

processus originaire est constitué d'un « noyau » (*Kern*) (d'une « phase originaire ») (à degré de remplissage maximal (et de noyaux modifiés à degré de remplissage variable tendant vers zéro. Le noyau (ou la phase originaire n'est plus décrit en termes d'« impressions » (comme c'était le cas dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*), mais « il n'est ce qu'il est qu'en tant que noyau renfermé intentionnellement »¹. Ce sont ces noyaux qui assurent le lien entre les *continua* ascendants et descendants, au niveau de la sphère pré-immanente, et les protentions et les rétentions, au niveau de la sphère immanente. Ce lien est un lien de constitution, ou plutôt : d'« in-stitution », car il n'y a pas de constitution d'objets.

Qu'est-ce que la phénoménologie husserlienne – et, en l'occurrence, cette phénoménologie de la constitution de la conscience du temps – a alors de constructif ? Une phénoménologie radicale du temps doit rendre compte de la constitution *et* de la temporalité des (tempo-)objets immanents *et* des actes constitutifs de ceux-ci. On ne peut dès lors en rester, nous l'avons vu, au niveau *immanent* des actes et des composantes d'actes. La descente dans une sphère *pré-immanente* répond à une exigence phénoménologique qui témoigne de la co-originarité de l'apparaître et de l'apparition du processus *au fondement* de toute éclosion du temps et qui s'atteste du coup dans des vécus n'ayant pas le même statut que les vécus immanents (la même chose vaudra d'ailleurs aussi, par exemple, pour la constitution de l'intersubjectivité). Cette descente phénoménologique, loin d'être une hypothèse métaphysique (comme on le soupçonne parfois), donne lieu à la « description » du processus originaire – description qui revêt en réalité une *construction* au sens de ce que nous avons essayé d'établir à partir de Fink et de Fichte (même si cette construction ne concerne en fin de compte qu'un *factum* phénoménal et, du coup, ne parvient pas véritablement à la genèse dernière²). Cette « construction » s'impose par la contrainte même des phénomènes ; et sa teneur eidétique peut être révélée avec les moyens que se donne la méthode phénoménologique lorsque, pour ne s'en tenir qu'à l'exemple esquissé ici, elle approfondit, jusqu'à sa dimension ultime, le problème de la constitution de la conscience du temps en tant que cadre formel de toute expérience.

STRUCTURE D'ÉVEIL ET POUVOIR D'INFÉRENCE PRATIQUE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE

Tom DEDEURWAERDERE

L'objet de cette contribution est une interrogation sur le lien entre réflexivité et vie phénoménologique, tel qu'on le trouve élaboré à nouveau frais par Husserl dans la phénoménologie génétique des années vingt, que ce soit à partir de la question du rapport entre l'individuation du flux et son fondement dans la passivité, à partir de la thématique de l'éveil ou encore celle de la facticité absolue. Nous voulons montrer que ce qui s'atteste dans ces développements aux limites de la phénoménologie, c'est la problématique d'un élargissement de l'analyse intentionnelle vers une théorie de la réflexivité, qui élucide en même temps l'origine de son propre mode d'opérativité. En abordant cette problématique spéculative, qui est au cœur de la dernière philosophie de Fichte, dans le cadre de la phénoménologie génétique husserlienne, nous souhaitons apporter un nouvel éclairage sur le processus génétique de saisie du pouvoir de manifestation de la vie réflexive comme image de l'absolu tel qu'il est analysé dans les dernières *Wissenschaftslehre*. En un deuxième temps, nous voulons analyser les implications pour la philosophie pratique de cette analyse spéculative du pouvoir de manifestation de la vie, à partir d'un examen de la théorie génétique du jugement pratique élaborée par Husserl dans les articles du *Kaizo*. Finalement, nous voulons indiquer de façon sommaire, en un troisième temps, comment cette théorie génétique permet de considérer autrement la problématique de l'interculturalité et du nationalisme retravaillée par Fichte dans les *Discours à la nation allemande*, en l'envisageant comme une application particulière du processus génétique d'influence réciproque des consciences.

1. *Husserliana* XXXIII, p. 32.

2. Dès lors, Fichte verrait sans doute à l'œuvre, dans les descriptions husserliennes, une *synthesis post factum*, ce dernier fût-il un *factum* « suprême ».

Or, dans les commentaires contemporains de la phénoménologie, nous trouvons déjà de nombreux travaux sur un tel élargissement de l'analyse intentionnelle, que ce soit chez Michel Henry et Rolf Kühn, ou, plus récemment, chez Bruce Bégout, Natalie Depraz et Anne Montavont¹. Ainsi, par exemple, dans la perspective d'une phénoménologie matérielle ou hylétique chez Michel Henry et Rolf Kühn, nous trouvons une tentative de restaurer la primauté de la vie concrète de la pensée dans sa matérialité, qui, en tant qu'*habitus* pré-réflexif de la conscience, maintient la possibilité de l'effectuation par-delà toute effectuation temporelle particulière. Dans cette optique, ce qu'il y a de synthétique dans la passivité ce n'est pas tellement la temporalité, mais c'est, pour reprendre les termes de Michel Henry, l'éveil de la conscience à l'auto-affection de la vie en elle². D'autre part, dans les travaux récents sur la phénoménologie de l'intersubjectivité, cette réduction au caractère vivant de la vie est abordée à partir de la conversion du regard qui a lieu dans l'interaction avec autrui. Ainsi, comme l'a montré Valérie Kokoszka dans ses travaux sur l'intersubjectivité chez Husserl, le mode d'opérativité du flux peut déjà être saisi dans l'épreuve de l'expérience de l'autre qui révèle l'altérité à soi ou l'ouverture constitutive de l'ego³. De façon plus radicale, comme chez Natalie Depraz, cette perspective permet d'envisager une phénoménologie matérielle ou hylétique de l'intersubjectivité, qui considère que l'épreuve vivante de l'intersubjectivité est rendue possible par une « altérité à soi » ou « *Ichspaltung* » plus originaire, dans l'auto-affection de la vie. De ce point de vue la *hylé* devient génétiquement motrice de la constitution intersubjective, en ce qu'elle est un noyau de non-moi corrélatif du moi actuel, comme ce qui l'affecte et l'excite.

