherches l'œuvre synthétique de cette intentionnalité (la réalité des autres pour moi). Dans cette intentionnalité toute particulière se constitue un sens existentiel nouveau qui transgresse l'être propre de mon *ego* monadique; il se constitue alors un *ego* non pas comme « moi-même », mais comme se « réfléchissant » dans mon *ego* propre, dans ma monade. Mais le second *ego* n'est pas tout simplement là, ni, à proprement parler, donné en personne; il est constitué à titre d'« alter-ego » et l'*ego* que cette expression désigne comme un de ses moments, c'est moi-même, dans mon être propre. « L'autre » renvoie, de par son sens constitutif, à moi-même, « l'autre » est un « reflet » de moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme. Si, en premier lieu, on délimite l'*ego* dans son être propre, et si on embrasse d'un regard d'ensemble son contenu et ses articulations — et cela, non seulement quant à ses états vécus, mais aussi quant aux unités de signification valables pour lui et inséparables de son être concret — la question suivante se pose nécessairement : comment se fait-il que mon *ego*, à l'intérieur de son être propre, puisse, en quelque sorte, constituer « l'autre » « justement comme lui étant étranger », c'est-à-dire lui conférer un sens existentiel qui le met hors du contenu concret du « moi-

même » concret qui le constitue. Cela concerne, d'abord, n'importe quel *alter-ego*, mais ensuite tout ce qui, de par son sens existentiel, implique un *alter-ego*; bref, le monde objectif, au sens plein et propre du terme.

L'intelligibilité de cet ensemble de problèmes s'accroîtra, si nous nous mettons à caractériser la *sphère propre de l'ego* ou à effectuer explicitement l'ἐποχή abstractive qui nous la dégage. Éliminer de notre champ l'œuvre constitutive de l'expérience étrangère et, avec elle, tous les modes de conscience se rapportant à ce qui m'est étranger, est tout autre chose encore que d'exercer l'ἐποχή phénoménologique à l'égard de la valeur existentielle de « l'autre » dans la vie naïve, comme nous l'avons fait à l'égard de toute objectivité de l'attitude naturelle.

Dans l'attitude transcendente j'essaie, avant tout, de circonscrire, à l'intérieur des horizons de mon expérience transcendente, ce qui m'est propre (das *Mir-Eigene*). C'est, tout d'abord, le non-étranger. Au moyen de l'abstraction, je commence par libérer cet horizon d'expérience de tout ce qui m'est étranger. Il appartient au « phénomène transcendantal » du monde d'être donné directement dans une expérience concordante; aussi s'agit-il de faire attention, en la parcourant, à la manière dont ce qui m'est étranger intervient dans la détermination du sens existentiel de ses objets, et à l'éliminer par l'abstraction. De cette façon nous faisons tout d'abord abstraction de ce qui confère aux animaux et aux hommes leur caractère spécifique d'êtres vivants et pour ainsi dire, en quelque mesure personnels; ensuite de toutes les déterminations du monde phénoménal qui, de par leur sens, renvoient à d'« autres », comme à des moi sujets (*Ichsubjekte*) et qui, par conséquent, les présupposent; tels, par exemple, les prédicats exprimant des valeurs de culture. Autrement dit, nous faisons abstraction de toute spiritualité étrangère, en tant justement qu'elle rend possible le « sens spécifique » de cet « étranger » qui est mis en question. Il faut, de même, ne pas perdre de vue et éliminer par l'abstraction ce caractère d'appartenir à l'ambiance de chacun, propre à tous les objets du monde phénoménal et qui les qualifie comme existant pour chacun et accessible à chacun, comme pouvant, dans une certaine mesure, avoir de l'importance ou rester indifférents pour la vie et les aspirations de chacun.

Nous constatons à ce propos quelque chose d'important. L'abstraction effectuée, il nous reste une couche cohérente du *phénomène du monde*, corrélatif transcendantal de l'expérience du monde, qui se déroule d'une manière continue et concordante. Nous pouvons, malgré l'abstraction, qui élimine du phénomène

« monde » tout ce qui n'est pas une propriété exclusive du moi, *avancer d'une manière continue dans l'expérience intuitive*, en nous tenant exclusivement à cette couche d'« appartenance ».

Avec cette couche nous avons atteint l'extrême limite où peut nous conduire la réduction phénoménologique. Il faut évidemment posséder l'expérience de cette « sphère d'appartenance » propre au moi pour pouvoir constituer l'idée de l'expérience d'« un autre que moi » ; et sans avoir cette dernière idée je ne puis avoir l'expérience d'un « monde objectif ». Mais je n'ai pas besoin de l'expérience du monde objectif ni de celle d'autrui pour avoir celle de ma propre « sphère d'appartenance ».

Considérons de plus près le *résultat* de notre abstraction, c'est-à-dire son résidu. *Du phénomène du monde*, se présentant avec un sens objectif, se détache un plan que l'on peut désigner par les termes : « *Nature* » qui m'appartient. Celle-ci doit être bien distinguée de la Nature pure et simple, c'est-à-dire de la nature, objet des sciences de la nature. Cette dernière est, sans doute, le résultat d'une abstraction, à savoir de l'abstraction de tout le « psychique », de tous les prédicats du monde objectif qui tirent leur origine de la vie de la personnalité. Mais le résultat de cette abstraction de la science est une couche dans le monde objectif (dans l'attitude transcendente on dirait : couche appartenant à l'objet immanent visé par l'expression : monde objectif) ; elle est donc, elle-même, une couche objective, tout comme les couches éliminées par l'abstraction (le psychique objectif, les « prédicats culturels » objectifs, etc.). Or, dans *notre* cas, ce sens d'objectivité, inhérent à tout ce qui est « monde », en tant que constitué par l'intersubjectivité et accessible à l'expérience de chacun, etc., disparaît totalement. Aussi, ce que dans la *sphère de ce qui m'appartient* (d'où l'on a éliminé tout ce qui renvoie à une subjectivité étrangère) nous appelons *Nature pure et simple*, ne possède plus ce caractère d'« être objectif » et, par conséquent, ne doit aucunement être confondu avec une couche abstraite du monde lui-même ou de son « sens immanent ». Parmi les corps de cette « Nature », réduite à « ce qui m'appartient », je trouve mon propre corps organique (*Leib*)¹ se distinguant de tous les autres par une particularité unique ; c'est, en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais précisément corps *organique* ; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l'expérience,

1. Les termes allemands : *Körper* et *Leib*, n'ayant qu'un seul équivalent français, *corps*, nous traduirons *Körper* par « corps » et *Leib* par « corps organique » (N. du t.).

je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.) ; c'est le seul corps dont je dispose d'une façon *immédiate* ainsi que de chacun de ses *organes*. Je perçois avec les mains (c'est par les mains que j'ai — et que je puis toujours avoir — des perceptions cinesthésiques et tactiles), avec les yeux (c'est par les yeux que je vois), etc. ; et ces *phénomènes cinesthésiques* des organes forment un flux de modes d'action et relèvent de mon « je peux ». Je peux ensuite, en mettant en jeu ces phénomènes cinesthésiques, heurter, pousser, etc., et ainsi agir par mon corps, immédiatement d'abord, et à l'aide d'autre chose (médiatement) ensuite. Puis, par mon activité perceptive, j'ai l'expérience (ou je peux avoir l'expérience) de toute « nature », y compris celle de mon propre corps qui par une espèce de « réflexion » se rapporte ainsi à lui-même. Ce qui est rendu possible par le fait qu'à tout moment je « peux » percevoir une main « au moyen » de l'autre, un œil au moyen d'une main, etc. ; l'organe doit alors devenir objet et l'objet, organe. Il en est de même de l'action originelle possible, exercée par le corps sur la Nature et sur le corps lui-même. Ce dernier se rapporte donc à lui-même aussi par la pratique.

Faire ressortir mon corps, réduit à mon « appartenance », c'est déjà partiellement faire ressortir le phénomène objectif : « moi en tant que cet homme » en son essence-appartenance. Si je réduis à « l'appartenance » les autres hommes, j'obtiens des corps matériels, réduits à l'appartenance ; mais si je me réduis moi-même comme homme, j'arrive à mon organisme et à mon âme, ou à moi-même, *unité psycho-physique* et, dans cette unité, au moi-personnalité ; j'arrive au moi qui « dans » et « au moyen » de cet organisme agit et pâtit dans le monde extérieur, et qui, en général, se constitue en unité psycho-physique en vertu de l'expérience constante de ces rapports absolument uniques du moi et de la vie avec le corps. Si le monde extérieur, l'organisme et l'ensemble psycho-physique sont ainsi épurés de tout « ce qui n'est pas appartenance », je ne suis plus un « moi » au sens naturel, dans la mesure justement où j'ai éliminé toute relation avec un « nous » (*uns oder wir*), ainsi que tout ce qui fait de moi un être du « monde ». Toutefois, dans ma particularité spirituelle, je demeure un moi, pôle identique de mes multiples expériences pures, de ma vie intentionnelle active ou passive et de tous les *habitus* qu'elle crée ou peut créer en moi.

Par suite de cette élimination abstractive de tout ce qui est étranger à moi, il m'est resté une espèce de monde, une nature

réduite à « mon appartenance », — un moi psycho-physique avec corps, âme et moi personnel, intégré à cette nature grâce à son corps.

On y trouve également des prédicats qui doivent tout leur sens à ce moi-là ; tels, par exemple, les prédicats qui caractérisent l'objet comme « valeur » et comme « produit ». Mais tout cela n'est nullement *du monde* au sens naturel du terme (et c'est pourquoi tant de guillemets) ; c'est ce qui, dans mon expérience du monde, m'appartient d'une manière exclusive, la pénètre de partout, et qui, *intuitivement, forme une unité cohérente*. Toutes les articulations que nous saurons distinguer dans ce phénomène du « monde », réduit à « ce qui m'appartient », forment néanmoins une unité *concrète* ; ce qui se manifeste aussi dans le fait que la *forme spatio-temporelle*, réduite d'une manière correspondante à ce qui m'appartient, est sauvegardée dans ce phénomène « réduit » du « monde ». Les « objets réduits », les « choses », le « moi psycho-physique » sont, par conséquent, eux aussi, *extérieurs les uns aux autres*. Mais nous sommes frappés ici par un fait remarquable ; voici un enchaînement d'évidences qui, dans leur enchaînement même, ont l'air de paradoxes : en éliminant ce qui nous est « étranger », nous ne portons pas atteinte à l'ensemble de ma vie psychique, à la vie de ce moi psycho-physique ; ma vie reste expérience du « monde » et, donc, expérience possible et réelle de ce qui nous est étranger. La totalité de la constitution du monde, existant pour moi, ainsi que sa division ultérieure en systèmes constitutifs d'appartenances et de ce qui m'est étranger, est donc inhérente à mon être psychique. Moi, le « moi humain » réduit (« le moi psycho-physique »), je suis donc constitué comme membre du « monde », avec une « extériorité » multiple ; mais c'est moi qui constitue tout cela, moi-même, dans mon âme, et je porte tout cela en moi comme objet de mes « intentions ». Que si le tout constitué comme m'appartenant (donc aussi le « monde » « réduit ») se révélait appartenir à l'essence concrète du sujet constituant comme une inséparable détermination interne, l'auto-explicitation du moi trouverait le « monde » qui lui appartient comme lui étant « intérieur » et, d'autre part, en parcourant ce « monde », le moi se trouverait lui-même comme membre de ces « extériorités » et se distinguerait du « monde extérieur ».

45. L'« ego » transcendantal en qualité d'homme psychophysique ; l'aperception de soi-même réduite aux appartenances.

Ces dernières méditations — comme leur ensemble — nous

les avons effectuées dans l'attitude de la réduction transcendantale, c'est-à-dire du « moi » méditant en qualité d'ego transcendantal. Il faut se demander maintenant quel est le rapport du moi-homme réduit à son appartenance pure à l'intérieur du phénomène du « monde » « réduit » de la manière correspondante, au moi, ego transcendantal. Ce dernier est résultat de la *mise entre parenthèses* du monde objectif dans son ensemble, et de toutes les entités objectives en général (des objectivités idéales également). Au moyen de cette « mise entre parenthèses », j'ai pris conscience de moi-même comme d'un ego transcendantal, qui, dans sa propre vie, constitue tout ce qui jamais peut être objectif pour moi ; j'ai pris conscience d'un moi, sujet de toute constitution en général, qui est dans ses expériences potentielles et actuelles ainsi que dans ses *habitus*.

C'est dans ses *habitus* et dans ses expériences qu'il se constitue lui-même (comme tout ce qui est objectif), en tant qu'ego identique. Nous pouvons dire maintenant : tandis que moi — cet ego — j'ai constitué et je continue à constituer ce monde existant pour moi en qualité de phénomène (corrélatif), j'ai effectué, au moyen de synthèses constitutives correspondantes, *une aperception de moi-même* (en tant que « moi » au sens habituel d'une personnalité humaine plongée dans l'ensemble du monde constitué) *qui me transforme en un être du « monde »*. Cette aperception, je continue à l'effectuer, tout en la complétant, et à lui maintenir constamment sa valeur. Grâce à cette transformation du moi en « être du monde », tout ce qui, au point de vue transcendantal, est une « appartenance » du moi, de cet ego, est englobé, sous forme de *psychique*, par « mon âme ». Cette perception, qui me transforme en être du monde, je la trouve déjà effectuée, mais je peux toujours, en partant de l'âme en tant que phénomène ou en tant que partie du phénomène « homme », revenir à moi-même en tant qu'ego absolu, universel et transcendantal. Si, par conséquent, en qualité de cet ego, je réduis mon phénomène du monde objectif à « ce qui m'appartient en lui », et si j'y ajoute tout ce que je trouve encore de *m'appartenant* (ne pouvant plus, après cette réduction, contenir d'étranger au moi), *l'ensemble de ce qui appartient à mon ego peut être retrouvé dans le phénomène réduit du monde*, comme appartenant à « mon âme », *sauf qu'au point de vue transcendantal* il est, en tant que composant de mon aperception du monde, *un phénomène secondaire*. A s'en tenir à l'ego transcendantal et dernier, et à l'universalité de ce qui est constitué en lui, on trouve, appartenant d'une manière immédiate à l'ego, la division de tout son

champ transcendantal d'expérience en sphère « qui lui appartient » — y compris la couche cohérente de son expérience du monde, réduite à « l'appartenance » (dont tout ce qui lui est étranger est écarté), — et en sphère de ce qui lui est étranger. Néanmoins toute *conscience* de ce qui lui est étranger, chacun de ses modes de présentation appartiennent à la première sphère. Tout ce que le moi transcendantal constitue dans cette première couche, comme « non-étranger », comme « ce qui lui appartient » est, en effet, à lui, à titre de *composant de son être propre et concret*, comme nous l'avons montré et comme nous le montrerons encore. Il est inséparable de son être concret. Mais, à l'intérieur et au moyen de ses appartenances, l'*ego* constitue le monde objectif, comme l'universalité de l'être qui est étranger à l'*ego*, et, en premier lieu, l'être de l'*alter-ego*.

46. *L'appartenance, sphère des actualités et des potentialités du courant de la conscience.*

Nous avons caractérisé, jusqu'à présent le concept fondamental de « l'appartenance », de « ce qui m'appartient », comme le « non-étranger », — caractéristique indirecte qui, de son côté, reposait sur la notion de l'*autre* et, par conséquent, la présupposait. Mais il est important, pour éclaircir son sens, d'élaborer aussi une caractéristique positive de cette notion d'« appartenance », ou de « l'*ego* » dans ce qui lui est propre.

Les dernières phrases du paragraphe précédent l'ont fait seulement pressentir. Partons d'un point de vue plus général. Lorsque, dans l'expérience, un objet concret se détache comme quelque chose pour soi, et qu'il est « remarqué » par le regard de l'attention perceptive, cette perception directe ne se l'approprie que comme « objet indéterminé de l'intuition empirique ». Il ne devient objet déterminé, et toujours de plus en plus déterminé, que dans la suite de l'expérience, qui, tout d'abord, ne détermine l'objet qu'en l'interprétant lui-même par lui-même; elle s'effectue donc comme explicitation pure. En se fondant sur l'objet qui est donné dans son identité avec lui-même grâce à une synthèse identificatrice, continue et intuitive, l'expérience dans son progrès synthétique explicite dans l'enchaînement des intuitions particulières les déterminations inhérentes à cet objet même.

Et ces déterminations apparaissent dès l'abord, comme déterminations dans lesquelles l'objet, l'identique, est ce qu'il est — ce qu'il est « en soi et pour soi »; — déterminations dans lesquelles son être identique s'explicite en propriétés particulières.

Ce contenu essentiel et propre n'est encore qu'anticipé d'une

manière générale et sous la forme d'un horizon; il ne se constitue originairement que par l'explicitation (portant le sens d'indice interne, propre, essentiel — et plus spécialement de propriété).

Appliquons ces vérités. Lorsque, dans la réduction transcendente, je réfléchis sur moi-même, *ego* transcendantal, je me suis donné — en tant que cet *ego* — dans un mode perceptif, plus précisément je me (*ego*) saisis dans une perception.

Je m'aperçois aussi qu'antérieurement déjà, sans m'être saisi, j'étais toujours là pour moi dans une intuition originelle (perçu au sens plus large du terme) et, en quelque sorte, « présent à l'avance ». Je me suis présent avec un horizon ouvert et infini des *propriétés internes* encore non-découvertes. Ce qui m'est propre se révèle, lui aussi, seulement par l'explicitation et c'est dans et par l'œuvre de celle-ci qu'il reçoit son sens original. Il se révèle originellement dans le regard de l'expérience explicitante dirigée sur moi-même, sur mon « je suis », perçu et même donné d'une manière apodictique, sur mon identité avec moi-même, se conservant dans la synthèse continue et cohérente de l'expérience originelle de soi. Ce qui est l'essence propre de cette identité se caractérise comme élément réel et possible de son explicitation, comme quelque chose en quoi je ne fais que développer mon propre être identique, tel qu'il est en lui-même, en tant qu'identique dans ses particularités.

