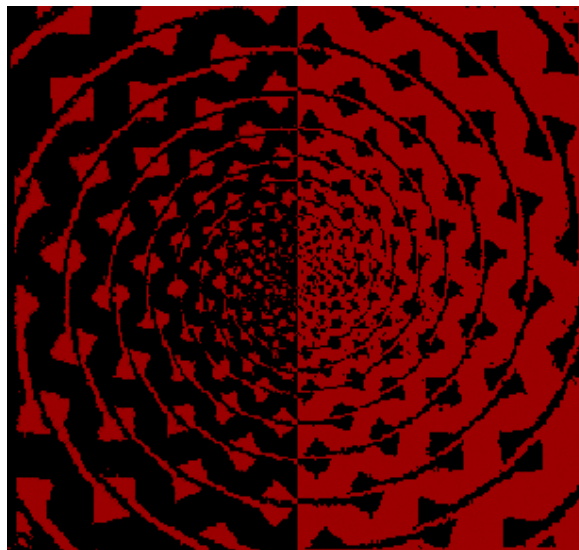

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *La réduction phénoménologique comme praxis.*

Auteur (s) : N. Depraz

N° : 74

Année : 1999

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 1999

This paper may be cited as : Depraz N., « La réduction phénoménologique comme praxis », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°74, 1999.

La réduction phénoménologique comme *praxis**

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

“[...] avec cette époque le regard du philosophe reçoit pour la première fois une liberté totale - avant tout, [...] il se trouve libéré de l’entrave la plus forte et la plus universelle, encore que la plus cachée, son entrave intime: celle de la prédonnée du monde” (*Krisis*, § 41).

“Du moment que j’ai pris la décision de tendre vers cette fin, décision qui seule peut m’amener à la vie et au développement philosophique, j’ai donc par là même fait voeu de pauvreté en matière de connaissance. Dès lors il est manifeste qu’il faudra d’abord me demander comment je pourrais trouver une méthode qui me donnerait la marche à suivre [...]” (*Méditations cartésiennes*, § 1).

“[...] le règne de la perception dans la chair, qui confère aux mouvements charnels le sens de mouvements effectués égoïquement, se présente à vrai dire, comme une *praxis originaire* (*Urpraxis*) qui co-opère et a déjà par avance opéré pour toute autre *praxis*, à laquelle il appartient en même temps de ne s’exercer qu’à propos du corps de chair en tant qu’“objet originairement pratique”. A titre de chair perceptive, cet objet possède un sens pratique, un sens fonctionnel qui le caractérise comme le point de départ de toute *praxis* et, tout d’abord comme le lieu originaire d’une *praxis* constamment fondatrice, par quoi toute *praxis* ultérieure intervenant immédiatement dans le monde corporel trouve en lui son origine, habité qu’il est de nouvelles couches originairement pratiques” (*Hua* XV, n° 1, p. 328).

I. Introduction: le sens de l’intérêt théorique chez Husserl

Nous sommes habitués, pour le moins depuis la perspective philosophique ouverte par le criticisme kantien, à distinguer fermement entre l’intérêt théorique de la raison, lequel a pour fin la connaissance, et son intérêt pratique, qui libère le champ des considérations éthico-morales. On oppose

* Cette enquête tente d’actualiser une exigence de retour à l’expérience formulée dès “Phénoménologie et non-phénoménologie” (in *Recherches husserliennes*, Bruxelles, Vol. 4, 1995), mais qui reste lettre morte tant qu’elle ne débouche pas sur une mise en acte concrète. A propos d’un tel appel à l’expérience, cf. aussi B. WALDENFELS, “Husserl Verstrickung in die Erfahrung”, in *Edmund Husserl. Arbeit an den Phänomenen*, Frankfurt, Fischer, 1993, pp. 263-277. Une version américaine de cet article est parue dans le *Journal of consciousness Studies*, (éd. VARELA F.), octobre 1998.

couramment sur cette base une recherche scientifique dont la rigueur est fonction de l'objectivation possible (c'est-à-dire de la nécessité et de l'universalité dont elle est porteuse), et une quête de la sagesse dont la vérité est garantie par le sentiment interne, d'ordre intuitif, de bien-être et d'authenticité de l'individu qui s'y consacre, ainsi que par son aspiration à la libération (qu'on nomme celle-ci salut personnel ou délivrance collective).

Dans les deux cas, il s'agit bien de "connaître" - la racine commune au savoir et à la sagesse, latine ou germanique [sap-/wis], en témoigne -, mais la première est connaissance d'un objet tandis que la seconde est connaissance de soi. D'une certaine manière, on pourrait dire que le *gnothi seauton* socratique a donné lieu à une philosophie pratique de culture du retour sur soi, dont la portée est éthique mais individuelle (et que figurent exemplairement les eudoménismes antiques, oui encore le scepticisme à sa manière), ou bien spirituelle et universelle (ce dont témoignent les diverses traditions spirituelles, et notamment le christianisme orthodoxe, le soufisme et le bouddhisme). En revanche, le "*ego cogito ergo sum*" cartésien (avec sa variante importante: "*ego sum, existo*") a eu pour effet de procurer un fondement à la scientificité moderne en livrant la seule certitude indubitable qui soit axiomatisable et dépositaire, ce faisant, de vérité objective.

A l'évidence, le fondateur de la phénoménologie au début du XXème siècle, Edmund Husserl, s'inscrit dans cet héritage cartésien, et fait de l'ego transcendantal le nouveau dépositaire apodictique d'une scientificité radicalisée dont l'unique "*objet*" nous dit-il dans les *Méditations cartésiennes*¹ est précisément le sujet, la subjectivité, dès lors qu'elle s'est effectivement arrachée à tout préjugé enraciné dans le caractère pré-donné du monde.

Tout le pari de la scientificité phénoménologique réside en effet dans cette tension interne entre une visée d'objectivation maximale du sujet lui-même, seule garante d'universalité, et la prise de conscience de la nécessité absolue de faire droit à cette expérience subjective pour elle-même, dans sa qualité intuitive propre. Le porte-à-faux dans lequel se constitue la phénoménologie est donc tout simplement celui de la *duplicité* du sujet, tout à la fois théorique et existentiel. A cet égard, le début du cours de 1923-24, *Philosophie première*², est éloquent, qui fait alterner - tout en essayant désespérément de les tenir ensemble - un sujet situé dans le monde, incarné, et

¹ HUSSERL E., *Méditations cartésiennes, Hua I*, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, §2, "Nécessité d'un recommencement radical en philosophie", et §8, "L'*ego cogito* comme subjectivité transcendantale".

² HUSSERL E., *Philosophie première, Hua VIII*, "Théorie de la réduction phénoménologique", Den Haag, M. Nijhoff, 1959, leçons 28 à 32, et notamment leçon 32.

un sujet purement théoricien, en simple quête d'évidence apodictique. Emporté par un intérêt théorique de fondation nouvelle de la scientificité, Husserl ne cesse de recouvrir ce faisant la subjectivité *opérante* qui est pourtant le moteur premier de l'intérêt théorique en question. C'est dire qu'au fond, l'intérêt du théoricien est lui-même habité de façon intime, et essentiellement stimulé par une forme de pratique existentielle fort peu voire pas du tout thématifiée pour elle-même, et qui ressort de façon exemplaire dans l'insistance portée par Husserl à la vocation (*Berufung*) à la discipline philosophique comme éthique de la justification absolue sous-jacente à et réquisit premier et ultime de la recherche théorique:

[du défaut] de la science [...] procède l'exigence philosophique d'un commencement sans présupposés, d'une vie de connaissance nouvelle, réellement radicale; l'exigence d'une vie instaurant une science fondée sur une justification absolue [...]. Or ce radicalisme absolu, pour qui veut devenir philosophe en ce sens le plus authentique du mot, implique que lui incombe une décision correspondante qui engagera sa vie de manière absolument radicale, une décision qui fera de sa vie une *vie par vocation absolue*. C'est une décision par laquelle le sujet se détermine soi-même, et rigoureusement comme soi-même - au plus profond de sa personnalité - pour le meilleur en soi dans le domaine universel des valeurs de la connaissance et pour une vie tout entière vouée à l'idée de ce Bien suprême. [...] le sujet choisit [la connaissance suprême] comme sa véritable "vocation" pour laquelle il s'est déterminé et décidé une fois pour toutes, à laquelle il s'est voué absolument en tant que moi pratique³.

