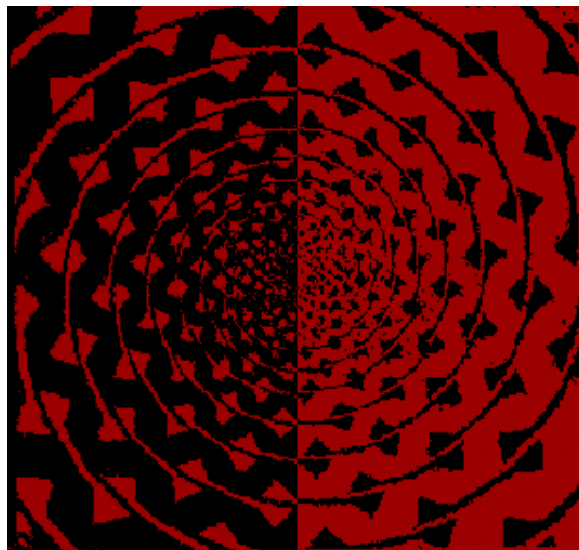

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *De l'altérité à soi-même à la voie de l'incarnation, L'intersubjectivité et la problématique des voies.*

Auteur (s) : N. Depraz

N° : 73

Année : 1999

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 1999

This paper may be cited as : Depraz N., « De l'altérité à soi-même à la voie de l'incarnation, L'intersubjectivité et la problématique des voies », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°73, 1999.

De l'altérité à soi-même à la voie de l'incarnation

L'intersubjectivité et la problématique des voies

par Nathalie Depraz (Paris II, Collège international de philosophie)

Introduction

En découvrant les trois volumes des *Husserliana* que Husserl consacre au thème de l'intersubjectivité, lors même que je venais de faire une lecture détaillée des *Méditations cartésiennes* et de la *Krisis*, j'ai été prise de perplexité. Perplexité devant l'amplitude des analyses qui se découvraient à mon regard, c'est-à-dire devant l'approfondissement inattendu de cette question par rapport à ce que je pouvais en connaître à partir des textes publiés, mais aussi perplexité devant l'impression, parfois, d'un quasi-ressassement des mêmes problèmes sur presque trois décennies, entre 1908 et 1936.

Husserl s'était donc très tôt intéressé à l'intersubjectivité, contrairement à ce que nous laissait entendre la seule face émergée de l'iceberg et, de surcroît, ce qu'il en disait dans les années 30, époque de rédaction des *Méditations* et de la *Krisis*, n'était pas forcément ce qu'il y avait de plus riche, de plus fécond, notamment par rapport au contexte des années 20 où s'élabore, prend naissance la dite «phénoménologie génétique» (dans *Philosophie première*, les *Analyses sur la synthèse passive*, ou encore les manuscrits de Bernau sur le temps).

Pendant tout un temps, à fréquenter les manuscrits sur l'intersubjectivité, j'ai oscillé entre les deux grands thèmes qui forment l'épine dorsale des

Méditations d'une part, de la *Krisis* d'autre part, à savoir, soit l'explication égologique de l'expérience d'autrui en tant qu'*alter ego* à partir de sa saisie analogisante depuis mon corps et mes vécus psychiques, soit la prise en compte de la communauté des sujets vivant et agissant dans un monde culturel et historiquement sédimenté, index et fil conducteur concret d'une donation de sens prescrite en dernière instance par la subjectivité constituante.

Or ces deux modes d'entrée dans l'intersubjectivité, égologique et cosmologique, recourent sans peine ce que I. Kern, l'éditeur des trois volumes en question¹, a par ailleurs formalisé en termes de voies d'accès à la réduction². Se trouvaient ainsi noués l'une à l'autre intersubjectivité et méthode phénoménologique, de sorte que l'apparente hétérogénéité du traitement de ce thème dans les manuscrits se voyait là méthodiquement structurée. Mais cette articulation entre intersubjectivité et voies réductives, bien connue en Allemagne depuis les années 60 grâce aux travaux d'I. Kern et de L. Landgrebe³, reste assez nettement occultée aujourd'hui, ou du moins omise à titre d'élucidation méthodique multiforme de l'expérience intersubjective.

Un premier enjeu de mon travail a donc consisté à faire réémerger cette méthodologie différenciée de l'intersubjectivité, qui confère à celle-ci une rigueur d'accès dans la découverte de la pluralité des figures de l'autre.

Mais aussitôt, j'ai été intriguée par la place mineure qui y était faite à une troisième voie d'accès à la réduction, la voie de la psychologie, à laquelle I. Kern lui-même ne consacre que beaucoup moins de pages dans son article qu'aux deux autres, et qu'il traite comme en passant, comme une sorte de transition entre ce qu'il nomme la voie égologique et la voie ontologique du monde de la vie. En me penchant sur cette voie minorée, j'ai été frappée par la difficulté à en cerner la rigueur et la cohérence à même les textes, qu'ils soient publiés ou manuscrits. Était-ce dû à une déficience, une faiblesse interne de cette voie, «coincée» qu'elle était entre les deux voies royales de l'égologie et de la cosmologie? De fait, alors que les figures de l'intersubjectivité ressortaient clairement des deux premières voies, il s'avérait beaucoup moins facile d'identifier la forme d'intersubjectivité à l'œuvre dans la voie de la psychologie.

¹ E. HUSSERL, *Zur Intersubjektivität 1905-1910/1911-1927/1928-1935* Hua XIII-XIV-XV, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.

² I. KERN, «Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls», in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962.

³ I. KERN, *Husserl und Kant*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964; L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1963.

Quelle expérience intersubjective singulière était donc libérée par une telle voie? Un autre enjeu s'offrait ainsi à moi: tenter de rendre raison de la pertinence du mode d'entrée dans l'intersubjectivité par la voie de la psychologie.

Après avoir restitué la genèse de mon questionnement ainsi que les enjeux qui s'y sont fait jour, je vais à présent procéder en trois temps:

1. Tout d'abord, je vais exposer la thèse de mon travail dans *Transcendance et incarnation, Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, en mettant principalement l'accent sur l'intérêt qu'il y a à prendre en compte cette voie souvent minorée de la psychologie pour renouveler l'abord du thème de l'intersubjectivité.
2. Ensuite, j'examinerai la portée et les limites de la dite voie de l'ontologie, ainsi que l'a nommée I. Kern, de façon à rendre raison de mes réserves par rapport à cette voie, et entrer ainsi en discussion avec mon Préfacier, mais aussi avec Valérie Kokozska⁴.
3. Enfin, je proposerai une alternative à la voie du monde de la vie, alternative que je nomme une «voie de l'incarnation», laquelle met au premier plan une possible re-compréhension de la phénoménologie comme *empirisme transcendantal*.

I. La voie de la psychologie comme approfondissement génétique de la voie égologique cartésienne

Le parcours de *Transcendance et incarnation* est le suivant: à une première Section qui décrit sur un mode statique les différentes étapes de l'intentionnelle spécifique de l'expérience d'autrui fait suite dans la deuxième Section la mise en évidence de la genèse de cette présentification à travers les expériences constitutives du temps, de l'espace et de l'imagination.

