

# Trois types de réduction phénoménologique. Husserl, Heidegger, Sartre<sup>1</sup>

## Introduction

Le sujet de cet essai est le problème de la réduction phénoménologique, plus spécifiquement de trois types fondamentaux de « réduction » dans l'histoire de la phénoménologie. Je vais examiner de façon plus détaillée la réduction phénoménologique chez trois auteurs essentiels du mouvement phénoménologique : chez Husserl, Heidegger et Sartre. Je voudrais montrer que ces trois types fondamentaux de réduction se rattachent les uns aux autres d'une façon pour ainsi dire logique. Dans ce présent essai, je vais examiner la structure essentielle de la réduction phénoménologique comme telle, pour analyser ensuite les trois types différents de procédure phénoménologique. À cet égard mon essai suit dans une certaine mesure le raisonnement de Jean-Luc Marion développé dans son livre « Réduction et Donation ».<sup>2</sup>

Selon Marion il y a deux types fondamentaux de réduction : celle de Husserl et celle de Heidegger. Husserl a introduit la réduction à la conscience et la phénoménalité. La réduction husserlienne mène le philosophe de l'objet donné à la conscience qui donne cet objet. La réduction husserlienne réduit à la conscience pure, ou à la conscience transcendantale. La phénoménologie de Husserl s'intéresse aux structures idéales-transcendantales de la subjectivité. L'accomplissement de cette réduction doit faire parvenir la personne du philosophe au domaine des phénomènes transcendants, donc au domaine philosophique propre. Comme on le sait, Heidegger critiquait Husserl pour avoir négligé la question de l'être. Husserl aurait ainsi qualifié la conscience d'être pur, être immanent et être absolu, mais il n'aurait pas pris pas du tout pour thème l'être en tant que tel.<sup>3</sup> Pour Heidegger, la question philosophique la plus originale est celle de l'être. La réduction phénoménologique signifie selon Heidegger un réacheminement du regard philosophique des existants à l'existence, donc à l'être. « *Zurück zur Sachen selbst* » disait Husserl. Il comprenait cette phrase dans le sens qu'on devait revenir à la donation de l'objet lui-même – à la donation de l'objet par la conscience. Pour Heidegger, l'objet lui-même était la donation de l'être. La réduction heideggerienne concerne donc l'être.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> La présente étude a été soutenue par la bourse de recherche János Bolyai de l'Académie Hongroise des Sciences. / This paper was supported by the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences.

Je voudrais remercier particulièrement Guillaume Fagniez, Jean-Sébastien Hardy, Laurent Moreno, Dora Steiner et Adrienne Rugásiné Szendrő d'avoir relu et corrigé du manuscrit.

<sup>2</sup> Marion, 1989.

<sup>3</sup> GA20, §11, pp. 140-148.

<sup>4</sup> GA24, §5, p 29.

Le livre «Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie» (1927, semestre d'été) est l'une des œuvres les moins lues de Heidegger et dans laquelle il parlait explicitement d'une réduction phénoménologique. On peut supposer qu'il en a été ainsi parce que Heidegger travaillait à ce moment avec Husserl à l'article «Phénoménologie» pour l'*Encyclopedia Britannica* (1927; une tentative de coopération, qui fut un échec notoire). Heidegger voulait rendre explicite la différence entre sa philosophie et celle de Husserl, et il a utilisé le concept de réduction dans cette intention. Mais ce concept poursuit aussi l'intention fondamentale de la philosophie de Heidegger, notamment son orientation vers la différence ontologique, la distinction entre être et étant. L'essence de la réduction phénoménologique heideggerienne est exprimée dans la différence ontologique.

Marion a dégagé un autre sens possible de la réduction : la réduction à l'*interloqué*. L'intention de Marion est de libérer le plus possible la donation. « D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation » – écrit Marion.<sup>5</sup> Selon Marion, ce troisième type de réduction, qui est une réduction à la passivité, a été manqué par la tradition phénoménologique. Marion voudra souligner ce fait important que les choses vraiment essentielles se passent « derrière la conscience ». La donation serait l'événement d'une passivité.

Le terme « interloqué » a une certaine ambiguïté. Il peut signifier l'inattendu, la soudaineté, l'imprévisibilité. Quelque chose nous surprend, il signifie que nous ne comptons pas, parce que nous ne *pouvions* pas compter avec quelque chose. **Il y a toujours quelque chose qui barre nos calculs et prévisions, qui vient démentir nos attentes.** Ce quelque chose réside dans le *phénomène saturé* : un phénomène qui contient toujours plus que ce que la visée intentionnelle peut absorber.<sup>6</sup> Ce n'est pas l'ego transcendantal qui constitue le phénomène saturé, c'est bien plutôt le phénomène saturé qui constitue l'ego transcendantal. Le phénomène saturé opère en ce sens une soi-disant « contre-intentionnalité », où l'ego est visé plutôt que visant. Selon Marion, les types de phénomènes saturés les plus manifestes sont les événements de la mort et de la naissance. À cet égard, la réduction marionienne est la réduction apparaît comme une réduction au phénomène saturé. Mais c'est justement l'un des aspects de l'ambiguïté indiquée plus haut.