Et Husserl de distinguer entre la profession (*Beruf*) mue par des fins externes comme celles de la fortune, de l'honneur, de la puissance ou de la gloire, et la vocation (*Berufung*) qui ressortit à une mission spirituelle (*geistige Aufgabe*): "[...] quel abîme entre la profession au sens quotidien du mot et la profession au sens de vocation!"⁴

Or, on a peu d'indices aussi éminents de cette *habitation* intime - et comme telle non-sue - d'une dimension existentielle, pratiquée et incarnée au sein du théorique que le geste même de la *réduction* tel qu'il est érigé dès 1904-1905 en méthode cardinale et définitive de la phénoménologie. La difficulté est, bien entendu, que l'on se situe sur une ligne de crête où le théorique oblitère en permanence le pratique tout en le laissant pourtant suffisamment transparaître pour que l'on soit en droit de l'interroger, de le scruter, de le dépister et, enfin,

³ *Philosophie première, Hua VIII*, Première Section, chapitre 1, "Introduction; la motivation du philosophe commençant dans la situation absolue", leçon 29, pp. 11-12 (Nous soulignons).

⁴ *Ibid.*, p. 13.

de le dé-sédimer pour lui-même. Ligne de crête d'autant plus cruciale pour nous phénoménologues que c'est le *coeur* de la méthodologie phénoménologique qui est là en question, et précisément dans sa dimension incarnée⁵.

La question qui se pose à nous, à propos du statut de l'attitude réductive, est donc double: d'une part, il importe d'attester, de révéler combien le geste de la réduction n'est pas seulement une méthode formelle d'analyse théorique, de justification *de jure* (*Begründung*) de l'expérience subjective, mais s'enracine bel et bien dans une *praxis* effective qui libère un accès intuitif au vécu interne. Il s'agit là de ré-innover la méthode de la réduction à partir des indices - aussi fragiles et lacunaires soient-ils - qui témoignent de ce soubassement expérientiel; d'autre part, il convient de faire apparaître combien cette *praxis* est un exercice qui est lui-même dépositaire de scientificité, c'est-à-dire mû par des règles nécessaires et universelles. Elle n'est donc pas simplement le fait biographique, anecdotique et fortuit de la subjectivité individuelle du sujet privé Husserl, ni non plus un pur instrument préparatoire, provisoire et contingent d'accès pédagogique à une dimension théorique seule déterminante. L'enjeu profond de cette ré-innervation expérientielle de la méthode réductive grâce à sa *praxis* concrète n'est rien moins que l'approche d'une *nouvelle scientificité phénoménologique* habitée par une pratique réglée et concertée (à savoir intersubjective) comme par son moteur le plus intime. En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de dévoiler un enracinement pratique non-su de la méthode réductive, mais d'attester comment cette pratique est elle-même scientifique, c'est-à-dire susceptible de donner lieu à une nouvelle qualité d'objectivation.

II. Les réductions phénoménologiques

En elle-même, la réduction recèle une tension de cette teneur entre le pratique et le théorique: elle est tout à la fois un acte effectif, une opération immanente, un faire (*Leistung*) qui fait de moi un agent oeuvrant à une transformation du monde *via* la transformation de moi-même, et un état, un mode d'observation de soi, une installation (*Einstellung*) qui me place dans la position de surplomb d'un spectateur désintéressé ou impartial, du spectateur impartial alias *cosmotheoros* dont a si bien parlé Merleau-Ponty, par exemple, dans sa Préface à la *Phénoménologie de la perception*⁶ en s'inspirant de Fink sur

⁵ Cf. E. HUSSERL, *Zur Intersubjektivität*, Hua XV, Den Haag, M. Nijhoff, n° 18, pp. 327-328, où le *Leib* est désigné comme l'*Urpraxis* de l'attitude transcendantale réductive. Cf. à ce propos le dernier exergue de notre article, et une première esquisse de traitement de cette question par nos soins sous le titre "Das Ethos der Reduktion als leibliche Einstellung", in B. WALDENFELS éd., *Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, K. Alber, 1997.

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, Avant-

un mode critique. En portant à son point-limite, en exacerbant cet *oxymoron* du pratique et du théorique interne à la réduction dans son héritage husserlien, on se propose la tâche de donner jour de façon concrète et réglée à une méthode réductive renouvelée, où le spectateur se leste d'une incarnation spécifique, et où l'opérativité immanente du geste réductif se ressaisit dans sa logique réflexive propre. En effet, réflexion et incarnation, contemplation et faire ne s'opposent que jusqu'au moment où ils se fécondent l'un l'autre en s'intensifiant réciproquement jusqu'à la coïncidence⁷.

II. 1. La réduction psychologique comme conversion réflexive

Lorsque j'opère la réduction, je ne restreins ni ne dé-limite un champ nouveau d'expérience, selon une acception courante du verbe *reducere*, notamment inspirée de la chimie (Lavoisier), mais je dégage et libère une *autre qualité*, une autre modalité d'une expérience subjective qui est identiquement la mienne⁸. Littéralement, je re-connaiss (re-ducere, zurückführen)⁹ l'expérience mienne qui se donne immédiatement sous mon regard à ses implications internes non-sues, en explicitant d'autres couches de cette expérience et, notamment, en me libérant de l'objet pour faire ressortir le plan de l'*acte de la conscience* qui vise cet objet. Par là, j'élargis mon champ d'expérience en l'intensifiant, en faisant émerger une autre dimension qui m'affranchit précisément de la seule pré-donnée du monde. On a affaire là à une prise de conscience radicale par laquelle, tout simplement, je vais voir le monde et les objets *autrement*. Je vais regarder le monde d'un autre regard; non que le premier soit nié ou encore radicalement altéré en son être, ou que certains objets soient dès lors substitués à d'autres, mais du simple fait que, *ma manière* de percevoir, ma disposition à voir ayant changé, les objets vont se donner à moi sous une autre lumière.

En tant que telle, cette conversion du regard (*Umkehrung des Blickes*),

propos, p. XV.

⁷ Pour de premiers pas en ce sens, cf. nos articles: "Phenomenological Reduction and the Political", in *Husserl Studies*, Vol. 12, n° 1, 1995 et "Le spectateur phénoménologisant: au seuil du non-agir et du non-être" in *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, juillet 1994 (N. Depraz et M. Richir eds.), Amsterdam, Rodopi, 1997. Ainsi ressaisissons-nous pour nous, en philosophie, l'enjeu de l'ouvrage rédigé avec F. Varela et P. Vermersch, *On becoming aware, steps to a phenomenological pragmatics*, MIT Press, à paraître.

⁸ Cf. la distinction entre *Beschränkung* (libération) / *Einschränkung* (délimitation) acquise dès l'*Idée de la phénoménologie*, Hua II, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, 2ème leçon, puis dans *Philosophie première*, Hua VIII, 42ème leçon, p. 98.

⁹ RITTER J. & GRUNDER K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, p. 370.

qui me conduit à envisager chaque objet non pas en lui-même mais depuis l'acte de conscience qui le vise et le porte, reste fragile car ponctuelle. A chaque instant, je suis à nouveau happée et absorbée par l'objet perçu, c'est-à-dire par la perception de telle fleur dont j'admire par exemple la couleur vive et chaude, les pétales aux contours gracieux, de telle maison qui se découpe dans l'ombre naissante du soir sous un ciel flamboyant, et il me faut à chaque fois déployer un certain effort pour faire retour à l'acte perceptif, à l'acte de vision en l'occurrence. Or ce retour à l'acte est rarement contemporain de la perception de l'objet. Lorsque je me détache de la vision colorée et élégante de la fleur pour m'intéresser à la manière dont je la vois, à la qualité vécue de ce voir, à sa teneur focalisée notamment, je suis déjà dans un après-coup de la vision première; lorsque je prends du recul par rapport à l'arête du toit de la maison où obnubile la distinction de la lumière et de l'ombre pour me reporter à la modalité de l'acte que je mets alors en œuvre, à sa dimension d'attention ouverte à l'ensemble du paysage crépusculaire, je ne fais déjà plus attention de la même manière au flamboiement du ciel ou à la noirceur des murs de la maison: je suis déjà plus loin dans le temps. Le retour sur l'acte perceptif est situé dans un après-coup de la perception de l'objet, qu'il s'agisse d'un passé immédiat de type rétentionnel ou bien d'une remémoration présente de la situation passée¹⁰. A cet égard, notons que Husserl utilise pour désigner ce décalage temporel semble-t-il constitutif du passage de l'objet à l'acte le substantif *Nachträglichkeit*, qui signifie la structure générique de diffèrement de l'impression par rapport à la rétention, ou de la perception par rapport à la réflexion¹¹.