Ce faisant, je n'ai pas cherché à valoriser de manière unilatérale la démarche génétique comme une méthode qui, exhibant le mode d'engendrement concret de l'ego ou des vécus, dirait la vérité d'une méthode statique demeurée abstraite car procédant par stratification des différents actes de la conscience. Mon propos a

⁴ R. BERNET, *Transcendance et incarnation, Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi*, Paris, Vrin, 1995, Préface; V. KOKOZSKA, «Journées Phénoménologie et société», février 1998.

plutôt consisté à montrer comment, à propos de l'intersubjectivité en tout cas, l'élucidation statique de l'expérience d'autrui comme expérience fondée sur l'expérience perceptive mais aussi imageante requérait la mise en lumière du *mode d'engendrement dynamique* de cette fondation. Aussi n'opposai-je pas rigide-ment méthode statique et méthode génétique, dans la mesure où la voie de la psychologie s'est imposée à moi comme le complément nécessaire et constitutif d'une voie cartésienne nécessairement donnée en premier lieu dans l'expérience.

Plus encore, il y a comme un chiasme entre ces deux dimensions méthodologiques, que j'ai tenté de ressaisir à même l'analyse de l'intersubjectivité. En effet, premièrement, l'analyse de l'expérience analogisante d'autrui est une expérience réciproque mais asymétrique (ce que dit bien le terme d'antisymétrie) où autrui se donne à moi immédiatement à travers son corps mais médiatement dans ses vécus psychiques, tandis que j'accède immédiatement à mes propres vécus psychiques mais médiatement à mon propre corps. Une telle expérience anti-symétrique débouche sur une analyse de l'inter-corporéité charnelle, associative et passive, qui forme la structure génétique primaire de l'intersubjectivité. L'analyse statique d'autrui implique donc expérimentiellement la prise en considération de la genèse inter-charnelle de l'*ego* et de l'*alter ego*, ce que j'ai ressaisi au chapitre III (dernier de la première Section) à travers la structure anti-symétrique, en chiasme, de «l'incarnation» de l'*alter ego* et de «l'incorporation» de l'*ego*. En d'autres termes, grâce à autrui dont le corps m'est donné dans une perception immédiate, je perçois - je peux analogiquement percevoir - mon propre corps : mes vécus psychiques *s'incorporent* ; simultanément dans l'expérience, le corps d'autrui *s'incarne* pour moi *via* le transfert analogique en lui de mon propre accès immédiat à mes vécus psychiques. Le corps d'autrui se dote pour moi de vécus psychiques inaccessibles directement: il *s'incarne*⁵.

Mais parallèlement, *secundo*, je procède à l'analyse rétrocessive, au chapitre V (deuxième de la seconde Section), de la structuration constitutive de l'expérience d'autrui, 1) dans les présentifications remémorante et imageante, c'est-à-dire fondées sur un dédoublement entre deux moi, puis 2) dans les vécus hylétiques et kinesthésiques originaires altérés. Y est ainsi exhibée la genèse, structurée en deux étapes, présentifiante et vécue, de l'expérience d'autrui. Mais l'exposition rétrocessive de cette expérience prend elle-même appui en premier lieu sur la structure de fondation statique qui prescrit que, pour qu'autrui apparaisse dans mon champ de perception, il convient d'abord que j'aie perçu un corps muni de

⁵ Cf. N. DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, *op. cit.*, p. 133: schéma illustrant les deux processus d'incorporation et d'incarnation.

sensations kinestiques et se modifiant dans le temps, et que j' aie appréhendé la présentification empathique comme une présentification plus complexe que la présentification remémorante ou imageante; plus complexe, car l' excédant, du fait qu' apparaît, non plus un dédoublement entre mon moi présent et mon moi passé, ou entre mon moi effectif et mon moi imaginé, mais un moi transgressant la sphère d' immanence à moi-même, à savoir un moi étranger, lui-même constituant⁶.

Au vu de cet entrelacement des méthodes statique et génétique dans l' expérience intersubjective, lequel reflète le lien étroit qu' entretiennent voie égologique cartésienne et voie génétique de la psychologie, tout mon effort a consisté dans ce livre à tenter de fournir l' articulation la plus claire possible entre les deux. En d' autres termes, la question directrice était la suivante: comment l' expérience d' autrui, donnée dans son explication intentionnelle singulière comme une co-intentionnalité entre deux ego constituants à titre égal se trouvait-elle structurée sur un mode phénoménal par différentes expériences temporelles, spatiales et imageantes, que Husserl ressaisit comme autant d' expériences d' *altération de soi*?

J' ai alors donné un nom à cette structuration phénoménale plurielle: l' altérité à soi, que R. Bernet, dans sa Préface, appelle quant à lui de manière heureuse un «foyer virtuel unique». Je prenais appui pour ce faire sur la récurrence du vocabulaire de la *Veränderung* pour approcher notre expérience subjective intime du temps, de l' espace et de l' imagination. Qu' il s' agisse de notre moi qui se dédouble dans l' acte de remémoration et d' imagination, ou de nos vécus kinesthésiques et hylétiques qui ne cessent de s' altérer dans le temps et dans l' espace, il m' est apparu que Husserl décrivait l' expérience d' autrui à l' appui constant de ce double fond phénoménal de toutes ces expériences multiformes d' altérité à soi. En termes simples: nous ne cessons de nous transformer, d' être autres que nous-mêmes, que ce soit au niveau égoïque (nous sommes à chaque instant autres que nous-mêmes), ou bien au niveau de chaque vécu, singulier, et donc chaque instant différent (chaque vécu émotionnel ou kinesthésique se modifie dans le temps et dans l' espace). Se trouve ainsi dissout, par l' altérité à soi, tout

⁶ Là où Merleau-Ponty a vu une aporie de l' analyse husserlienne d' autrui, l' ego devant constituer un alter ego lui-même constituant - chaque ego s' avérant de façon circulaire constituant à l' égard de chaque autre -, nous y voyons la complexité constitutive de l' expérience intersubjective comme expérience co-réductive et co-intentionnelle.

résidu d'identité substantielle, qu'elle soit égoïque ou psychique, sans que soit détruite pour autant la fonctionnalité régulatrice d'un soi centrant et re-centrant à chaque moment vécu et ego, au gré de leur altération continue.