L'autre aspect consiste à voir l'interloqué comme un « adressé », comme un être appelé par un autre. Marion est ici sous l'influence de Lévinas. Le phénomène sera d'autant plus insigne selon Marion qu'il viendra d'un autre absolu. L'autre absolu est toujours un autre concret, dans la mesure où nous sommes toujours appelés par l'événement d'être, par l'événement des phénomènes, ce signifie également que ces phénomènes ont d'entrée de jeu un caractère

---

<sup>5</sup> Marion, 1989 : 303.

<sup>6</sup> Marion, 2001.

*intersubjectif*. L'appel du phénomène, qui peut nous surprendre, vient de la direction de l'Autre. L'interloqué est l'appel de l'Autre.

Je vais maintenant tenter de montrer que ce troisième type de réduction phénoménologique peut être réduit à la réduction phénoménologique sartrienne de la conscience à la corporéité. La réduction de Marion est réductible à la réduction sartrienne en ceci que les motifs fondamentaux peuvent être retracés dans la description que Sartre fait de la subjectivité incarnée, de la corporéité. Certains moments de cette description n'étaient pas encore tout à fait mis de l'avant par Sartre lui-même, qui – comme nous allons le voir – avait une certaine « *mauvaise foi* » par rapport à l'idée et aux phénomènes de la passivité, ce qui s'explique par sa volonté générale de voir et comprendre l'existence humaine comme activité pure. Toutefois, selon Sartre, l'existence humaine est caractérisée d'activité et de passivité, qui correspond comme telle au sort existentiel même des choses et des hommes.

On pourrait même dire qu'en comparaison d'autres tendances philosophiques et même phénoménologiques, la phénoménologie sartrienne peut se définir comme un « contre-mouvement » vers la passivité originelle qui est inhérente à la condition humaine. Il est vrai que Sartre lui-même montrait une certaine résistance envers cet ordre de l'expérience, et que d'une certaine manière il a tenté à différents moments d'éliminer cet aspect du « pour-soi ». On peut dire qu'en cela l'explication sartrienne de l'existence est ennuyée ou déformée par ses présupposés métaphysiques et philosophiques. Il avait une vision philosophique (ou métaphysique) originelle qui lui interdisait de donner droit à certains phénomènes. Mais tout de même, à certains points précis Sartre ne pouvait pas résister « la force des phénomènes » : ces points sont les problèmes des émotions, du corps et de l'Autre. Donc la passivité originelle s'avérera finalement comme un thème insigne dans la conception sartrienne de la structure générale de notre existence. Les phénomènes exigeaient et imposaient pour ainsi dire leurs droits.

Cela implique que cette troisième réduction (la réduction sartrienne à la corporéité) implique une réduction plus originelle à la passivité. Les plus importantes sources de Marion remontent à cette réduction à la passivité qu'on peut retracer chez Sartre – et qui s'est développée et transmise par l'intermédiaire de Lévinas et Merleau-Ponty. Je propose d'examiner d'abord plus en détail l'analyse sartrienne de la chair et du corps, afin d'y découvrir la structure précise de la réduction à la passivité, et afin d'en voir clairement la relation logique avec la réduction husserlienne à la conscience et la réduction heideggerienne à l'existence ou à l'être. J'affirme que la nature de la passivité existentielle se dégagent le mieux des descriptions anthropologiques et philosophiques de l'humanité faites par Sartre, et ce en dépit de sa résistance vers la passivité essentielle de l'homme. J'essaierai de le montrer dans la troisième partie de cette essai. Dans les

deux parties précédentes, je vais analyser la structure de la réduction phénoménologique en ces niveaux « inférieurs » ou, plus précisément, dans les perspectives de Husserl et de Heidegger).

## Première phase.

### La réduction husserlienne à la conscience

La phénoménologie de Husserl est née des débats contre le psychologisme et le scepticisme. La réduction phénoménologique, comme procédure philosophique, est née comme une méthode plus radicale contre ces deux tendances.<sup>7</sup> Husserl était un disciple de Franz Brentano, duquel il a pris la terme même de « phénoménologie ». Au commencement, Husserl partageait le point de vue empiriste de Brentano, mais il est rapidement devenu insatisfait de l'empirisme de son mentor (il faut dire que certaines attaques philosophiques contre Husserl lui fit sentir la nécessité de modifier la phénoménologie de Brentano).

Selon Brentano, il y a deux types fondamentaux de phénomènes, les phénomènes extérieurs et les phénomènes intérieurs, c'est-à-dire ceux de la perception externe et ceux de la perception interne (ou encore ceux physiques et ceux psychiques). Brentano affirmait que la tâche de la phénoménologie est principalement de décrire les phénomènes de la perception intérieure. À son avis la phénoménologie est essentiellement une psychologie descriptive, destinée à découvrir les structures essentielles de la vie intérieure de notre psyché. Ainsi la phénoménologie au sens de Brentano est une science des phénomènes internes à la conscience. Dans ses « Recherches logiques », Husserl suivait la définition brentanienne de la phénoménologie comme psychologie descriptive. Mais cette situation changea à l'été 1905.