Mais là encore, il convient de distinguer entre ces deux types de décalages temporels. Le décalage rétentionnel correspond au plus juste à ce dégagement thématique d'un acte attentif à lui-même à même la perception de l'objet. On passe en une fraction de seconde d'une attention portée à l'objet à une attention reportée sur l'acte¹², et il y a rétention de l'objet dans l'acte immédiat qui le vise, voire va-et-vient possible de l'objet perçu à l'acte perceptif, mais jamais, semble-t-il, totale coïncidence des deux. Dans le cas du re-souvenir de la perception de la fleur ou de la maison, je me remémore le complexe objet perçu/acte perceptif, voire objet retenu/acte rétentionnel et, au moment de cette remémoration, bien après, je ne suis pas attentive, à ce moment

¹⁰ E. HUSSERL, *Philosophie première, Hua VIII*, Leçons 41, 43 et 45.

¹¹ Cf. G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag, M. Nijhoff, 1955, qui utilise aussi la belle expression de *Reflexion im Ansatz*.

¹² E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis, aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Hua XI, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, troisième section intitulée *Assoziation*, consacrée à la corrélation complexe de l'affection et de l'attention sur laquelle nous allons revenir dans le quatrième temps de ce parcours.

précis, à l'acte de remémoration qui est en train de se déployer, à sa qualité discontinue, laborieuse ou fulgurante, dans la mesure même où je me centre alors sur ce nouvel objet qu'est "l'acte de perception passé" dans toute sa complexité. Bref, à quelque plan d'acte que l'on se situe¹³, il semble bien que la structure la plus habituelle de la conversion réflexive soit une structure d'après-coup constitutif, de non-contemporanéité des deux registres perceptifs objet-acte¹⁴.

II. 2. L'epochè comme réduction transcendantale

Afin de palier tant soit peu à la labilité fragile de ce retournement de l'attention de l'objet vers l'acte de conscience, et afin de conférer à sa fugacité évanescence une forme de stabilité, Husserl a mis très tôt en évidence la nécessité d'une epochè¹⁵.

Littéralement, l'epochè correspond à un geste de suspension du cours habituel des pensées par interruption de leur flux continu. *Epekhô*, j'arrête, disait déjà Montaigne dans les *Essais*¹⁶, reprenant en cela un maître-mot des

¹³ Ce qui se dégage ici correspond au niveau d'une psychologie phénoménologique (cf. *Philosophie première Hua VIII*, 3ème et 4ème Sections, et *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, Den Haag, M. Nijhoff, 1962). La relecture des textes de Husserl ici proposée a grandement bénéficié du travail entamé depuis un an (1996-1997) dans le cadre du Séminaire de Pratique phénoménologique organisé par P. Vermersch en collaboration avec N. Depraz et F. Varela. J'aurai l'occasion d'y faire à nouveau appel au point IV notamment. Pour plus de précisions de type empirique et procédural concernant les différents plans de description des vécus et des actes, cf. l'article de P. Vermersch dans ce volume, "L'introspection comme pratique".

¹⁴ Sans doute convient-il de nuancer ce dernier propos en indiquant combien cette non-coïncidence ou non-contemporanéité est dépendante d'un contexte courant, habituel d'expérience, lequel met au jour une temporalité du retard constitutif, de l'échappement, de la perte, de l'opacité, de la passivité etc. Cf. à cet égard BERNET R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1994, notamment "La présence du passé", pp. 215-243. Une expérience instruite, cultivée de la double attention co-occurrence (cf. F. VARELA, A. THOMPSON et E. ROSCH, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1991, et l'article de A. Wallace ici même) permet en revanche d'approcher une temporalité inédite où s'anticipe l'acte perceptif à même l'objet perçu. (A propos de cette autre temporalité esquissée sur un mode intraphénoménologique, cf. notre "Can I anticipate myself? Self-affection and temporality", in *Temporality, Self-awareness and Alterity. Contributions to Phenomenology*, D. ZAHAVI éd., Dordrecht, Kluwer, , à paraître).

¹⁵ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pures*, Hua III, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, deuxième Section, § 30-33.

¹⁶ MONTAIGNE, *Essais*, II, chap. XII (*Apologie de Raimond Sebond*), Ed. Strowski, II, p. 229-230: "Leur mot sacramental (il s'agit des "Skeptiques" ou "Epéichistes"), c'est *epekhô*, c'est-à-dire je soutiens, je ne bouge. Voilà leurs refrains, et autres de pareille substance. Leur effet, c'est une pure, entière, et très parfaite surséance et suspension du jugement." Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Physicos*, I, 132. Cf. aussi P. COUISSIN, "L'origine et l'évolution de l'epochè", in *Revue des études*

Pyrrhoniens¹⁷. Dès qu'une activité mentale, une pensée arrimée au seul *objet* perçu me détourne de l'observation de l'acte perceptif pour me réengager dans la perception de l'objet, je la mets entre parenthèses. Elle continue à exister devant moi: je ne l'ai pas éradiquée ni niée - elle reviendrait en force - mais elle n'est plus là *pour* moi. Elle est là devant moi, sans force véritable, sans validité (*Geltung*): je l'ai déjà pour ainsi dire abandonnée à elle-même, je n'y suis plus intéressée, et puis ainsi la contempler à distance. C'est le sens de ce que Husserl nomme à juste titre la "neutralisation" de la validité, distinguant ainsi fermement l'épochè de toute négation destructrice¹⁸.

A ce titre, on peut dire que l'épochè, mise-hors-jeu de toute validité conférée au monde et m'attachant au monde, sous-tend de manière radicale la structure précaire de la conversion réflexive, lui fournissant une première forme de maintien temporel d'elle-même¹⁹. Au fond, pour que la réduction soit toujours un acte vivant dont la fraîcheur est fonction de son renouvellement incessant en moi, et jamais un simple état habituel sédimenté, il convient que la conversion réflexive soit tout à la fois opérante à chaque instant et soutenue en permanence par un geste radical et vigilant d'épochè.

Mais comme l'épochè n'est définitive, à la différence du caractère provisoire du doute cartésien, qu'à être réactivée à chaque instant en tant que geste général de suspension par rapport à tout donné positif, elle ne peut à elle seule non plus assurer le maintien complet de la conversion réflexive. En effet, elle s'avère elle-même soumise à une temporalisation fragile du renouvellement incessant. D'où le fait que la réduction transcendantale, qui est censée ébranler la thèse du monde elle-même, voire à chaque instant, tout autant, de l'acte

grecques, 42, 1929, p. 373-97. La référence à l'épochè sceptique chez Husserl serait à creuser pour elle-même, par exemple à partir de cours de P. Natorp entre 1902-1906, que suivit Husserl. (Je remercie B. Besnier qui a attiré mon attention sur cette filiation).

¹⁷ Si pour les Pyrrhoniens déjà, l'*épokhê* est un état d'abstention, de suspension du jugement, destiné à favoriser l'ataraxie, les Epéichistes, comme les nommait Montaigne, n'en ont pas pour autant l'exclusive: les Stoïciens en ont également fait un usage abondant, moins d'ailleurs pour marquer une suspension qu'un assentiments (*assensus*). CICERON, *Académiques*, 2, 32, 104, etc. Cf. à ce propos R. MIGNISIO, "Reawakening and Resistance: the stoic source of husserlian epochè", in *Analecta husserliana*, 1981, 11, pp. 311-19.

¹⁸ Sur cette tendance pourtant parfois présente à confondre epochè et négation, Cf. *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pures*, *Hua III*, § 30, et A. LOWIT, "L'épochè de Husserl et le doute de Descartes", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957, 4.

¹⁹ Notons cependant que Husserl ne distingue pas toujours clairement entre réduction et epochè, à la différence, par exemple, de J. Patočka. Cf. sur ce point *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. fr. du tchèque par E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1988, "Epochè et réduction", pp. 249-263, et *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. du tchèque par E. Abrams, Grenoble, Millon, 1992, "VI. Premier exposé de la réduction phénoménologique", pp. 117-143.

vertigineux d'ébranlement à l'attitude sédimentée, et se constitue dès lors en méthode formelle, non-vigilante à l'égard d'elle-même. Le risque du méthodisme ou du méthodologisme est pour lors très proche.