Notre hypothèse est que ce qui s'atteste dans ces différentes interprétations de la phénoménologie génétique, c'est la possibilité de développer le plan opératoire de la possibilisation de la vie intentionnelle dans la passivité pour lui-même. Cet enjeu que nous pouvons qualifier de spéculatif, en reprenant les termes de Eugen Fink⁴, indiquerait alors un double mouve-

1. Cf. R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, Freiburg-München, Karl Alber, 1998; N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995; M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000; A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1999; B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

2. Cf. M. Henry, *op. cit.*, p. 105-107.

3. Cf. V. Kokoszka, *Les conditions transcendantales du devenir commun. Ontologie et monadologie chez Husserl*, Diss., Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2001, p. 159-160.

4. Cf. E. Fink, « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », in E. Fink et J. Kessler (éd.), *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 113-127.

ment dans le rapport entre réflexivité et vie phénoménologique tel qu'il se dessine dans la phénoménologie husserlienne des années vingt : d'une part un mouvement de mise en éveil de la conscience intentionnelle au sein de la matérialité concrète de la vie et d'autre part un mouvement de manifestation de cette vie en éveil, dans lequel la conscience intentionnelle est mobilisée par une destination, convoquée au-delà d'elle-même par l'accroissement de la vie (*Steigerung*) au sein de formes de vie autorégulées¹. C'est ce double mouvement spéculatif que nous voulons analyser dans cette contribution à travers le champ particulier de la théorie du jugement pratique.

La structure d'éveil comme forme de l'activité pure de la conscience

Rappelons d'abord brièvement l'enjeu de l'élargissement de l'analyse intentionnelle dans la phénoménologie génétique à partir d'un appendice de *Logique formelle et logique transcendantale*. Dans *Logique formelle et logique transcendantale* le problème de l'analyse génétique apparaît en lien avec le problème de la constitution d'acquis de connaissance durables dans le flux de la conscience. Sans de tels acquis durables aucune activité logique de jugement et donc, *a fortiori*, aucune science n'est possible. En effet la réunion de plusieurs objets de connaissance dans le jugement, ainsi que la réalisation de processus progressifs de jugement, s'appuie sur la possibilité de maintenir l'objet du jugement, dans son « soi-même », comme identique et identifiable dans le flux de la conscience. Or « pour interroger la constitution d'acquis durables dans le flux », écrit Husserl, « il faut passer d'une analyse statique du sens de l'objet à une analyse génétique de ce sens dans le flux de la conscience ». Comme l'écrit Husserl pour caractériser cette modification de la méthode : « Tandis que l'analyse "statique" est conduite par l'unité de l'objet intentionné [...], l'analyse intentionnelle génétique est dirigée vers l'ensemble concret tout entier dans lequel se situent toute conscience et son objet intentionnel en tant que tel »². En interrogeant l'apparition de l'horizon du sens dans l'ensemble concret de la conscience en situation, un nouvel ensemble de problèmes devient l'objet de l'analyse intentionnelle : « Viennent alors aussitôt en question les autres renvois intentionnels qui appartiennent à la situation dans laquelle

1. Nous discutons cette problématique de façon plus détaillée dans notre ouvrage *Action et contexte*, cf. T. Dedeurwaerdere, *Action et contexte. Du tournant cognitiviste à la phénoménologie transcendantale*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2002, p. 198-210.

2. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, trad. par Suzanne Bachelard, Paris, P.U.F., 1965, p. 410; Husserl, *Husserliana XVII: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, édité par P. Janssen, Den Haag, Nijhoff, 1974, p. 316.

par exemple se trouve celui qui exerce l'activité de jugement; vient donc aussitôt en question en même temps l'unité immanente de la temporalité de la vie qui a dans cette temporalité son *histoire* de sorte que dans cette unité temporelle tout vécu de conscience particulier a, en tant qu'il intervient temporellement, sa propre "histoire", c'est-à-dire sa *genèse temporelle* »¹.

D'un questionnement abstrait sur l'horizon comme explicitation intentionnelle de sens, nous passons, par l'analyse génétique, à un questionnement sur l'émergence de ce sens dans la conscience, dans l'*histoire* et la *situation* concrète de cette conscience. Dans le cadre de cette analyse génétique, l'explicitation des renvois à des donations de sens plus originaires doit prendre en compte également les renvois temporels et les renvois aperceptifs : « Tout mode original de donnée a un *effet génétique ultérieur double*. *Premièrement* sous la forme de reproductions possibles qui procurent le ressouvenir en passant par des rétentions qui s'enchaînent d'une manière génétiquement originelle et tout à fait immédiate; et *secondement* on a affaire à l'effet "aperceptif" conformément auquel, dans une situation nouvelle analogue, ce qui existe déjà, de quelque façon qu'il ait été constitué, devient, d'une manière analogue, objet de l'aperception »².

Le passage d'une conception statique à une conception génétique introduit une modification de la structure intentionnelle des activités du jugement. L'analyse statique construit l'horizon de sens de l'objet comme l'unité synthétique d'effectuations originaires constitutives. L'analyse génétique, en interrogeant l'émergence de l'horizon de sens dans le flux même de la conscience, doit pouvoir rendre compte du maintien durable de ces effectuations originaires, de façon rétionnelle ou habituelle, au cours de nouvelles activités du sujet.