Toutefois, Husserl rejetait depuis toujours le dualisme brentanien entre phénomènes intérieurs et extérieurs. Il n'y a pas ces deux types des phénomènes : il y a *seulement* des phénomènes comme tels, avec leurs structures essentielles. Husserl réalisait par là un monisme radical des phénomènes ; il concevait un phénoménalisme universel. Il y a seulement des phénomènes, mais ceux-ci ont deux aspects : immanence et transcendance.<sup>8</sup>

La phénoménologie husserlienne était destinée à une démarche scientifiquement rigoureuse contre les philosophies psychologues, devenue nécessaire devant les conclusions relativistes et sceptiques. Comme on le sait, les représentants du mouvement psychologue prêchaient que les lois mathématiques et les vérités philosophiques elles-mêmes sont réductibles aux lois de la conscience ou plutôt de la psyché. Dans la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, la psychologie paraissait comme une discipline universelle, capable d'expliquer tous les problèmes

---

<sup>7</sup> Moran, 2000 : 124-126, 136-139.

<sup>8</sup> Taguchi, 2006.

philosophiques et scientifiques. La psychologie paraissait comme une pierre philosophale des sciences, et les chercheurs cherchaient à tout déduire de celle-ci. Husserl tentait plutôt de montrer dans les « Recherches logiques » qu'une telle déduction n'était pas possible sans aboutir à un cercle vicieux ou un scepticisme (ou relativisme) radical. Mais la psychologie était pourtant depuis déjà plusieurs années le courant de pensée le plus influent en Europe et aux États-Unis (ses représentants les plus importants étant John Stuart Mill et Wilhelm Wundt en Europe, et William James aux États-Unis). Il est à noter qu'à cette époque, en 1912, Husserl, Paul Natorp et d'autres collègues (comme Alois Riehl, Windelband et Rickert) ont signé et fait circuler une pétition pour protester contre la pratique du Ministère Allemand de la Culture de nommer aux postes vides de l'institut philosophique des Universités allemandes des psychologues expérimentaux plutôt que des philosophes professionnels.<sup>9</sup>

Aussi étaient-ils les cibles principales des « Recherches logiques » de Husserl. Plusieurs considéraient la critique husserlienne du psychologisme comme étant concluante – notamment la majorité des néokantiens et plusieurs psychologues (par exemple Carl Stumpf). Malgré cela le psychologisme restait la plus influente philosophie pour les décennies qui suivirent la publication des « Recherches logiques ».

Les « Recherches logiques » se composent de deux grandes parties : une négative, critique, et une positive, constructive. La première partie intitulée « Prolégomènes à la logique pure » donne une critique d'ensemble de la position psychologiste. Husserl y montre que le psychologisme présuppose d'emblée les principes de logique mêmes qu'il prétend tirer d'observations psychologiques, et que seule la nécessité apodictique de ces principes logiques rend possible la psychologie comme science exacte. La deuxième conséquence périlleuse du psychologisme est que selon ses enseignements, il faudrait conclure qu'il y a d'autant de sortes de logique et de mathématique qu'il y a de races intelligentes, et finalement d'individus dotés d'entendement. En conséquence selon Husserl un psychologisme cohérent doit conduire ou bien à un relativisme individuel ou bien à un relativisme anthropologique (et le relativisme anthropologique cohérent en fin de compte à un relativisme individuel).

Tout le problème repose sur la question de l'existence ou de la non-existence d'*a priori*. Selon Husserl, dans le but d'expliquer et fonder suffisamment les sciences, il est nécessaire de supposer des structures et objets *a priori*-idéaux qui articulent la réalité. Les objets de cette sorte relèvent du *sens*. Comme Husserl l'affirme, sans la présupposition de l'unité idéale du sens, on ne peut pas expliquer la marche des sciences – et finalement supposer cette idéalité est une caractéristique du langage et de la communication comme tels ; plus exactement, cette

---

<sup>9</sup> Cf. Ash, 1998: 47.

présupposition de l'idéalité est une part essentielle de notre compréhension naturelle et implicite concernant notre existence langagière. L'objectif de la deuxième partie du livre (« Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance ») est l'analyse de la nature de cette idéalité du sens et la présentation d'une théorie systématique de l'*a priori*. Selon les exposés de cette partie, il y a deux types fondamentaux de l'*a priori* : formel et matériel. Le type premier concerne les tautologies simples, comme « tout vieux garçon est célibataire » (jugements qui sont nommés « analytiques a priori » chez Kant). Le deuxième type concerne les jugements qui excèdent l'étendue du concept, comme dans le cas de cette assertion : « il n'y a pas couleur sans extension » (ces assertions correspondraient aux jugements « synthétique a priori » dans la philosophie kantienne). Naturellement Husserl est intéressé principalement par cette deuxième sorte d'*a priori*. Il pensait que l'un des devoirs principaux de la phénoménologie consisterait à élaborer de telles ontologies matérielles systématiques pour toute région scientifique, ou du moins à donner un aperçu de celles-ci.<sup>10</sup>