II. 3. *Le statut de la réduction eidétique*

Sous la rubrique générique de "réduction phénoménologique", Husserl entend en réalité différentes formes de réduction, qui possèdent chacune un sens différent, non seulement en raison de la singularité de leur objet, mais, plus encore, en vertu de la *fonction* qu'elles remplissent dans le cadre de la nouvelle scientificité recherchée.

A travers cette première clarification de la distinction entre conversion réflexive et époque transcendante, j'ai déjà cerné le geste spécifique de base de deux des grandes formes de réduction phénoménologique: 1) la conversion réflexive recoupe *grosso modo* ce que Husserl nomme la "réduction psychologique", à titre de retour du sujet percevant sur lui-même, c'est-à-dire, plus précisément, sur ses actes de conscience vécus, depuis la visée perceptive d'un objet donné: sa fragilité réside dans sa temporalité instantanée; 2) l'époque assure par la radicalité de sa suspension de la thèse de l'existence du monde le réquisit transcendantal interne à toute démarche réductive, constitutive de celle-ci. Elle procure un support temporel plus stable à la réduction psychologique, en vertu de sa temporalisation comme répétition incessante notamment, mais reste elle-même limitée sur ce plan, du fait de la nécessité d'une reprise temporelle à chaque fois.

Face à cette première délimitation des fonctions réductives, la question se pose de savoir quel rôle réserver à ce que Husserl nomme, enfin, la "réduction eidétique". A la différence de la conversion réflexive psychologique, qui s'enracine dans l'intensité perceptive du sujet, ou de l'époque transcendante, qui met en scène le vertige d'un sujet n'accordant plus foi à la structure évidente du monde, la réduction eidétique a pour thème l'essence de tout objet, comprise comme essence concrète. Nous sommes des êtres percevants, des êtres inscrits dans le monde. Les deux premières formes de réduction ébranlent l'évidence de ces liens pour nous mettre en face de l'*abîme* réflexif et du *vertige* que suscite l'arrachement au monde.

La réduction eidétique a pour office de remettre en question notre attachement infrangible au donné sensible particulier et, ce faisant, de libérer en nous l'espace intérieur du pur *possible*. En effet, l'obnubilation sur l'empirie relève de l'attachement à la simple effectivité du fait, et il y a là aliénation potentielle. En revanche, la prise en compte des *variations* infinies du réel, de la

différenciation interne possible de celui-ci suppose une capacité d'imagination dont la force première est en tout état de cause d'excéder la réalité effective pour nous donner d'envisager la pluralité infinie des possibles.

Pour Husserl, le fait (*Tatsache*) est par conséquent abstrait, et l'essence concrète²⁰; l'abstraction du fait procède de sa réalité limitée à l'actualisation d'un seul possible, lequel forme le règne unilatéral de l'effectif, à l'exclusion de tout autre possible. L'essence est concrète, parce qu'elle est riche, grosse de toutes les potentialités internes au champ de l'expérience subjective, et procède de la variation de tous les faits dans leur multiplicité indéfinie. L'essence conquiert sa concrétude *de* la variation des faits dont elle provient elle-même; elle tire son universalité de son arrachement à l'arbitraire du contingent.

Le geste pratique qui préside ainsi à toute réduction eidétique est un geste mental qui prend appui sur chaque donnée sensible (*Empfindungsdatum*). Il fait par exemple varier tous les rouges existants (le rouge sombre de l'âtre, le rouge flamboyant du soleil couchant, le rouge vermillon des lèvres, le rouge brun du sang coagulé, etc.), les fait défiler en imagination - pas nécessairement, s'entend, sur le mode de la perception visuelle - jusqu'à dégager la qualité spécifique de ce rouge du soleil à son couchant, puis jusqu'à en retirer l'essence invariante, l'essence matérielle du rouge comme essence de ce rouge. Geste mental d'identification qui résulte de la richesse du donné, lui-même élargi car excédé par l'imaginaire, et qui assure son universalité en s'en arrachant, c'est-à-dire en finissant par y être indifférent: l'exemple singulier de tel rouge, exemplaire à titre de fil conducteur de la variation, s'avère dès que surgit l'invariant purement arbitraire.

La fonction de la réduction eidétique est au fond de procéder à une *catégorisation* par identification des invariants. Husserl s'inspire là très clairement, quoique sur un mode non-technique, du calcul des variations qu'il a lui-même étudié de près dans les années 1880 auprès de Weierstrass, puis travaillé dans le cadre de ses premiers travaux de recherche en mathématique²¹. La spécificité de cette catégorisation provient de sa *double* source, perceptive et imaginative. L'ancrage perceptif, sensible, assure la dose de singularité individuelle du vécu catégoriel; le support imaginaire dés-arrime le réel de sa

²⁰ Cf. E. HUSSERL, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pures*, Hua III, première section, consacrée au fait et à l'essence.

²¹ "La description générale de la méthode de l'idéation est manifestement elle-même une description de la généralité de l'essence; dans une variation libre, nous pouvons bel et bien laisser chaque objet exemplaire sur lequel elle est pratiquée devenir un objet quelconque en général, d'une certaine manière devenir un variable au sens des mathématiques". (Cf. *Psychologische Phänomenologie*, Hua IX, §10, p. 92).

seule effectivité empirisante pour l'ouvrir sur l'infinité des possibles, laquelle confère à la catégorie son universalité.

L'eidétique offre ainsi, sur le plan précis d'une catégorisation descriptive de l'expérience subjective, un second étayage par rapport à l'épochè transcendantale, un second mode de maintien, non plus perceptif, mais mental-imaginatif, du geste premier de conversion réflexive. A cet égard, on peut dire que la pratique eidétique de catégorisation descriptive nous fait basculer dans une forme d'omni-temporalité (*Allzeitlichkeit*) qui n'a plus rien d'individuel, mais joue déjà un rôle trans-individuel²².

Bref, pour Husserl, la *scientificité* catégorielle de la phénoménologie tient à cette eidétique spécifique, sa *radicalité* à l'épochè transcendantale, son *individuation* expérientielle à la conversion réflexive.

III. Cheminements: de la solitude méthodique à la communauté des sujets en réduction

Dans les années 20, l'acte réductif, assuré et maintenu par l'épochè, catégorisé et idéalisé par la variation eidétique, se voit *systématisé* dans le cadre d'une pluralité réglée de voies d'accès à la conversion. Ce processus d'*étayages* successifs de la fragilité de la conversion réflexive serait-il une sédimentation théorisante qui recouvre à mesure l'exercice pratique à chaque fois singulier, toujours fragmentaire et précaire? Nous nous situons là à nouveau sur la fameuse ligne de crête entre théorie et pratique.

Or, la description possible des différentes étapes propre à chacun des cheminements réductifs laisse entendre que l'on a moins affaire à une "doctrine [figée] des voies" (*Lehre der Wege*)²³ qu'à une tentative, peut-être maladroite, mais sans doute vaillante de pluralisation cohérente des chemins d'accès possible à la réduction. Dans leur pluralité, ces chemins offrent un relief, un contraste fort, propre à réhausser la singularité de l'expérience subjective: il y a plusieurs chemins sur lesquels pratiquer la réduction.

²² E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954, deuxième Section, § 64, "L'irréalité des objectités d'entendement et leur temporalité".

²³ Cf. à ce propos, l'exposé classique des voies présenté par I. Kern, in "Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserl", in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962.

III. 1. Le chemin cartésien

Mû par un souci radical d'indubitabilité du connu et du perçu, le sujet qui s'engage sur un tel chemin s'emploie:

1) à mettre hors-jeu, par une *epochè* la plus complète possible, toute immixtion, dans la connaissance, de l'existence dépositaire de valeurs diverses issues du monde pré-donné, pour la raison que celles-ci sont un empêchement manifeste à l'exercice d'une vérité purement théorique.

2) Seule une telle suspension transcendantale de la thèse, à savoir du pré-jugé du monde rend possible la position d'un ego affranchi du monde, et seul dépositaire d'une telle apodicticité.