La phénoménologie génétique apparaît donc comme un approfondissement de la phénoménologie de la conscience intime du temps³. Or c'est dans les cours sur *La logique transcendantale* des années vingt, édités dans les Husserliana XI⁴ et traduits dans l'ouvrage *De la synthèse passive*⁵, que

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 411; *Hua XVII*, p. 317.

3. Cf. également E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, Kluwer, 1972, p. 68-73.

4. E. Husserl, *Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungs-manuskripten 1918-1924*, édité par Margot Fleischer, Den Haag, Nijhoff, 1966. Les cours qui sont édités dans ce volume ont été prononcés dans le semestre d'hiver de 1920-1921, le semestre d'été de 1923 et le semestre d'hiver de 1925-1926. C'est le premier cours qui avait pour intitulé *Logique transcendantale* (cf. *Hua XI*, Introduction p. xiv).

5. E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. par Bruce Bégout et Jean Kessler avec la collaboration de Natalie Depraz, Marc Richir, Grenoble, Millon, 1998.

Husserl développe de manière plus détaillée cet approfondissement de la doctrine de la conscience intime du temps. Plus précisément vient en question la constitution même du mouvement de la rétention et de la protention, en lien avec le champ de la prédonation passive. C'est dans ce cadre qu'Husserl introduit la thématique de l'éveil. Comme l'écrit Husserl, l'horizon rétionnel et l'horizon protentionnel du présent vivant restent des horizons vides sans la présence de contenus différenciés dans le flux et l'éveil affectif du sujet par de tels contenus : « Il va de soi qu'est présupposée la synthèse qui s'effectue continuellement dans la conscience originelle du temps. (...) Mais cette manière dont la subjectivité devient conscience de sa vie passée et future avec les teneurs intentionnelles qui s'y trouvent est incomplète. S'il n'y avait pas d'éveil, elle serait pour le moi une modalité sans signification, car les rétentions sont vides et sombrent même dans l'arrière-plan rétionnel indifférencié; à plus forte raison le futur protentionnel est une conscience vide »¹.

Par cet arrière-fond (*Hintergrund*) de données sans vitalité et sans force affective pour le je, nous atteignons la limite ultime de la théorie phénoménologique de la conscience intentionnelle. Husserl désigne cet arrière-fond par le terme d'horizon nul : « Aussi devons-nous ranger dans le présent vivant un horizon affectif nul qui constamment se modifie »². Cet horizon affectif nul est constitué de l'arrière-plan de données rétionnelles qui disparaissent continuellement du champ impressionnel, et dont le sens – qui ne disparaît pas pour autant – devient de moins en moins affectif jusqu'à perdre toute vitalité. Ce sens reste présent de façon implicite à la conscience, par les « lignes particulières d'unité de différentes sortes »³ qui le lient au présent de conscience. Toutefois par la sédimentation dans l'arrière-fond de non-vitalité ces données deviennent des données indifférenciées. Elles se sédimentent dans « l'horizon du passé entièrement inarticulé, entièrement indistinct, lequel est le terme du passé rétionnel vivant, mouvant »⁴.

La phénoménologie génétique des années vingt permet donc d'approfondir l'analyse de l'activité d'explicitation de sens en abordant la question de l'origine de son propre mode d'opérativité. En effet, comme le montre Husserl, l'activité réflexive d'explicitation dépend à son tour d'une structure d'éveil de la conscience comme forme de vie originelle. Celle-ci conditionne la formation effective d'un champ impressionnel structuré, qui

1. *Ibid.*, p. 197; *Hua XI*, p. 125.

2. *Ibid.*, p. 232; *Hua XI*, p. 167.

3. *Ibid.*, p. 235; *Hua XI*, p. 171.

4. *Ibid.*

par sa force affective exerce un « attrait »¹ sur le moi et permet l' « éveil »² d'une intention dirigée vers l'objet. Pour reprendre l'expression de M. Henry, nous pouvons dire, que l'épreuve de la donation originaire du « soi » de l'objet se fait en rapport à l'auto-affection de « ce corrélat noématique qu'est l'essence de la vie, une essence transcendante, offerte au regard de l'intuition eidétique »³. D'après M. Henry, le moment synthétique de la passivité ne consiste donc pas dans une temporalité toujours évanescence en rapport à l'écoulement des contenus de conscience, mais dans la synthèse propre à la vie invisible qui habite notre voir. Cette image spéculative nous révèle la structure de la vie en éveil comme auto-affection qui conditionne toute réflexivité et qui maintient la possibilité de l'effectuation par-delà toute effectuation temporelle particulière.

Par cette mise en perspective de la thématique de l'éveil dans la phénoménologie génétique, nous pouvons mieux comprendre également l'articulation proposée entre la réflexivité et la structure d'éveil dans la phénoménologie génétique : la structure d'éveil constitue, en tant que *structure ouverte*, une disposition habituelle à la constitution réflexive de la conscience de soi en rapport à un monde. L'élargissement de l'analyse intentionnelle n'implique donc pas que celle-ci deviendrait secondaire par rapport à un nouveau pôle d'analyse. Plutôt montre-t-elle l'interdépendance entre le pôle de l'activité réflexive d'une part et le pôle opératoire de la vie en éveil d'autre part. En effet, l'activité réflexive d'explicitation de sens dépend de la structure habituelle de la conscience, préconstituée passivement à travers les expériences passées, mais, en même temps, la structure ouverte de la vie en éveil, en tant que structure latente, dépend de la vie intentionnelle pour pouvoir se constituer en conscience de soi effectuant en rapport à un monde.