Voici maintenant un point important. Bien que je sois en droit de parler de la *perception de soi-même* et précisément de la perception de mon *ego* concret, il n'est pas dit par là que je me meuve toujours dans la sphère des *perceptions* particulières proprement dites, et que je n'arrive à rien d'autre qu'à des éléments perceptifs de l'explicitation, comme c'est le cas dans l'explicitation d'un « objet de la vue » donné par la perception. Car, dans l'explicitation des horizons de mon être propre, je me heurte en premier lieu à ma temporalité immanente et à mon être sous la forme d'une infinité ouverte du courant de la conscience; infinité de toutes mes propriétés, incluses, de quelque façon que ce soit, dans ce courant, mon explicitation elle-même y comprise. Cette explicitation, en s'effectuant dans le présent vivant, ne peut saisir dans une perception véritable que ce qui s'effectue dans le présent. Le passé qui m'est propre, elle ne me le dévoile — de la manière la plus originelle que l'on puisse concevoir — que dans et par le souvenir. Quoique je sois constamment donné à moi-même d'une façon originelle, et quoique je puisse, en avançant toujours, expliciter ce qui m'appartient essentiellement, cette explicitation s'effectue en grande partie au

moyen des actes de conscience qui ne sont point des perceptions des moments correspondants de mon essence propre. Le courant du vécu, en sa qualité de courant où je vis comme Moi identique, ne peut me devenir accessible que de la manière suivante : dans ses actualités d'abord, et ensuite dans ses potentialités qui visiblement me sont également essentielles et propres. Toutes les possibilités du genre « je peux » ou « je pourrais » — je peux déclencher telle ou telle autre série des états vécus, je peux prévoir ou regarder en arrière, je peux pénétrer en les dévoilant dans les horizons de mon être temporel — toutes ces possibilités appartiennent manifestement d'une manière essentielle et propre à moi-même.

Mais l'explicitation est partout originelle, si, toutefois, sur le terrain de l'expérience originelle de soi c'est l'objet expérimenté lui-même qu'elle explicite en le rendant « présent en personne », selon un mode qui, en la circonstance, est le plus originel possible. L'évidence apodictique de la perception transcendente de soi-même (du « je suis ») s'étend à cette explicitation, bien qu'avec une restriction analysée plus haut.

Les formes structurales universelles apparaissent seules avec une évidence absolue dans cette explicitation; notamment les formes dans lesquelles j'existe en tant qu'ego, et dans lesquelles seules — ceci pris dans une universalité d'essence — je puis exister ainsi. Il faut compter parmi elles (entre autres) la manière d'exister sous forme d'une certaine vie universelle en général, sous forme d'une constitution constante par elle-même de ses propres états comme temporels à l'intérieur d'un temps universel, etc. A cet a priori apodictique universel, dans sa généralité indéterminée, mais déterminable, participe toute explicitation des données égologiques particulières comme, par exemple, l'évidence — si imparfaite qu'elle soit, — du souvenir que chacun a de son passé propre. Cette participation à l'apodicticité se révèle dans la loi formelle, elle-même apodictique : tant d'apparence, tant d'être (que l'apparence ne fait que cacher et fausser) que nous pouvons chercher et que nous pouvons retrouver en poursuivant une route tracée d'avance, ou du moins, dont nous pouvons nous rapprocher par des approximations successives de son contenu entièrement déterminé. Ce dernier, au sens d'un objet susceptible d'identification rigoureuse dans toutes ses parties et dans tous ses moments, est une « idée » valable a priori.

47. *L'objet intentionnel appartient, lui aussi, à l'être pleinement concret (monadique) de « l'appartenance ». Transcendance immanente et monde primordial.*

Ce qu'il forme mon appartenance essentielle en tant qu'ego s'étend visiblement (et ceci est particulièrement important), non seulement aux actualités et aux potentialités du courant du vécu, mais aussi aux systèmes constitutifs, tout comme aux objectivités constituées. Ce dernier point doit être entendu sous certaines réserves. Notamment, là et dans la mesure où l'unité constituée, en tant qu'unie à la constitution originelle elle-même d'une manière immédiate et concrète, en est inséparable, — la perception constituante, autant que l'être perçu, appartiennent à ma sphère propre concrète.

Cela ne concerne pas seulement les données sensibles qui, entendues comme simples sensations, se constituent comme miennes en qualité d'« éléments temporels immanents » à l'intérieur de mon ego.

Cela est vrai aussi de tous mes *habitus* qui, également, me sont « propres », qui se constituent à partir des actes qui les fondent (et « m'appartiennent » aussi), et forment des convictions durables; des convictions qui font de moi « un convaincu », et grâce auxquelles j'acquiesce, en tant que pôle [d'actes], des déterminations spécifiquement propres au « moi ». Mais, d'autre part, les objets transcendants, par exemple les objets des « sens » extérieurs, — unités des multiplicités des phénomènes sensibles, — appartiennent également à cette sphère, si, toutefois, en qualité d'ego, je tiens uniquement compte de ce qui est constitué d'une manière véritablement originelle par ma sensibilité propre, par mes aperceptions propres, comme phénomène d'objet spatial, inséparable, dans le concret, de cette sensibilité et de ces aperceptions elles-mêmes. Nous le voyons tout de suite : la totalité du « monde » que nous avons précédemment « réduit » en éliminant de son sens des éléments de ce qui m'était étranger, appartient à cette sphère et fait donc partie du contenu concret (positivement défini) de l'ego, en qualité de ce qui lui appartient. Puisque nous faisons abstraction de l'œuvre constitutive de l'*Einfühlung* (de l'expérience d'autrui), nous avons une nature et un organisme qui, certes, se constituent comme objets spatiaux, comme unités transcendentes par rapport au courant de la vie, mais qui ne sont qu'une multiplicité d'objets de l'expérience possible, cette expérience se confondant totalement avec ma propre vie, et l'objet de

cette expérience n'étant rien d'autre qu'une unité synthétique, inséparable de cette vie et de ses potentialités.

Cela nous fait voir que l'*ego considéré concrètement possède un univers de « ce qui lui appartient »*, univers qui se révèle dans une explicitation originelle de l'*ego sum*, explicitation apodictique, tout au moins quant à sa forme. *A l'intérieur de cette sphère originelle* (de l'explicitation de soi-même), nous trouvons aussi un « monde transcendant », résultat de la réduction du phénomène intentionnel « monde objectif » à « ce qui m'appartient » (au sens positif que nous mettons en avant maintenant); cependant toutes les « apparences » correspondantes du transcendant, fantaisies, « pures » possibilités, objectivités eidétiques, dans la mesure où elles subissent notre réduction à « l'appartenance », font également partie de ce domaine, domaine de ce qui m'est essentiellement propre à moi-même, de ce que je suis dans mon existence pleinement concrète ou, comme nous le disons encore, de ce que je suis en tant que je suis cette « monade ».

48. *La transcendance du monde objectif comme étant d'un degré supérieur par rapport à la transcendance primordiale.*

Le fait qu'en général je peux opposer cet être qui m'est propre à quelque chose d'autre, le fait que moi, qui suis moi, puisse être conscient de cet autre que je ne suis pas (de quelque chose qui m'est étranger) — présuppose que les *modes de conscience qui m'appartiennent* ne se confondent pas tous avec les *modes de ma conscience de moi-même*.

Puisque l'être réel se constitue primitivement par la concordance de l'expérience, il faut qu'il y ait dans mon propre moi, en face de l'expérience de moi-même et de son système cohérent (c'est-à-dire en face de l'explicitation systématique de moi-même en appartenances), d'autres expériences formant des systèmes concordants; et le problème consiste à savoir comment peut-on comprendre que l'*ego* puisse porter en lui ce nouveau genre d'intentionnalités et qu'il puisse toujours en former de nouvelles, avec un sens existentiel *totallement transcendant à son propre être*.

Comment l'être réel, c'est-à-dire non seulement objet intentionnel d'un acte quelconque, mais objet « se confirmant » en moi d'une manière concordante, — comment peut-il être pour moi autre chose que, pour ainsi dire, le point d'intersection de mes synthèses constitutives?

Du fait même d'en être inséparable, dans le concret, cet être ne m'appartient-il pas, *ipso facto*, en propre?

Mais déjà la possibilité, aussi vague et aussi vide qu'on voudra,

de se rapporter à quelque chose qui me soit étranger, est problématique; s'il est vrai toutefois que des possibilités d'élucidation appartiennent essentiellement à tous les modes de conscience de ce genre, c'est-à-dire qu'il est possible de les amener à des expériences qui, soit les confirment en « remplissant » leur intention, soit, au contraire, nous « désillusionnent » quant à l'être de l'objet visé; et que, au surplus, tout mode de conscience de ce genre (signifiante) renvoie, au point de vue de sa genèse, à des expériences de ce genre, portant sur le même objet intentionnel, ou sur un objet analogue.

Le fait de l'expérience de ce qui m'est étranger (du non-moi) se présente comme expérience du monde objectif où l'on trouve « d'autres » non-moi sous forme d'autres « moi »; et c'était un résultat important de la « réduction à l'appartenance » de ces expériences que d'avoir mis en relief leur couche intentionnelle profonde, où un « monde » réduit se révèle comme « transcendance immanente ». Dans l'ordre de la constitution d'un monde *étranger au moi*, d'un monde « extérieur » à mon moi concret et propre (mais extérieur dans un sens totalement différent du sens naturel et spatial de ce terme), c'est une *transcendance* (ou un « monde ») première en soi, « *primordiale* ». Malgré l'*idéauté* qui caractérise ce monde en tant qu'il est une unité synthétique d'un système infini de mes potentialités, il est encore un *élément déterminant de mon existence propre et concrète* en tant qu'*ego*.

Il faut donc faire comprendre comment, sur un plan supérieur et fondé sur ce premier, s'effectue l'attribution à un objet du sens de *transcendance objective* proprement dite, seconde dans l'ordre de la constitution; et ceci *sous forme d'expérience*. Il ne s'agit pas ici de mettre en lumière une *genèse s'accomplissant dans le temps*, mais d'une « *analyse statique* ». Le monde objectif est toujours déjà là, tout fait; il est une donnée de mon expérience objective qui se déroule actuelle et vivante; et ce qui n'est plus objet de l'expérience garde sa valeur sous forme d'*habitus*.

Il s'agit d'*interroger cette expérience elle-même* et d'élucider, par l'analyse de l'intentionnalité, la manière dont elle « confère le sens », la manière dont elle peut apparaître comme expérience et se justifier *comme évidence d'un être réel et ayant une essence propre, susceptible d'explicitation, comme évidence d'un être qui n'est pas mon être propre* et n'en est pas une partie intégrant, bien qu'il ne puisse acquérir de sens ni de justification qu'à partir de mon être à moi.

49. *Esquisse préalable de l'explicitation intentionnelle de l'expérience de l'« autre ».*

L'unité de sens « monde objectif » se constitue, en plusieurs degrés, sur la base de mon monde primordial. Il faut d'abord mettre en relief le plan de la constitution d'« autrui » ou des « autres en général », c'est-à-dire des *ego* exclus de l'être concret « qui m'appartient » (exclus du moi — *ego* primordial). En même temps que cette « mise en relief », et motivée par elle, un *autre sens* se superpose, d'une façon générale, au « monde » primordial; ce dernier devient par là « phénomène d' » un monde « objectif » déterminé, monde un et identique pour chacun, moi-même y compris. Par conséquent *l'autre, premier en soi* (le premier « non-moi »), c'est *l'autre moi*. Et cela rend possible la constitution d'un domaine nouveau et infini de « l'étranger à moi », d'une nature objective et d'un monde objectif en général, auquel appartiennent et les autres et moi-même. Il est dans l'essence de cette constitution, s'édifiant à partir des autres « moi purs » (n'ayant pas encore le sens des êtres du monde), que ceux qui sont « autres » pour moi ne restent pas isolés, mais que, bien au contraire, se constitue (dans la sphère qui m'appartient, bien entendu) une communauté de moi existant les uns avec et pour les autres, et qui m'englobe moi-même. — En dernière analyse, c'est une communauté de monades et, notamment, une communauté qui constitue (par son intentionalité constituante commune) un seul et même monde. Dans ce monde se retrouvent tous les moi, mais dans l'aperception objectivante, cette fois, avec le sens d'« hommes », c'est-à-dire d'hommes psycho-physiques, objets du monde.

L'intersubjectivité transcendente possède, grâce à cette mise en commun, une sphère intersubjective d'appartenance où elle constitue d'une manière intersubjective le monde objectif; elle est ainsi, en qualité d'un « nous » transcendental, sujet pour ce monde et aussi pour le monde des hommes, forme sous laquelle ce sujet se réalise lui-même comme objet. Nous distinguons, une fois de plus, la sphère d'appartenance intersubjective et le monde objectif. Toutefois, en me plaçant, comme *ego*, sur le terrain de l'intersubjectivité constituée en partant de sources qui me sont essentiellement propres, je dois reconnaître que le monde objectif ne lui est plus, à proprement parler, transcendant, c'est-à-dire ne transcende pas sa sphère d'appartenance intersubjective; le monde objectif lui est inhérent en qualité de transcendance « immanente ».

Plus précisément, le monde objectif, comme *idée*, comme corré-

latif idéal d'une expérience intersubjective idéalement concordante — d'une expérience mise en commun dans l'intersubjectivité — ce monde doit par essence être rapporté à l'intersubjectivité, constituée, elle-même, comme idéal d'une communauté infinie et ouverte, dont les sujets particuliers sont pourvus de systèmes constitutifs correspondant les uns aux autres et s'accordant les uns avec les autres. Par suite, la constitution du monde objectif comporte essentiellement une « harmonie » des monades, plus précisément, une constitution harmonieuse particulière dans chaque monade et, par conséquent, une genèse se réalisant harmonieusement dans les monades particulières. Il n'est nullement question d'une substructure « métaphysique » de l'harmonie des monades; cette harmonie est tout aussi peu une invention ou une hypothèse métaphysique que les monades elles-mêmes. Cette harmonie appartient, bien au contraire, à l'explicitation des contenus intentionnels inclus dans le fait même qu'un monde d'expérience existe pour nous.

Ce que nous venons d'exposer est une anticipation des résultats de l'explicitation intentionnelle que nous devons effectuer degré par degré, si nous voulons résoudre le problème transcendantal et élaborer véritablement l'idéalisme transcendantal de la phénoménologie.

50. *L'intentionnalité médiate de l'expérience d'autrui en tant qu'« appréhension » (aperception par analogie).*

Après avoir défini la sphère primordiale et en avoir élucidé les articulations — préliminaires très importants au point de vue transcendantal, — nous rencontrons, dès notre premier pas vers la constitution du monde objectif, des difficultés réellement considérables. Ces difficultés se trouvent dans l'élucidation transcendente de l'expérience d'autrui où « autrui » n'a pas encore acquis le sens d'« homme ».

L'expérience est un mode de conscience où l'objet est donné « en original »; en effet, en ayant l'expérience d'autrui nous disons, en général, qu'il est lui-même, « en chair et en os » devant nous. D'autre part, ce caractère d'« en chair et en os » ne nous empêche pas d'accorder, sans difficultés, que ce n'est pas l'autre « moi » qui nous est donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même. Il en serait de même de son organisme s'il

n'était rien d'autre qu'un « corps » physique, unité se constituant dans mon expérience réelle et possible et qui appartient à ma sphère primordiale comme formée exclusivement par ma « sensibilité ». Il doit y avoir ici une certaine *intentionnalité médiate*, partant de la couche profonde du « monde primordial » qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionnalité représente une « co-existence » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là « en personne ». Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend « co-présent », d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'« *apprésentation* ».

L'expérience du monde extérieur se caractérise déjà de cette manière. En effet, le côté véritablement « vu » d'un objet, sa « face » tournée vers nous, apprésente toujours et nécessairement son « autre face » — cachée — et fait prévoir sa structure, plus ou moins déterminée. Mais, d'autre part, dans notre cas, il ne peut précisément pas s'agir de ce genre d'apprésentation qui intervient dans la constitution de la nature primordiale. — Cette dernière, en effet, peut être confirmée par la présentation correspondante qui en remplit l'intention (« l'envers » peut devenir « face »), tandis que cela est *a priori* impossible pour une apprésentation qui doit nous introduire dans la sphère « originale » d'autrui. Comment donc l'apprésentation d'une autre sphère « originale » — ce qui confère un sens au terme « un autre » — peut-elle être motivée dans la mienne, dans ma sphère originale? — L'apprésentation étant comprise ici comme une expérience effective. N'importe quelle représentation ne saurait le faire. Elle ne le peut que si elle est liée à une présentation, à un acte dans lequel l'objet se donne, à proprement parler, en personne. Et c'est seulement en tant qu'exigée par cette présentation qu'elle peut avoir le caractère d'apprésentation, tout comme, dans la perception de la chose, l'existence perçue est le motif de la position de la « co-existence ». La perception du monde réduit à la sphère primordiale, qui se développe d'une manière continue dans les articulations décrites plus haut, à l'intérieur du cadre général de la perception constante de l'ego par lui-même, nous fournit la couche fondamentale de la perception. Le problème consiste à savoir comment s'enchaînent les motifs, et comment s'explique l'opération intentionnelle — fort compliquée — de l'apprésentation effectivement réalisée.