3) Cependant, cet ego se rapporte à sa manière au monde, par le biais, de prime abord, des objets qui s'offrent à sa perception. Contenant en moi-même, de façon intrinsèque, cette visée intentionnelle d'un corrélat objectif, je me ressaisis en troisième lieu comme une subjectivité originellement reliée au monde.

4) Par l'*epochè*, mon regard sur le monde s'est modifié: celui-ci n'est plus naïvement posé à côté de moi, il est dès l'abord intégré en moi, porté par ma visée à titre de donation de sens.

Ce premier chemin de la réduction est à certains égards un décalque du chemin emprunté par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*: expérience du doute (1), mise en évidence de l'*ego cogito* comme certitude absolue (2), longue reconquête du monde sensible à partir de son ébranlement hyperbolique par le doute (3-4).

Mais outre l'absence phénoménologique de Dieu comme moteur initial et continu de la perpétuation ontologique de l'*ego* et du monde, le chemin "cartésien" de Husserl présente l'*epochè* comme une neutralisation définitive du monde et non comme sa négation provisoire. D'une inflexion à l'autre se joue le statut du sujet oeuvrant dans la réduction, soit (Husserl) comme instance de renouvellement incessant de l'acte de neutralisation en lui, soit (Descartes) comme axiome fondateur possible de la scientificité objective. En d'autres termes: la subjectivité opérante est-elle strictement constituée par l'*acte* même de la réduction, ou bien n'est-elle qu'un moyen en vue d'une validation scientifique? Chez Husserl lui-même, l'alternative est malaisée à trancher.

Le risque proprement “cartésien” de ce cheminement tient manifestement à l’accentuation de la deuxième branche de l’alternative, en quoi l’expérience subjective se trouve oblitérée voire recouverte, jusqu’à étouffer dans l’oeuf la potentialité expérientielle qui s’y trouvait initialement logée. On peut considérer que l’on a affaire là à la difficulté constitutive d’une “science du subjectif” en tant que science de la singularité. Ce qui apparaissait à Aristote dans les *Analytiques Secondes* comme une contradiction interne - on connaît la fameuse interpellation: “il n’y a de science que du général!” - se trouve dans les trente premières années du XXème siècle rejoué par Husserl, avec toutes les ambiguïtés que recèlent un souci de fondation et une visée d’objectivation dans le cadre d’un accès expérientiel au vécu d’un sujet singulier.

III. 2. La voie de la psychologie

C’est pour faire face à une telle difficulté que le phénoménologue va ménager, dès le début des années 20, d’autres voies possibles d’accès à l’expérience de la réduction et, en premier lieu, le chemin propre au “psychologue phénoménologue”.

Lorsque je m’engage dans cette voie, ce qui frappe en premier lieu, c’est le retrait voire l’effacement du motif transcendantal *stricto sensu*, c’est-à-dire du souci radical d’époché, corrélatif du geste subreptice consécutif de la re-fondation. On échappe là semble-t-il au rythme alternatif factice de destruction et de reconstruction du monde en soi-même.

Avec plus de souplesse et de nuances, je me dés-intéresse progressivement du monde en procédant à son inhibition (1). Non que je m’en coupe brutalement par une époché transcendantale: je m’acclimate à mesure à ne plus en disposer, je l’abandonne à lui-même jusqu’à pouvoir le contempler à distance - en spectateur impartial (*unbeteiligter Zuschauer*). Plus encore que dans le cadre du chemin cartésien, le monde continue à exister; contrairement à ce dernier chemin, il existe bien *pour moi*, et pas seulement en soi comme une validité d’existence dont il me faudrait à toute force m’arracher. Je puis d’autant plus m’y impliquer (2) que je l’ai définitivement abandonné à lui-même. Je puis d’autant plus agir et avoir des buts précis que je n’y suis plus attaché. Il y a là une forme d’agir in-intéressé et détaché qui se nourrit, s’active et s’intensifie de se tenir à distance de toute immersion ou absorption dans le monde. Celui-ci ré-afflue ce faisant d’autant plus fortement en moi qu’il n’a au fond pas cessé d’être là: aussi puis-je l’accueillir (3) en toute quiétude et impassibilité.

La voie de la psychologie présente ainsi une modification essentielle de l’agir du phénoménologue à travers la prise en considération d’une qualité d’observation attentive, dégagée du tout volontarisme. Un extrait d’un

manuscrit des années 30, parmi beaucoup d'autres, ressaisit excellemment la teneur de cette qualité singulière d'attention dés-intéressée:

Il faut ici garder en vue le fait que cette manière de ne "rien faire" [*des Nichtstuns*] lorsque l'on est au repos et que l'on reste debout dans une constellation kinesthésique est tout à fait différente de celle qui consiste un véritable non-agir [*eines... Nicht-aktivseins*]. Car je suis encore en activité, je suis encore, en tant que moi, en un mode d'être occupé à quelque chose, je suis encore tendu dans une direction, quoique sur le mode "de l'arrêt". Mais si j'abandonne mon objet, si je me tourne vers un autre objet, si j'ai tout à fait cessé de m'occuper du premier objet, alors toucher cet objet, être touché par lui, c'est s'occuper de lui en un sens essentiellement différent, ce n'est plus être-dirigé vers lui, être activement tendu vers lui (être sur le mode de la volonté). Mais on peut aisément être induit en erreur. Car le contact actif, avec son horizon de potentialité en tant qu'horizon actif des possibilités d'action, est passé sur le mode de l'aperception passive, sur celui d'une simple association, tout comme le *datum* de sensation (la sensation de contact) est "conscient" dans une temporalisation originairement associative, loin de toute activité effective. Si je me rends attentif, si cette chose touchée-touchante m'"affecte" en son arrière-fond, cette affection est déjà un mode égoïque qui brise la pure association (laquelle est la sphère de la "non-égoïté" [*Ichlosigkeit*], de la "non-veille" [*Unwachheit*] du moi - pour ce qui existe et se déploie "dans l'arrière-fond passif" ou le soubassement de la vie égoïque active ou, mieux, active et affective²⁴.

Dans le cadre le plus large d'une analyse de la corporéité et, plus précisément, de la sensation du mouvement tactile (*Betasten/Berührung*), l'affection y est présentée comme *une manière spécifiquement active d'être attentif*. Par delà l'opposition entre l'activité (focalisée) et la passivité (purement associative), l'affection définit une qualité singulière d'attention perceptive, à titre de potentialité de l'attention elle-même: c'est là penser l'affection comme *puissance d'attention* plutôt que comme simple attention en puissance.

C'est là que, nécessairement, surgit la question du statut du corps, de l'affect, auxquels la voie de la psychologie ne répond pas directement, ainsi que de leur inscription dans un cadre communautaire. Pour faire de l'acte réductif un acte incarné et partagé, un nouvel effort est requis, un autre chemin doit être emprunté, celui du "monde de la vie".

III. 3. Le chemin du monde de la vie revisité: la communauté coréductive comme inter-affection

Les deux premiers chemins parcourus restent solipsistes ou, à tout le

²⁴ Cf. *Hua XV, Beilage XVIII*, p. 304-305.

moins, individuels : l'intersubjectivité y est présentée soit comme un élargissement constitutivement second de la solitude individuelle réductive (voie cartésienne), soit comme une mise en commun inter-individuelle des actes réductifs déployés par chaque sujet pour lui-même (voie de la psychologie). Seul le chemin du monde de la vie prend la mesure de la dimension *communautaire* de l'expérience de la réduction. Je ne suis pas seul à me ressaisir moi-même à chaque instant comme subjectivité opérante et, de surcroît, les autres, co-acteurs de cette expérience, peuvent également oeuvrer à sa réalisation plus juste et plus intense en moi. Pourtant, le partage intersubjectif de l'expérience réductive - ce que nous avons appelé ailleurs une forme de co-réductivité²⁵ - est l'aboutissement de deux étapes préalables qui s'y trouvent originairement impliquées, à savoir la prise en compte de la sensibilité corporelle et la gestion de l'affect.

Le déplacement de l'attention perceptive portée à l'objet en direction de l'acte visant cet objet, tout comme le détachement à l'égard des intérêts et des finalités dans l'agir quotidien pourraient de prime abord nous laisser penser que l'expérience de la réduction est d'ordre purement mental ou cognitif. Mais le seul pouvoir de l'esprit ne suffit pas à rendre cette expérience effective, si corporéité et affects n'y contribuent pas en s'en trouvant d'ailleurs par là transformés et intensifiés.