La structure d'éveil dans l'analyse génétique du jugement pratique

La radicalisation de la phénoménologie vers la question de l'origine et de la manifestation de son propre mode d'opérativité permet également d'envisager différemment, sur le plan de la philosophie pratique, la question de son impact sur l'auto-transformation des formes de vie autorégulées. En envisageant les conséquences de cette radicalisation au niveau de la philosophie pratique, nous n'entendons toutefois pas endosser la thèse que l'élargissement de la réflexion phénoménologique vers la question de son propre mode d'opérativité impliquerait également un glissement

1. *Ibid.*, p. 217; *Hua XI*, p. 148.

2. *Ibid.*, p. 219; *Hua XI*, p. 151.

3. M. Henry, *op. cit.*, p. 131.

progressif, dans le chef de Husserl, d'une approche de la constitution du monde basée sur l'activité théorique vers une approche de plus en plus déterminée par l'activité pratique de l'homme en son monde. Une telle reprise des développements ultérieurs de la phénoménologie nous semble contraire au projet de Husserl. En effet celui-ci continue bien à maintenir, au niveau de la philosophie pratique, une conception de l'authenticité humaine qui est celle d'une « existence dont la fonction est justement l'auto-méditation (*Selbstbesinnung*), la connaissance universelle apodictique de soi-même, et corrélativement du monde »¹. Au contraire il nous semble que ce que les développements des années vingt nous permettent d'entrevoir, ce n'est pas l'abandon progressif du projet philosophique d'une fondation apodictique ultime, mais plutôt une meilleure compréhension de l'interaction entre le projet de la fondation ultime d'une part et les convictions du monde de la vie de l'autre.

Un tel éclairage vise à éviter un double écueil : d'une part une compréhension purement opératoire du pouvoir d'anticipation, déjà à l'œuvre dans le monde de la vie, dont Husserl vise à rendre compte à partir du type de la vie autorégulée et d'autre part une compréhension idéalisée de l'orientation réflexive comme pure idée régulatrice, qui ne permet pas d'envisager sa composition avec le pouvoir d'anticipation. Dans le premier cas, le type de la vie autoregulée a un rôle purement fonctionnel et l'autotransformation des formes de vie semble résulter automatiquement du pouvoir d'anticipation. Dans le second cas, on envisage bien le moment de la réflexivité qui permet d'indiquer le moment d'autotranscendance des pratiques dans leur rapport à un horizon eidétique d'autolimitation et de possibilité, mais la compréhension idéalisée ne permet pas d'envisager son efficience contextuelle. Dans un cas comme dans l'autre, on limite l'analyse à un ordre, celui de l'anticipation fonctionnelle d'une part et celui de l'autotranscendance des pratiques de l'autre, sans envisager leur interaction, voire leur composition. Or si l'on veut envisager la question de l'efficience du moment réflexif pour lui-même, c'est-à-dire son pouvoir de transformation des pratiques de manière à faire émerger des formes de vie nouvelles, c'est précisément le mode de composition avec un monde où la réflexivité peut toujours à nouveau opérer, qui devient l'objet de l'interrogation.

C'est dans les articles écrits pour la revue japonaise le *Kaizo* que nous trouvons les textes les plus explicites sur la conception de la philosophie

1. E. Husserl, *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, p. 430; Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. et préface par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 475.

pratique telle qu'elle est élaborée par Husserl dans les années vingt. L'intérêt de ces articles pour notre propos est que Husserl y développe une conception réflexive de l'autorégulation pratique de la destinée humaine qui est en même temps articulée à une théorie génétique du jugement pratique. Nous allons d'abord brièvement passer en revue ce cadre théorique de la philosophie pratique, pour ensuite y appliquer notre grille d'analyse.

À un « premier niveau », écrit Husserl, « la légitimité du jugement pratique est déterminée par le type de la vie autorégulée ». Ce type est caractérisé par la façon dont une décision sur des valeurs devient déterminante pour l'autorégulation de la totalité de la vie d'une personne¹. C'est le niveau des validités doxiques du monde de la vie. Il s'agit de types moraux purement empiriques qui peuvent avoir pour horizon autant les valeurs utilitaristes, que la gloire ou l'amour du prochain². À ce premier niveau, ce que Husserl entend par jugement doit être entendu au sens large, comme l'ensemble des croyances (*Belief*) ou des convictions (*Überzeugung*) qui constituent notre monde de la vie³. Il s'agit donc plutôt des ressources d'arrière-plan dans le monde de la vie, déterminant les cadres d'application légitimes de nos jugements pratiques, que de tel ou tel jugement particulier⁴. Plus précisément, en reprenant les analyses d'Alfred Schütz dans son article sur le rôle de l'*eidos* et du type dans la philosophie tardive de Husserl, nous pouvons dire que ce jugement au sens large est constitutif du caractère typique (*typicality*) du monde de la vie, dont la familiarité permet de créer des anticipations sur base d'un ensemble de possessions habituelles préconstituées passivement⁵.

À un deuxième niveau, ces types empiriques sont évalués de façon critique à partir de l'idée présomptive de leur rationalité pratique, c'est-à-dire, selon Husserl, à partir de leur conformité aux idées d'une destination éthique de l'homme selon une culture de la raison. C'est le passage de ce que Husserl appelle l'autorégulation simplement totalisante (*Universaler Selbstreglung*) à l'autorégulation selon la vie de la raison (*Vernunftliche Selbstreglung*)⁶. Cette dernière implique une conversion du regard ou un décentrement permettant d'évaluer le jugement à partir de la question de

son effectivité comme « prise de position de soi »¹ dans une communauté orientée téléologiquement vers l'idée d'une culture universelle basée sur la raison². À titre d'exemple Husserl applique l'idée d'une telle conversion au cas des valeurs nationalistes. Celles-ci peuvent tantôt être entendues d'une façon égoïste, tantôt d'une façon universaliste. Entendu de façon égoïste, le nationalisme implique uniquement l'affirmation de la valeur absolue de sa propre nation. Au sens d'une idée culturelle universelle cependant, les valeurs nationalistes contiennent également l'exigence de ne pas empêcher les autres nations de poursuivre des valeurs propres ayant un caractère absolu³.