Nous pouvons trouver un premier fil conducteur dans le sens même des mots : « les autres », un « autre moi ». *Alter* veut dire *alter-ego*, et l'ego qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance « primordiale », d'une manière

unique, comme unité psycho-physique (comme homme primordial), comme un moi « personnel », immédiatement actif dans mon corps unique et intervenant par une action immédiate dans le monde ambiant primordial ; par ailleurs, sujet d'une vie intentionnelle concrète, sujet d'une sphère psychique se rapportant à elle-même et au « monde ». Toutes ces structures sont à notre disposition ; et elles le sont dans leurs aspects typiques, élaborés par la vie consciente, avec leurs formes familières d'écoulement et de complication. Nous n'avons pas étudié les intentionnalités fort complexes qui les ont constituées ; c'est là un vaste domaine de recherches spéciales auquel nous ne nous sommes pas arrêté et auquel nous ne pouvions pas nous arrêter.

Supposons un autre homme entré dans le champ de notre perception ; en réduction primordiale, cela veut dire que, dans le champ de la perception de ma nature primordiale, apparaît un corps qui, en qualité de primordial, ne peut être qu'un élément déterminant de moi-même (transcendance immanente). Puisque dans cette nature et dans ce monde mon corps (*Leib*) est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué d'une manière originelle comme organisme (organe fonctionnant), il faut que cet autre corps — qui pourtant, lui aussi, se donne comme organisme — tienne ce sens d'une *transposition aperceptive à partir de mon propre corps*. Et cela, de manière à exclure une justification véritablement directe et, par conséquent, primordiale — par une perception dans le sens fort du terme — des prédicats spécifiques de l'organisme. Dès lors, il est clair que seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien, peut fournir le fondement et le motif de concevoir « par analogie » ce corps comme un autre organisme.

Ce serait donc une certaine aperception assimilante, ce qui ne veut pas dire du tout un raisonnement par analogie. L'aperception n'est pas un raisonnement, ni un acte de pensée. Chaque aperception, par laquelle nous concevons et saisissons d'une manière immédiate les objets qui nous sont donnés, tels le monde de notre vie quotidienne qui s'offre à nos regards, les objets dont nous comprenons d'un seul coup le sens et les horizons, chaque aperception contient une intentionnalité qui renvoie à une « création première » où l'objet d'un sens analogue s'était constitué pour la première fois. Même les objets de ce monde qui nous sont inconnus sont, généralement parlant, connus selon leur type. Nous avons déjà vu des choses analogues, sinon précisément celles-ci. Chaque élément de notre expérience quotidienne recèle une *transposition par analogie* du sens objectif, originellement créé, sur le

cas nouveau, et contient une anticipation du sens de ce dernier comme celui d'un objet analogue. Partout où il y a du « donné objectif », il y a cette transposition; et ce qui dans l'expérience ultérieure se révèle comme ayant un sens réellement nouveau, peut avoir la fonction d'une « création première » et servir de fondement à un « donné objectif » d'un sens plus riche. L'enfant qui sait déjà voir les choses comprend, par exemple, pour la première fois, le sens final des ciseaux; et à partir de ce moment il aperçoit immédiatement, du premier coup, les ciseaux en tant que tels. Et cela n'arrive pas, bien entendu, sous forme de reproduction (par la mémoire), de comparaison ni de raisonnement. Pourtant, la manière dont les aperceptions naissent et renvoient ultérieurement, de par elles-mêmes, de par leur sens, de par ses horizons et au moyen de l'intentionnalité, à leur genèse, est bien différente selon les cas. Aux degrés de formation du sens objectif correspondent ceux des aperceptions. En fin de compte, nous en arrivons à une *distinction radicale entre aperceptions* qui appartiennent par leur genèse à la sphère *primordiale* et aperceptions qui apparaissent avec le sens d'*alter-ego* et qui, grâce à une genèse de degré supérieur, étagent, sur ce sens, un sens nouveau.

51. *L'« accouplement » élément de constitution par association dans l'expérience de l'autre.*

S'il faut indiquer ce qui est propre à l'appréhension assimilante, grâce à laquelle, à l'intérieur de ma sphère primordiale, un corps semblable à mon propre corps-organisme est également *appréhendé comme organisme*, nous nous heurtons, en premier lieu, au fait suivant : ici, *l'original dont vient « la création primitive » est constamment présent et vivant* et, par conséquent, la « création primitive » elle-même conserve toujours son mouvement vivant et agissant. Et, en *deuxième lieu*, nous nous heurtons à la particularité dont nous connaissons déjà le caractère nécessaire : *l'objet représenté par cette analogie ne peut jamais être réellement présent*, ne peut jamais être donné dans une perception véritable. Le fait que l'*ego* et l'*alter-ego* sont toujours nécessairement donnés dans un *accouplement originel* se trouve en rapport étroit avec cette première particularité.

L'*accouplement* — c'est-à-dire une configuration en « couples » qui, ensuite, devient la configuration en groupe, en multiplicité, — est un phénomène *universel* de la sphère transcendente (et, parallèlement, de la sphère psychologique intention-

nelle). Et, disons-le tout de suite, partout où l'accouplement est actuel, se retrouve aussi cette espèce particulière de création primitive — et restant actuelle — de l'appréhension assimilatrice. Nous l'avons relevée comme première particularité de l'expérience d'autrui, mais elle n'est pas exclusivement propre à cette expérience.

Expliquons d'abord l'essentiel de cet « accouplement » ainsi que de la formation des pluralités en général.

C'est une des *formes primitives de la synthèse passive* que, par opposition à la synthèse passive de l'« identification », nous désignons comme « association ». La caractéristique d'une *association accouplante* est que, dans le cas le plus simple, deux contenus y sont expressément et intuitivement donnés dans l'unité d'une conscience et, par là même, en pure passivité, c'est-à-dire qu'ils sont « remarqués » ou non, fondent phénoménologiquement, en tant qu'ils apparaissent comme distincts, une *unité de ressemblance*; ils apparaissent donc toujours comme formant un couple. S'il y a plus de deux données, l'unité phénoménale du « groupe » de la « pluralité » se constitue, fondée sur les couples particuliers. Une analyse plus poussée nous montre, comme essentielle à cette association, une sorte de « transgression » intentionnelle, qui s'établit dans l'ordre génétique (de par une loi essentielle) dès que les éléments qui s'accouplent sont donnés à la conscience « ensemble » et « distincts » à la fois; plus précisément, ils s'appellent mutuellement et, par ce qui est leur sens objectif, se recouvrent en se passant mutuellement leurs éléments. Ce recouvrement peut être total ou partiel; il implique toujours une gradation ayant pour cas limite l'« égalité ». Son œuvre consiste à transposer le sens à l'intérieur de l'ensemble accouplé, c'est-à-dire à appréhender un de ses membres conformément au sens de l'autre; dans la mesure, bien entendu, où les « momentis » du sens, réalisés dans l'expérience de l'objet, ne créent pas la conscience des « différences » et n'annulent pas ainsi la transposition.

Dans le cas de *l'association et de l'aperception de l'alter-ego par l'ego*, qui nous intéresse particulièrement ici, l'accouplement ne se produit que lorsque « l'autre » entre dans le champ de ma perception. Moi — *le moi psycho-physique primordial* — je suis constamment « distingué » à l'intérieur du champ primordial de mes perceptions, indépendamment de l'attention que je me prête à moi-même. c'est-à-dire que je me tourne « activement » vers moi. ou non. C'est en particulier mon corps qui *est toujours là*, distinctement présent *pour ma sensibilité*, mais qui, en plus, et

ceci d'une manière primordiale et originelle, est affecté du « sens » spécifique d'organisme (*Leiblichkeit*).

Si dans ma sphère primordiale apparaît, en tant qu'objet distinct, un corps qui « ressemble » au mien, c'est-à-dire s'il a une structure grâce à laquelle il doit subir avec le mien le phénomène d'accouplement, il *semble* immédiatement clair qu'il doit aussitôt acquérir la signification d'organisme qui lui est transférée par le mien. Mais la structure de l'aperception est-elle véritablement à ce point transparente ? Serait-ce une simple aperception par transfert, comme n'importe quelle autre ? Qu'est-ce qui fait que ce corps est le corps d'un autre et non pas un deuxième exemplaire de mon propre corps ? Il faut visiblement tenir compte ici de ce qui a été signalé comme *deuxième* caractère fondamental de l'aperception en question : du fait que rien du sens transféré (le caractère spécifique d'être un organisme) ne saurait être réalisé, d'une manière originelle, dans ma sphère propre primordiale.

52. L'appréhension comme expérience ayant une manière propre de se confirmer.

Mais ici surgit la tâche difficile de faire comprendre *comment* une *aperception pareille est possible* et pourquoi n'est-elle pas plutôt tout de suite annulée ? Comment se fait-il que, conformément aux faits, le sens transféré est accepté comme ayant une valeur existentielle, comme ensemble de déterminations « psychiques » du corps de l'autre, tandis que celles-ci ne peuvent jamais se montrer, en elles-mêmes, dans le domaine original de ma sphère primordiale (le seul qui est à notre disposition).

Considérons de plus près la situation intentionnelle. L'appréhension qui nous donne ce qui, en autrui, nous est inaccessible en original, est liée à une présentation originelle (de son corps, élément constitutif de ma nature, donnée comme « m'appartenant »). Mais, dans cette liaison, le corps de l'autre et l'autre moi qui en est maître sont donnés dans l'unité d'une expérience essentiellement transcendante. Chaque expérience se rapporte à d'autres expériences qui confirment et réalisent ce qui est signifié dans ses horizons d'appréhension. Celle-ci embrasse des synthèses, susceptibles de vérification, d'une expérience qui se développe en accord avec elle-même ; elle les englobe sous forme d'anticipation non-intuitive. En ce qui concerne l'expérience de l'autre, il est clair que sa progression vérificatrice et réalisatrice ne peut consister qu'en de nouvelles séries d'appréhensions synthétiquement concordantes. Elle ne peut consister que dans la manière dont ces appréhensions empruntent leur valeur existentielle à leur

connexion avec des *présentations* véritables, qui changent constamment et, non moins constamment, les accompagnent.

La proposition suivante peut servir de fil conducteur aux éclaircissements : l'organisme étranger s'affirme dans la suite de l'expérience comme organisme véritable uniquement par son « comportement » changeant, mais toujours concordant. Et cela, de la manière suivante : ce comportement a un côté physique qui apprésente du psychique comme son indice. C'est sur ce « comportement » que porte l'expérience originelle, qui se vérifie et se confirme dans la succession ordonnée de ses phases.

Et lorsque cette succession cohérente des phases n'a pas lieu, le corps est appréhendé comme n'étant organisme (*Leib*) qu'en apparence.

C'est dans cette accessibilité indirecte, mais véritable, de ce qui est inaccessible directement et en lui-même que se fonde pour nous l'existence de l'autre.

Ce qui peut être présenté et justifié directement est « moi-même » ou « m'appartient » en propre. Ce qui, par contre, ne peut être donné qu'au moyen d'une expérience indirecte, « fondée », d'une expérience qui ne présente pas l'objet lui-même, mais le suggère seulement et vérifie cette suggestion par une concordance interne, est « l'autre. »

On ne saurait le penser que comme quelque chose d'analogue à ce qui « m'appartient ». Grâce à la constitution de son sens, il apparaît d'une façon nécessaire dans mon « monde » primordial, en qualité de *modification intentionnelle* de mon moi, objectif en premier lieu. Au point de vue phénoménologique, l'autre est une *modification* de « mon » moi (qui, pour sa part, acquiert ce caractère d'être « mien » grâce à l'accouplement nécessaire qui les oppose).

Il est clair que par là-même on apprésente dans une modification analogique tout ce qui appartient à l'être concret de cet autre *ego* d'abord en qualité de son monde primordial, et en qualité d'*ego* pleinement concret ensuite. Autrement dit, une autre *monade* se constitue, par appréhension, dans la mienne.

Citons un exemple instructif : à l'intérieur de « ce qui m'appartient », et plus précisément dans la sphère vivante du présent, mon passé est donné, d'une façon indirecte, par le souvenir ultime, et s'y présente avec le caractère d'un présent passé, comme une modification intentionnelle du présent. La confirmation par l'expérience de ce passé, en tant que d'une modification, s'effectue alors nécessairement dans les synthèses concordantes du souvenir ; et c'est de cette manière seulement que le passé en tant que tel

se vérifie. De même que mon passé, en tant que souvenir, transcende mon présent vivant comme sa modification, de même l'être de l'autre que j'appresente transcende mon être propre au sens de « ce qui m'appartient » d'une manière primordiale.

Dans l'un et dans l'autre cas, la *modification* est un élément du sens même; elle est un corrélatif de l'intentionnalité qui la constitue. De même que mon passé se forme dans mon présent vivant, dans le domaine de la « perception interne », grâce aux souvenirs concordants qui se trouvent dans ce présent, de même, grâce aux appréhensions qui apparaissent dans ma sphère primordiale et sont motivées par les contenus de cette sphère, je peux constituer dans mon *ego* un *ego* étranger; ce qui veut dire que je peux le constituer en des re-présentations d'un type nouveau, ayant pour corrélatif un autre genre de modification. Toutefois, tant qu'il s'agit de re-présentation à l'intérieur de ma sphère d'appartenance, le « moi-central » qui leur appartient n'est autre que moi-même, tandis qu'à tout ce qui m'est étranger appartient un moi appresenté, que je ne suis pas moi-même, mais qui est ma modification, un autre moi, qui reste intimement lié aux horizons appresentés de son être concret.

Une explicitation des connexions noématiques de l'expérience de « l'autre » suffisante pour nos fins et tout à fait nécessaire pour en élucider l'œuvre constitutive se réalisant au moyen de l'association, n'est pas achevée par les analyses que nous avons faites jusqu'à présent. Il faut la compléter et la pousser assez loin pour que la possibilité et la portée d'une constitution transcendente du monde objectif puisse devenir évidente et pour que l'idéalisme phénoménologique transcendantal puisse devenir pleinement transparent.

53. *Les potentialités de la sphère primordiale et leur fonction constitutive dans l'aperception d'autrui.*

Dans ma sphère primordiale, mon corps, se rapportant à lui-même, est donné dans le mode du *hic*; tout autre corps — et aussi le corps d'autrui — dans celui de l'*illic*. L'orientation de cet *illic* est, grâce à mes états cinesthésiques, susceptible de variation libre. En même temps, par et dans ces changements d'orientations, se constitue dans ma sphère primordiale une « nature » spatiale, et elle se constitue en rapport intentionnel avec mon corps, en tant que siège des perceptions. Le fait que mon organisme corporel est et peut être appréhendé comme un corps naturel, se trouvant et se mouvant dans l'espace comme tout autre corps, est visiblement lié à la possibilité qui s'énonce comme suit : je peux, par

une libre modification de mes sensations cinesthésiques et, en particulier, par l'acte de « tourner autour », changer ma situation de telle manière que tout *illic* se transforme en *hic*, c'est-à-dire je peux occuper par mon corps n'importe quel lieu dans l'espace. Cela implique que si je percevais *de là* (*illinc*), j'aurais vu les mêmes choses, mais données au moyen de phénomènes différents, tels qu'ils appartiennent à « l'être vu de là-bas » (*illic*) ou, encore, qu'à la constitution de toute chose appartiennent essentiellement, non seulement les systèmes des phénomènes propres à ma perception *hic et nunc*, mais des systèmes entièrement déterminés, coordonnés au changement de situation qui me placerait là-bas (*illic*), et il en est ainsi de tout *illic*.

La correspondance, ou plutôt la coordination des éléments de la constitution *primordiale* de « ma » nature, correspondance et coordination caractérisées elles-mêmes comme associations, ne devraient-elles pas contribuer essentiellement à élucider le rôle associatif de l'expérience de « l'autre » ? Car je n'appréhende pas « l'autre » *tout simplement comme mon double*, je ne l'appréhende ni pourvu de ma sphère originale ou d'une sphère pareille à la mienne, ni pourvu de phénomènes spatiaux qui m'appartiennent en tant que liés à l'« ici » (*hic*); mais — à considérer la chose de plus près — avec des phénomènes tels que je pourrais en avoir si j'allais « là-bas » (*illic*) et si j'y étais. Ensuite, l'autre est appréhendé dans l'appréhension comme un « moi » d'un monde *primordial* ou une monade. Pour cette monade, c'est *son corps* qui est constitué d'une manière originelle et est donné *dans le mode d'un « hic absolu »*, centre fonctionnel de son action. Par conséquent, le corps apparaissant dans *ma* sphère monadique dans le mode de l'*illic*, appréhendé comme l'organisme corporel d'un autre, comme l'organisme de l'*alter-ego*, l'est en même temps, comme le *même corps*, dans le mode du « *hic* », dont « l'autre » a l'expérience dans sa sphère monadique. Et cela, d'une façon concrète, avec toutes les intentionalités constitutives que ce mode implique.

54. *Explicitation du sens de l'appréhension, expérience de l'autre.*

Ce que nous venons de dire concerne visiblement le cours de l'association qui constitue le phénomène d'« autrui ». Elle n'est pas immédiate. Le corps (de celui qui va être autrui) qui appartient à mon *ambiance primordiale*, est pour moi un corps dans le mode de l'*illic*. Son mode de paraître ne s'accouple pas par association directe au mode d'apparaître qui est constamment et actuellement

inhérent à mon corps (dans le mode du *hic*). Il éveille et reproduit un autre mode d'apparaître, immédiatement analogue à celui-là ; mode d'apparaître des phénomènes qui appartiennent au système constitutif de mon organisme entendu comme corps spatial. Ce mode d'apparaître rappelle l'aspect qu'aurait mon corps « si j'étais là-bas » (*illic*). A cette occasion s'accomplit un *accouplement*, bien que l'évocation n'aboutisse pas à un souvenir *intuitif*. A cet accouplement participent non seulement les modes d'apparaître de mon corps, évoqués en premier lieu, mais mon corps lui-même en qualité d'unité synthétique de ces modes-là et de ses autres modes d'apparaître, multiples et familiers. C'est ainsi que l'aperception *assimilatrice*, grâce à laquelle le corps extérieur (*illic*), analogue à mon propre corps, acquiert le sens d'organisme, devient possible. Il acquiert par suite la signification d'un organisme se trouvant dans un autre « monde » analogue à mon monde primordial.