Plutôt que de chercher comme Descartes à mettre violemment hors-jeu les sens corporels et, plus largement, le monde sensible, et ce, afin de gagner une présence mentale à soi affranchie de toute résistance, de toute contingence et de toute opacité matérielle, le chemin réductif du monde de la vie procède à une immersion dans une sensibilité incarnée que nous avons en partage en tant que sujets. Cette sensibilité intérieure, chacun en est dépositaire sans l'avoir toujours effectivement ressaisie pour lui-même. Il s'agit donc de conquérir une liberté plus haute du sein même de l'enracinement sensoriel mais aussi affectif.

La conséquence de cette prise en compte est décisive : sens et affects, loin d'être - comme Descartes le pensait naïvement - des ennemis qui nous trompent et nous illusionnent, sont bien plutôt nos "assesseurs". Ils nous assistent: ils sont le support privilégié de la transformation, de l'altération (*Veränderung*) de nous-mêmes en quoi consiste au fond l'expérience réductive. En travaillant sur eux et avec eux, la sensibilité du corps se fait plus fine, plus ductile: elle s'intensifie en s'exacerbant²⁶.

²⁵ Cf. notre *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi*, Paris, Vrin, 1995, chapitres V et VI.

²⁶ Cf. notre *La chair transcendante comme possibilité de la phénoménologie*, première partie: "Hétérogénéité et individuation du corps", en cours de préparation.

Aussi ce troisième chemin procède-t-il tout d'abord à une *époque* d'un nouveau genre, laquelle est rétrocession, reconduction à notre sensibilité primordiale incarnée dans le monde²⁷, puis à une dé-sédimentation de nos habitus, non seulement individuels (onto-génétiques), mais surtout inscrits dans une histoire commune (philo-génétiques)²⁸. C'est depuis ce sol sensible retrouvé, réinvesti autrement, sol où se trouvent ainsi ré-arrimées nos affections et nos actions, que peut s'opérer le partage du niveau de conscience vigile qu'exige la réduction. Le monde de la vie est le monde quotidien de toutes nos actions et activités, de tous nos savoir-faire les plus simples et les plus immédiats, de toutes nos inter-actions, de nos commerces (*Verkehre*) avec les autres. En comprenant notre corporéité comme une *Urpraxis*²⁹, nous nous assurons que le monde vital qui nous entoure et où nous vivons avec les autres est bien là, totalement présent en chacun de nos actes perceptifs et kinesthésiques. C'est dans notre chair (*Leib*) que vient ainsi se ressourcer la pratique réductive elle-même: si en effet je m'exerce à éprouver les potentialités, les affections et les activités de mon corps à chaque moment de son allant, je ne peux plus le regarder comme mon outil, ma machine extérieure, mais je le ressens comme le support concret et indispensable de tout travail de l'esprit. Merleau-Ponty, à la suite de Husserl, le disait déjà en des termes assez lapidaires: je n'*ai* pas de corps, je *suis* mon corps. Si notre chair est notre *praxis* originaire, cela signifie bien que c'est toujours sur elle que nous travaillons et depuis elle, en elle nous pratiquons l'activité de conversion réflexive, d'époque transcendantale et même de variation eidétique. C'est depuis cette incarnation pratique primordiale que prend sens un partage intersubjectif possible de l'acte réductif.

Or une telle communauté réductive³⁰ est radicalement co-empathique sans être autrement fusionnelle ou mystique. Elle se distingue certes de la simple relation empathique par analogie vécue (*Analogisierung*), par laquelle je me

²⁷ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, § 44, § 45 et § 47.

²⁸ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlas (1934-37)*, Hua XXIX, Den Haag, M. Nijhoff, 1992.

²⁹ Cf. Hua XV, n° 18, p. 328 (l'exergue initial).

³⁰ Dans les années 30, Husserl parle d'une telle communauté en termes de "communauté gnostique" (*gnostische Gemeinschaft*), de communauté des connaisseurs (cf. A.L. KELKEL, "Réflexions husserliennes", in *Etudes philosophiques*, 1959, n° 4); sur un mode plus pragmatique, H. Spiegelberg a tenté de décrire les procédures concrètes d'une communauté phénoménologique, d'une "co-subjectivité" s'attelant à l'exercice de la réduction dans *Doing Phenomenology. Essays on and in Phenomenology*, Den Haag, M. Nijhoff, 1975.

mets en imagination à la place d'autrui tout en restant bel et bien dans mon "ici absolu", et l'autre dans son "là-bas"³¹. Mais elle se distingue aussi d'un pur "pathos-avec"³² où je viens littéralement me confondre et me fondre en l'autre dans une co-affection in-intentionnelle abyssale de nos deux auto-affections réduites à l'unité première. Ni analogisation vécue mais encore construite car médiatisée, ni fusion pathique opérant dans la pure immédiateté, la communauté réductive ressortit à une "inter-affection" où se joue (et se re-joue au fil des générations) la rencontre toujours unique et singulière de deux *ego*:

Dans le monde, les êtres humains exercent les uns sur les autres des "influences spirituelles", ils entrent en contact sur le plan spirituel, ils agissent l'un sur l'autre, de moi à moi; le fait que je fasse cela, l'autre en a connaissance et cela le détermine à "s'orienter" de son côté "d'après cela". Mais ils agissent aussi l'un en l'autre, je prends la volonté de l'autre sur moi, je le sers. Ce que je fais, je ne le fais pas simplement de moi-même, mais le vouloir de l'autre s'accomplit dans mon service, dans mon agir. En ayant de la compassion, en me réjouissant avec l'autre, je ne souffre pas simplement en tant que moi, mais c'est la souffrance de l'autre qui vit dans ma souffrance ou bien aussi, inversement, je suis absorbé en autrui et je vis dans sa vie et, en particulier, je souffre sa souffrance. De même que je porte un jugement avec lui sur son jugement (non pas pour ainsi dire que je sois "en accord" avec lui dans la mesure où le jugement que je me suis moi-même formé coïnciderait, s'accorderait avec le jugement qu'il s'est lui-même formé, mais je porte un jugement avec lui sur son jugement en le comprenant par après et sans le partager nécessairement dans l'après-coup), de même je ressens avec lui sa souffrance; je ne puis de la même manière vouloir avec lui sa volonté, mais je puis m'associer à son action, ou bien je puis former avec lui une unité de volonté en le servant ou en ayant autorité sur lui.

Le moi peut s'unir au moi (au toi), le moi est en contact avec lui-même, coïncide d'une manière particulière avec le moi qui lui fait face, l'action de l'un et l'action de l'autre ne sont pas seulement une action parallèle séparée, c'est simplement une action semblable, consonant de façon harmonieuse et s'unifiant en un accord unitaire. Ce caractère unitaire peut cependant être très divers. L'autre pour lequel j'ai de l'empathie peut rester extérieur à moi-même et ne former aucune unité avec moi; je prends soin de lui, je le comprends par après, je puis penser et sentir avec lui, en ayant des contacts avec lui et en prenant position avec lui, mais je puis aussi vivre en lui dans une partie de ma vie volitive, vouloir en lui en tant qu'il m'est soumis, et <il> vit alors en lui-même, et de façon consciente dans l'étendue de ses devoirs, dans la sphère de son "service", en tant que portant en soi, dans son vouloir, mon vouloir, accomplissant dans son agir mon agir. Je puis également porter

³¹ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *Hua I*, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, § 53 sq. Cf. aussi, par exemple, *Hua XIV*, n° 13 (1922), §9, "Agir sur un mode personnel, vivre en accord et en intimité avec les autres", cf. aussi p. 269: "L'autre pour lequel j'ai de l'empathie peut rester extérieur à moi-même et ne former aucune unité avec moi".

³² M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, troisième partie.

l'autre en l'imaginant à l'intérieur de moi comme mon modèle, que j'ai tout à fait investi dans mon moi central; ce faisant, je fais comme s'il était à ma place³³.

On a donc affaire là à une réduction intersubjective radicale qui suppose un dé-centrement de l'individu par rapport à lui-même tel qu'il lui permette de ressaisir la qualité inter-subjective de l'affection à l'œuvre, une sorte de capacité à saisir le "ressentir" de ce qui est là donné en partage. Le changement de place par analogie vécue suppose encore une dualité de deux individus, un rapport d'extériorité. Une empathie plus profonde, qui n'est pas une fusion (un pur pathos), laisse être une co-singularité.