Donc la phénoménologie est orientée vers les structures idéales et a priori. En raison de cette défense de l'idéalité du sens et de la nécessité de présupposer une aprioricité, Husserl était souvent accusé de platonisme métaphysique – une accusation que Husserl lui-même tentait de refuser déjà dans ses « Recherches logiques ». <sup>11</sup> Il niait en effet que ces sens idéaux avaient une existence autonome, à l'extérieure de la pensée de ceux qui les pensent. Mais si ces objets idéaux existent seulement dans notre pensée, cela n'a-t-il pas encore pour résultat un certain psychologisme ? Cela ne veut-il pas dire que ces objets et ces structures sont les produits de notre activité intellectuelle ? La réponse de Husserl ouvre l'une des plus difficiles problématiques de la phénoménologie husserlienne. Husserl répond : non, ces choses ne sont pas les produits simples de conscience, mais ils sont *constitués* par cette dernière. Mais qu'est-ce que le verbe « constituer » signifie ? Une analyse détaillée de la théorie husserlienne de la constitution dépasserait les limites de cet essai, mais nous pouvons dire en bref que le procédé de constitution chez Husserl signifie que la conscience se présente quelque chose pour elle-même selon des lois idéales-nécessaires.<sup>12</sup>

Il y a des lois essentielles pour la conscience – comme pour tous les domaines de réalité. On nomme « constitution » le processus mental qui se déroule selon des lois idéales, par exemple celles de la conscience qui présente un objet. Husserl étend de façon significative le sens des expressions « perception » et « vue ». On peut percevoir et voir non seulement des objets sensibles et individuels, mais aussi des situations et finalement aussi des objets généraux.<sup>13</sup> Il s'agit

---

<sup>10</sup> Hua 19.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Cf. Sokolowski, 1970

<sup>13</sup> Sixième investigation. In Hua 19.

essentiellement de la conception de l'intuition catégorielle, une conception qui a été déterminante pour des générations de phénoménologues. Selon la sixième investigation, on peut voir par exemple que « ce papier *est* blanc », donc on peut voir d'une certaine manière l'être lui-même. « La vue d'être » - cette idée était principale pour Heidegger, jusqu'à la fin de sa vie, même dans son dernier séminaire, le séminaire de Zähringen donné en 1973.<sup>14</sup> Il est vrai que Husserl élaborait sa théorie de l'intuition ou « vue des essences » peu de temps *après* les « Recherches logiques », mais les racines de cette idée peuvent être retrouvées dans ce livre, plus précisément dans la sixième investigation.<sup>15</sup>

Husserl croit que l'on peut intuitionner non seulement des étants individuels et sensibles, mais aussi des entités abstraites telles que sens, situations et structures ou connexions essentielles. Il a cherché à élaborer une ontologie systématique de la réalité dans son deuxième chef-d'œuvre, « Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique », dans les années 1912-1913.<sup>16</sup> Dans les *Idées*, il y a une ontologie formelle et plusieurs ontologies matérielles.<sup>17</sup> L'ontologie formelle traite des objets formels et catégoriels les plus généraux qui structurent toutes les régions matérielles de la réalité elle-même; la région formelle subordonne ainsi les régions matérielles, c'est la région la plus générale et la plus originelle. Les régions matérielles contiennent les structures essentielles et a priori des couches les plus élémentaires du monde. Il y a trois couches fondamentales : la nature physique (inorganique), psychophysique (organique) et psychique-spirituelle (« die geistige Welt »).<sup>18</sup> L'ontologie formelle d'une certaine manière fonde les ontologies matérielles. Husserl nommait *réduction eidétique* la procédure philosophique destinée à découvrir ces structures et objets essentiels. Mais chez lui il y avait une réduction plus originelle : la *réduction phénoménologique*, une procédure pour dévoiler le monde de la subjectivité transcendantale. Quelle est la relation entre la subjectivité transcendantale et les régions formelles et matérielles ? Husserl est plutôt explicite : cette relation est *constitutive*. La subjectivité transcendantale constitue les autres régions – elle est une région primordiale [« Urregion »],<sup>19</sup> une région qui à proprement parler n'est pas une région du tout.

Qu'est-ce qui rendait nécessaire pour Husserl d'élaborer ces procédures de réduction ? Sa lutte contre le scepticisme et le relativisme. L'enjeu final de ses « Recherches logiques » est le problème de la *vérité* et une question centrale du livre est celle de l'évidence. Husserl définit le

---

<sup>14</sup> GA15 :401-407.

<sup>15</sup> Hua 19. Cf. aussi: A.D. Smith, 2003 : 135-138.

<sup>16</sup> Hua 3-5.

<sup>17</sup> Cf. *Idées I*, §§9-10, Hua 3/1 : 23-28.

<sup>18</sup> Hua 3/1 : 7-8, 11.

<sup>19</sup> Hua 3/1 : 159.

concept de l'évidence comme une expérience de la vérité.<sup>20</sup> L'auteur démarque son usage de l'expression « évidence » des conceptions psychologiques. Selon le psychologisme, l'« évidence » est un « sentiment de certitude »; selon Husserl, l'« évidence » n'est pas du tout un sentiment.<sup>21</sup> L'évidence chez lui est un caractère de conscience, et celui-ci appartient à la conscience qui présente son objet « en personne ». Le processus, dans lequel la présentation ou la donation se trouvent accomplies est nommé par Husserl « remplissement » [« Erfüllung »]. Le « remplissement » est une transition d'une intention « vide » à une intention « remplie » ou « accomplie ». L'évidence est la coïncidence de la conscience et de l'objet, c'est leur rencontre.