Le style général de cette aperception, comme celui de toute aperception issue de l'association, doit être décrit de la manière suivante : lorsque les données, fondement de l'aperception, se recouvrent mutuellement dans l'association, une association de degré supérieur s'effectue. Si l'une de ces données est un des modes d'apparaître d'un objet intentionnel — indice éveillé par l'association d'un système de phénomènes multiples, dans lesquels il pourrait se présenter lui-même — l'autre donnée est alors « complétée » de manière à devenir phénomène de quelque chose et, notamment, phénomène d'un objet analogue. Cela ne signifie pas que l'unité et la multiplicité transférées à cette deuxième donnée ne fassent que la « compléter » au moyen des modes d'apparaître propres à la première ; bien au contraire, l'objet appréhendé par analogie ou le système des phénomènes dont il est l'indice s'ajuste, précisément par analogie, aux phénomènes analogues qui ont évoqué tout ce système. Tout transfert provenant de l'accouplement associatif est en même temps une fusion et, dans la mesure où il n'y a pas d'incompatibilité entre les données, assimilation et adaptation mutuelle de leur signification.

Si nous revenons maintenant à notre cas de l'aperception de l'*alter-ego*, il va de soi que ce qui est *apprésenté*, dans mon ambiance primordiale, par le corps qui est là-bas (*illic*), n'appartient pas à ma sphère psychique, ni, en général, à la sphère qui m'est propre. De par mon corps organique, je suis ici centre d'un « monde » primordial, orienté autour de moi. Par là, l'ensemble de ma sphère d'appartenance primordiale possède, en tant que monade, la structure du *hic* et non pas le contenu d'un *illic* quelconque, variable dans le mode du « je puis et je fais », ni, par

conséquent, d'un *illic* déterminé. L'un et l'autre s'excluent réciproquement. Mais, puisque le corps étranger (*illic*) entre dans un accouplement associatif avec mon corps (*hic*) et, donné dans la perception, devient le noyau d'une appréhension — celle de l'expérience d'un *ego* co-existant — ce dernier doit nécessairement être *apprésenté*, conformément à tout le cours de l'association qui constitue son sens, comme un *ego* qui co-existe en ce moment dans le mode de l'*illic* (« comme si, moi, j'étais là-bas »). Mais mon *ego* propre, donné dans une aperception constante de moi-même, existe en ce moment, d'une manière actuelle, avec le contenu de son *hic*. Il y a donc un *ego* *apprésenté comme autre*. La coexistence incompatible dans la sphère primordiale devient compatible par le fait suivant : mon *ego* primordial, qui constitue pour lui d'autres *ego*, le fait au moyen de l'aperception *apprésentative* qui, conformément à son sens spécifique, n'exige et n'admet jamais sa confirmation par une présentation.

On comprend facilement aussi la manière dont une *apprésentation* de ce genre fournit, dans la progression constante de l'association, des données *apprésentatives* toujours nouvelles ; et comment elle nous apporte une certaine connaissance des contenus variables de l'*alter-ego* ; et, d'autre part, on comprend comment une *vérification concordante* de ces *apprésentations* est possible : grâce, notamment, à leur liaison avec des présentations constantes. L'appréhension de la structure organique du corps de l'autre et de son comportement spécifique *forme le premier contenu déterminé* ; c'est l'appréhension des membres comme mains qui touchent ou qui poussent, comme jambes qui marchent, comme yeux qui voient, etc. Le moi est d'abord déterminé seulement comme agissant dans le corps. Et il s'affirme d'une manière continue dans la mesure où tout le développement des données de ma sensibilité primordiale et directe correspond aux processus qui, dans leurs types, me sont familiers, grâce à ma propre activité dans mon corps. On en arrive ensuite à l'*Einfühlung* de contenus déterminés de la *sphère psychique supérieure*. Ils nous sont suggérés, indiqués, eux aussi, par le corps et par le comportement de l'organisme dans le monde extérieur, par exemple, comportement extérieur du courroucé, du joyeux, etc. Ils me sont compréhensibles à partir de mon propre comportement dans des circonstances analogues. Les processus psychiques supérieurs — si multiple et si connus qu'ils soient — ont de nouveau leur style nécessaire de cohésion et de déroulement, pouvant m'être compréhensibles de par leurs attaches associatives à mon propre style de vie qui m'est empiriquement familier dans son type approximatif. Chaque compréhension d'au-

trui que j'effectue a pour effet de créer de nouvelles associations et d'ouvrir de nouvelles possibilités de compréhension, de même qu'inversement, puisque toute association accouplante est réciproque, la compréhension effectuée dévoile notre vie psychique propre, dans sa ressemblance et sa diversité et, par de nouvelles appréhensions distinctes, la rend capable de former des associations nouvelles.

55. *La communauté des monades et la première forme de l'objectivité : la Nature intersubjective.*

Plus importante encore est l'élucidation de la *communauté* se formant à des degrés différents et qui, grâce à l'expérience de l'autre, s'établit bientôt entre moi — *ego* psycho-physique primordial agissant dans et par mon corps primordial — et l'« autre », donné dans l'expérience de l'apprésentation ; ou, à considérer la chose d'une manière plus concrète et plus radicale, de la communauté qui s'établit entre moi et l'*ego* monadique de l'autre. Ce qui se constitue en *premier lieu* sous forme de communauté et sert de *fondement à toutes les autres communautés intersubjectives* est l'être commun de la « Nature », comprenant celui du « corps » et du « moi psycho-physique » de l'autre, accouplé avec mon propre moi psycho-physique.

Puisque la subjectivité étrangère, revêtue du sens et de la valeur d'une « autre » subjectivité ayant un être essentiellement propre, provient de l'apprésentation s'effectuant à l'intérieur des limites fermées de mon être propre, on serait enclin, tout d'abord, à y voir un problème obscur. En effet, comment la communauté se réalise-t-elle, ne fût-ce que sous cette première forme d'un monde commun ? L'organisme étranger, en tant qu'apparaissant dans ma sphère primordiale, est tout d'abord un corps à l'intérieur de ma Nature (unité synthétique qui m'est presque primordiale) ; et, par conséquent, en qualité d'élément déterminant de mon être propre, il est inséparable de moi-même. Si ce corps a une fonction apprésentative, j'ai conscience d'autrui en même temps que de ce corps ; j'ai conscience d'autrui, tout d'abord, en liaison avec son corps qui se révèle à lui en un « *hic* absolu ». Mais comment se fait-il qu'en général je puisse parler de l'identité d'un corps qui, dans ma sphère primordiale, m'apparaît à moi dans le mode d'*illic* et qui lui apparaît à lui, dans sa sphère, dans le mode du *hic* ? Ces deux sphères primordiales, la mienne qui, pour moi, — *ego* — est la sphère originale, et la sienne qui, pour moi, est apprésentée, ne sont-elles pas séparées par un abîme infranchissable pour moi ? Car franchir cet abîme signifierait avoir d'autrui une expérience origi-

nale et non pas apprésentative. Si nous nous en tenons à l'expérience de l'autre, telle qu'elle s'effectue et se réalise en fait, nous constatons que le corps est *immédiatement donné dans la perception sensible comme corps* (vivant) *d'autrui*, et non comme un simple indice de la présence de l'autre ; ce fait n'est-il pas une énigme ?

Comment s'identifient le corps de ma sphère originale et le corps — totalement séparé — constitué dans l'autre *ego*, lequel, cependant, une fois constitué, se présente comme identiquement le même ? Comment cette identification est-elle en général possible ? Toutefois l'énigme n'a lieu que si les deux sphères d'originalité sont déjà distinguées. Or, cette distinction présuppose que l'expérience d'autrui a déjà accompli son œuvre. Puisqu'il s'agit ici non point de genèse temporelle de ce genre d'expérience, à partir d'une expérience de soi-même qui l'aurait précédée dans le temps, seule une explicitation exacte de l'intentionnalité, effectivement incluse dans l'expérience de l'autre, qui nous ferait voir la motivation interne de cette expérience, peut nous venir en aide.

L'apprésentation, comme telle, présuppose — nous l'avons déjà dit — un noyau de présentations. Elle est une re-présentation liée par des associations à la présentation, ou perception proprement dite ; mais elle est une re-présentation qui, fondue avec la perception, exerce la fonction spécifique de *co-présentation*. Autrement dit, l'une et l'autre sont unies de telle sorte qu'elles ont une *fonction commune, celle d'une perception unique* qui présente et apprésente en même temps et qui, en ce qui concerne son objet dans son ensemble, donne la conscience qu'il est présent en personne. Dans l'objet donné « en personne » par une perception (présentation apprésentative) de ce genre, il faut distinguer, au point de vue noématique, ce qui en est réellement *perçu*, et le surplus qui ne l'est pas mais qui co-existe pour et dans la perception. Ainsi, chaque perception de ce type se transcende, elle pose plus qu'il n'y a de « donné en personne », plus qu'elle ne rend jamais *réellement* présent. N'importe quelle perception extérieure, par exemple la perception d'une maison (le devant, l'arrière) appartient à ce groupe. Mais, au fond, toute perception, toute évidence en général, est décrite par là dans sa structure la plus générale pourvu que le mot « présentation » soit entendu dans un sens assez large.

Si nous appliquons ces généralités au cas de l'expérience de l'autre, nous verrons, là encore, qu'elle *ne peut apprésenter que parce qu'elle présente*, que l'apprésentation ne peut avoir lieu que si elle s'effectue liée à une présentation. Par conséquent, *l'élément présenté doit, dès le début, appartenir à l'unité de l'objet*

apprésenté. Autrement dit, la chose ne se passe pas comme si le corps de ma sphère primordiale, corps qui est un indice de l'autre moi (et par là une sphère primordiale totalement autre, un autre *ego* concret) pouvait apprécier l'existence et la co-existence de cet autre moi, sans conférer à ce corps primordial le sens d'un corps appartenant, lui aussi, à l'autre *ego*; et, par conséquent, sans que celui-là reçoive — conformément à tout ce genre d'activité associativo-aprceptive — le sens d'un organisme étranger.

Les choses ne se passent donc pas comme si le corps, qui, dans ma sphère primordiale, est *illic*, demeurait séparé de l'organisme corporel d'autrui, comme une espèce d'indice de son *analogon* (en mettant en jeu une motivation évidemment unimaginable), comme si ma nature primordiale et la nature apprésentée des autres, et par suite, mon *ego* concret et celui des autres, restaient séparés dans le champ de l'association et de l'apprésentation. Bien au contraire, ce corps *illic*, appartenant à ma Nature primordiale, apprécie immédiatement, en quelque sorte, l'autre moi; et cela, grâce à l'accouplement associatif entre ce corps, d'une part, et mon organisme corporel, avec le moi psychophysique qui en est maître, d'autre part. Il apprécie avant tout l'activité immédiate de ce moi dans ce corps (*illic*), et son action (médiante), au moyen de ce corps, sur la Nature qu'il perçoit, sur la même Nature à laquelle il (*illic*) appartient et qui est aussi ma Nature primordiale. C'est la même Nature, mais donnée dans le mode du « comme si j'étais, moi, à la place de cet autre organisme corporel ». Le corps est le même; il m'est donné à moi comme *illic*, à lui comme *hic*, comme « corps central », et l'ensemble de ma Nature est le même que celui de l'autre. La Nature est constituée dans ma sphère primordiale comme unité identique de mes multiples modes de présentation, identique dans ses orientations variables par rapport à mon corps, qui est le « point-zéro », le *hic* absolu; la Nature est constituée comme identité des multiplicités encore plus riches qui, sous forme de phénomènes variables des différents « sens », sous forme de « perspectives » variées, appartiennent à chaque orientation particulière *hic* et *illic*, et appartiennent à mon corps lié au *hic* absolu d'une manière toute spéciale. Toutes ces structures me sont données en original comme « appartenances », comme ce qui m'est directement accessible par une explicitation originelle de moi-même. Dans l'apprésentation de l'autre, ces systèmes synthétiques constituant les modes d'apparaître sont les mêmes, par conséquent toutes les perceptions possibles et leurs contenus noématiques le sont aussi; cependant les perceptions effectives et les « manières de donner l'objet »

qu'elles réalisent et, en partie aussi, les objets qui y sont effectivement perçus, ne sont pas les mêmes, mais précisément ceux et tels qu'on les aurait de là-bas (*illinc*). Il en est de même de tout « ce qui m'appartient » et de tout ce qui m'est étranger et cela même lorsque l'explicitation originelle ne se déroule pas en perception. Je n'ai pas d'abord une seconde sphère originale apprésentée, avec une seconde nature et un second organisme corporel (l'organisme de l'autre) dans cette nature, pour me demander ensuite comment arriver à concevoir les deux sphères comme modes de présentation de la même nature objective. Mais, par le fait même de l'apprésentation et de son unité nécessaire avec la présentation qui l'accompagne (grâce à laquelle seulement l'autre et son *ego* concret peuvent, en général, exister pour moi) l'identité de ma nature primordiale et de la nature représentée par les autres est nécessairement établie. On a donc le droit de parler ici de la perception de l'autre et, ensuite, de la perception du monde objectif, de la perception du fait que l'autre « soit » la même chose que moi, etc., bien que cette perception se déroule exclusivement à l'intérieur de ma sphère d'appartenance. Mais cela n'empêche précisément pas son intentionalité de transcender ce qui m'est propre et, par conséquent, mon *ego* de constituer en lui-même un autre et de le constituer comme existant. Ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple *analogon*, ce n'est pas une image — au sens qu'on voudra, — c'est autrui; et ce qui en est appréhendé dans l'originalité véritable, ce corps — *illic* — (et même une de ses faces superficielles seulement) c'est le corps d'autrui lui-même; il est seulement vu de l'endroit où je me trouve et de ce côté-ci; c'est, conformément au sens constitutif de la perception de l'autre, un organisme corporel appartenant à une âme qui, par essence, est inaccessible directement, l'un et l'autre étant donnés dans l'unité de la réalité psycho-physique.

D'autre part, à l'essence intentionnelle de cette perception d'autrui — qui, maintenant, existe comme moi-même, à l'intérieur du monde, désormais objectif — appartient le fait que, en qualité de sujet percevant, je peux retrouver cette distinction entre ma sphère primordiale, à moi, et la sphère purement représentée d'autrui, le fait que je peux suivre ces deux couches du noème dans leur spécificité et expliciter les connexions des intentionalités associatives. Le phénomène de l'expérience : « Nature objective » porte, au-dessus de la nature constituée d'une façon primordiale, une seconde couche, simplement apprésentée, provenant de l'expérience de l'autre. Cela concerne tout d'abord l'organisme corporel d'autrui qui est, pour ainsi dire, l'objet premier en soi, tout

comme l'autre homme est dans l'ordre de la constitution l'homme premier en soi.

Quant à ces phénomènes premiers de l'objectivité, nous les avons déjà tirés au clair : si je « recouvre » (« réduis ») l'expérience d'autrui, j'obtiens la constitution du corps de l'autre à l'intérieur de ma sphère primordiale dans sa couche représentative la plus profonde ; si j'y ajoute cette expérience de l'autre, j'ai une appréhension du même organisme, appréhension qui, en recouvrant la couche représentative et en se synthétisant avec elle, me donne cet organisme dans le mode où il est donné à l'autre lui-même.

A partir de là, tout objet naturel, dont j'ai et dont je peux avoir l'expérience dans ma couche profonde, reçoit, comme on le comprend facilement, une couche appréhensive (qui n'est nullement explicitement perçue). Celle-ci forme une unité synthétique d'identité avec la couche donnée dans l'originalité primordiale, et constitue ainsi l'objet naturel identique, donné dans les modes de représentation possibles d'autrui. Cela se reproduit, *mutatis mutandis*, pour les objectivités de degrés supérieurs, constitués dans le monde objectif concret, tel qu'il nous est toujours présent comme monde des hommes et de la culture.

Or, le sens de l'aperception qui réussit à atteindre l'autre implique nécessairement une expérience immédiate de l'identité entre le monde des autres, monde appartenant à leurs systèmes de phénomènes, et le monde de mon système de phénomènes. Et cela implique, à son tour, une identité entre les systèmes respectifs de phénomènes. Mais nous savons bien, pourtant, qu'il existe des anomalies, qu'il y a des aveugles, des sourds, ... etc. ; les systèmes des phénomènes ne sont donc aucunement identiques et des couches entières (bien que pas toutes) peuvent différer. Cependant, il faut que l'anomalie se constitue d'abord elle-même comme telle, et elle ne le peut que sur la base de la normalité qui, en soi, la précède. Cela conduit à de nouveaux problèmes que pose une analyse phénoménologique du degré supérieur de l'origine constitutive du monde objectif, c'est-à-dire du monde existant pour nous et tirant son existence des sources de notre propre sensibilité. Il ne saurait autrement y avoir pour nous ni sens ni existence. Le monde possède l'existence grâce à la vérification concordante de la constitution aperceptive, une fois formée, qui s'effectue dans et par la marche progressive et cohérente (ce qui implique des « corrections » constantes qui rétablissent la cohérence) de notre expérience vivante. La concordance se maintient aussi grâce à la modification des aperceptions due à la distinction entre la normalité et les anomalies — celles-ci étant

comprises comme modifications intentionnelles de celle-là, — grâce aux nouvelles unités constituées dans la variation de ces anomalies. Aux problèmes de l'anormalité appartient celui de l'anormalité et de la gradation des animaux en « inférieurs et supérieurs ». Au point de vue de la constitution, l'homme représente, par rapport aux animaux, le cas normal ; de même que moi-même, je suis dans l'ordre de la constitution la norme première pour tous les êtres humains. Les animaux sont essentiellement constitués pour moi comme « variantes » anormales de mon humanité, sans que cela m'empêche de distinguer à nouveau dans le règne animal le normal de l'anormal. Il s'agit toujours de modifications intentionnelles qui se révèlent comme telles dans la structure de leur sens. Tout cela exigerait des explicitations phénoménologiques plus profondes ; un exposé très général suffit cependant à notre but.