En défendant la thèse selon laquelle l'altérité à soi, dans sa configuration plurielle, est la structure constitutive de l'expérience d'autrui, ce qui donne lieu à l'étude possible (non-menée dans ce travail) des différentes figures de l'autre formant le réseau dynamique d'une altérologie, je me tiens sur une ligne de crête, ou encore dans une tension entre deux options que je refuse à titre égal :

D'une part, l'altérité à soi se présente comme un garde-fou contre la rémanence empiriste de l'approche d'autrui en termes de rencontre (Sartre) ou de face-à-face (Levinas). Connaître autrui, c'est-à-dire entrer en relation intime et profonde avec lui, suppose que l'on se connaisse tant soit peu soi-même. Ces expériences d'altérité à soi sont autant de modes de connaissances de soi, c'est-à-dire aussi de conditions constitutives de l'expérience d'autrui. Aussitôt, il convient d'ajouter que cette connaissance expérientielle repose sur la dynamique inter-subjective elle-même: c'est *aussi* en faisant l'expérience d'autrui, en apprenant à mieux le connaître que je me connais mieux moi-même. Il y a donc une circulation entre l'expérience d'autrui et les expériences du temps, du corps, de l'image par lesquelles j'apprends à me connaître moi-même, de même qu'il y a circulation entre les dimensions statique et génétique, au point qu'autrui et moi-même finissons par co-naître mutuellement l'un à l'autre (selon le mot de Claudel que je reprends ici à mon compte), sans que l'on puisse à ce stade décider qui, de l'ego ou de l'alter ego, a jamais «commencé». La notion de co-naissance, relayée par celle d'antisymétrie, indique fort bien comment l'expérience d'autrui se donne en dernière instance comme une co-génèse de soi et de l'autre où toute mise en avant d'une problématique cartésienne du commencement s'avère caduque. Pourtant, chacun demeure ce qu'il est, singulier. Aussi n'y a-t-il pas non plus réversibilité au sens merleau-pontien d'une substitualité de moi et de l'autre où s'oblitére tendanciellement leur individualité, mais bien réciprocity asymétrique.

D'autre part, la structure génétique de l'altérité à soi est *phénoménale* (et non spéculative), dans la mesure où je *m'appréhende* bel et bien comme dédoublé (*verdoppelt*) dans mon moi lorsque je m'évoque au passé ou que je me projette en imagination ailleurs que je ne suis, dans la mesure où je *ressens* bel et bien mes vécus affectifs ou mes vécus de sensation de mouvement comme distendant, altérant mon corps lorsque mon cœur bat soudain plus fort, lorsque je marche, ou même lorsque je suis immobile. Ces expériences, je les ai nommées des expériences d'altérité primaire à soi; mais même l'expérience de la réflexion nommée altérité secondaire à soi, en laquelle je me ressaisis comme double, moi réfléchi et moi

réfléchissant, soit au moment même d'émergence de la réflexion soit dans l'immédiat après-coup rétentionnel, soit encore dans l'acte d'une remémoration bien après, et jusqu'à l'expérience où j'aperçois que se loge en moi cette instance spectatrice de mes actes au plus intime de mon agir immanent, expérience incarnée en moi-même que j'ai nommée altérité tertiaire à soi, toutes ces expériences sont vécues, incarnées, phénoménalisées.

Aussi la méthode génétique rétrocessive qui structure l'expérience d'autrui par l'altérité à soi n'est-elle en rien une déduction *a priori*, formelle et par principe non-phénoménale, sur un mode hérité de Kant. Sa structuration est vécue, enracinée dans l'expérience du sujet vivant au quotidien dans ses vécus temporels, corporels, imageants, réflexifs et spectateurs.

Ainsi, l'approfondissement de l'expérience statique d'autrui que permet la voie génétique de la psychologie prend appui sur la co-génèse inter-charnelle de moi et d'autrui, pour faire apparaître les implications de cette expérience intersubjective dans le vécu intime du sujet individuel. L'expérience d'autrui en ressort enrichie de l'expérience de soi-même, et dégagée des difficultés croisées que sont l'empirisme et l'idéalisme spéculatif.

Mon approche de l'intersubjectivité reste donc limitée, et j'ai assumé en connaissance de cause une telle limitation de l'expérience inter-subjective à l'expérience *inter-individuelle*, de façon à faire ressortir l'originalité de la voie de la psychologie et de la thèse de l'altérité à soi qui la porte. Ce faisant, j'ai tout à fait conscience d'avoir laissé de côté tout un pan des analyses husserliennes, à savoir celles - les plus connues, et les plus exploitées par Merleau-Ponty, Schütz et Patocka - qui touchent au monde de la vie.

II. La voie du monde de la vie: portée et difficultés

La force de la voie du monde de la vie est de donner jour, moyennant la mise au premier plan, non plus de l'*ego* ni des vécus psychiques, mais du monde comme corrélat de la subjectivité transcendantale, à un concept original de communauté. Ce concept est distinct, 1) de la communauté monadologique à laquelle donne lieu la voie égologique en tant qu'extension communautaire de l'égologie monadique, 2) de la communauté inter-individuelle des actes psychiques générés individuellement par des sujets qui sont autant de spectateurs incarnés de leurs actes.

Dans *Transcendance et incarnation*, le privilégier de la voie de la

psychologie dans sa restructuration phénoménale sous l'altérité à soi m'a conduite à tenter de donner sens à la figuration communautaire qui ressortit de la cohérence de cette voie minorée. Aussi ai-je mis l'accent sur le type de communauté des actes que produit par ailleurs seul chaque sujet individuel, communauté qui implique un mode de partage des vécus de chaque sujet avec chaque autre, vécus temporels, affectifs, kinesthésiques, imageants, réflexifs et, de façon générique, vécus de la réduction elle-même. J'ai nommé ce partage général des vécus et des actes une «inter-réductivité»⁷ ou encore une «co-réductivité», dont j'ai découvert depuis lors une concrétisation et une pratique effective dans les travaux et tentatives de H. Spiegelberg⁸.

A la différence de cette communauté de la co-genèse inter-réductive, le concept de communauté enraciné dans un monde commun, index de la donation de sens subjective, repose sur la fameuse corrélation des deux *a priori* que sont monde et sujet, et dont parle en toute clarté la *Krisis*. Il ne s'agit plus là de penser le *commun* à partir de la sommation des relations inter-charnelles ego-alter ego, ou bien de l'inter-individualité des spectateurs liés par leur activité psychique et réductive commune, mais de partir de la communauté du monde comme unité.

A partir de là se posent à moi quatre interrogations. Les deux premières tentent de mieux cerner la spécificité de la voie du monde de la vie; les deux dernières indiquent les difficultés constitutives de cette voie.

1. Voie ontologique ou voie *cosmologique*?
2. Voie générative ou voie *génétique*?
3. Un glissement *d'autrui* aux autres?
4. Insuffisance *transcendantale* et retombée empiriste?

II. 1. Voie ontologie ou voie cosmologique ?

Comme je l'ai déjà suggéré, je trouve plus pertinent à propos de cette voie de parler de «voie cosmologique». C'est I. Kern qui, dans l'article cité, identifie cette voie comme une «voie ontologique». Certes, Husserl parle dans la *Krisis*, à

⁷ E. Fink parle en ce sens d'une «co-réduction transcendantale à l'autre». (Cf. à ce propos, I. KERN, *Hua XV*, Préface, p. XXXVIII).

⁸ H. SPIEGELBERG, *Doing Phenomenology*, Den Haag, M. Nijhoff, 1977.

propos du monde de la vie d'une «ontologie universelle»⁹, mais il faut tout simplement entendre par là le fait que le monde est un *a priori* concret, un *Faktum* qui sert de fil conducteur aux prestations de sens de la subjectivité transcendante.