*D'un côté* Husserl donnait un concept de conscience radicalement nouveau : la conscience est intentionnalité, une direction pure à son objet. La conscience ainsi n'est pas une représentation, une image de l'objet; la conscience perceptive par exemple donne l'objet en personne. Donc la conscience n'est pas une représentation, mais une présentation ou une donation de la chose elle-même. C'est une différence radicale, notamment par rapport aux concepts néokantiens de conscience. *De l'autre côté* est soulevée la question : comment pouvons-nous savoir que la conscience donne l'objet en réalité ? Comment pouvons-nous savoir qu'une donnée n'est pas seulement une illusion ou hallucination pour nous ? La réponse de Husserl peut-être paraître décevante : *d'aucune façon*. Il n'y a pas un point de vue hors de l'expérience. Il est à cet égard un contextualiste radical : nous pouvons décider que nous voyons et connaissons la chose elle-même seulement selon le contexte plus large de l'expérience.<sup>22</sup> C'est le cas avec la perception sensible. Husserl dit que la constitution de la chose sensible serait toujours barrée [« Durchstreichbar »] (finalement, théoriquement la constitution du monde perceptuel aussi).<sup>23</sup> C'est là le vrai sens de la conception husserlienne de « l'annihilation du monde » [« Weltvernichtung »],<sup>24</sup> qui fut beaucoup critiquée dans la tradition phénoménologique pendant et après Husserl. L'évidence de l'expérience sensible est toujours une évidence inadéquate.<sup>25</sup> L'évidence adéquate et apodictique caractériserait seulement l'intuition des essences.

Dans les « Recherches logiques » Husserl pensait que la tâche la plus importante pour la phénoménologie était de découvrir les structures essentielles-idéales de conscience qui rendent possible le fonctionnement des sciences et la vie naturelle elle-même aussi. Cette découverte signifie avant tout l'analyse des structures intentionnelles de conscience. Après la publication du livre, les représentants du psychologisme attaquèrent la phénoménologie husserlienne justement

---

<sup>20</sup> Hua 19.

<sup>21</sup> Cf. Marosan, 2009.

<sup>22</sup> Cf. Sokolowski, 2000.

<sup>23</sup> Hua 3/1 : 102-106, 140.

<sup>24</sup> Hua 3/1 : 103-104.

<sup>25</sup> Hua 3/1 : 13, Hua 5 : 55-56.



dans cette direction. Husserl parle des structures psychiques, des connexions de conscience. Il définit l'évidence, l'une des plus importantes structures de conscience, comme l'*expérience* [« Erlebnis »] de la vérité.<sup>26</sup> Il nomme encore la phénoménologie « psychologie descriptive ».<sup>27</sup> Le sujet principal de la phénoménologie n'est autre que la région du psychique. Pourquoi alors ce combat véhément contre le psychologisme ?<sup>28</sup> Les lecteurs et critiques psychologues (comme Wundt, Siegart, Höfler, Ziehen) de Husserl pensaient qu'il pratiquait un psychologisme, mais d'une manière mal assumée. Après ces critiques, Husserl a pensé qu'il y avait un fondement plus fort pour sa phénoménologie et sa théorie de la connaissance. Il croyait qu'il devait intégrer le scepticisme dans la phénoménologie, afin de l'immuniser contre toutes les accusations possibles de scepticisme et relativisme. Cette intégration était chez lui la méthode des réductions.<sup>29</sup>

Husserl affirmait dans une discussion avec Dilthey en l'année 1903 la nécessité de son tournant transcendantal (*Briefwechsel*), qui fut critiqué tant de fois ensuite. En procédant à l'opération de la réduction phénoménologique, le phénoménologue redirige la vue philosophique du phénomène à la phénoménalité du phénomène, de l'objet à la conscience qui donne cet objet. Le tournant transcendantal tourne ainsi le regard vers les structures de la conscience pure. En vertu de cela, les autres phénoménologues avaient l'habitude de juxtaposer la phénoménologie réaliste (« Recherches logiques ») et idéaliste (« Idées »). Il est vrai que Husserl lui-même donnait un motif pour cette juxtaposition en utilisant le terme « idéalisme transcendantal » pour caractériser sa position,<sup>30</sup> mais nous devons remarquer que pour lui « l'idéalisme transcendantal » signifie la conception selon laquelle il n'y a pas un objet qui serait coupé à jamais et par principe de l'activité de la conscience, donc qu'il n'y a pas une « chose en-soi » qui est méconnaissable théoriquement.<sup>31</sup> La première occurrence de la réduction chez Husserl se trouve dans les « Seefelder Manuskripten » d'août 1905,<sup>32</sup> dans lesquelles Husserl exécutait une réduction phénoménologique sur l'exemple d'une bouteille de bière.