Après ces éclaircissements il n'est nullement énigmatique que je puisse constituer en moi un autre moi, ou, pour parler d'une façon plus radicale encore, que je puisse constituer dans ma monade une autre monade et, une fois constituée, l'appréhender précisément en qualité d'autre ; nous comprenons aussi ce fait, inséparable du premier, que je puis identifier la Nature constituée par moi avec la Nature constituée par autrui (ou, pour parler avec toute la précision nécessaire, avec une Nature constituée en moi, en qualité de constituée par autrui).

Cette identification synthétique ne présente pas plus de mystère que toute autre identification, par conséquent, pas plus que n'importe quelle identification ayant lieu à l'intérieur de ma sphère originale propre, grâce à laquelle l'unité de l'objet peut, en général, acquérir pour moi un sens et une existence par l'intermédiaire des re-présentations. Prenons les exemples suivants très instructifs et employons-les, en même temps, pour développer l'idée d'un lien constitué par l'intermédiaire de la re-présentation. Comment ma propre expérience vécue (*Erlebniss*) acquiert-elle pour moi le sens et la valeur d'être, d'exister dans sa forme temporelle et dans son contenu temporel identiques ? L'original n'est plus ; mais dans et par des re-présentations répétées je reviens à lui, ayant l'évidence « de pouvoir toujours procéder de la sorte ». Mais ces re-présentations répétées forment, évidemment, elles-mêmes, une succession et sont séparées l'une de l'autre. Cela n'empêche pas qu'une synthèse identificatrice les lie, accompagnée d'une conscience évidente du « même », ce qui implique une même forme temporelle qui ne se répète pas, remplie du même contenu. Donc, le même signifie ici, comme partout ailleurs, objet intentionnel identique d'expé-

riences (Erlebnisse) séparées et qui ne leur est immanent que comme quelque chose d'irréel.

Un autre cas, très important en lui-même, est celui de la constitution (au sens strict du terme) des objets idéaux, tels que les objets idéaux de la logique. Dans une activité vivante de la pensée — une activité à plusieurs articulations — je constitue un théorème, une figure géométrique, une formation arithmétique. Une autre fois je répète cet acte accompagné du souvenir précédent. Au même instant, de par une loi essentielle, une synthèse d'identification entre en jeu, et une synthèse nouvelle se forme à chaque répétition que dans la conscience de notre liberté nous pouvons accomplir : c'est « la même » proposition, la même formation arithmétique ; elle n'est que produite à nouveau ou, ce qui est la même chose, rendue à nouveau évidente. La *synthèse* s'étend donc ici (par l'intermédiaire des représentations-souvenirs) à l'intérieur du courant de mes expériences (*Erlebnisse*) donné toujours comme déjà constitué, de mon présent vivant aux moments passés de *ma* vie, et établit ainsi un *lien* entre eux.

Ici le *problème transcendantal*, très important en lui-même, des *objets idéaux* proprement dits, trouve d'ailleurs sa solution ; leur supra-temporalité se révèle comme *omni-temporalité*, corrélative à une possibilité d'être librement produits et reproduits, à n'importe quel moment du temps. Tout ceci — le monde objectif une fois constitué, avec son temps objectif et ses hommes objectifs, sujets de pensée possibles, — s'applique de toute évidence aux *formations (Gebilde) idéales, objectivées* à leur tour, et à leur *omni-temporalité objective*. On comprend aussi qu'elles s'opposent par là même aux réalités objectives, individuées dans l'espace et dans le temps.

Revenons maintenant à notre *cas* de l'expérience de l'autre. Dans sa structure compliquée, elle établit une connexion semblable à cette liaison *par l'entremise des re-présentations*. Elle établit une connexion entre l'expérience vivante et se déroulant sans entraves ni interruption que l'*ego* concret a de lui-même, c'est-à-dire sa *sphère primordiale, et la sphère étrangère* représentée dans cette dernière. Elle établit cette liaison au moyen d'une synthèse qui identifie l'organisme corporel de l'autre, donné d'une manière primordiale, et le même organisme, mais appréhendé selon un autre mode d'apparaître. De là elle s'étend à la synthèse de la Nature identique, donnée à la fois, d'une manière primordiale, dans l'originalité de la sensibilité pure et dans l'appréhension vérifiée. Par là est définitivement et primitivement fondée la *coexistence de mon moi* (et de mon *ego* concret, en général) avec le *moi*

de l'autre, de ma vie intentionnelle et de la sienne, de mes réalités et des siennes ; bref, c'est la création d'une *forme temporelle commune* ; et tout temps primordial acquiert spontanément la signification d'un mode particulier de l'apparition originale et subjective du temps objectif. On aperçoit ici que la communauté temporelle des monades, mutuellement et réciproquement reliées dans leur constitution même, est inséparable, car elle est liée à la constitution d'un monde et d'un temps cosmiques.

56. *La constitution des degrés supérieurs de la communauté intermonadique.*

Nous avons ainsi élucidé le premier et le plus bas degré de communauté qui s'établit et s'effectue entre moi, monade primordiale pour moi-même, et la monade constituée en moi comme étrangère, par conséquent comme existante pour elle-même, mais qui ne peut justifier son existence, pour moi, que d'une manière purement appréhensive. Admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées. S'ils acquièrent ce sens et cette valeur aux sources d'une vérification constante, ils *existent*, et *il faut* que je l'affirme, mais seulement avec le sens avec lequel ils sont constitués : ce sont des monades qui existent pour elles-mêmes de la même manière que j'existe pour moi. Mais alors elles existent aussi en communauté, par conséquent (je répète, en l'accentuant, l'expression employée plus haut) *en liaison avec moi, ego* concret, monade. Elles sont pourtant réellement séparées de ma monade, et tant qu'*aucun lien réel* ne conduit de leurs expériences (*Erlebnisse*) aux miennes, de *ce qui leur appartient à ce qui m'appartient*. A cette séparation correspond dans la « réalité », dans le « monde », entre mon être psycho-physique et l'être psycho-physique d'autrui, une séparation qui se présente comme spatiale à cause du caractère spatial des organismes objectifs. Mais, d'autre part, cette communauté originelle n'est pas un rien. Si, « réellement », toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois la *pénétration irréaliste, pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale*, n'est pas irréaliste au sens du rêve ou de la fantaisie. C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être. C'est un *lien* qui, par principe, est *sui generis*, une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendantale de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses.

Après que le premier degré de la communauté et, ce qui est presque équivalent, de la constitution du monde objectif à partir du monde primordial, se trouve suffisamment élucidé, l'analyse des *degrés supérieurs* offre relativement moins de difficultés. Bien qu'en vue de leur explicitation complète il soit nécessaire d'effectuer des recherches étendues, s'attaquant à des ensembles de problèmes bien différenciés, nous pouvons nous contenter ici de n'en tracer que les grandes lignes, facilement saisissables.

En partant de moi, monade primitive dans l'ordre de la constitution, j'arrive aux monades qui sont « autres » pour moi, ou aux autres en qualité de *sujets psycho-physiques*. Cela implique que j'arrive aux « autres » *non pas comme s'opposant* à moi par leurs corps, et *se rapportant*, grâce à l'accouplement associatif et parce qu'ils ne peuvent m'être donnés que dans une certaine « orientation », à mon être psycho-physique (être qui, en général, — même dans le « monde commun » du degré que nous étudions — est « corps central »). Bien au contraire, le sens d'une *communauté des hommes*, le sens du terme « homme », qui, en tant qu'individu déjà, est essentiellement membre d'une société (ce qui s'étend aussi aux sociétés animales), implique une *existence réciproque de l'un pour l'autre*. Cela entraîne une assimilation objectivante qui place mon être et celui de tous les autres sur le même plan. Moi et chaque autre nous sommes donc hommes entre autres hommes. Si je m'introduis en autrui par la pensée, et si je pénètre plus avant dans les horizons de ce qui lui appartient, je me heurte bientôt au fait suivant : de même que son organisme corporel se trouve dans mon champ de perception, de même le mien se trouve dans son champ à lui et, généralement, il m'appréhende tout aussi immédiatement comme « autre » pour lui que moi je l'appréhende comme « autre » pour moi. Je vois également que la multiplicité des autres s'appréhende réciproquement comme « autres » ; ensuite, que je peux appréhender chacun des « autres » non seulement comme « autre », mais comme se rapportant à tous ceux qui sont « autres » pour lui et donc, en même temps, immédiatement à moi-même. Il est également clair que les hommes ne peuvent être appréhendés que comme trouvant (en réalité ou en puissance) d'autres hommes autour d'eux. La nature infinie et illimitée elle-même devient alors une nature qui embrasse une multiplicité illimitée d'hommes (et, plus généralement, d'*animalia*), distribués on ne sait comment dans l'espace infini, comme sujets d'une intercommunauté possible.

A cette communauté correspond, bien entendu, dans le concret transcendantal, une communauté illimitée de monades que nous

désignons par le terme d'*intersubjectivité transcendentale*. Il va sans dire qu'elle est constituée comme existant purement en moi-même, *ego* méditant, constituée comme existant pour moi en partant des sources de mon intentionalité, et néanmoins comme être qui, à travers toutes les modifications de ses formes de constitution, se retrouve comme identique et ne différant que par et dans ses modes — subjectifs — d'apparaître. Elle est constituée comme portant nécessairement en elle-même le même monde objectif. Il appartient manifestement à l'essence du monde transcendentale-ment constitué en moi (et, de même, à l'essence du monde constitué dans toute communauté, possible et imaginable, des monades) que ce monde soit en même temps *un monde des hommes*, qu'il soit constitué avec plus ou moins de perfection, *dans l'âme de chaque homme particulier*, dans ses expériences (*Erlebnisse*) intentionnelles, dans ses systèmes potentiels d'intentionnalité, lesquels, en qualité de *vie psychique*, sont déjà constitués, de leur côté, comme existants dans le monde. La constitution du monde objectif dans l'âme doit être entendue, par exemple, comme mon expérience réelle et possible du monde, mon expérience à moi, d'un moi qui s'appréhende soi-même comme homme. Cette expérience est plus ou moins parfaite, elle a toujours ses horizons ouverts et indéterminés. Dans ces horizons, chaque homme est pour chaque autre un être physique, psycho-physique et psychique formant un monde ouvert et infini où l'on peut accéder, mais où généralement on ne pénètre pas.

57. *Éclaircissement du parallélisme entre l'explicitation de la vie psychique interne et l'explicitation égologique et transcendentale.*

Il n'est pas difficile d'élucider, en partant de là, le *parallélisme nécessaire entre l'explicitation de la vie psychique interne et l'explicitation égologique et transcendentale*, ou le fait que l'âme pure est, comme nous l'avons déjà dit, *la monade objectivée par et dans elle-même*. Les différentes couches de cette objectivation sont essentiellement nécessaires pour que « d'autres » puissent exister pour la monade.

Il s'ensuit que toute analyse et toute théorie phénoménologique transcendentale — y compris la théorie de la constitution transcendentale du monde objectif, que nous venons d'esquisser à grands traits — peut être développée au niveau naturel dans l'abandon de l'attitude transcendentale. Si l'on se place au niveau de la naïveté transcendentale, on obtient une théorie psychologique. A une *psychologie pure*, c'est-à-dire à une psychologie qui

explicite exclusivement l'essence intentionnelle propre de l'âme humaine, du « moi » de l'homme concret, correspond aussi bien dans sa partie empirique que dans sa partie eidétique, une phénoménologie transcendente, et inversement. Mais c'est là quelque chose qu'il faut élucider au moyen d'analyses transcendentales.

58. *Analyse intentionnelle des communautés intersubjectives supérieures : enchaînement des problèmes. Le Moi et son milieu.*

La constitution de l'humanité ou de la communauté qui appartient à son essence complète, n'est pas encore achevée par ce qui précède. Mais, partant de la communauté, au sens établi en dernier lieu, on comprend facilement la possibilité d'actes du moi qui, par l'intermédiaire de l'expérience appréhensive de l'autre, pénètrent dans l'autre moi ; on comprend la possibilité des actes du moi, — du moi au sens de personnalité — qui ont le caractère d'actes allant « de moi à toi », d'actes sociaux, au moyen desquels seulement peut s'établir toute communication entre personnes humaines. C'est un problème important que d'étudier avec soin ces actes dans leurs formes différentes et, en partant de là, de rendre compréhensible, du point de vue transcendantal, l'essence de toute socialité.

Avec la communauté proprement dite, avec la communauté sociale, se constituent, à l'intérieur du monde objectif, en qualité d'objectivités spirituelles sui generis, les types différents de communauté sociale. Ces communautés se constituent dans leurs gradations possibles, notamment les types tout particuliers qui possèdent le caractère de personnalités d'ordre supérieur.

Ensuite il faudrait considérer un problème, inséparable de ceux auxquels nous venons de toucher et qui leur est, en quelque sorte, corrélatif, le problème de la constitution pour tout homme et pour toute communauté humaine d'un milieu spécifiquement humain, et, plus précisément, d'un monde de la culture et de son objectivité propre, quoique limitée. Cette objectivité est limitée, bien que, pour moi et pour tout autre, le monde n'est donné, in concreto, que comme monde de la culture, étant de par son sens accessible à chacun. Mais cette accessibilité justement n'est pas absolue, et cela pour des raisons essentielles de sa constitution, qu'une explicitation plus précise de son sens met facilement en lumière. Elle se distingue manifestement par là de l'accessibilité inconditionnée qui appartient essentiellement au sens constitutif de la nature, du corps et de l'homme psycho-physiques. Certes, le propre de la sphère de l'Universalité inconditionnée (en tant que corrélatif de la

constitution du monde selon sa forme essentielle) est que, a priori, chacun vit dans la même nature commune à tous que, grâce à la communauté essentielle de sa vie avec celle des autres, il transforme, par son action individuelle et commune avec d'autres, en un monde de culture — aussi primitive soit-elle — revêtu de valeur pour l'homme. Mais cela n'exclut point — ni a priori, ni en fait — que les hommes d'un monde un et identique vivent en communauté (de culture) très lointaine ou même sans aucun lien entre eux et qu'ils constituent ainsi des cultures — milieux de vie concrète — différentes, dans lesquelles vivent, activement ou passivement, des sociétés relativement ou absolument séparées. Chaque homme comprend, tout d'abord, l'essentiel de son monde ambiant concret, le noyau et les horizons encore cachés de sa culture à lui. Il comprend sa culture, précisément en membre de la société qui l'a historiquement formée. Une compréhension plus profonde qui découvre l'horizon du passé, facteur déterminant du présent lui-même, est en principe possible pour tout membre de cette société. Il peut y accéder avec une certaine immédiatité qui lui est exclusive, et qui est inaccessible à un homme d'une autre communauté, entrant en rapport avec celle-ci sans lui appartenir. Celui-ci comprend d'abord les hommes du monde étranger, en général, en tant qu'hommes d'un « certain » monde de culture. A partir de là, il doit se créer, pas à pas, de nouveaux moyens de compréhension. Il doit, en partant de ce qui est généralement compréhensible, s'ouvrir un accès à la compréhension de couches toujours plus vastes du présent, puis se plonger dans les couches du passé qui, à leur tour, facilitent l'accès du présent.

La constitution de tous ces genres de « mondes », à commencer par le courant propre de la conscience et jusqu'au monde objectif dans ses différents degrés d'objectivation, est soumise aux lois de la constitution « orientée », constitution qui, à différents degrés, mais dans un sens très large, présuppose un constitué « primordial » et un constitué « second ». Ce qui est constitué d'une manière primordiale entre dans la constitution du monde du degré supérieur, de manière à être l'élément central de ses modes de présentation orientés. Le monde « secondaire » est nécessairement donné sous forme d'un horizon, c'est-à-dire est accessible à partir du monde primordial en une série ordonnée d'actes et d'expériences. Il en est ainsi déjà pour le premier « monde », le monde immanent que nous appelons courant de la conscience. Il est donné comme un système d'éléments, extérieurs les uns aux autres, orientés par rapport au présent vivant. Ce dernier se constitue d'une manière primordiale, et c'est à partir de lui que devient accessible tout ce qui se trouve

en dehors de lui dans le temps immanent. Notre corps à son tour, à l'intérieur de la sphère primordiale, — au sens spécifique que nous prêtons à ce terme — est l'élément central de la « Nature », en tant que « monde » qui ne se constitue que dans et par son activité. De même mon organisme psycho-physique est primordial par rapport à la constitution du monde objectif de l'extériorité et joue le rôle d'élément central pour ses « modes de présentation » orientés. Si le « monde » primordial, au sens privilégié que nous prêtons à ce terme, n'est pas lui-même centre du monde objectif, c'est que celui-ci s'objective de telle sorte qu'il ne crée pas de nouvelle « extériorité ». Par contre, la multiplicité du monde « des autres » est donnée comme « orientée » par rapport au mien, parce qu'elle se constitue en même temps que le monde objectif commun qui lui est immanent.

Revenons maintenant au monde de la culture; il est, lui aussi, en tant que monde de plusieurs cultures, donné comme « orienté » par rapport à un « point zéro » ou à une « personnalité ». C'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture « étrangère ». Cette dernière m'est accessible, à moi et à ceux qui forment avec moi une communauté immédiate, par une sorte d'« expérience de l'autre », sorte d'*Einfühlung* en une culture étrangère. Et ce type d'*Einfühlung* doit, lui aussi, être étudié dans son intentionalité.