Le titre d'«ontologie» ne signifie donc aucunement une mise en cause de la subjectivité constituante, mais la mise en évidence de son corrélat tout à la fois factuel et apriorique: le monde. Il n'y a donc pas une voie ontologique qui s'opposerait à la voie égologique ni à la voie génétique de la psychologie. L'ontologie n'a pas chez Husserl un rôle englobant, qui dissoudrait la primauté du sujet ou formerait même simplement une alternative par rapport à la subjectivité égologique ou seulement vécue, ce qui est en revanche le cas chez Heidegger qui a quasiment imposé cet usage du terme «ontologie» en phénoménologie.

Aussi me paraît-il plus juste de parler, à propos de la voie du monde de la vie, d'une voie cosmologique, ce qui permet d'insister sur le rôle du *monde* dans cette voie, à titre d'index concret, pratique, sensible, qualitatif et communautaire de nos activités et de nos affections subjectives.

II.2. Voie générative ou voie génétique ?

En second lieu, on peut se poser la question du type de *genèse* à l'oeuvre dans cette voie. En quoi est-ce une voie génétique? En quoi serait-ce que l'on a pu nommer, à partir de mais aussi après Husserl, une «voie générative»¹⁰ ?

Cette voie est génétique dans la mesure où elle s'intéresse à la co-genèse du sujet et du monde, et non pas à la co-genèse réductive des vécus et des actes inter-individuels, ni non plus à la co-constitution inter-charnelle de l'ego et de l'alter ego. On a pu souligner à juste titre la dimension générative à l'oeuvre dans cette co-génération de la subjectivité et du monde environnant, en mettant en outre l'accent sur l'*historicité* de ce monde de la vie porté par la transmission générationnelle des valeurs, ainsi que du sens d'une tradition culturelle. Partant de cette dimension inhérente au monde de la vie, on en fait alors une méthode à part entière, pour ainsi dire une voie structurant un mode d'accès spécifique aux phénomènes culturels et communautaires. Or si la générativité est un thème effectif

⁹ Dans le volume de compléments à la *Krisis*, le *Hua* XXIX, il est par ailleurs question d'une «ontologie du monde de la vie».

¹⁰ Cf. notamment A. STEINBOCK, *Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl*, New York Northwestern University Press, 1995.

de la phénoménologie husserlienne tardive, qui concerne les phénomènes de la naissance, de la mort, de l'animalité, de la genèse des représentations spatio-temporelles, mais aussi, de surcroît, les mondes familiers et étrangers, elle n'est pas dégagée par Husserl comme une voie, comme une méthode singulière et autonome d'accès aux phénomènes. De plus, le monde de la vie n'est pas réductible à sa dimension historique-générative, dans la mesure où il se définit tout autant par la socialité synchronique des échanges intersubjectifs, des activités subjectives, des pratiques et des savoir-faire incarnés: on est alors dans le *Mitwelt* dont Schütz a bien parlé dans le deuxième volume des *Collected Papers*, et dont *Vorwelt* et *Folgewelt* sont des dimensions complémentaires mais non-exclusives¹¹.

A l'évidence, l'interprétation de la voie du monde de la vie comme une voie générative opère un glissement du contenu, du thème au mode d'accès, à la méthode, dont la fécondité est de mettre en lumière et de structurer une dimension souvent peu remarquée de la phénoménologie husserlienne, mais dont le risque est l'autonomisation de cette méthode, qui ressortit de façon générique à la voie génétique, dans le dessein de relire l'ensemble des analyses phénoménologiques à cette seule lumière.

II. 3. Un glissement d'autrui aux autres

La voie du monde de la vie dissout le problème de la singularité d'autrui en portant l'attention sur le monde: l'intersubjectivité à chaque fois inter-individuelle y est convertie en une relation multi-individuelle plus anonyme, où autrui, indéclinable au pluriel, devient «les autres». Ce glissement d'autrui aux autres, qui est aussi un passage de la singularité individuelle à l'anonymat du multiple caractérise l'interprétation merleau-pontienne de Husserl.

Or, pour approcher autrui comme tel, il semble déterminant de préserver sa singularité énigmatique, dont l'expérience est toujours unique et réserve inmanquablement la surprise de l'in-attendu. On évite ce faisant de la recouvrir dans l'économie d'une relation dé-personnalisée aux autres en général.

A cet égard, ma réserve à l'égard du monde de la vie est fondée sur le constat d'un paradoxe : c'est la voie qui fait droit à la dimension concrète, parce

¹¹ Cf. A. SCHÜTZ, *Collected Papers* II, M. Nijhoff, 1964.

que sensible et pratique, incarnée en un mot de notre agir dans le monde qui désingularise le plus autrui, en en faisant un inter-locuteur parmi d'autres de mes échanges et de mes relations dans le monde. En portant l'accent sur mon insertion pragmatique et corporelle dans le monde *via* les multiples activités que je noue avec les autres, je rends abstraite, c'est-à-dire banale et relative, la relation pourtant à chaque fois singulière que j'entretiens avec tel autre, toujours unique et insubstituable à tel autre. On sait bien que l'on est différent avec chaque autre: chaque relation est unique et engage à chaque fois une modification de moi-même.

Contre Merleau-Ponty, la force de l'analyse levinassienne d'autrui réside dans cette primauté conférée à la singularité unique de l'autre dans la relation du face-à-face, irremplaçable et in-homogénéisable: démesurée. A ce titre, seule la figure du Tiers introduit une forme de mesure, c'est-à-dire de justice en obligeant à la prise en compte d'une «autre autrui» du sein de la relation abyssale du face-à-face. Se pose alors le beau problème de savoir comment l'on peut à la fois faire droit à la singularité toujours inentamable d'autrui et à la présence de plusieurs autrui qui, au même moment, souffrent d'une telle exigence de reconnaissance de leur unicité. Dans le prolongement des travaux de L. Boltanski et de L. Thévenot sur les économies de la grandeur, la pensée d'E. Levinas offre ainsi des ressources fécondes pour penser ce que l'on peut nommer un «conflit de singularités» dans des contextes empiriques, lesquels ont pour vertu, en retour, de concrétiser et de donner de nouvelles impulsions aux analyses parfois trop générales du philosophe¹².

Cette dernière remarque nous transporte, enfin, à l'une des difficultés épistémologiques majeures de la voie du monde de la vie: le risque de sa retombée empiriste par insuffisance transcendantale. A l'arrière-plan de cette difficulté se profile la redoutable question de l'articulation féconde de l'empirique et du transcendantal en phénoménologie. Aussi voudrais-je, après avoir examiné les caractéristiques de cette difficulté, proposer un règlement méthodique de cette articulation.