L'objectif d'Husserl dans ces manuscrits est d'arriver à un savoir *transcendantal* et absolument assuré concernant cette bouteille de bière.<sup>33</sup> Afin de se procurer ce savoir, il dirigeait le regard sur la manière de l'apparition de cet objet : cette bouteille se montre de plusieurs aspects, profils et côtés. On doit examiner la conscience des apparitions mêmes de l'objet, si on

---

<sup>26</sup> Hua 18: 193. «Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das "Erlebnis" der Wahrheit».

<sup>27</sup> Hua 19: 24. Dans la note. Première édition [A 19].

<sup>28</sup> Cf. Heffernan, 1999.

<sup>29</sup> Cf. Moran, 2000: 148-152.

<sup>30</sup> Hua 2.

<sup>31</sup> Hua 1.

<sup>32</sup> Manuscrit: A VII 25. Datation est révisé par Rudolf Bernet (nouvelle datation : 1917). Mais on peut trouver l'idée préliminaire de la réduction phénoménologique dans les «Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps», 1904/05 de Husserl.

<sup>33</sup> Hua 10 :103-104.

veut obtenir un savoir irréfutable, donc apodictique et *transcendental*. On doit parvenir à la région de la conscience transcendantale – c'est l'essence de la réduction phénoménologique selon Husserl.

\*

La phénoménologie chez Husserl est l'analyse descriptive de la vie de conscience. La vie de conscience s'accomplit dans des expériences intentionnelles et dans des actes.<sup>34</sup> La phénoménologie est l'analyse intentionnelle, l'analyse des structures et essences intentionnelles, donc des modes de diriger conscients vers un objet. Selon Husserl, la compréhension de ces structures de conscience doit être apodictique et irréfutable. Entre 1901 et 1912, Husserl élaborait sa méthodologie complexe des réductions afin d'assurer cette apodicticité et irréfutabilité.

Si l'on veut assurer cette certitude absolue des analyses, on doit diriger son regard sur la donnée immédiate. Chez Husserl apparaît un motif cartésien qui était présent déjà dans les « Recherches logiques » sous la forme du principe de l'absence de présuppositions.<sup>35</sup> On doit faire attention à éviter la mauvaise interprétation de ce principe. Husserl ne croit pas que l'on peut exclure toutes les présuppositions, il pense plutôt qu'on ne devait pas utiliser immédiatement les résultats des sciences positives et de la vie naturelle. Husserl n'a jamais suggéré que l'on pourrait exclure une présupposition telle que la langue lui-même. Le principe susmentionné signifie plus spécifiquement que l'on doit soumettre tout au principe des principes : à l'exigence de donation intuitive. On doit rendre tout intuitivement donné – c'est le sens propre du principe de l'absence de présuppositions, et rien d'autre. Une décennie plus tard, cette exigence de certitude et d'apodicticité produisait la conception de l'épochè.

Le cœur de la phénoménologie transcendantale et de la réduction phénoménologique est l'épochè. Pour le public plus large, Husserl a exposé ce tournant transcendantal dans des présentations comme « L'idée de la phénoménologie »<sup>36</sup> et « La philosophie comme science rigoureuse ».<sup>37</sup> Comme c'est bien connu, les disciples de Husserl furent très mécontents de ce tournant, qu'ils voyaient comme une transition d'une phénoménologie réaliste à une phénoménologie idéaliste (Ingarden, Scheler, Heidegger). Cette interprétation domine tout la tradition phénoménologique en France, jusqu'à aujourd'hui. Dans la tradition phénoménologique et celle de la philosophie française, cette interprétation critique du tournant transcendantal de Husserl a des racines heideggeriennes. À ce jour, la majorité des philosophes français lisent Husserl par le biais de Heidegger. Cette influence heideggerienne sur l'interprétation de Husserl

---

<sup>34</sup> Selon la philosophie tardive de Husserl, dès le plus bas niveau de conscience sans acte, comme courant pur ; Cf. Hua 33, MaB 8, et manuscrits tels B15.

<sup>35</sup> Hua 19.

<sup>36</sup> 1907, in Hua 2.

<sup>37</sup> 1910, in Hua 25.

en France s'est fait en deux phases : via la première génération de phénoménologues français, nommément Sartre, Merleau-Ponty et Lévinas (qui était l'étudiant personnel de Husserl et Heidegger). Cette génération connaissait les œuvres de Heidegger comme « Être et Temps »,<sup>38</sup> « Kant et le problème de la métaphysique »<sup>39</sup> et son discours inaugural « Qu'est-ce que la métaphysique ? »,<sup>40</sup> et ils le concevaient par le biais de travaux comme « La philosophie de Martin Heidegger » de Alphonse De Waelhens.<sup>41</sup> Cette génération généralement acceptait la critique heideggerienne de Husserl. La deuxième phase de l'influence de Heidegger en France coïncida avec le commencement de l'édition des œuvres complètes de Heidegger en 1975. Mais cette critique à Husserl est complètement basée sur une mauvaise interprétation.