Nous devons renoncer à une investigation plus précise de la couche qui confère au monde des hommes et de la culture, en tant que tels, leur sens spécifique, et qui les revêt de prédicats spécifiquement « spirituels ». Les explicitations constitutives que nous venons d'effectuer nous ont fait voir l'enchaînement des motifs intentionnels dans et par lesquels se constitue la couche cohérente fondamentale de la totalité du monde concret qui nous reste lorsque nous faisons abstraction de tous les prédicats de l'« esprit objectif ». Nous conservons la totalité de la Nature, constituée en elle-même déjà en unité concrète et, dans cette Nature, les organismes humains et animaux; mais nous ne conservons pas la vie psychique dans sa plénitude concrète, car l'être humain, en tant que tel, se rapporte par la conscience à un milieu pratique, d'ores et déjà revêtu de prédicats qui le rendent important pour l'homme, ce qui présuppose la constitution psychologique de ces prédicats.

Que chaque prédicat de ce genre soit attribué au monde en vertu d'une genèse *temporelle* ayant sa source dans l'« agir » et le « pâtir » de l'homme, cela n'a pas besoin de preuve. L'origine des prédicats de ce genre dans chaque subjectivité particulière et l'origine de leur valeur intersubjective qui reste inhérente au monde de la

communauté de vie, présuppose donc qu'une communauté humaine existe, tout comme chaque homme particulier, dans une ambiance concrète, et se rapporte à ce monde ambiant dans son activité et dans sa passivité. Avec la transformation constante du monde de la vie humaine, les hommes eux-mêmes, *compris comme personnalités*, se modifient manifestement aussi, dans la mesure où, corrélativement à la transformation du monde, ils doivent adopter des *habitus* propres toujours nouveaux. Ici se fait sentir la grande importance des problèmes de la constitution statique et génétique, cette dernière envisagée comme problème partiel de l'énigmatique genèse universelle. En ce qui concerne la personnalité, par exemple, il ne s'agit pas seulement d'explicitier la constitution statique de l'unité du caractère personnel, par opposition à la multiplicité des *habitus*, créés et détruits à nouveau; il s'agit aussi de résoudre le problème *génétique* qui renvoie à l'énigme du *caractère* « inné ».

Nous devons nous contenter d'avoir fait allusion à ces problèmes de degré supérieur, en les caractérisant comme constitutifs, et d'avoir ainsi rendu compréhensible le fait que la progression systématique de l'explicitation phénoménologique transcendentale de l'*ego* apodictique aboutit à découvrir le sens transcendantal du monde dans toute la plénitude *concrète* dans laquelle il est le monde de notre vie à tous. Cela concerne aussi tous les éléments particuliers du monde ambiant, sous lesquels il se manifeste à nous, selon l'éducation et le développement personnels de chacun, selon qu'il appartient à telle ou telle nation, à tel ou tel autre cercle de culture. Il y a dans tout ceci des lois essentielles ou *un style essentiel* dont la racine se trouve dans l'*ego* transcendantal d'abord, et dans l'intersubjectivité transcendentale que l'*ego* découvre en lui, ensuite, par conséquent, dans les structures essentielles de la motivation et de la constitution transcendentales. Si l'on réussissait à les élucider, ce style apriorique aurait trouvé par là même une explicitation rationnelle de dignité supérieure, celle d'une intelligibilité dernière, d'une intelligibilité transcendentale.

59. L'explicitation ontologique et sa place dans l'ensemble de la phénoménologie constitutive transcendentale.

Grâce aux ensembles cohérents d'analyses effectuées et, en partie, grâce à l'anticipation, qui les accompagne, des problèmes nouveaux et de l'ordre dans lequel ils s'enchaînent, nous sommes arrivés à des intuitions philosophiques fondamentales. En partant du monde donné comme existant dans l'expérience — et dans l'atti-

tude eidétique — de l'idée d'un monde d'expérience, en général, donné comme existant, nous avons effectué la réduction transcendente, c'est-à-dire nous sommes revenus à l'*égo* transcendantal, qui constitue en lui et le fait qu'il nous est donné et présent comme « tout fait », comme déjà constitué (*Vorgegebenheit*), et tous les modes ultérieurs de présentation. Puis, grâce à une modification eidétique de nous-même, nous sommes arrivé à l'*égo* transcendantal en général.

Nous l'avons conçu comme ayant en soi une expérience du monde et comme la justifiant par sa progression concordante. En analysant l'essence d'une pareille constitution et de ses échelons égologiques nous avons rendu manifeste un *a priori* totalement nouveau, l'*a priori* de la constitution. Nous avons appris à distinguer, d'une part, la constitution de l'*égo* lui-même, pour lui-même et dans son être « primordial » et propre et, d'autre part, la constitution des différents échelons de tout ce qui lui est étranger à partir des sources de son être propre. De là l'unité universelle de l'ensemble de la constitution s'effectuant dans mon *égo* selon ses formes essentielles. Son corrélatif, c'est le monde objectif existant pour moi et pour tout *égo*, en général, monde à la fois déjà présent et se constituant constamment et continuellement dans et par différents ensembles systématiques et ordonnés d'actes signifiants en tant que leur sens immanent; tout cela suivant une forme structurelle apriorique. Et cette constitution présente elle-même un *a priori*. Cette explicitation, la plus radicale et la plus conséquente possible de ce qu'impliquent les intentions et les motifs de « mon » *égo* — et des modifications eidétiques de mon *égo* — montre que la structure générale et empirique du monde objectif donné — nature pure, simple animalité, humanité, communautés de différents degrés et de différentes cultures, — est, dans une très grande mesure, et peut être dans une plus grande mesure que nous ne le voyons encore, une nécessité essentielle. De là cette conséquence nécessaire : le problème d'une ontologie apriorique du monde réel, — qui n'est que l'élucidation de l'*a priori* de sa structure universelle — est néanmoins un problème unilatéral et, dans le sens le plus profond du terme, n'est pas un problème philosophique. Car un *a priori* ontologique de ce genre (comme celui de la Nature, de l'Animalité, de la Communauté et de la Culture) prête bien une intelligibilité relative au fait ontique du monde empirique dans ces « contingences », celle de la conformité nécessaire de sa structure (*So-sein*) à des lois essentielles, données à l'intuition, mais il ne lui prête pas une intelligibilité philosophique, l'intelligibilité transcendente. La philosophie exige une explicitation qui porte

sur les nécessités essentielles dernières et les plus concrètes. Ce sont des lois essentielles qui déterminent la manière dont le monde objectif plonge ses racines dans la subjectivité transcendente, c'est-à-dire des lois qui, d'une façon concrète, rendent compréhensible le monde en tant que sens constitué. C'est alors seulement que s'ouvre à nous le champ des questions, les plus hautes et les dernières que l'on puisse encore poser au monde, même ainsi compris.

Un des succès de la phénoménologie, à ses débuts, consista dans le fait que sa méthode d'intuition pure et, en même temps, eidétique, avait conduit à des essais d'une ontologie nouvelle, essentiellement différente de celle du XVIII^e siècle qui opérait d'une manière purement logique. La phénoménologie a conduit — ce qui revient au même — à essayer de construire, en puisant directement aux sources de l'intuition concrète, des sciences aprioriques (la grammaire pure, la logique pure, le droit pur, la science eidétique du monde intuitivement appréhendé, etc.), et une ontologie générale du monde objectif qui les embrasse toutes.

A cet égard, rien ne s'oppose à ce qu'on commence, d'une manière entièrement concrète, par le monde ambiant de notre vie et par l'homme lui-même, en tant qu'il est essentiellement en rapport avec ce monde. Rien ne s'oppose à ce qu'on recherche d'une manière purement intuitive le contenu *a priori*, très riche — et qu'on n'a encore jamais élaboré — d'un tel monde ambiant, à ce qu'on en parte, pour expliciter systématiquement les structures essentielles de l'être humain et les couches du monde qui se révèlent à lui comme ses corrélatifs. Mais les résultats de ces recherches, tout en présentant un système d'*a priori*, ne deviennent, conformément à ce que nous avons dit plus haut, un *a priori* philosophiquement intelligible, et ne sont rapportés aux dernières sources de l'intelligibilité, que lorsque les problèmes constitutifs sont compris comme ceux d'un plan spécifiquement philosophique, et lorsque le domaine naturel des connaissances est abandonné pour le domaine transcendantal.

Ce qui implique que tout ce qui procède de l'attitude naturelle, tout ce qui est simplement donné et présent, soit reconstruit avec une originalité nouvelle, et ne soit pas seulement interprété après coup comme une donnée ultime. En général, le fait qu'un procédé qui se fonde sur l'intuition eidétique puisse être nommé phénoménologique et qu'il puisse prétendre à une signification philosophique, ne peut se justifier que parce que toute intuition véritable a sa place dans l'ensemble cohérent de la constitution. C'est pourquoi toute constatation ontologique portant sur

la sphère des fondements premiers (de la sphère axiomatique), toute constatation intuitive positive joue le rôle d'un *travail préparatoire*, et même d'un travail indispensable *a priori*. Elle fournit le fil conducteur transcendantal pour l'élucidation pleinement concrète de la constitution dans sa double structure noético-noématique.

Les résultats « monadologiques » de notre recherche montrent tout ce que ce recours aux problèmes de la constitution nous apporte de nouveau et d'essentiel, sans compter qu'il nous dévoile, dans la sphère de l'être elle-même, des horizons noético-noématiques qui, autrement, resteraient cachés, ce qui, à son tour, limiterait la valeur des constatations *aprioriques* et en rendrait l'application incertaine.

60. Résultats métaphysiques de notre explication de l'expérience de l'autre.

Ils sont *métaphysiques*, s'il est vrai que la connaissance ultime de l'être doit être appelée métaphysique. Mais *ils ne sont rien moins que de la métaphysique au sens habituel du terme*; cette métaphysique, dégénérée au cours de son histoire, n'est pas du tout conforme à l'esprit dans lequel elle a été originellement fondée en tant que « philosophie première ». La méthode intuitive concrète, mais aussi apodictique, de la phénoménologie, exclut toute « aventure métaphysique », tous les excès spéculatifs.

Relevons certains de nos résultats à nous, en leur joignant quelques conséquences ultérieures.

Mon *ego*, donné à moi-même d'une manière apodictique — seul être que je puis poser comme existant d'une manière absolument apodictique, — ne peut être un *ego* ayant l'expérience du monde que s'il est en commerce avec d'autres *ego*, ses pareils, s'il est membre d'une société de monades qui lui est donnée d'une manière orientée. La justification conséquente du monde de l'expérience objective implique une justification conséquente de l'existence des autres monades. Inversement, je ne saurais imaginer une pluralité de monades que comme étant explicitement ou implicitement en communication, c'est-à-dire comme société qui constitue en elle un monde objectif et qui se spatialise, se temporalise, se réalise elle-même dans ce monde sous forme d'êtres vivants, et en particulier, d'êtres humains. La co-existence des monades, leur simple *simultanéité*, signifie nécessairement une coexistence *temporelle* et une « temporalisation », sous forme de temps *réel*¹.

1. Au sens de *real*.

Or, des résultats métaphysiques ultérieurs de haute importance s'y ajoutent. *Puis-je m'imaginer* (moi qui le dis, et, autant que moi, tout autre moi imaginable qui pourrait le dire) *que plusieurs multiplicités de monades coexistent séparées les unes des autres, c'est-à-dire sans communiquer entre elles*, et que, par conséquent, chacune d'entre elles constitue un *monde propre*? Puis-je m'imaginer qu'il y aurait ainsi deux mondes séparés à l'infini, avec *deux espaces et deux espaces-temps* infinis?

De toute évidence ceci n'est pas quelque chose de concevable, mais un pur non-sens. Certes, chacun de ces groupes de monades, en qualité d'*unité* intersubjective et pouvant se passer de tout commerce *actuel* avec les autres, a, *a priori*, son monde à lui, qui peut avoir, pour chacun, un aspect différent. Mais ces deux mondes ne sont alors que des *ambiances* de ces unités intersubjectives et que les aspects d'un monde objectif unique qui leur *est commun*. Car les deux unités intersubjectives ne sont pas suspendues en l'air; en tant qu'imaginées par moi, elles sont nécessairement en relation avec moi (ou avec moi comme variante possible de moi-même, comme *eidos*), avec moi, qui joue, par rapport à elles, le rôle de la monade constituante. Elles appartiennent donc, en vérité, à une communauté universelle unique qui m'englobe moi-même et qui embrasse toutes les monades et tous les groupes de monades dont on pourrait imaginer la coexistence. *Il ne peut donc, en réalité, y avoir qu'une seule communauté de monades*, celle de toutes les monades coexistantes; par conséquent, *un seul monde objectif, un seul et unique temps objectif, un seul espace objectif, une seule Nature*; et cette seule et unique Nature, *il faut* qu'elle existe, s'il est vrai que je porte en moi des structures qui impliquent la co-existence d'autres monades. Seul, le fait suivant est possible : les mondes et les différents groupes de monades sont réciproquement dans un rapport analogue à celui qu'il y a entre nous et les groupes de monades qui appartiennent éventuellement aux mondes des astres invisibles, par conséquent, entre nous et les *animalia* privés de tout commerce *actuel* avec nous. Mais leurs mondes sont des mondes ambiants, entourés d'horizons ouverts, qui, pour des raisons de fait et purement contingents, ne peuvent pas s'ouvrir devant eux.

Cependant, le sens de cette unicité du monde monadologique et du monde objectif, qui, lui, est « inné », doit être bien compris. *Leibniz* a naturellement raison lorsqu'il dit qu'une *multiplicité infinie de monades* et de groupes de monades est *concevable*, mais que, *néanmoins*, ces possibilités *ne sont pas toutes possibles*; il a raison, ensuite, de dire qu'un nombre infiniment grand de

mondes aurait pu être « créé », mais non pas plusieurs à la fois, à cause de leur impossibilité. Il faut remarquer, ici, que je peux bien imaginer librement des variations de *moi-même*, de cet *ego* apodictique et existant en fait, et arriver ainsi au *système des variations possibles de moi-même*; mais chacune d'elles est détruite par chaque autre et par le moi que je suis réellement. C'est un *système d'impossibilités aprioriques*. Le fait du « je suis » détermine d'avance, si et quelles autres monades sont « autres » pour moi, telles qu'elles doivent être pour moi. Je ne peux que les trouver et non pas les créer. Si je me transforme par la pensée en pure possibilité, cette possibilité détermine d'avance, elle aussi, les monades qui sont « autres » pour elles. Et, en avançant ainsi, je reconnais que *chaque monade* qui possède la valeur d'une *possibilité concrète*, détermine d'avance un univers composable, un « monde de monades » fermé; et que deux mondes de monades sont impossibles de la même manière que deux variantes possibles de mon *ego* et de tout *ego* concevable en général.

En partant de ces résultats et des recherches qui y conduisent, l'on comprend que des questions (quelle qu'en soit la solution) qui, pour la tradition, devaient être au delà de toute limite scientifique, retrouvent un sens et une valeur pour la pensée. Tels sont les problèmes auxquels nous venons de toucher.

61. *Les problèmes traditionnels de « l'origine psychologique » et leur éclaircissement phénoménologique.*

A l'intérieur du monde des hommes et des animaux, nous rencontrons les problèmes bien connus des sciences de la nature, ceux de l'origine et de l'évolution (*genesis*) psycho-physique, physiologique et psychologique. Le problème de l'origine de l'âme y est impliqué. Il nous est suggéré par le développement de l'enfant, dans et par lequel chaque enfant doit se construire sa « représentation du monde ». Le système aperceptif, grâce auquel un monde, en tant qu'ensemble coordonné d'expériences possibles et réelles, existe et nous est constamment présent comme déjà formé, doit d'abord se constituer dans et par le développement de l'âme enfantine. Au point de vue objectif, l'enfant « vient au monde »; comment un commencement de sa vie psychique peut-il avoir lieu? Le fait psycho-physique de venir au monde ramène au problème du développement organique de l'individu (purement « biologique »), à celui de la phylogenèse, qui trouve son parallèle dans une phylogenèse psychologique.

Mais, puisque les hommes et les animaux ne sont, au point de

vue psychique, que des auto-objectivations des monades, ces problèmes de l'origine ne renvoient-ils pas aux rapports correspondants dans les monades transcendentes absolues? N'indiquent-ils pas l'existence de problèmes qu'une phénoménologie constitutive, entendue comme philosophie transcendente, n'a pas le droit de laisser de côté?

Les problèmes génétiques, et notamment ceux du degré fondamental et premier, ont effectivement fait, dans une large mesure, l'objet de l'étude de la phénoménologie. Ce degré fondamental, c'est naturellement celui de « mon » *ego*, dans son être propre et primordial. La constitution de la conscience interne du temps et toute la théorie phénoménologique de l'association y appartiennent. Et ce que mon *ego* primordial trouve dans et par l'explicitation intuitive et originelle de soi-même, s'applique immédiatement, et ce pour des raisons essentielles, à tout autre *ego*. Cependant on n'a, certes, pas encore touché par là aux *problèmes de l'origine*, désignés plus haut, *ceux de la naissance, de la mort et du lien par la génération dans la nature animale*. Ces derniers appartiennent visiblement à un échelon supérieur et présupposent une explicitation laborieuse des sphères inférieures; et c'est un travail d'une ampleur telle que pendant longtemps encore ces problèmes ne sauraient être raisonnablement posés.