Un tel risque empiriste est noté par nombre de post-husserliens, qui y voient une faiblesse de la phénoménologie du fondateur, c'est-à-dire une impuissance de sa part à se confronter à des questions comme la *praxis*, l'histoire ou l'incarnation, lesquelles excèdent la rigueur étroite du critère de la vérité apodictique. Ce problème est alors souvent formulé en termes d'opposition non-résolue entre

¹² Cf. L. BOLTANSKI L. et L. THEVENOT, *Les économies de la grandeur*, Paris, P.U.F., 1987; N. DEPRAZ et Ph. CORCUFF, «Interpellation éthique dans le face-à-face: pour une sociologie de l'expérience», article et travail en cours, qui tente de décrire l'exigence conflictuelle en question à l'articulation de sa formulation philosophique levinassienne et de sa description empirique à l'appui de deux terrains: les infirmières et les agents d'ANPE.

l' idéalisme des *Idées directrices* et des *Méditations cartésiennes*, et le réalisme, voire le sensualisme de la *Krisis* et d' *Expérience et jugement*. Dès 1913, R. Ingarden souligne un tel problème; L. Landgrebe le reprend à sa manière en insistant, dans une lettre adressée à J. Wahl, et en accord avec ce dernier, sur «la divergence entre [le] programme idéaliste» des *Idées* et des *Méditations*, et les «éléments d' un sensualisme dont Husserl n' a jamais triomphé»¹³.

Or l' empirisme n' est un risque pour la phénoménologie que dès lors que la dimension transcendantale s' y voit effacée. Reste à déterminer quelle forme requalifiée de transcendantalité est compatible avec des expériences qui, de fait, excèdent une donation intuitive apodictique.

*III. La voie de l' incarnation: de l' empirisme transcendantal en phénoménologie*¹⁴

Le problème ici posé est donc celui de la pureté formelle du transcendantal, ou de sa nécessaire complicité c' est-à-dire liaison avec le fait. La phénoménologie, notamment dans sa phase génétique, revendiquera l' option complice. La non-naïveté (la non-pureté) du transcendantal tient donc en outre 1) à ce que l' objet comme essence fait intégralement partie de l' expérience, et donne lieu à une singularité à titre d' index de la méthode; 2) à ce que la conscience, incarnée en vertu même de mon expérience, trouve en dernière instance à se concrétiser en s' accomplissant sur un plan intersubjectif.

La transcendantalité de l' expérience ne se définit donc ni par la formalité structurelle, ni par la substantialité ontologique: ses prédicats sont une *subjectivité intersubjective* et une *matérialité eidétique vécue*. Un empirisme transcendantal ne fait dès lors que ressaisir la portée d' une expérience transcendantale dont on peut, du fait de son amplitude constitutive, décliner sur un mode plus spécifique un certain nombre d' expériences concrètes, la naissance et la mort, l' animalité, la veille dans son lien au sommeil et au rêve, la folie, qu' il s' agisse de psychose ou de névrose, l' émotion dans son rapport et ses différences avec l' affection et la passion¹⁵.

¹³ J. WAHL, *Erfahrung und Urteil, Phénoménologie, existence*, H.L. Van Breda éd., 1953, Paris, Vrin-reprise, 1984.

¹⁴ Ceci correspond à la problématique générale d' un ouvrage à paraître sous le titre: *Lucidité du corps. Pour un empirisme transcendantal en phénoménologie*.

¹⁵ A propos de telles descriptions concrètes, cf. *Alter*, revue de phénoménologie, Paris, Ed. Alter,

C'est là qu'il convient de tracer une ligne de partage entre deux héritages phénoménologiques qui ont tous deux repris à leur compte une forme d'empirisme: d'un côté on peut situer, dans le prolongement de Husserl, Ludwig Landgrebe, Wilhelm Szilasi, voire Gilles Deleuze qui, dans *Différence et répétition* par exemple, revendique un "empirisme supérieur"¹⁶; d'un autre côté, dans un horizon plus merleau-pontien, Jean Wahl et Erwin Straus, mais aussi, très tôt, W. James¹⁷, qui défendent *grosso modo* un «empirisme radical» mais renoncent à la dimension transcendantale¹⁸.

C'est dans *Faktizität und Individuation* que L. Landgrebe¹⁹ introduit la possibilité d'un «empirisme transcendantal» à titre de compréhension de la phénoménologie dans son ensemble: «cette caractérisation choquante [de la phénoménologie] est tout à fait légitime [dit-il]. Elle est choquante parce qu'elle semble enfermer en elle une *contradictio in adjecto*. Dans quelle mesure elle est justifiée, cela ne peut être montré qu'après que l'on a procédé à une explication du concept husserlien d'expérience²⁰. Intitulé précisément «Der Phänomenologische Begriff der Erfahrung», l'article dans lequel se situe cette citation s'emploie à une telle analyse.

1993 à 1998, n° 1 à 6.

¹⁶ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 80: «En vérité, l'empirisme devient transcendantal, et l'esthétique, une discipline apodictique [...]»; cf. *ibid.*, p. 186: «le transcendantal pour son compte est justiciable d'un empirisme supérieur, seul capable d'en explorer le domaine et les régions». En revanche, dans *Empirisme et subjectivité*, Essai sur la nature humaine selon Hume (Paris, P.U.F., 1953, p. 92) Deleuze opposait encore fermement - sur un mode fort kantien - empirisme et transcendantalité.

¹⁷ Cf. W. JAMES, *Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe*, 1943.

¹⁸ L'expression est de J. Wahl. Cf. «Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl», in *Phénoménologie, existence, op. cit.* Cf. aussi la lettre de L. Landgrebe adressée à J. Wahl à propos de l'article de ce dernier publié dans le même volume: «Notes sur la première partie de «Erfahrung und Urteil» de Husserl» et, pour la restitution du contexte d'ensemble, la recension de *Faktizität und Individuation* de Landgrebe, par nos soins, in *Alter* n° 3, 1995, p. 411 et p. 417 sq notamment. Pour ce qui est d'E. Straus, la référence bien connue est *Vom Sinn der Sinne*, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 1978 (2ème éd.). Cf. aussi M. GENNART, «Une phénoménologie des données hylétiques est-elle possible? A propos de *Vom Sinn der Sinne* de Erwin Straus», in *Etudes phénoménologiques*, 1986, n° 4, p. 19-46. Cf. aussi L. LANDGREBE, «La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendantale?», in *Les études philosophiques*, 1954, p. 315 sq.

¹⁹ LANDGREBE L., *Faktizität un Individuation, Studien zur den Grundfragen der Phänomelogie, op. cit.*. Cet ouvrage correspond à un recueil d'articles parus pour l'essentiel entre 1966 et 1976.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 61. Cf. aussi, du même auteur, dans *Der Weg der Phänomenologie*, Darmstadt, Gütersloh, 1963, les articles antérieurs intitulés «der Lehre vom Empfinden» (1953) et «Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung» (1959).