Seule la pluralité des empathies inter-subjectives évite une cristallisation fusionnelle en donnant du "jeu" à l'intensité de l'inter-affection en question³⁴. L'*Urpraxis* co-réductive consiste alors à se dé-centrer radicalement depuis sa polarité égoïque individuelle, et à habiter l'intimité même de l'autre, guide concret d'un agir toujours repris en dernière instance comme mien. Que l'autre apparaisse comme un fil conducteur déterminant laisse entendre qu'il est à même de mener l'individu au delà de lui-même, c'est-à-dire de le faire accéder à une dimension strictement trans-individuelle de l'expérience réductive, et ce, en lui ouvrant l'horizon de la tradition générative elle-même, de la transmission (*Tradierung*) d'un héritage (*Erbschaft*) ré-activable lors de chaque nouvelle rencontre inter-affective³⁵. Une telle inter-affection plonge donc, par delà les individus personnels concernés, dans l'histoire générative de rencontres inter-personnelles antérieures³⁶.

IV. Pour une pragmatique de la réduction: un dénouement de ses apories théorico-logiques et de ses recouvrements existentiels

Comme on a pu déjà le constater au cours de cette présentation des

³³ *Hua XIV*, n° 13, § 9, p. 268-269.

³⁴ *Hua XIV*, n° 13, § 10 et § 11.

³⁵ Cf. A. STEINBOCK, *Home and Beyond, Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 1995.

³⁶ On trouve une relecture intéressante de cette intersubjectivité quasi-pathique dans les *Collected Papers II*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964 d'A. Schütz, à travers sa typification des relations sociales entre contemporains (*Mitwelt*), ancêtres (*Vorwelt*) et générations futures (*Folgewelt*). Par ailleurs, dans sa phénoménologie de la musique, dont on trouve des éléments dans ce deuxième volume puis, plus longuement, dans le quatrième (*Collected Papers VI*, Kluwer, Dordrecht, 1996), Schütz décrit la communauté d'écoute musicale comme le lieu primordial de déploiement des synthèses passives inter-individuelles mais aussi trans-individuelles.

différentes formes d'actes et des différents chemins réductifs, il y a une fécondité méthodologique manifeste à ré-innover la théorie de la réduction par sa mise en acte concrète. Non seulement on comprend mieux dès lors en quoi on a bien affaire avec la méthode de la phénoménologie à une *expérience* primordiale et non à un discours porté sur l'expérience, ou encore à une simple théorie sans incarnation subjective, mais aussi, on donne ainsi la possibilité d'un accès véritable à cet acte multi-stratifié: il ne s'agit en rien de quelque chose de mystérieux ou d'ésotérique, même s'il est vrai que l'on affaire là à un geste difficile, "contre-nature" comme dit Husserl, qui est loin d'aller de soi, et qui suppose un certain travail voire un labeur. L'opération de la réduction implique donc une *praxis* concrète dont on a tâché, à l'aune des supports textuels husserliens mais aussi en en offrant un prolongement, de faire réémerger la qualité propre. Elle engage un certain nombre de procédures dont on a décliné les différents aspects à travers la conversion réflexive, l'épochè transcendantale et la réduction eidétique, mais aussi certaines étapes de formation, certains cheminements qui passent par une confrontation avec soi-même, autrui, le monde et les autres³⁷.

Dans ce dernier temps, je voudrais faire apparaître combien ce ré-investissement pratique de la réduction permet de dénouer des apories philosophiques stériles qui se sont construites de façon récurrente comme des antinomies logiques, et sur lesquelles les philosophes phénoménologues ne cessent de butter. Ces apories, qui sont autant de cristallisations duelles formulées en termes d'alternatives, forment des grilles d'interprétation pré-données qui font écran à la description. Elles sont manifestement l'indice d'une vraie difficulté, laquelle nécessite une différenciation plus fine des catégories descriptives, et reposent en même temps sur une non-compréhension de la dynamique concrète de l'activité réductive: si l'on tombe sur de tels noeuds conceptuels, c'est que la question a été mal posée, et cela, parce que la mise en acte expérientielle est demeurée insuffisante!

IV. 1. Le cercle de la motivation

“Quel motif pourrais-je avoir dans ma vie naturelle naïve pour m'élever

³⁷ A propos de cette “phänomenologische Praxis durch die Epochè”, qui propose des procédures descriptives immanentes sans autre accès et réappropriation que l'imitation, cf. le témoignage de H. PLESSNER, “Bei Husserl in Göttingen”, in *Edmund Husserl 1859-1958*, La Haye, M. Nijhoff, 1959, p. 32-33: “Den minutiösen Beschreibungen war nicht leicht zu folgen und oft verlor ich den Faden, gleichwohl gebannt von der abwägend-betulichen Stimme österreichisch-mährischer Färbung. [...] Das dauerte bis gegen halb eins und dann war man in Gnaden entlassen: “Machen Sie nur so weiter”. Husserl war viel zu sehr Monologist, um nach landläufigen Vorstellungen ein guter Dozent zu sein.”

au-dessus de cette attitude naturelle ?”³⁸ Eugen Fink a remarquablement formalisé le cercle vicieux dans lequel nous sommes pris dès lors que nous envisageons l’activité réductive sous l’angle de sa motivation³⁹: à l’immotivation naturelle qui nous laisse pour toujours dans l’attitude naturelle fait face la motivation transcendantale volontaire, qui nous a toujours déjà fait faire le saut réductif. Dans l’un comme dans l’autre cas, le moment même d’émergence de la réduction reste un point-aveugle de l’analyse phénoménologique.

Depuis l’analyse existentielle de l’angoisse⁴⁰ ou de l’ennui⁴¹ chez Heidegger, on a cherché⁴² à faire apparaître comment ces tonalités affectives (*Stimmungen*) fondamentales jouaient au fond le rôle d’une réduction revisitée ontologiquement. Aussi limite et abyssales soient-elles, ces expériences affectives me paraissent plus pouvoir servir de supports, d’indices, de révélateurs de l’expérience réductive que constituer l’acte réductif dans ce qu’il a de nodal. Du fait de leur caractère radical, ces affections peuvent donner l’illusion d’une *praxis* réductive effective: elles ne permettent pourtant pas d’y accéder de façon réglée. On a affaire là à des motivations affectives, soit existentielles (restant alors naturelles), ou bien élevées à l’existentialité (alias transcendantalité), sans que l’on puisse saisir par là la qualité singulière d’émergence de l’activité réductive. Au fond, il vaudrait sans doute mieux renoncer à cette notion de motivation qui reste dépendante de la dualité liberté/aliénation et laisse toujours échapper le point de passage réductif, et plutôt rendre compte de celui-ci à partir de la notion de disposition incarnée.

De ce certain point de vue, l’expérience mystique de la surabondance (*pleroforia*) dans la *Philocalie*, ou encore de la méditation vajrayaniste d’exténuation des pensées par leur auto-dissolution rompent avec ce modèle de la motivation en inscrivant l’expérience réductive dans une temporalité

³⁸ Hua VIII, p. 79.

³⁹ E. FINK, VI. *Cartesianische Meditation*, Dordrecht, Kluwer, 1988, vol. I, § 5. Cf. aussi R. INGARDEN, *Hua I*, Bemerkungen zu Seite 49, Zeile 15, p. 206.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, § 40.

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysi. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt, V. Klostermann, 1993, première partie: “L’éveil d’une tonalité fondamentale de notre philosophe”.

⁴² J.-F. COURTINE, “L’idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction”, et MARION J.-L., “L’étant et le phénomène”, tous deux in J.-L. MARION et G. PLANTY-BONJOUR (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F., 1984, repris respectivement dans J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 207-247, et dans J.-L. MARION, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1989, pp. 79-104.

structurée de l'attente ouverte et de la surprise in-anticipable: toutes deux fournissent ainsi des supports exemplaires de l'expérience de la réduction, même si elles ne l'épuisent ni ne permettent toujours à elles seules d'en rendre compte de façon réglée⁴³. Il est donc nécessaire de faire jouer les différents supports concrets les uns avec les autres, sur le mode d'une variation eidétique imaginaire, jusqu'à ce que ressorte le caractère intrinsèque et identique de l'expérience réductive en tant que telle.