Mais pour les problèmes posés dans le champ du travail réel, mentionnons les immenses ensembles de problèmes (problèmes statiques et problèmes génétiques) qui nous ramènent à ceux de la tradition philosophique. Les éclaircissements systématiques de l'intentionnalité auxquels nous avons procédé en ce qui concerne l'expérience de l'autre et en ce qui concerne la constitution du monde objectif, se sont déroulés sur un terrain que l'attitude transcendente nous a fait trouver; ils ont été effectués à partir d'une structure articulée de la sphère primordiale dans laquelle nous trouvons un monde primordial comme déjà présent. Nous avons pu pénétrer dans ce monde en partant du monde concret pris comme « phénomène » réduit, à l'aide de la réduction primordiale à l'appartenance, à un « monde » de transcendances immanentes. Il embrassait l'ensemble de la Nature, réduit à la nature qui m'appartient à moi-même, et tire sa provenance de *ma* sensibilité; il embrassait donc l'homme psychologique ainsi que son âme, sous réserve d'une réduction correspondante. Quant à la « Nature », non seulement des *visibilia*, des *tactibilia*, etc., y appartenaient, mais aussi des choses, en quelque mesure concrètes, substrats des propriétés causales et revêtues de la forme universelle de l'espace et du temps. Il est clair que le premier problème à poser, pour

élucider, au point de vue constitutif, le sens de la position existentielle du monde objectif, consiste à éclaircir *d'abord l'origine de cette « Nature » primordiale et des unités psycho-physiques primordiales* et leur constitution en tant que transcendances immanentes. La réalisation de ces éclaircissements exige des recherches d'une très grande ampleur.

Nous rappelons ici de nouveau les problèmes de « l'origine psychologique » de la « représentation de l'espace, du temps, de la chose », problèmes si souvent traités au siècle dernier par les plus éminents psychologues et physiologistes. On n'est pas encore arrivé, dans ce domaine, à des éclaircissements véritables, bien que les grandes ébauches portent le sceau de la grandeur de leurs auteurs. Si nous revenons de ces problèmes aux problèmes que nous avons délimités et intégrés au système des analyses phénoménologiques, il devient évident que la psychologie ainsi que la théorie de la connaissance modernes n'ont pas saisi *le sens propre* des problèmes qui doivent être posés ici, autant du point de vue *psychologique*, que du point de vue *transcendental*.

Il s'agit, en effet, précisément de *problèmes d'explicitation*, statique et génétique, des intentions. C'était, il est vrai, impossible à voir, même à ceux qui ont accepté la théorie de Brentano sur les phénomènes psychiques, « états vécus » intentionnels. Il manquait la compréhension du caractère propre de « l'analyse » intentionnelle, de l'ensemble des problèmes noétiques et noématiques que pose la conscience, comme telle, et de la méthode, totalement nouvelle, qu'ils exigent. En ce qui concerne l'« origine psychologique de la représentation de l'espace, du temps et de la chose », ni la physique, ni la physiologie n'y ont rien à dire, pas plus qu'une psychologie inductive qui, expérimentale ou non-expérimentale, s'en tient à l'extérieur des phénomènes. Il s'agit là exclusivement de *problèmes de la constitution intentionnelle* des phénomènes. Ces derniers nous sont donnés comme étant déjà là, en qualité de « fils conducteurs » (ils peuvent aussi, éventuellement, nous être donnés d'une manière isolée), mais ils ne doivent être analysés quant à leur sens qu'à l'aide d'une méthode intentionnelle, qui les intègre dans *les ensembles cohérents et universels de la constitution psychique*. Le genre d'universalité que nous visons ici est rendu suffisamment clair par l'unité cohérente et systématique des structures, où l'unité de mon *ego* s'épanouit en éléments « qui m'appartiennent » et en éléments qui me sont étrangers.

La phénoménologie apporte, en effet, à la psychologie elle-même des méthodes entièrement nouvelles. D'ailleurs, la partie de beaucoup la plus importante des recherches phénoménologiques

appartient à une *psychologie intentionnelle apriorique et pure* (c'est-à-dire libérée de tout ce qui touche à la psycho-physiologie). C'est à cette psychologie-là que nous avons maintes fois fait allusion, en disant qu'avec la transformation de l'attitude naturelle en attitude transcendente, elle permet un « renversement copernicien » grâce auquel elle acquiert un sens nouveau. Elle devient une considération transcendente, pleinement radicale, du monde et confère cette signification à toutes les analyses phénoménologico-psychologiques. C'est uniquement cette signification nouvelle qui les rend toutes utilisables en qualité de transcendentales et philosophiques, et qui les intègre même à une « métaphysique » transcendente. C'est justement ainsi que l'on trouve la possibilité d'expliquer et de dépasser le psychologisme transcendantal, qui a paralysé et induit en erreur toute la philosophie moderne.

Tout comme *la structure fondamentale* d'une phénoménologie transcendente, notre exposition a ébauché celle d'une psychologie intentionnelle qui lui soit parallèle (en qualité de science « positive »); elle a déterminé une division des recherches eidético-psychologiques en recherches qui explicitent l'intentionnalité *de l'être propre et concret d'une âme en général*, et en recherches qui explicitent l'intentionnalité se constituant dans cette âme, comme lui étant étrangère. A la première sphère d'investigations appartient le domaine principal et fondamental de l'explicitation intentionnelle de la « représentation du monde » ou, plus précisément, du « phénomène » du monde existant qui apparaît à l'intérieur de l'âme humaine, comme monde d'expérience universelle; si ce monde d'expérience est réduit au monde constitué primordialement dans l'âme particulière, il n'est plus le monde de chacun, il n'est plus le monde qui tient son sens de l'expérience humaine commune, mais il est exclusivement le corrélatif intentionnel de l'expérience d'une âme particulière et, en premier lieu, de ma vie à moi et de ses ensembles de significations, formés, par degrés, dans l'originalité primordiale. En les suivant pas à pas, l'explicitation intentionnelle doit rendre intelligible, du point de vue de la constitution, ce noyau primordial du monde phénoménal auquel chacun de nous autres hommes et, avant tout, chaque psychologue, peut arriver de la manière décrite plus haut, par l'élimination des moments d'« extranéité ». Si, dans ce monde primordial, nous faisons abstraction de l'être psycho-physique, « moi l'homme », « la Nature primordiale » nous reste, en qualité de Nature de ma propre « sensibilité » pure. Le problème fondamental de « l'origine psychologique du monde de l'expérience » apparaît comme celui

de l'origine de la « chose fantôme » ou de la « chose sensible », avec ses différentes couches (*visible*, *tactible*, etc.) et de leur unité synthétique. Cet « objet du sens » est donné (toujours dans les cadres de cette réduction primordiale) comme pure unité des modes d'apparitions sensibles et de leurs synthèses. La chose-fantôme (*visible*) avec ses modifications de « chose proche » et de « chose lointaine » qui se coordonnent d'une manière synthétique, n'est pas encore la « chose réelle » de la sphère primordiale de l'âme ; celle-ci appartient déjà à un degré supérieur de constitution, en tant que chose causale, substrat identique (« substance ») des propriétés causales. La substantialité et la causalité désignent manifestement des degrés supérieurs de constitution. Le problème constitutif de la chose purement sensible, de la spatialité et de la spatio-temporalité qui lui sont essentielles et fondamentales, se confond avec les problèmes que nous venons de mentionner. On cherche donc à décrire les ensembles cohérents et synthétiques des modes de présentation de la chose (apparences, aspects, perspectives, etc.). Mais ce n'est là qu'une description unilatérale ; le côté opposé du problème consiste dans le rapport intentionnel des phénomènes à l'organisme qui, pour sa part, doit être décrit dans sa constitution pour et par lui-même, eu égard au caractère tout particulier d'appartenance inhérent au système de ses phénomènes constitutifs.

En avançant ainsi, nous apercevons des problèmes toujours nouveaux d'explicitation descriptive, qui tous doivent être traités d'une manière systématique, même si l'on borne son attention à la constitution du « monde » primordial, comme « monde » de « réalités », et aux grands problèmes, concernant la constitution de l'espace et du temps — en tant que temps et espace de ce monde — qu'elle implique. Cela constitue déjà un champ formidable de recherches ; et, pourtant, ce n'est qu'une étape inférieure d'une phénoménologie complète de la nature concrète, en tant que telle, et qui, par conséquent, est loin d'atteindre le monde concret.

Le fait d'avoir touché à la question de la psychologie nous a donné l'occasion d'exprimer la distinction entre le primordial et ce qui est constitué comme étranger en termes de vie psychique pure, et d'esquisser, bien que d'une manière rapide, la façon dont les problèmes de la constitution d'une Nature primordiale et objective se posent comme problèmes psychologiques.

Mais si nous revenons à l'attitude transcendente, nos ébauches de l'origine psychologique de la représentation de l'espace, etc., peuvent nous servir inversement d'indication pour les problèmes transcendants correspondants, notamment, pour ceux d'une

explicitation concrète de la Nature primordiale et du monde primordial, en général ; ce qui comble une grande lacune dans l'enchaînement des problèmes de la constitution du monde comme phénomène transcendantal, que nous avons esquissé précédemment.

Nous pouvons désigner l'ensemble extrêmement riche des recherches ayant trait au monde primordial (qui forment toute une discipline) par le terme d'« *Esthétique transcendente* », pris dans un sens très élargi. Nous empruntons ce terme kantien, parce que les recherches sur le temps et l'espace de la *Critique de la Raison pure* visent nettement — bien que d'une manière extrêmement limitée et peu claire — un *a priori* noématique de l'intuition sensible ; cet *a priori*, élargi jusqu'à l'*a priori* concret de la nature intuitive, purement sensible (de la nature primordiale), exige le complément phénoménologique transcendantal des problèmes de la constitution.

Toutefois, il ne serait pas conforme au sens du terme kantien d'« analytique transcendente », opposé au précédent, d'appeler de ce nom l'étage supérieur de l'*a priori* constitutif, celui du monde *objectif* lui-même et des multiplicités qui le constituent (et, au degré le plus haut, l'*a priori* des actes théoriques et « idéalisants » qui constituent, en définitive, le monde et la nature de la science). Le premier étage, au-dessus de notre esthétique transcendente, doit être occupé par la théorie de l'expérience de « l'autre » (c'est ce qu'on appelle : « *Einfühlung* »). Il suffit d'indiquer que tout ce que nous avons dit sur les problèmes psychologiques de « l'origine » qui se posent à l'étage inférieur est aussi vrai de l'étage supérieur : le problème de l'*Einfühlung* ne peut acquérir son sens véritable et sa véritable méthode de solution qu'à l'aide de la phénoménologie constitutive. C'est là la raison pour laquelle les théories proposées jusqu'ici (y compris celle de Max Scheler) sont restées inefficaces. On n'a jamais reconnu, non plus, comment l'extranéité des « autres » est transférée au monde entier, en qualité de son « objectivité », et lui confère justement ce sens.

Indiquons encore expressément qu'il serait évidemment inutile de vouloir traiter *séparément* de la *psychologie intentionnelle*, en tant que science positive, et de la phénoménologie transcendente. A cet égard, c'est à la dernière que revient visiblement le travail effectif tandis que la psychologie, insouciant du renversement copernicien, lui empruntera ses résultats. Mais il est également important de remarquer que l'âme et le monde objectif, en général, ne perdent pas, dans la considération transcen-

dentale, leur sens existentiel; au contraire, celui-ci nous est rendu intelligible parce que l'analyse nous en révèle la nature multiforme; de même la psychologie positive ne perd pas le contenu qui lui revient de droit, mais, affranchie de la positivité naïve, devient une discipline de la philosophie transcendente universelle elle-même. A ce point de vue on peut dire que dans la série des sciences qui s'étagent au-dessus de la positivité naïve, la psychologie intentionnelle est la première en soi. Par rapport aux autres sciences positives elle a même un avantage. Si, science positive, elle se constitue par la méthode de l'analyse intentionnelle, elle ne peut pas se heurter à des problèmes de « fondements » tels que les rencontrent les autres sciences positives. Ces problèmes, en effet, ont leur origine dans le caractère unilatéral des objectivités naïvement constituées, lesquelles, pour être considérées dans la totalité de leurs aspects, exigent le passage à la considération transcendente du monde. Mais la psychologie intentionnelle — bien que d'une manière implicite — porte déjà le transcendant en elle-même; il lui faut seulement une dernière prise de conscience pour accomplir le renversement copernicien qui ne change rien au contenu de ses résultats, mais en dégage le sens ultime. On pourrait dire aussi que la psychologie n'a, en définitive, qu'un seul problème fondamental — le concept de l'âme.

62. *Explicitation intentionnelle de l'expérience de l'autre caractérisée dans son ensemble.*

Revenons, en concluant ce chapitre, à l'objection — dont nous nous sommes laissé écartier — contre la prétention de notre phénoménologie d'être une philosophie transcendente et, par conséquent, de résoudre comme telle les problèmes de la possibilité de la connaissance objective. D'après cette objection, la phénoménologie n'en serait pas capable car, liée dans son point de départ à l'ego transcendant de la réduction phénoménologique, elle retomberait, sans vouloir s'en rendre compte, dans un solipsisme transcendant, et tout passage à la subjectivité étrangère et à l'objectivité véritable ne serait possible que par une métaphysique non-avouée, par une reprise cachée des traditions *leibniziennes*.

Étant données les explicitations effectuées, l'objection se dissout et se montre sans consistance. Il faut tout d'abord tenir compte du fait suivant : à aucun moment l'attitude transcendente, celle de l'epoché transcendantale, n'a été abandonnée. Notre « théorie » de l'expérience étrangère, de l'expérience des « autres », ne voulait et ne pouvait faire autre chose qu'explicitier, en partant de l'œuvre

constitutive de cette expérience, le sens même de la position d'un « autre » et, en partant des synthèses correspondantes, qu'explicitier le sens de « l'existence véritable des autres ». Ce que mon expérience concordante montre comme étant « les autres », ce qui m'est donné, d'une manière nécessaire et non pas par hasard, à titre de réalité à connaître, est, justement dans l'attitude transcendente, l'autre-existant, l'*alter-ego*, se justifiant précisément à l'intérieur de l'intentionnalité de mon *ego*. Dans l'attitude positive nous disons, — et nous estimons que cela va de soi : — par et dans mon expérience propre, je ne m'appréhende pas seulement moi-même, mais, grâce à une forme spéciale de l'expérience, j'appréhende aussi autrui. L'explicitation transcendente nous a montré non seulement que cette affirmation positive est transcendentement justifiée, mais aussi que l'ego transcendant (que la réduction transcendente nous révèle tout d'abord avec ses horizons indéterminés) se saisit tout aussi bien soi-même, dans son être primordial propre, que, sous forme de son expérience transcendente de l'autre, les autres ego transcendants, bien que ces derniers ne soient pas donnés directement eux-mêmes ni dans l'évidence apodictique absolue, mais seulement dans l'évidence de l'expérience « extérieure ». Autrui, je l'appréhende « en » moi, il se constitue en moi-même par l'appréhension sans y être présent « lui-même ». Aussi puis-je bien dire dans un sens plus large : l'ego, que je trouve, en m'explicitant moi-même dans la méditation (en explicitant ce que je trouve en moi), atteint la totalité de l'être transcendant, constitué d'une manière transcendente, et non point l'être simplement accepté dans la positivité naïve. L'idée, selon laquelle tout ce que je connais — moi, l'ego transcendant — je le connais comme existant en partant de moi-même, et tout ce que j'explicité comme constitué en moi-même doit m'appartenir à moi-même, à mon être propre, est une illusion. Ceci n'est vrai que des « transcendances immanentes ». La constitution comme système d'actualités et de potentialités synthétiques qui me présentent — à moi, l'ego — des êtres et des unités de sens dans la sphère de mon être propre, veut dire justement : constitution de la réalité objective immanente. Au début de la phénoménologie, dans l'attitude du débutant, de celui qui accomplit pour la première fois la réduction phénoménologique et qui se crée ainsi un *habitus* universel des recherches constitutives, l'ego transcendant qui tombe sous le regard est bien saisi d'une manière apodictique, mais il est entouré d'horizons totalement indéterminés, limités par cette seule condition : que le monde et que tout ce que j'en sais devienne de purs « phénomènes ». A ce début me font nécessairement

défaut toutes les distinctions que, seule, nous donnera l'explicitation intentionnelle, et qui, cependant, m'appartiennent d'une manière évidente et essentielle. Il me manque, avant tout, la compréhension de mon être primordial, de la sphère de ce qui m'appartient au sens strict et de ce qui, à titre d'expérience de l'autre, se constitue dans cette sphère comme lui étant étranger, comme « appréhété », mais n'y étant pas, et ne pouvant jamais y être donné d'une manière originelle.

Il me faut d'abord expliciter, *en tant que tel, ce qui m'appartient en propre, afin de comprendre que dans le « propre » le « non-propre » acquiert, lui aussi, son sens existentiel*, notamment, par analogie. Moi, qui médite, je ne comprends pas au début, comment, en général, arriver aux « autres » et à moi-même, puisque les « autres » sont tous pris « entre parenthèses ». Et, au fond, je ne comprends pas encore, et je le reconnais seulement malgré moi, qu'« en me mettant entre parenthèses » moi-même, comme homme, comme personne humaine, je me conserve cependant encore, comme *ego*. Je ne puis donc rien savoir encore d'une intersubjectivité transcendente et, sans le vouloir, je me considère moi, l'*ego*, comme un *solus ipse*; même après avoir acquis une première compréhension des fonctions constitutives, j'envisage tous les ensembles constitutifs comme de simples appartenances de cet *ego* unique. Les explicitations plus étendues du présent chapitre étaient donc nécessaires. C'est grâce à elles seulement que nous comprenons le sens plein et véritable de « l'idéalisme » *phénoménologico-transcendental*. L'apparence du solipsisme est dissipée, bien qu'il reste vrai que tout ce qui existe pour moi ne peut puiser son sens existentiel qu'en moi, dans la sphère de ma conscience. Cet idéalisme se présente comme une monadologie. Malgré les échos de la métaphysique leibnizienne, qu'il évoque d'une manière voulue par nous, il puise son contenu dans l'explicitation phénoménologique pure de l'expérience transcendente, dégagée par la réduction transcendente. Il se fonde sur l'évidence la plus originelle, où toutes les évidences possibles et imaginables doivent avoir leur fondement, sur le droit le plus originel, où tous les droits et, en particulier, tous les droits de la connaissance doivent chercher leur justification. L'explicitation phénoménologique n'est véritablement pas du tout quelque chose comme une « construction métaphysique », elle n'est pas une « théorie » mettant en jeu — ouvertement ou en les dissimulant — les concepts et les préjugés de la métaphysique traditionnelle. Elle s'en distingue de la manière la plus décisive, puisqu'elle ne fait que mettre en œuvre les données de la pure « intuition », et n'est qu'une pure « explici-

tation du sens » que l'intuition « remplit » d'une façon originelle. En particulier, pour ce qui concerne le monde objectif des réalités (tout comme les multiples mondes idéaux objectifs, champs des sciences aprioriques pures), l'explicitation phénoménologique ne fait rien d'autre — et on ne saurait jamais le mettre trop en relief — qu'explicitier le sens que ce monde a pour nous tous, antérieurement à toute philosophie et que, manifestement, lui confère notre expérience. Ce sens peut bien être dégagé par la philosophie, mais ne peut jamais être modifié par elle. Et, dans chaque expérience actuelle, il est entouré — pour des raisons essentielles et non pas à cause de notre faiblesse — d'horizons qui ont besoin d'élucidation.