Nous devons traiter la critique heideggerienne de Husserl plus loin, dans la prochaine section. Mais nous devons d'abord examiner ce que *n'était pas* la réduction ou l'époché chez Husserl. L'époché dirige notre regard sur les données conscientes pures, en mettant entre parenthèse l'être des choses, afin de se concentrer sur leur mode de donation. **Cet époché** ou « mettre en parenthèse » n'implique pas un engagement métaphysique, attribué à tort à Husserl par Heidegger, Scheler, Ingarden ou même Derrida, du moins certainement pas *ce* sort de l'engagement métaphysique qu'ils lui ont attribué. Cette « mise entre parenthèse » de l'être ou l'existence évidemment ne signifiait pas une négation du monde ou des choses. Et pas non plus un doute sur leur existence – une interprétation erronée, qui était partagée par beaucoup des phénoménologues. Cette opération de la réduction signifie plutôt simplement que nous devons *tenter* de douter de l'existence des choses et du monde.<sup>42</sup>

La réduction phénoménologique comme méthodologie était exposée sous sa forme complète dans le deuxième chef-d'œuvre de Husserl, les *Idées directrices*, en 1913. Husserl utilisait plusieurs expressions pour désigner cette opération : « abstention », « exclusion » [« Ausschaltung »] ou « suspension » de la thèse générale de l'attitude naturelle,<sup>43</sup> une « parenthèse » [« Einklämmerung »] du monde et de la thèse ou position d'existence, une « annulation » de la validité de cette positionnalité, etc. Husserl parlait également de « mise hors d'action » ou « hors de jeu » [« außer Aktion » ou « außer Spiel zu setzen »] de ces jugements positionnels ; et donc d'un « changement radical de l'attitude », d'un « retour » [« Rückgang »] au domaine des phénomènes transcendants, ou à la sphère de la subjectivité transcendantale.<sup>44</sup> La

---

<sup>38</sup> 1927, GA2.

<sup>39</sup> 1929, GA3.

<sup>40</sup> 1929, GA9.

<sup>41</sup> Waelhens, 1942.

<sup>42</sup> Sokolowski, 2000.

<sup>43</sup> La thèse générale de l'attitude naturelle renvoie notamment au fait que toute hallucination possible implique elle-même un monde comme horizon originel [« Urhorizont »] de tous les phénomènes, *Idées* §30, Hua 3/1 :60.

<sup>44</sup> Cf. Moran, 2000 :147-148.

pluralité de ces expressions exprime une diversité des accents possibles sur les différents versants d'un seul et même geste de réduction. L'« épochè » ainsi est pour ainsi dire l'aspect négatif (tout comme la « mise hors de jeu » de nos convictions naturelles), et la « réduction transcendantale » (comme chemin de retour aux phénomènes transcendants ou à la conscience pure) est l'aspect positif de la même méthode.

Les degrés de la réduction sont bâtis progressivement les uns sur les autres et nous arrivons à la réduction phénoménologique proprement dite à la fin de la deuxième section des « Idées ». Nous accédons à la *tentative* du doute universel au terme d'un chemin long et prudent. Husserl va nommer ce chemin plus tard celui de la « voie cartésienne ». Cette démarche radicale, quoique progressive, mènera finalement à l'invalidation universelle de la position naturelle de l'être-validité. Il est vrai en ce sens qu'il y avait un fort motif cartésien dans les « Idées » : dans son exécution, l'épochè invalide toutes les « validités » d'un seul coup [« mit einem Schlage »]. En raison de sa radicalité, Husserl croyait que ce chemin était d'une certaine manière responsable des interprétations erronées concernant la phénoménologie transcendantale. À cause de cela, Husserl commença plus tardivement de décrire un deuxième chemin de réduction, nommé le chemin *ontologique*. Le chemin ontologique part des résultats des sciences, pour passer au monde de la vie, et finalement aboutir au domaine original de la subjectivité transcendantale.<sup>45</sup> En raison de sa gradualité, Husserl tardif voyait dans ce deuxième chemin une voie plus assurée et plus ferme.

Quoi qu'il en soit, Husserl pensait qu'il est possible d'atteindre à la région transcendantale par l'entremise de plusieurs réductions. On peut dire que les réductions différentes constituent en ce sens différents moments méthodologiques de cette ascension. On arrive ainsi à la réduction transcendantale-phénoménologique après avoir effectué les réductions eidétique et psychologique (ou phénoménologique-psychologique). La réduction eidétique repose sur l'intuition des essences. Pour cette raison, les variations imaginatives apparaissent comme un support philosophique pour la réduction eidétique. On fait varier imaginativement les propriétés d'une chose-identique afin de voir quelles sont celles vraiment essentielles pour lui.<sup>46</sup> (On notera au passage l'observation importante de Robert Sokolowski selon laquelle l'intuition des essences et la variation imaginative ne sont pas d'abord et particulièrement des procédures philosophiques, mais qu'ils sont plutôt des parties intégrantes de l'activité naturelle de la vie quotidienne).<sup>47</sup> La réduction psychologique réduit à l'intentionnalité, qui constitue le caractère propre du psychique. Mais l'intentionnalité psychologiquement réduite est encore un événement qui est entrelacé avec le monde, donc

---

<sup>45</sup> *Krisis*, §43, Hua 6 : 156-158, Ms. B15. Cf. aussi : Sokolowski, 2000 :56.

<sup>46</sup> Cf. p.ex. EU, 87§/a, 93§/a.