IV. 2. *La dualité activité/passivité*

Ce couple reprend d'une autre manière l'opposition naïve de la motivation volontaire et de la pure réceptivité immotivée en l'insérant dans un contexte attentionnel plus large qui ne touche pas seulement l'époque transcendantale (comme c'est le cas avec la motivation), mais concerne tout autant la conversion réflexive. Deux gestes philosophiques paradigmatiques reconduisent cette distinction de l'actif et du passif, soit pour valoriser unilatéralement le premier en surenchérisant sur la dualité (Sartre), soit réhabiliter le second en effaçant la distinction (Merleau-Ponty). Dans un cas, on débouche sur un activisme assez dommageable à l'exercice de la réduction, laquelle surgit précisément lorsque la volonté s'efface; dans l'autre, on a affaire à un geste plus subtil au premier abord de dissolution de l'opposition et de création de mixtes: passivité active, activité passive, qui viennent brouiller plutôt qu'éclaircir l'activité réductive.

Par delà l'attention focalisée (volontaire) et l'association libre (réceptive), il s'agit au fond de faire droit à une qualité d'attention ouverte, à une capacité d'attente non-fixée dont Husserl parle parfois en termes de léger "maintenir-en-prise" (*Im Griff-Halten*)⁴⁴, que Heidegger ressaisit quant à lui très clairement comme un "lâcher-prise" (*Gelassenheit*). Seule une telle disposition incarnée, vigilante permet de contourner l'obstacle de la circularité motivationnelle, et de laisser advenir le moment précis de la réduction en s'y étant préparé dans son cadrage général, sans pouvoir pourtant jamais l'anticiper dans son contenu singulier⁴⁵.

Dès lors, continuer à parler de "passivité" paraît unilatéral⁴⁶. Il y a une

⁴³ A propos de l'usage des exemples exemplaires dans la constitution intrinsèque de la pratique réductive, nous nous permettons de renvoyer à la deuxième partie de l'ouvrage déjà cité, préparé en commun avec F. Varela et P. Vermersch.

⁴⁴ *Erfahrung und Urteil*, Untersuchung zur Genealogie der Logik, Hambourg, Glaassen und Goverts, 1948, § 23b.

⁴⁵ Cf. "Can I anticipate myself? Temporality and Affection", *op. cit.*, dernier temps.

⁴⁶ A propos de la différenciation nécessaire de la notion de passivité, cf. "Imagination and

préparation active, un faire précis en vue de l'accomplissement réductif, qui n'est pas pour autant un activisme volontaire; il y a un accueil, une réceptivité devant l'inattendu in-anticipable de l'événement en question. Activité et passivité se reconfigurent ainsi jusqu'à se rejoindre dans le cadre d'une seule et même temporalité différenciée. A ce titre, attention et affection sont les nouvelles nominations de cette dualité intensifiée: loin de s'opposer à l'attention comme l'opacité à la transparence lucide, l'affection est un faire vigile, la puissance même de l'attention⁴⁷. La liberté dont Husserl parle dans l'accomplissement de la réduction⁴⁸ répond ainsi très exactement à cet investissement affectif intensifié qui fulgure en attention spacieuse.

IV. 3. *L'antinomie solipsisme/intersubjectivité*

A l'épreuve de l'expérience réductive, éclate enfin une opposition qui ne se maintient que sur un mode théorique et abstrait: il y a en effet un paradoxe de la réduction qui tient à ce qu'elle est à la fois un acte constitutivement solitaire et une activité requérant les autres comme autant de co-acteurs. Comme le note fort bien Spiegelberg à sa manière, la co-réductivité comme co-subjectivité n'annule en aucune manière une pratique solitaire de la réduction : avant et après l'échange intersubjectif, je suis seul à faire le travail intérieur qui va me permettre, d'une part d'intervenir dans l'échange avec acuité, d'autre part de faire fructifier ce partage pour moi-même. Mettre en exergue l'intersubjectivité dans la pratique de la réduction ne signifie donc aucunement que l'on puisse pratiquer ensemble et au même moment, dans une sorte de fusion mystique ou pathique, l'énigmatique réduction. Parler de "réduction intersubjective" comme Husserl le fait⁴⁹, implique donc que l'on détermine précisément le moment ou les moments précis où opère l'intersubjectivité, ainsi que les temps de reprise et de réinvestissement solitaires où seul fait sens le critère interne d'évidence intuitive. Là encore, il convient de ressourcer cette distinction à un enracinement dans la pratique concrète de la réduction, qui a sa temporalité propre, ses moments, ses alternances.

D'une certaine manière, les autres sont toujours là dans l'exercice de la réduction, mais leur présence répond à chaque fois à une fonctionnalité différenciée :

Passivity", in *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl* (N. Depraz and D. Zahavi eds.), Dordrecht, Kluwer, 1998.

⁴⁷ *Hua XV, Beilage. XVIII*, p. 303-304.

⁴⁸ Cf. le premier exergue.

⁴⁹ Cf. sur ce point, notre *Transcendance et incarnation, op. cit.*, chapitre IV.

I. L'inter-subjectivité la plus intense est celle de l'échange en acte, où se confrontent, s'opposent voire entrent en conflit des descriptions d'expérience, où se découvre à même la discussion l'amplitude maximale de l'expérience avec toutes ses variantes inter-individuelles, mais aussi son ou ses invariants forts. Pour prendre un exemple, l'observation de la durée immédiate d'un son de verre de cristal⁵⁰, de sa "rétention" dans le vocabulaire husserlien, a donné lieu à des descriptions contrastées, et notamment, outre les variations liées à l'attention portée par chacun à des critères parfois distincts, par exemple l'attente protentionnelle de l'écoute, la tonalité émotionnelle, l'ancrage kinesthésique ou proprioceptif, à la formulation de deux invariants concurrents : 1) retenir le son immédiatement après son écoute correspond à une "rémanence passive" qui s'enchaîne directement sur l'impact sonore impressif; 2) la rétention ressortit à un acte de maintien actif de la durée. En fait, il s'est avéré après discussion et réflexion individuelle que la rétention devait être elle-même l'objet d'une différenciation en plusieurs moments, a. rémanence, b. maintien actif, notamment, et qu'elle s'intégrait sans doute dans un acte plus large de maintenir-en-prise qui jouxte une qualité spécifique d'attention. Là encore, défaire cette antinomie première de la passivité et de l'activité dans l'approche de la rétention a supposé que chacun reprenne son expérience individuelle, la soumette à l'épreuve d'une validité partagée, la différencie au contact des descriptions des autres.

II. C'est là que l'intersubjectivité joue un second rôle du sein du travail mené solitairement par chacun, et se fait pour ainsi dire "intra-subjectivité". Les autres ne sont plus présents en chair et en os comme dans le cadre d'un échange où fusent propositions et contradictions, mais autrui devient une présence intime en soi-même d'où naît une qualité spécifique d'altérité à soi⁵¹. Soit j'ai en tête, au moment où je reprends ma propre expérience de la rétention du son, tel critère formulé par un autre que je n'avais pas pris en considération au moment de décrire, et je tâche d'en déterminer le contenu pour moi : par exemple, quelle était ma tonalité émotionnelle de l'attente du son de cristal? Soit, plus fondamentalement, autrui est présent en moi à titre de guide dans l'exploration de l'expérience en question. J'en intériorise les exigences, les difficultés, je mets à profit pour moi-même sa compétence, son expérience accumulée. Au cœur du travail solitaire habite autrui, tellement intériorisé en moi qu'il pourra - à un certain stade - s'effacer, voire s'absenter...

⁵⁰ Cf. le Séminaire de Pratique phénoménologique mentionné, séance du 14 novembre 1996.

⁵¹ Cf. notre *Transcendance et incarnation*, *op. cit.*, notamment chapitre V.

On voit bien comment l'épreuve concrète fait sauter des distinctions factices et oblige à reconsidérer, à nuancer la description jusqu'à dégager des modalités plus fines et différenciées. L'exemple de l'expérience de la rétention est remarquable en ce qu'il brise aussi bien la dualité activité/passivité que l'opposition solipsisme/intersubjectivité. Il joue aussi en choc-en-retour sur la temporalité graduelle (préparation protentionnelle/continuité rétentionnelle de l'impact) de la praxis réductive, qui seule permet de décrire ce qui, envisagé depuis le cercle de sa motivation, restait un point-aveugle infrangible de l'analyse phénoménologique.