CONCLUSION.

63. La nécessité d'une critique de l'expérience et de la connaissance transcendentales.

En effectuant les recherches de la présente *Méditation* et déjà celles des deux *Méditations* précédentes, nous nous sommes placés sur le plan de l'expérience transcendente, de l'expérience de soi-même proprement dite, et de l'expérience de l'autre. Nous avons eu confiance dans cette expérience, en vertu de son évidence vécue; et nous avons aussi, d'une manière analogue, eu confiance dans l'évidence des jugements descriptifs et, généralement, dans tous les procédés méthodiques de la connaissance transcendente. Si nous avons perdu de vue l'exigence, sur laquelle nous avons aussi fortement insisté au début, d'une connaissance *apodictique*, comme étant la seule connaissance « authentiquement scientifique », nous ne l'avons nullement abandonnée. Mais, au lieu de nous occuper ici de problèmes ultérieurs et ultimes de la *phénoménologie*, nous avons préféré esquisser à grands traits les problèmes difficiles de la *première phénoménologie*, encore en quelque sorte affectée de *naïveté* (de *naïveté apodictique*); *phénoménologie* chargée de la grande tâche — la plus spécifiquement phénoménologique — de donner à la science une forme nouvelle et supérieure. Nous l'avons préféré à l'ensemble des recherches qui constituent l'*auto-critique* de la *phénoménologie* en vue de déterminer l'*étendue*, les *limites*, mais aussi les *modes de son apodicticité*. Nos esquisses précédentes donnent une idée au moins provisoire de cette critique de la connaissance phénoménologique transcendente, telles par exemple les allusions à la manière dont, à l'aide d'une critique du souvenir transcendantal, peut être

circonscrit un contenu apodictique de ce souvenir. Toute théorie de la connaissance transcendente phénoménologique, en tant que *critique de la connaissance, se ramène à la critique de la connaissance transcendente phénoménologique*, et tout d'abord de l'expérience transcendente elle-même; en vertu du retour essentiel de la phénoménologie sur elle-même, cette critique exige, elle aussi, une critique. Mais la possibilité évidente de la réitération des réflexions et des critiques transcendentales n'implique nullement le danger d'un *regressus in infinitum*.

64. Épilogue.

Nos méditations — nous pouvons bien le dire — ont, dans l'essentiel, atteint leur but : notamment de montrer la possibilité concrète de l'idée cartésienne d'une science universelle à partir d'un fondement absolu. La démonstration de cette possibilité concrète, sa réalisation pratique — quoique, bien entendu, sous forme de programme infini — n'est autre chose que l'invention d'un point de départ nécessaire et indubitable et d'une méthode, également nécessaire, qui, en même temps, permet d'esquisser un système de problèmes pouvant être posés sans absurdité. C'est là le point que nous avons atteint. La seule chose qui nous reste à indiquer, c'est la ramification, facilement compréhensible, de la phénoménologie transcendente en sciences objectives particulières et le rapport de la phénoménologie avec ces sciences de la positivité naïve qu'elle trouve devant elle.

La vie quotidienne est naïve. Vivre ainsi, c'est s'engager dans le monde qui nous est donné par l'expérience, par la pensée; c'est agir, c'est porter des jugements de valeur. Toutes ces fonctions intentionnelles de l'expérience, grâce auxquelles les objets sont simplement présents, s'accomplissent d'une manière impersonnelle : le sujet ne sait rien d'elles. Il en est de même de la pensée active : les nombres, les « états de choses » (*Sachverhalte*) prédicatifs, les valeurs, les faits, les œuvres apparaissent grâce à un fonctionnement caché, se construisant degré par degré, mais c'est elles seules que nous voyons. Il n'en est pas autrement des sciences positives. Ce sont des constructions naïves, bien que d'un ordre supérieur; elles sont produites par une technique théorique, sans que les fonctions intentionnelles, dont, en dernière analyse, tout provient, soient explicitées. Certes, la science prétend justifier ses démarches théoriques et repose toujours sur une critique. Mais sa critique de la connaissance n'est pas dernière, c'est-à-dire une étude et une critique des fonctions originelles, un éclaircissement de tous ses horizons intentionnels.

Ces derniers seuls peuvent saisir d'une manière définitive la « portée » des évidences et, corrélativement, établir le sens de l'existence des objets, des constructions théoriques, des valeurs et des fins. Aussi rencontrons-nous — et précisément au niveau élevé de la science positive moderne — des crises, des paradoxes, de l'inintelligible. Les concepts premiers qui portent toute la science et déterminent la sphère de ses objets et le sens de ses théories, ont une origine naïve; ils ont des horizons intentionnels indéterminés; ils résultent des fonctions intentionnelles inconnues, exercées d'une manière grossièrement naïve. Ceci vaut non seulement des *sciences spéciales*, mais aussi de la *logique traditionnelle* avec toutes ses normes formelles. Tout essai fait par les sciences, telles qu'elles se sont historiquement constituées, de trouver un fondement meilleur, de se comprendre mieux elles-mêmes, de comprendre leur propre sens et leur propre fonctionnement est une prise de conscience de soi-même du savant. Mais il n'y a qu'une seule prise de conscience de soi-même qui soit *radicale*, c'est celle de la phénoménologie. Son radicalisme est inséparable de son universalité; et il est en même temps inséparable de la méthode phénoménologique : prise de conscience de soi-même sous forme de la réduction transcendente, explicitation intentionnelle de soi-même — de l'*ego* transcendental dégagé par la réduction — description systématique dans la forme logique d'une eidétique intuitive. Mais s'expliciter soi-même d'une manière universelle et eidétique, c'est être maître de toutes les possibilités constitutives possibles et imaginables « innées » à l'*ego* et à l'intersubjectivité transcendente.

Une phénoménologie qui se développe rigoureusement construit donc *a priori*, mais avec une nécessité et une généralité strictement intuitives, les formes des mondes imaginables; elle les construit dans les cadres de toutes les formes imaginables de l'être en général et du système de ses articulations. Mais cela, d'une manière « originelle », c'est-à-dire en corrélation avec l'*a priori* de la structure des fonctions intentionnelles qui les constituent.

Puisque, dans sa marche, la phénoménologie ne trouve pas de réalité ni de concepts de réalité donnés comme « tout faits », mais qu'elle les puise dans la sphère originelle de la constitution (*Leistung*) saisie, elle-même, en des concepts originels, puisque, obligée à élucider tous les horizons, elle domine toutes les distinctions de « portée » — et toutes les relativités abstraites — elle doit arriver par elle-même aux systèmes de concepts qui définissent le sens fondamental de tous les domaines scientifiques.

Ce sont les concepts qui tracent à l'avance des lignes de démarcation dans l'idée formelle d'un univers d'existence possible en général et par conséquent aussi d'un monde possible en général. Ils doivent par cela même être les *concepts fondamentaux véritables* de toutes les sciences. Pour les concepts de ce genre, formés de cette manière originelle, il ne peut pas être question de paradoxes. Il en est de même de tous les concepts fondamentaux qui se rapportent à la constitution des sciences portant ou devant porter sur les différentes régions de l'être et qui concernent la forme d'ensemble de cette constitution. Les recherches que nous avons rapidement effleurées plus haut, relatives à la constitution transcendente du monde, ne sont ainsi rien d'autre qu'un *commencement d'éclaircissement radical du sens et de l'origine* (ou du sens à partir de l'origine) *des concepts tels que : monde, nature, espace, temps, être animal, homme, âme, organisme, communauté sociale, culture, etc.*

Il est clair que la réalisation véritable des recherches indiquées doit conduire à tous ces concepts qui, sans être analysés et élucidés, servent de concepts fondamentaux aux sciences positives, mais qui, dans la phénoménologie, s'engendrent au milieu d'une clarté et d'une distinction n'admettant plus de doute possible.

Nous pouvons dire aussi que *toutes les sciences aprioriques en général* ont leur origine dernière dans la phénoménologie apriorique et transcendente. C'est là, grâce à l'analyse des corrélations, qu'elles trouvent leurs derniers fondements. Elles appartiennent donc *elles-mêmes, du point de vue de leur origine, à une phénoménologie universelle apriorique* dont elles sont les *ramifications systématiques*. Ce système d'*a priori* universel doit donc être désigné comme l'*épanouissement systématique de l'a priori universel*, inné à l'essence de la subjectivité et, par conséquent, de l'intersubjectivité transcendente. *C'est l'épanouissement du Logos universel de tout être possible.*

On pourrait encore exprimer la même chose de la manière suivante : la phénoménologie transcendente, systématiquement et pleinement développée, est *eo ipso* une *authentique ontologie universelle*. Non pas une ontologie formelle et vide, mais une ontologie qui inclut toutes les possibilités régionales d'existence, selon toutes les *corrélations* qu'elles impliquent.

Cette ontologie universelle et *concrète* (ou cette *théorie des sciences* concrète et universelle, cette *logique concrète de l'être*) présenterait, par conséquent, *l'univers des sciences, premier en soi*, et ayant un fondement absolu. L'ordre des disciplines philosophiques serait le suivant : d'abord l'égologie « solipsiste », celle

de l'*ego* réduit à la sphère primordiale ; ensuite viendrait la phénoménologie intersubjective, fondée sur l'égologie solipsiste. Cette dernière étudie d'abord les questions universelles, pour se ramifier ensuite en sciences aprioriques particulières.

Cette science totale de l'*a priori* serait alors le *fondement des sciences empiriques authentiques, et d'une philosophie universelle authentique, au sens cartésien* d'une science universelle et à fondement absolu de ce qui existe en fait. Toute la rationalité du fait consiste dans l'*a priori*. La science apriorique est une science des principes auxquels les sciences empiriques doivent recourir pour trouver leur fondement définitif. Mais la science apriorique ne doit pas être naïve ; elle doit provenir des sources transcendentes phénoménologiques les plus profondes et doit avoir la forme d'un *a priori* qui l'est à tous les égards, qui repose sur lui-même et se justifie par lui-même.

Je voudrais, en terminant, et afin d'éviter les malentendus, indiquer que la phénoménologie, comme nous l'avons développée plus haut, *n'élimine que la métaphysique naïve*, opérant avec les absurdes choses en soi, mais *qu'elle n'exclut pas la métaphysique en général*. Elle ne fait pas violence aux motifs et aux problèmes qui animaient intérieurement la tradition ancienne. C'était sa méthode et sa position des problèmes qui étaient absurdes, non point ses problèmes et les motifs de leur position. La phénoménologie ne dit pas qu'elle s'arrête devant « les dernières questions les plus hautes ». « L'être, premier en soi », qui sert de fondement à tout ce qu'il y a d'objectif dans le monde, c'est l'intersubjectivité transcendente, la totalité des monades qui s'unissent dans des formes différentes de communauté et de communion. Mais, à l'intérieur de toute sphère monadique effective, et, à titre de possibilité idéale, à l'intérieur de la sphère monadique imaginable, réapparaissent tous les *problèmes de la réalité contingente, de la mort, du destin*, le problème de la possibilité d'une *vie « authentiquement » humaine* et ayant un « sens » dans l'acception la plus forte de ce terme et, parmi ces problèmes, ceux du « sens » de l'*histoire* et ainsi de suite, en remontant toujours plus haut. Nous pouvons dire que ce sont là les problèmes *éthiques et religieux*, mais posés sur un terrain où doit être posée toute question qui peut avoir un sens possible pour nous.

C'est ainsi que se réalise l'idée d'une philosophie universelle tout autrement que ne se la représentaient *Descartes* et son temps, qui furent séduits par l'idée de la science moderne. Elle ne se réalise pas sous la forme d'un système universel de théorie déductive, comme si tout ce qui existe était englobé dans l'unité d'un calcul.

Le sens essentiel et fondamental de la science s'est radicalement transformé. Nous avons devant nous un système de disciplines *phénoménologiques*, et dont la base fondamentale n'est pas l'axiome *ego cogito*, mais une *pleine, entière et universelle prise de conscience de soi-même*.

En d'autres termes, la voie qui mène à une connaissance des fondements derniers, au plus haut sens du terme, c'est-à-dire à une science philosophique, est la voie vers une prise de conscience universelle de soi-même, monadique d'abord et intermonadique ensuite. Nous pouvons dire également que la philosophie elle-même est un développement radical et universel des méditations cartésiennes, c'est-à-dire d'une connaissance universelle de soi-même, et embrasse toute science authentique, responsable d'elle-même.

L'oracle delphique γνῶθι σεαυτὸν a acquis un sens nouveau. La science positive est une science de l'être qui s'est perdue dans le monde. Il faut d'abord perdre le monde par l'ἐποχή, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. *Noli foras ire*, dit saint Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT.....	v
INTRODUCTION.....	1
Les « Méditations » de Descartes, 1. — Nécessité d'un recommencement radical en philosophie, 3.	
PREMIÈRE MÉDITATION.....	6
L'ACHEMINEMENT VERS L'« EGO » TRANSCENDENTAL. — La Révolution cartésienne, 6. — Révélation du sens final de la Science, 7. — L'Évidence et l'idée de Science véritable, 10. — Différenciations de l'Évidence, 12. — L'Évidence de l'Existence du Monde n'est pas apodictique, 14. — L'« Ego cogito » comme subjectivité transcendente, 16. — Portée de l'Évidence apodictique du « je suis », 18. — Digression, 20. — Le Moi psychologique et le Moi transcendental, 21.	
DEUXIÈME MÉDITATION.....	23
LE CHAMP D'EXPÉRIENCE TRANSCENDENTAL ET SES STRUCTURES GÉNÉRALES. — Idée d'un fondement transcendantal de la Connaissance, 23. — Qu'il est nécessaire d'exclure..., 24. — Le courant des « Cogitationes »..., 27. — Réflexion naturelle et Réflexion transcendente, 28. — Digression, 32. — Le caractère bilatéral de l'investigation de la conscience..., 33. — L'Identification, 35. — Actualité et Potentialité de la Vie intentionnelle, 38. — L'Originalité de l'analyse intentionnelle, 40. — L'Objet intentionnel..., 43. — L'Idée de l'Unité universelle de tous les objets, 45.	
TROISIÈME MÉDITATION.....	47
LES PROBLÈMES CONSTITUTIFS. VÉRITÉ ET RÉALITÉ. — Précision du concept de constitution transcendente, 47. — L'Évidence en tant que donnée originale, 48. — Réalité et quasi-réalité, 49. — La Réalité comme corrélatif de la Vérification évidente..., 50. — Évidence habituelle et Évidence potentielle, 51. — Évidence présomptive de l'existence du Monde, 52. — Les Régions ontologiques..., 53.	
QUATRIÈME MÉDITATION.....	55
Les problèmes constitutifs de l'« Ego » transcendantal, 55. — Le « Moi » comme pôle identique des « États vécus », 55. — Le « Moi » substrat des	

« habitus », 56. — La Plénitude concrète du Moi comme monade..., 57. — L'élaboration des Principes de la Méthode phénoménologique, 58. — Digression, 61. — L'« Ego » transcendantal..., 62. — Le Temps, 63. — Genèse active et passive, 65. — L'Association, principe de la Genèse passive, 67. — Passage au problème de l'idéalisme transcendantal, 68. — L'Explication phénoménologique véritable de l'« Ego cogito », 70.

CINQUIÈME MÉDITATION..... 74

DÉTERMINATION DU DOMAINE TRANSCENDENTAL COMME « INTERSUBJECTIVITÉ MONOLOGIQUE ». — Exposé du Problème de l'expérience de « l'Autre », 74. — Le Mode de présentation onto-noématique de « l'Autre »..., 75. — Réduction de l'Expérience transcendentale à la Sphère de l'appartenance..., 77. — L'« Ego » transcendantal en qualité d'homme psycho-physique..., 82. — L'Apparence, 84. — L'Objet intentionnel..., 87. — La Transcendance du Monde objectif..., 88. — Esquisse préalable..., 90. — L'Intentionnalité médiate de l'Expérience d'autrui..., 94. — L'« Accouplement », 94. — L'Appréhension..., 96. — Les Potentialités de la Sphère primordiale..., 98. — Explicitation du sens de l'Appréhension, 99. — La Communauté des monades..., 102. — La Constitution des degrés supérieurs..., 109. — Éclaircissement du Parallélisme..., 111. — Analyse intentionnelle des communautés intersubjectives supérieures..., 112. — L'Explicitation ontologique..., 115. — Résultats métaphysiques..., 118. — Les Problèmes traditionnels de l'Origine psychologique..., 120. — Explicitation intentionnelle de l'Expérience de l'Autre..., 126.

CONCLUSION. — La nécessité d'une Critique de l'Expérience..... 129

ÉPILOGUE..... 130