Qu'en est-il maintenant de l'éveil à cette « conversion du regard », à ce « décentrement » ? Et, de façon corrélatrice, est-ce que l'autorégulation selon la vie de la raison est une idée réflexive purement régulatrice ou est-ce qu'elle contient en elle-même l'anticipation de sa composition avec un monde où elle peut opérer ?

La première question pose clairement le problème de la genèse de la « prise de position de soi » dans l'autorégulation. Sur le plan du mécanisme cognitif, ce qui est en jeu dans cette genèse, c'est la modalisation du jugement. D'un mode de certitude naïve dans les croyances du monde de la vie à leur mise en doute par la confrontation avec d'autres valeurs et, finalement, la résolution du doute dans la « prise de position de soi ». Comme l'écrit Husserl, « à travers le désenchantement des valeurs (*entwerten*) on prend conscience que le bien poursuivi a seulement une validité supposée (*vermeintlich*) »⁴. Ensuite on prend la décision d'un renouvellement total de sa vie en fonction de l'idée d'une vie selon la raison. Toutefois cette modalisation active suppose également sa moti-

1. Cf. *ibid.*, p. 44.

2. Cf. *ibid.*, p. 54-56. Cette problématique de la « conversion » est également développée dans le cadre des voies non-cartésiennes d'accès à la réduction, comme le montre l'analyse de Natalie Depraz dans *Transcendance et incarnation* : « L'expérience de l'autre a ce pouvoir de convertir mon monde en un autre monde qui est monde du nous. Par l'autre, le monde et par conséquent la subjectivité elle-même acquièrent un nouveau sens » (N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., p. 124).

3. Cf. *Hua XXVII*, p. 121 ; cette idée du nationalisme comme valeur culturelle universelle n'est évidemment pas sans rappeler la position de Fichte dans les *Discours à la nation allemande*, comme le met bien en évidence le commentaire de Jean-Christophe Goddard (cf. J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p. 211-226). Pour une interprétation similaire de la position de Fichte sur le nationalisme dans les termes de la typique de la raison pratique, cf. également M. Maesschalck, « Typique transcendantale et typique phénoménologique, III. Le dépassement fichtéen de la typique kantienne », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 63, 2000, p. 16-19. Ce *Carnet* peut être téléchargé à l'adresse www.cpd.r.ucl.ac.be/cgi-bin/doc-travail.cgi.

4. Cf. *Hua XXVII*, p. 30.

1. Cf. E. Husserl, *Husserliana XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, édité par Th. Nenon et H. R. Sepp, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1989, p. 27.

2. Cf. *ibid.*

3. Cf. *ibid.*, p. 74.

4. Cf. *ibid.*, p. 29.

5. Cf. A. Schütz, « Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy », in I. Schütz (ed.), *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1996, p. 110.

6. Cf. *Hua XXVII*, p. 29.

vation au niveau des modalisations passives dans l'*habitus* pré-réflexif. Comme l'écrit Husserl dans les cours sur la *Synthèse passive*, c'est la découverte au sein même du flux des modalisations, comme tension disjonctive passive des possibilités problématiques, d'une pulsion (*Trieb*) de motivation à sortir de l'état de doute qui rend possible la concordance du flux à travers les expériences (*Erlebnisse*)¹. De ce point de vue ce qui est en jeu dans l'éveil à la « prise de position de soi », c'est la modalisation passive de l'effort du soi par la découverte du pouvoir de motivation de la vie en lui. En effet, comme l'écrit Husserl, « dans le cas de l'éveil, il s'agit d'un mode particulier de synthèse comme devenir d'une causalité et de cette façon d'une effectuation nouvelle. (...) Il s'agit de motivations »².

Dans une annexe des cours sur la Synthèse passive³, Husserl apporte encore des clarifications importantes sur l'auto-dépassement contenu dans la mise en éveil à partir du rôle clef que joue la faculté du ressouvenir dans la prise de position du soi. Comme l'explique Husserl, la compréhension de la mise en éveil comme une causalité de motivation entend se distinguer autant du modèle de la présence continue de la conscience à soi-même que du modèle de l'absence totale d'affectivité dans la continuité uniforme d'écoulement du flux. D'une part une vie d'une conscience présente continuellement à soi-même sans alternance de moments de veille et de sommeil ne pourrait pas être récapitulée dans le souvenir, en ce qu'elle continue indéfiniment. En effet, comme l'écrit Husserl, « le ressouvenir peut seulement s'effectuer dans un flux qui avance, et là où il n'y a pas de début, on ne peut pas avoir un ressouvenir complet dans l'écoulement progressif d'un flux qui avance »⁴. D'autre part un flux complètement uniforme, sans affectivité aucune, présupposerait un « Dieu » qui pourrait faire le lien après la mort ou le sommeil de la conscience entre tous les moments de la vie⁵. Si l'on veut faire l'économie d'un tel « Dieu » cartésien, alors on doit bien reconnaître avec Husserl que c'est seulement en présence d'un champ impressionnel différencié que l'éveil peut avoir lieu et que l'association peut trouver une motivation pour la poursuite de l'écoulement du flux (*Vorzugs*)⁶. La capacité de mise en éveil ne peut donc trouver sa

source que dans la potentialisation de la réflexivité, par sa rencontre affective avec le monde, comprise comme causalité de motivation.