La question qui se pose alors est la suivante: faut-il marquer fermement l'opposition entre «empirisme radical» et «empirisme transcendantal», avec pour *criterium* dernier la revendication du transcendantal? Landgrebe lui-même, on l'a vu, concède dans sa lettre à J. Wahl l'existence d'un sensualisme résiduel de Husserl ainsi qu'une tension, interne à la phénoménologie du fondateur, entre réalisme et idéalisme. Faut-il interpréter ces aveux comme une faiblesse, une concession faite à la rigueur qu'imposerait la phénoménologie transcendantale? Or Landgrebe a recensé l'ouvrage de E. Straus, *Vom Sinne der Sinne* et il consacre un article élogieux à la discussion par Merleau-Ponty de la phénoménologie husserlienne²¹.

Au fond, pour pouvoir formuler un début de réponse à ce qui apparaît comme une antinomie brouillée, il faut arguer d'une différence d'acception du transcendantal dans l'un et l'autre «camp». Pour Wahl, Straus, Merleau-Ponty, voire Claesges²², le transcendantal est rejeté en raison de son passif kantien, en l'occurrence, de l'hyper-activité et de la pureté formelle du Je transcendantal de l'aperception, laquelle recoupe certains attributs du transcendantal propre à la version statique de la phénoménologie ; pour Landgrebe (et Szilasi notamment, mais aussi, différemment, pour Deleuze), le transcendantal n'est intégrable dans une philosophie de la passivité de la conscience qu'à se génétiser et à se matérialiser.

Pourtant l'empirisme transcendantal tel que Landgrebe le conçoit ne tombe pas dans les difficultés d'une «phénoménologie matérielle», dans la mesure où, en dernière instance, il trouve sa formulation la plus prégnante dans l'idée selon laquelle le *Leib* - dont les kinesthèses déterminent la hylè - est la condition *facticielle* de possibilité d'une constitution (d'une stricte donation de sens) que seul l'*ego* peut en dernière instance effectuer. Tout en demeurant l'instance réductive et constitutive (transcendantale), le moi se matérialise d'une certaine manière en admettant que la chair kinesthético-hylétique qui l'incarne nécessairement se pose en instance conditionnelle de fait d'une telle constitution²³.

²¹ Respectivement in *Philosophia*, Bd. III, Beograd, 1938, et «Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie», in *Phänomenologie und Geschichte*, que Landgrebe a bien vu la filiation entre Sartre et Merleau-Ponty à propos de *Leib* (cf. *ibid.* p. 114), qui note l'importance de la perspective ouverte par Straus dès 1935, et poursuivie par Sartre, Merleau-Ponty et Pradines dans sa *Philosophie de la sensation*.

²² Cf. U. CLAESGES, *Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.

²³ L. LANDGREBE, «Das Problem der passiven Konstitution» et «Faktizität und Individuation», in *Faktizität und Individuation*, *op. cit.*, pp. 85-86 et p. 104-105, et *Alter* n° 3, *op. cit.*, pp. 422-423. On trouve une analyse très proche dans «Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie», in *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, G. Mohn, Darmstadt 1968, pp.

Garde-fou contre un phénoménisme radical, garantie de la rigueur même de l' eidétique, l' empirisme *transcendental* ne se définit pas par un renvoi dos à dos du réalisme et de l' idéalisme, mais comme leur conjonction, laquelle trouve toute son acuité dans la notion husserlienne de *Leibhaftigkeit* qui allie donation de la chose en chair et en os et accès à celle-ci par le seul vécu de conscience. Radicalement, on peut dire que la chair n' est pas *constituante*: elle ne revêt pas le sens d' un *a priori* matériel de type schelerien qui s' opposerait alors à l' *a priori* formel kantien. Si tel était le cas, on serait dans la perspective d' une phénoménologie matérielle. Bien plutôt, la chair est *constitutive*, c' est-à-dire participante de la constitution égoïque de la conscience jusqu' à fournir à celle-ci son impulsion facticielle, en dernière instance kinesthésique. Ce que Landgrebe semble attester en reprenant conjointement les propos de Linschoten et de Sartre; du dernier, de façon trop dense, sans doute : la chair, c' est «la chair que je suis»; du premier, de façon plus déliée, plus intelligible également : «la chair se découvre comme un moi qui est déjà là, qui possède son origine dans un pré-temps - et elle se découvre comme orientée vers un futur». Et Landgrebe d' ajouter : ce n' est pas la chair qui se découvre, mais c' est moi comme charnel qui me découvre, devrait-on dire plus précisément²⁴.

Aussi la transcendantalité ne renvoie-t-elle plus seulement, comme c' était encore le cas dans le cadre statique descriptif-intuitif *stricto sensu* de la phénoménologie, aux *structures* constitutives *formelles* de la subjectivité. En effet, celles-ci sont donatrices de sens mais non-apparaissantes, et se réfèrent à une expérience donnée dans la perception externe qui serait seule apparaissante; ou encore, elles se rapportent à un vécu immanent de conscience, non-apparaissant mais donné de façon intuitive et originaire.

La transcendantalité correspond bien plutôt au niveau génétique de l' *auto-constitution* du flux de la conscience: on ne thématise pas alors l' objet en tant qu' apparaissant, mais la *genèse* subjective de sa constitution. La conscience se prend donc elle-même pour thème à travers son émergence vécue: elle y devient

135-148.

²⁴ «Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie », *op. cit.*, p. 146. Cf. aussi à propos de Sartre, «Prinzipien der Lehre vom Empfinden », *op. cit.*, p. 122.

« la chose elle-même ». Or cette genèse structurée, loin de se définir comme une simple condition formelle de possibilité, est elle-même incarnée, innervée d'une matérialité dynamique. Se révélant comme *vécue* à la faveur de la mobilité intime de nos sensations et de l'intensité de nos affects, elle est dépositaire d'un vécu matériel *homologue* au contenu kinesthésique ou affectif qui en supporte l'apparaître. La stricte distinction forme/matière ou contenu ne peut donc plus à elle seule articuler le rapport de la transcendantalité à l'empiricité : la genèse transcendantale de la conscience est dotée d'une teneur matérielle vécue qui seule permet, en vertu de ce principe d'une homologie matérielle des teneurs de l'objet et de sa genèse constitutive dans la conscience, de ressaisir sur un mode transcendantal l'expérience que nous faisons au quotidien de nos sensations corporelles.

C'est cette matérialité vécue qu'il convient dès lors de repenser, à l'aune de sa processualité dynamique et de sa fluidité hétérogène²⁵. D'où la nécessité de donner sens, moyennant une intensification matérielle du transcendantal, à une historicité, à une générativité, à une animalité, bref à une incarnation transcendantale: c'est le sens matériel vécu d'une conscience originellement incarnée qui est là en question.

Or concrétiser une telle genèse de la conscience requiert d'explicitier un concept qui traverse toute la phénoménologie husserlienne sans qu'il ait pourtant fait l'objet d'une explicitation expresse chez l'auteur en question. Ce concept est d'autant plus important pour nous que la chair (*Leib*) y trouve sa source étymologique. On veut ici parler de la vie (*Leben*)²⁶. Parmi ses quatre ramifications phénoménologiques: (1° *Leib*, 2° *Leibendige Gegenwart*, 3° *Erlebnis*, 4° *Lebenswelt*), Landgrebe privilégiera *Leib* et *Lebenswelt*, minorant *Erlebnis* et *leibendige Gegenwart*, lors même que la vie ne trouve sa complétude

²⁵ Cf. la première Section ici-même.