Cette analyse génétique de l'éveil à la « conversion » ou au « décentrement » dans les cours sur la synthèse passive permet de mieux comprendre la source de la forme de vie éthique selon une culture de la raison. En effet, d'après ce qui précède, le telos d'une telle vie autorégulée selon la raison, auquel donne accès la conversion modalisante, ne doit pas être comprise au sens d'une téléologie externe, comme un but ou une intention spécifique extérieure à la vie du sujet qui tente de le satisfaire, mais doit être explicitée en rapport à la téléologie interne de la vie comme causalité de motivation. Ou encore, en reprenant les termes de Rolf Kühn, ce telos « n'agit pas au sens d'une téléologie mondaine avec des fins particulières, mais elle constitue le sens même du monde dans son procès de mondanisation-pour-la-conscience »¹.

Husserl et le dernier Fichte :

l'efficience opératoire et la possibilisation des formes de vie

En poursuivant, sur les traces des travaux sur les synthèses passives, la radicalisation du projet phénoménologique, nous retrouvons une position philosophique par rapport à l'idéalisme transcendantal, qui rappelle également celle de Fichte en son temps par rapport au transcendantalisme kantien. En effet, comme dans l'idéalisme génétique de Fichte, le dessein de la radicalisation n'est pas tant une critique externe du projet transcendantal, mais une tentative de réinterprétation de ses limites comme limitation, c'est-à-dire comme l'événement de la vie qui rend possible le projet et ses limites². En reprenant les termes de Husserl dans *Phänomenologische Philosophie*, cet événement de l'éveil est « ce choc incompréhensible » (*unbegreifliche Anstoss*) par lequel la Monade vient à la vie³. Cette référence husserlienne au concept fichtéen d'*Anstoss* n'est évidemment pas sans intérêt pour notre propos, puisqu'il pointe bien, comme l'a également

1. Cf. Husserl, *Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesung und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, édité par M. Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966; E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. fr. par Bruce Bégout et Jean Kessler avec la collaboration de Natalie Depraz et Marc Richir, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 141.

2. *Hua XI*, p. 427.

3. Cf. *Hua XI*, annexe XXIII.

4. *Hua XI*, p. 425.

5. Cf. *ibid.*

6. Cf. *ibid.*

1. R. Kühn, « Besoin, Nature et animalité », in *Annales de philosophie*, Vol. 17, 1996, p. 65-79.

2. Nous trouvons également une démarche similaire par rapport à la philosophie hégélienne dans les travaux de Alain Badiou, cf. A. Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 182-183; cité dans Barker J., *Alain Badiou: A Critical Introduction*, London, Pluto Press, 2002, p. 60.

3. Cf. E. Husserl, *Husserliana IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 486.

indiqué L. Landgrebe, ce moment de commencement absolu de la Monade¹.

Dans le contexte de la philosophie fichtéenne, c'est dans la théorie de l'intuition intellectuelle qu'on trouve l'élaboration de cette position spéculative par rapport au projet de la philosophie transcendantale et qui permet de comprendre, pour reprendre les termes de Jean-Christophe Goddard, le transcendantal comme vie². Ici aussi on trouve différents moments dans l'élaboration de cette position : de la théorie de l'imagination transcendantale dans la *Grundlage* à la *Bildlehre* et sa limitation communautaire dans les dernières WL. En effet, si dans la *Grundlage* de 1794, on trouve déjà un développement de la position spéculative à partir de l'acte d'auto-position absolue du moi comme position par le moi de sa propre activité³, ce n'est que dans la théorie de l'image que le prédicat d'infini encore saisi en 1974 comme « limite » du moi, comme quelque chose d'« étranger »⁴ au soi, est saisi dans son pouvoir de manifestation propre comme image de l'absolu. L'enjeu de ce déplacement est bien de saisir la manifestation de ce qui en l'image est son pouvoir de visibilité, ou encore de saisir ce qui permet à l'image d'imager, en-deça de la distinction de la représentation et du représenté, opérée par l'activité imageante comme subjectivité transcendantale et constituante. Cette saisie du pouvoir de manifestation pour lui-même pose aussi autrement la question de la composition de la réflexivité avec le monde. Tant que l'éveil du moi à la vie en lui est compris comme une tendance résultant d'un manque, d'une aspiration à l'illimité qu'il n'est pas, la composition avec le monde ne peut être saisie qu'à partir de la restriction de la vie à une forme déterminée sanctionnée par le monde. C'est-à-dire, comme le montre également Marc Maesschalck⁵, celle-ci est comprise de façon rétrospective comme suppression de cette restriction ou de ce refoulement. La théorie de l'image du monde comme manifestation de l'absolu ouvre au contraire la perspective d'une saisie du pouvoir opératoire de la vie pour lui-même, c'est-à-dire à la fois comme résultat ou

1. L. Landgrebe, « The Problem of Passive Constitution », in D. Welton (ed.), *The Phenomenology of Edmund Husserl: six essays*, New York, Cornell University Press, p. 50-65, p. 64. C'est ce moment de créativité ou d'autotranscendance de la vie informant la pensée qui est manqué par Rudolf Boehm dans son commentaire sur l'idéalisme transcendantal de Fichte et de Husserl, se situant dans la perspective d'une herméneutique phénoménologique; cf. R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, zweiter Band: Studien zur Phänomenologie der Epoché*, Den Haag - Boston - London, Martinus Nijhof, 1981).

2. Cf. J.-C. Goddard, « Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte », in J.-C. Goddard (éd.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 55-75.

3. *Ibid.*, p. 59.

4. *Ibid.*

5. Cf. le texte de M. Maesschalck dans ce même recueil.

produit de cette manifestation et comme forme de vie du produire du produit. La composition du monde sera alors comprise comme une tâche, une invitation à chercher sa propre unité dans le temps d'une action effective. C'est cet élan vital créateur qui détermine la croissance (*Steigerung*) de la réflexivité des formes de vie, ou encore la téléologie universelle du devenir commun des monades.

La lecture épistémologique par Marc Maesschalck de ce déplacement contenu dans la théorie de l'intuition intellectuelle chez Fichte, de la *Trieblehre* à la *Bildlehre*, permet, il nous semble, d'approfondir également la question de l'efficience opératoire du type de la vie selon la raison, telle que nous l'avons analysée à partir de Husserl. En effet, de ce point de vue épistémologique, on peut distinguer essentiellement deux manières de comprendre l'efficience opératoire. D'une part on peut comprendre celle-ci d'une manière rétrospective, comme dans la *Grundlage*, en référant au fait que l'infini se diffracte de façon nécessaire dans sa mise à mort perpétuelle dans la rencontre avec l'effectivité du monde comme obstacle contraignant et résistant. D'autre part elle peut se comprendre d'une manière prospective, en envisageant l'éveil de la conscience à l'absolu de la vie en elle par la rencontre avec le monde, qui convertit le sens du monde en une tâche pour la raison.

Dans le cadre husserlien, on retrouve une telle perspective prospective dans la saisie du mécanisme cognitif de la mise en éveil comme type pur de la raison. En effet, comme l'a montré également Alfred Schütz dans son analyse de la typique dans la philosophie tardive de Husserl, le type ultime posé dans la passivité n'est plus un type qui se rapporte à une possibilité effective déterminée, mais un type pur, une pure possibilité d'acte, qui rend possible toute constitution d'un soi en rapport à un monde¹. En cela le type pur est bien le point ultime de la réflexion sur les conditions d'opérationnalisation de la réflexivité, à travers les différents stades de pré-constitution passive des niveaux de généralité du type mis en évidence par Schütz, qui sont le type empirique qui constitue les anticipations pratiques du monde de la vie, le type transcendantal permettant d'opérer une critique réflexive à partir de l'idée présomptive de la rationalité ultime du monde et le type de l'activité pure rendant possible les idées présomptives. Dans ces trois niveaux de la typique husserlienne, nous retrouvons bien, sur le plan du mécanisme cognitif, les trois niveaux déjà rencontrés sur le plan de la théorie du jugement, c'est-à-dire, respectivement, le niveau des types

1. C'est-à-dire, d'après Schütz, à la fois comme possibilité pure de la forme d'un monde (cf. A. Schütz, « Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy », *op. cit.*, p. 104-106) et de façon corrélatrice possibilité pure de la modalisation du flux (*Bewusstseinsweisen*) (*ibid.*, p. 109-110).

moraux purement empiriques, le niveau de l'idée d'une culture universelle basée sur la raison, et le niveau de l'éveil de la réflexivité dans la rencontre affective avec le monde. Or en saisissant, sur le plan cognitif, le mode d'opérativité de la capacité d'éveil pour lui-même, comme un stade de généralité typique à part entière, cette opérativité est également saisie dans son pouvoir réflexif propre, qui consiste dans l'anticipation de la possibilité de continuer à opérer. C'est-à-dire elle est saisie en même temps dans son pouvoir d'anticipation d'un monde où elle peut continuer à opérer. De ce point de vue prospectif, le monde de la vie n'est alors plus seulement considéré dans son caractère d'anticipation d'un horizon de familiarité typique, mais également comme une tâche toujours ouverte pour le devenir de la raison, convoquée au-delà d'elle-même par la possibilisation des formes de vie.

Par là nous retrouvons de façon plus précise la deuxième question de notre grille d'analyse de la philosophie pratique de Husserl dans la phénoménologie génétique : est-ce que l'autorégulation selon la vie de la raison est une idée réflexive purement régulatrice ou est-ce qu'elle contient en elle-même l'anticipation de sa composition avec un monde où elle peut opérer ? Dans les articles du *Kaizo* cette question de l'efficience contextuelle de la vie autorégulée selon la raison est essentiellement envisagée à travers une théorie du développement des stades (*Stufe*) moraux à travers l'exemple de deux communautés particulières, la communauté religieuse et la communauté des savants¹. Plus particulièrement, d'après Husserl, la communauté des savants permet de donner une forme concrète à l'idéal de l'autorégulation selon la vie de la raison, à partir de l'idéal de l'épistémè grecque, en passant par le développement des sciences modernes, pour aboutir finalement au projet d'une justification radicale de la connaissance dans la phénoménologie. Cette dernière suppose l'exécution jusqu'au bout de la réduction de mon moi, orientée vers l'autoréalisation du savoir absolu, conformément à ses propres effectuations². Toutefois la généalogie critique des sciences modernes procède encore essentiellement de façon rétrospective. En effet, elle vise à retrouver en elles l'élan d'absolu à partir de leurs origines grecques³. En envisageant l'analyse génétique sous un mode prospectif, cependant, le lien avec la vie, l'élan vital créateur tel qu'il s'annonce dans l'idéal grec, devrait également pouvoir prendre en compte son efficience contextuelle. L'enjeu d'une lecture prospective de la récapitulation sera alors plutôt dans la saisie du pouvoir de transformation des

1. Cf. *Hua XXVII*, p. 59-94.

2. Cf. *ibid.*, p. 93-94.

3. Cf. *ibid.*, p. 73.

pratiques contenu dans l'élan d'absolu, permettant de déterminer la croissance de la réflexivité par la possibilisation des formes de vie.

Sous sa forme prospective, l'efficience contextuelle du type renvoie bien à la saisie du potentiel d'accroissement de possibles qu'implique le décentrement du sujet vers la référence à l'événement de la vie absolue en chacun. L'originalité d'une telle perspective est de relier à la fois la capacité d'éveil et son efficience contextuelle dans sa composition avec le monde comprise comme une tâche pour la raison. Une tentative d'application développée dans ce sens est l'essai d'analyse phénoménologique radicale de la culture et de l'économie par Rolf Kühn dans *Leben als Bedürfen*¹. En particulier la théorie de l'apprentissage interculturel, à laquelle aboutissent les développements dans l'ouvrage, tente de frayer le passage d'une phénoménologie de la vie, centrée sur la saisie de la capacité d'éveil dans l'auto-affectation de la subjectivité absolue, à la question de la *possibilisation* de la participation à cette vie, au sein de l'interaction pratique de la pluralité des formes de vie qui composent le monde de la vie.