²⁶ «L'unité du vivre, le foyer de la *Lebendigkeit* [...] diffracte sa lumière dans tous les concepts fondamentaux de la phénoménologie », J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, Vrin, 1967, p. 9. A propos des «origines» de la notion husserlienne de *Leib* dans son lien au *Leben*, la filiation avec la *Grundlegung der Ästhetik* (Hambourg-Leipzig, L. Voss, 1903, p. 96 et p. 101 notamment) de T. Lipps est manifeste: en témoigne la discussion critique avec l'*Einfühlung* telle que la conçoit Lipps dans le *Hua XIII* (cf. J.-L. PETIT, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1996, p. 103 sq., qui note la Atoile de fond@ nietzschéenne de la filiation (*ibid.*, p. 106). Plus avant, le concept proprement dit de *Leib* serait redevable de la conception schopenhauerienne du *Leib* comme *Willensorgan*, ce dont témoignent les quelques cours que Husserl a très tôt, en 1892-93 et en 1897, consacrés à Schopenhauer (cf. K. SCHUHMANN, *Husserl-Chronik*, Dordrecht, Kluwer, 1977, p. 9, 34 et 51, et R. BERNET, «L'inconscient entre représentation et pulsion», in *Philosophie*, n° 50, 1996, p. 66-83, p. 76 et sq. surtout). Cf. aussi, à propos des origines étymologique et conceptuelle du *Leib*, cf. notre article «La traduction de *Leib*, une *crux phaenomenologica*», in *Etudes phénoménologiques*, n° 3, automne 1997.

phénoménologique que lorsque les quatre dimensions sont réinvesties à titre égal.

La thématization expresse de la *Lebenswelt*, tardive, pose - on l'a dit - le problème de ce que d'aucuns ont considéré comme un retour à l'empirisme²⁷. En effet, le monde de la vie, compris comme monde pratique et sensible, quotidien et traditionnel, fait émerger le thème de l'histoire comme filiation générative et téléologique de sens²⁸: l'articulation entre ce qui relève classiquement de la contingence des faits historiques et l'horizon transcendantal de la phénoménologie se pose alors d'autant plus que Husserl maintient ferme, durant ces mêmes années, l'exigence transcendantale²⁹. La *Lebenswelt* - son interprétation par L. Landgrebe³⁰ - illustre donc exemplairement la définition de la phénoménologie comme empirisme transcendantal.

Si l'on s'en tient, pour commencer, à la thématique husserlienne, il apparaît, à l'examen du passage de la *Krisis*³¹ qui thématise cette émergence de la *Lebenswelt*, que celle-ci forme un sol originaire de donation du monde depuis lequel accéder à la phénoménologie transcendantale³². Comprendre ce sol originaire en un sens empiriste est un geste interprétatif limité corrélatif de celui qui réduit la phénoménologie transcendantale à une position idéaliste subjectiviste. Considérer au contraire que la dimension transcendantale neutralise l'opposition doctrinale de l'idéalisme et de l'empirisme réaliste, dans la mesure où elle met en suspens de telles validités idéales ou réelles pour reconduire à leur unité de sens, permet de redonner une portée transcendantale à la description de l'expérience. Il n'y a ainsi dans l'ouverture du thème de la *Lebenswelt* aucune concession à l'empirisme qui altère le sens de la phénoménologie constituante³³, mais plutôt la prise de

²⁷ Cf. J. WAHL, *Erfahrung und Urteil, Phénoménologie, existence, op. cit.*

²⁸ Cf. la quatrième section.

²⁹ «La seule chose que je demande [...] est que l'on garde solidement enfermé dans son cœur des préjugés de ce genre, cette façon de prétendre à savoir d'avance» ce que veulent dire les mots : phénoménologie, transcendantal, idéalisme (en tant qu'idéalisme transcendantal-phénoménologique etc.), auxquels j'ai donné un sens entièrement nouveau» (E. HUSSERL, *Hua VI, Beil. XIII*, 1937, p. 440).

³⁰ L. LANDGREBE, *Phänomenologie et Metaphysik, op. cit.; Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, *op. cit.*

³¹ HUSSERL E., *Krisis, Hua VI*, IIIème Section, A., p. 105-194, ici p. 105.

³² *Hua VI*, p. 105.

³³ Cf. R. ABELLIO, *La structure absolue*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 97-98, situe le monde de la vie au niveau transcendantal. Cf. aussi G. BRAND, *Die Lebenswelt, eine Philosophie der konkreten A priori*, Berlin, de Gruyter, 1971, ' 5, p. 16-21; F. FELLMAN, «Lebens und Lebenserfahrung», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1987, 69, n° 1, p. 78-91; P. JANSSEN, *Geschichte und Lebenswelt, ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, M. Nijhoff, Phaen. 35, 1970. Celui-ci

conscience du nécessaire enracinement génétique de la phénoménologie transcendantale par la dé-couverte de la genèse originare de l' *ego* à partir de sa vie charnelle concrète. Cette vie charnelle inscrite dans le monde, «unité concrète du monde de la vie dont la concrétion dépasse par conséquent largement celle des «choses» («*Dinge*»)»³⁴, n' est pas pour autant naturelle ou mondaine au sens naïf. Elle est d' emblée donnée avec son sens, de sorte que la conversion réflexive du sens du monde est contemporaine de sa donation. Parler de «monde vécu» plutôt que de monde de la vie³⁵ permet d' insister sur la dimension proto-réflexive, partant, potentiellement transcendantale de la *Lebenswelt* plutôt que sur sa rupture par rapport à toute réduction rigoureuse. Que le recours récurrent aux termes d' «unité concrète» et de «concrétion» (*Konkretion*) pour qualifier la *Lebenswelt* ne soit donc pas source de confusion. Ce concret du monde vécu n' est pas d' ordre corporel physique, mais de type charnel. Non seulement vivant mais avant tout vécu, il constitue un *a priori*³⁶, *a priori* concret qui s' oppose à l' *a priori* objectif-logique de la science. Sa relativité apparente est sous-tendue par une structure universelle spatio-temporelle pré-objective de type kinesthésique³⁷.

Reste à rendre raison du sens prégnant de l' *epochè* transcendantale mise en oeuvre avec ce retour originare au monde vécu. Toute confusion de celui-ci avec «l' attitude naturelle de la vie» (' 39) est alors exclue. *Epochè* universelle et non abstention pratiquée à l' égard de chaque validité singulière, elle ressemble sur ce point comme une sœur à la réduction selon la voie de la psychologie (' 40), dont elle possède également les deux étapes différenciées d' *epochè* et de réduction (' 41). Mais à la différence de cette voie de la psychologie, la spécificité de la voie selon la *Lebenswelt* sera de rendre la réflexion charnelle, non de réfléchir la chair. L' *a priori* concret que recèle le monde de la vie illustre ainsi le mot d' ordre d' un retour au monde lui-même. Certes, dans les *Méditations cartésiennes* (' 7), l' évidence du monde est opposée à l' évidence de la subjectivité transcendantale (' 8) comme le non-apodictique à l' apodictique. Le monde sensible nous est seulement «pré-donné» (*vorgegeben*), ce qui n' exclut donc pas que l' on puisse douter de son existence.

comprend la *Lebenswelt* comme le développement des positions prises depuis *Ideen I*, et non comme une reformulation de la position philosophique de Husserl.