Précisons, tout d'abord, qu'en rapport avec la thématique de l'interculturalité entendue à partir d'une phénoménologie radicalisée, telle que l'envisage Rolf Kühn, il ne s'agit pas de se référer à un quelconque mélange de cultures, mais bien de se référer au processus de décentrement nécessaire de l'agir et des pensées propres dans l'interaction avec autrui. Ce décentrement permet la constitution du type de la vie interculturelle par l'attention pour la vie propre de l'autre, tel qu'il est lié « en son là-bas » au monde de la vie, tel qu'il lui est affectivement donné.

Ensuite, afin de saisir l'implication cognitive-pratique de cette référence au pâtir commun, Rolf Kühn envisage ses conséquences sur le plan d'une coopération interculturelle concrète, qui maintienne volontairement la référence à ce pouvoir-être du pâtir au sein de l'interaction. Cette coopération interculturelle tente d'aller au-delà du simple niveau de la nécessité d'une reconnaissance réciproque dans le monde de la vie, telle qu'on peut la déduire à partir d'une condition abstraite de saisie analogique de la vie en l'autre. Plutôt, vise-t-elle à développer une pratique « d'interchamp », qui n'appartienne ni à une culture ni à l'autre, mais qui soit une pratique commune, qui vise à maintenir ouverte la possibilité de l'interaction interculturelle dans l'auto-limitation réciproque des zones d'influence². Comme le dit Rolf Kühn, sous la condition d'une telle interaction

1. Cf. R. Kühn, *Leben als Bedürfen*, Heidelberg, Physica-Verlag, 1996.

2. Il s'agit bien d'une pratique d'interchamp qui vise prospectivement les conditions d'un apprentissage commun entre formes de vie irréductibles. Cette perspective diffère de la prise en compte d'une inter-affectation dans la perspective d'une phénoménologie hylétique de l'intersubjectivité, comme chez Natalie Depraz. En effet, comme nous l'avons indiqué précédemment, même si la perspective phénoménologique hylétique vise bien, à prendre en

culturelle « peut surgir l'espoir que des champs perceptifs différenciés se glissent *entre les habitus* normatifs des formes sociales de l'action et de la connaissance »¹ de sorte que les acteurs « acquièrent le savoir de leur propre pratique intersubjective (*sozusagen zu « Theorikern » ihrer eigenen Sympraxis werden*) »². Ceci implique un véritable *renversement* par rapport aux théories classiques de l'interculturalité. En effet c'est pour préserver l'horizon d'ouverture à l'auto-affection de la vie au sein de ma propre communauté, que je dois nécessairement m'ouvrir à la dynamique d'apprentissage de ce que peut signifier ce rapport à la vie absolue pour d'autres communautés. Ou encore, comme l'écrit Rolf Kühn, « de cette façon, la dynamique de la « raison » peut acquérir une efficacité dans le quotidien, sans pour autant devoir sortir de l'art de vivre contenu dans la vie de tous les jours; ce qui veut dire, l'exercice d'une ethnologie de son interculturalité propre (*eigenethnologische Interkulturalität*), qui par-delà la multiculturalité du chacun chez soi (*heimische Multikulturalität*) relève le défi de s'ouvrir à l'interculturalité *entre* les peuples, puisque celle-ci est déjà pratiquée de façon affective dans la culture propre »³.

L'apprentissage interculturel, tel que l'envisage Rolf Kühn dans *Leben als Bedürfen*, ne peut donc pas se limiter à la reconnaissance réciproque que chaque culture peut se saisir directement dans ce qui l'affecte. En effet une telle pratique présuppose encore rétrospectivement un monde dans lequel la capacité de mise en éveil fonctionne simplement comme étant déjà donnée d'avance. Or si elle veut prendre en compte l'efficacité opératoire de la structure de la vie en éveil dans son événementialité, il ne faut pas seulement se rapporter au monde pratique déjà donné, mais également au monde tel qu'elle peut continuer à y exercer son activité. Sous ce mode prospectif, la pratique commune de l'intersubjectivité met à jour l'unité de la dynamique de la raison, non comme une « hyperrationalité » ou une « trans-rationalité », mais comme « l'unité d'un réseau vital interconnecté (*Lebenszusammenhänge*) »⁴. C'est ce réseau vital, comme pratique « sue » ou « réflexive » de l'intersubjectivité, qui permet de donner une forme concrète au pouvoir d'inférence pratique contenue dans la manifestation de

compte les « sources d'éveil » à l'altérité (N. Depraz, *Lucidité du corps*, *op. cit.*, p. 199), elle procède encore essentiellement de façon rétrospective. En effet l'altérité à soi est rapportée à l'immanence d'un pâtre commun de l'altérité, tel qu'on peut le vivre de façon exemplaire en rapport aux figures archétypiques, comme l'étranger ou le fou. Par cette analyse régressive, l'altérité comme inter-affection « plonge donc », écrit Natalie Depraz, « par delà les personnes concernées, dans l'histoire générative de rencontres inter-personnelles antérieures et ultérieures » (*ibid.*, p. 200).

1. R. Kühn, *Leben als Bedürfen*, *op. cit.*, p. 121.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 122.

la vie en éveil. De cette façon cette manifestation est ordonnée à un « test réflexif », compris ici sur le plan cognitif comme la production d'une pratique d'interchamp comme procédure d'encadrement des communautés d'autorégulation convoquées au-delà d'elles-mêmes par la « possibilité » des formes de vie.