³⁴ *Hua VI*, ' 34, p. 133, traduction légèrement modifiée.

³⁵ W. BIEMEL, «Réflexions à propos des recherches husserliennes de la *Lebenswelt*», in *Tijdschrift voor Filosofie*, n°4, 1971, pp. 659-83, ici p. 660.

³⁶ G. BRAND, *Die Lebenswelt, eine Philosophie der konkreten A priori op. cit.*, ' 11, p. 49-56. *Hua VI*, ' 36, p. 143.

³⁷ *Hua VI*, ' 47, p. 164.

Or la *Lebenswelt* ne se confond pas strictement avec ce monde naturel dont parlent les *Conférences* de 1929, qu' évoquaient déjà les *Ideen I*. Sans être investi d' une teneur d' apodicticité, le monde vécu revêt en tant qu' *a priori* concret le sens d' une unité originaire de sens, purifiée par l' office de l' époque transcendante de toute immixtion naturaliste mais aussi naturelle. On réduit ce faisant radicalement l' opposition «cartésienne» de l' *ego* et du monde en mettant en évidence l' *a priori* universel de leur corrélation.

On peut dire à cet égard que Landgrebe prendra radicalement acte de cette loi universelle de *corrélation* en définissant la sensation comme un moment inter-structurel qui appartient tout autant à l' être-au-monde-vivant qu' au vivre de la conscience. La sensation recèle l' unité du monde et de la conscience car elle est en dernière instance déterminée par un *Ich bewege mich*. C' est ce qui fait du *Sich-bewegen* un *Sich-selbs Empfinden* voire un *Sich-Fühlen* ou un *Sich-Befinden*. Pourtant, à la différence de M. Henry, Landgrebe maintient le primat de la conscience kinesthésique sur l' affection³⁸. On peut pour l' heure laisser ouverte la question de cette primauté, voire celle de la nécessaire distinction, à ce stade, entre kinesthèse et affection. Toujours est-il que la mise en exergue du monde comme monde de la vie donne lieu chez Landgrebe à une interrogation, contemporaine de celle de Fink d' ailleurs, sur l' origine du monde comme fait toujours déjà-là et en même temps engendré comme sens pour moi par la conscience. Ce «principe de la présupposition» du monde comme facticité transcendante³⁹ éclaire d' un nouveau jour l' apriorité du monde de la vie comme thème d' une science génétique⁴⁰.

Une telle insistance portée sur la co-génèse de la conscience et du monde fait donc droit, en dernière instance, à la description possible de la chair transcendante: en offrant à partir d' elle-même les structures constitutives subjectives mobiles et fluides de sa description, elle trouve sa légitimité méthodologique dans un empirisme transcendantal qui inclut également le *Faktum* du monde concret. *Faktum* ne s' entend bien sûr pas comme un fait empirique objectivé mais comme la facticité originaire et absolue de l' expérience elle-même. A la différence de la conscience de soi définie comme une conscience réflexive

³⁸ Cf. sur ce point, L. LANDGREBE, «Prinzipien der Lehre vom Empfinden», *op. cit.*, et, à titre de contre-point, M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, P.U.F., 1965.

³⁹ Cf. L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, Marion von Schröder Verlag, 1949, p. 124 et p. 129 notamment.

⁴⁰ Cf. L. ELEY, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, Phaen. 10, 1967, et L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Geschichte*, *op. cit.*, p. 148 sq., p. 160 sq. notamment.

toujours en retard sur son vivre immanent, on a affaire ici à une conscience incarnée car *précédée* par sa propre expérience. Aussi le *Faktum* du monde n'est-il pas ce qui résiste à la conscience, mais ce qui produit celle-ci comme conscience incarnée en éradiquant l'abstraction de sa rémanence réflexive. Cette nouvelle voie de la phénoménologie, cette voie de l'incarnation, complète voie cartésienne et voie de la psychologie mieux que ne put effectivement le faire la seule voie du monde de la vie, trop encline à des immixtions naturelles *subreptices*. Si l'expérience transcendantale acceptait purement et simplement de se laisser guider passivement par des fils conducteurs mondains, le risque serait grand de perdre purement et simplement la vertu native de la réduction, laquelle trouve à s'exercer dans la plus haute liberté. La voie de l'incarnation se présente comme l'accomplissement de la voie «génésique» encore formelle de la psychologie: alors que celle-ci génétise l'ego en exhibant son auto-temporalisation et ses sédimentations associatives d'habitus, la voie de l'incarnation est une voie de la genèse matérielle qui inclut comme une de ses dimensions structurantes une auto-communautisation et une auto-historicisation génératives⁴¹.

A cet égard, la voie de l'incarnation refuse ce faisant tout autant l'ontologie fondamentale que l'herméneutique: elle ne cherche aucune médiation de quelque ordre que ce soit entre l'empirique et le transcendantal, car elle déploie à partir d'eux, on l'a dit, un strict - et purement oxymorique - empirisme transcendantal. En reprenant d'ailleurs l'impulsion initiale et instauratrice de la phénoménologie qui s'affirme dans son originalité indépassable en s'affranchissant du régime oppositif réalisme/idéalisme, elle conjugue une attention réaliste aux sensations corporelles considérées pour elles-mêmes et un souci de l'idéalité transcendantale constitutive de la chair, car elle prescrit l'homologie de leur teneur matérielle. D'où l'expression-limite de «chair transcendantale», dont le caractère de *coïncidentia oppositorum* révèle une tension spéculative interne, propre à féconder de nouveaux concepts et à forger d'autres potentialités de pensée⁴².

⁴¹ La phénoménologie génétique reçoit ainsi une détermination bi-fide en fonction de la voie adoptée: la voie de la psychologie est une voie de la genèse formelle, la voie de l'incarnation une voie de la genèse matérielle impliquant la dimension générative. Voie génésique formelle et voie générative matérielle forment toutes deux la phénoménologie génétique au sens complet. (Cf. à propos de la notion de générativité, l'article de A. SEINBOCK, «Generativity and generative phenomenology», in *Husserl Studies*, Vol. 12, n° 1, 1995 et, plus avant, *Home and Beyond, Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1995, qui autonomise cependant fortement la générativité en en faisant une dimension irréductible à la genèse individuelle).

⁴² C'est là que la troisième Section de notre Doctorat, insuffisante dans sa forme d'alors, trouve toute sa portée. Cf. la *Préface* de R. Bernet à *Transcendance et incarnation*, *op. cit.*, p. 15.