<sup>47</sup> Cf. Sokolowski, 2000 : 177-184.

quelque chose de mondain. Ce n'est qu'ensuite que la réduction transcendantale-phenoménologique doit sortir le philosophe de cette mondanité résiduelle.

La réduction transcendantale-phenoménologique rompt radicalement avec cette mondanité et avec l'attitude mondaine généralement. Elle place le philosophe dans une position radicale subjective et solipsiste. La réduction transcendantale-phenoménologique est une réduction à la sphère de la primordialité, alors aux données subjectives de conscience propre. Naturellement se soulève la question : est-ce que la phénoménologie transcendantale est par là un solipsisme ? La réponse devrait être affirmative – mais strictement méthodologiquement.<sup>48</sup> La réduction finale réduit à la vie subjective pure de l'ego transcendantal. Le système complexe des réductions qui compose le chemin à la région propre pure de cet ego était probablement décrit de la façon la plus claire dans l'article « Phénoménologie ».<sup>49</sup>

La réduction transcendantale est la réduction à la sphère de primordialité ou d'appartenance [« Eigenheit »] de l'ego transcendantal. Les essences et les eidos se montrent pour un sujet transcendantal. Or avec la réduction transcendantale universelle le sujet se trouve sous la réduction aussi. Dans l'attitude transcendantale ce sujet apparaît désormais comme la source ultime de toute validité et de tout sens. C'est l'essence de la philosophie transcendantale : montrer la subjectivité comme source fondamentale de toute position d'être et de toute validité de sens. Et c'est là l'exigence ultime qui guide et mesure toute philosophie transcendantale : est-ce que vraiment la source ultime de l'être, de la validité et du sens est la subjectivité ?

C'est sûrement la partie la plus débattue de la pensée de Husserl : l'attitude transcendantale en général et particulièrement l'ego transcendantal. Les plus considérables représentants de la phénoménologie presque uniformément ont rejeté le tournant transcendantal : Ludwig Landgrebe et Eugen Fink, les assistants personnels de Husserl, étaient probablement les plus importantes exceptions. Heidegger est le principal responsable pour la majorité de ces interprétations erronées de la phénoménologie transcendantale husserlienne et spécialement du concept d'ego transcendantal. L'interprétation heideggerienne de transcendantalisme s'est imposée à presque toutes les autres interprétations de la philosophie transcendantale de Husserl.

Comme c'est bien connu, dans les « Recherches logiques » Husserl n'acceptait pas l'idée d'un ego ou moi pur – le 8ième paragraphe de 5ième investigation contenait une polémique avec la conception de Paul Natorp de l'ego pur : « Je ne peut pas trouver cet ego primitif, à propos duquel Natorp écrit » disait Husserl dans la première édition des Recherches logiques.<sup>50</sup> Cependant, « Entre-temps je l'ai trouvé » surajoutait-il au même endroit dans la deuxième

---

<sup>48</sup> Hua 1 : 69.

<sup>49</sup> In Hua 9.

<sup>50</sup> Hua 19: 374.

édition.<sup>51</sup> Il pensait alors que la conception de l'ego pur ou transcendantal était une partie essentielle de sa philosophie transcendantale. Et il croyait aussi que tout le monde qui n'acceptait pas le projet transcendantal, et particulièrement la notion de l'ego transcendantal, ne comprenait pas non plus par ailleurs l'essence du mouvement de la phénoménologie.<sup>52</sup> À cette raison il critiquait avant tout Heidegger et Scheler (dans la conférence citée il ne nomme pas ces deux auteurs, mais les indications sont évidentes).

Selon Heidegger, l'ego transcendantal était une réminiscence lointaine de la substance cartésienne comprise comme « res cogitans », donc un concept profondément métaphysique et qui désigne un être sans-monde – contrairement au Dasein ou « être-le-la », qui était de prime abord « être-au-monde ».<sup>53</sup> (Heidegger critiquait à ce moment explicitement la conception de Kant concernant le sujet transcendantal – mais la cible véritable quoique implicite était évidemment Husserl). Les générations futures de phénoménologues ont pris la critique de Heidegger quant au sujet transcendantal comme allant de soi, c'est-à-dire qu'ils comprirent la notion de l'ego pur comme une manifestation de la métaphysique substantielle chez Husserl. D'ailleurs un représentant de la plus nouvelle génération de phénoménologues en France, Jean-Luc Marion, acceptait encore sans s'en formaliser la critique heideggerienne de la conception husserlienne du sujet transcendantal.<sup>54</sup> La position de Marion est en cela caractéristique de la tradition phénoménologique française : il défend même la critique heideggerienne de Husserl contre ses contre-critiques (ibid). Mais cette critique est complètement erronée, et cela s'atteste très clairement dans des textes qui ont été lus par Heidegger lui-même, comme les « Idées II ». Il est complètement clair selon le deuxième livre des « Idées » que l'ego transcendantal n'est pas un sujet métaphysique sans monde et sans chair, mais qu'il a un milieu, un corps, un monde, une histoire et des [co-sujets](#). C'est l'homme lui-même en personne, mais justement vu dans une perspective transcendantale. Ce qui est nommé ego pur chez Husserl, est seulement une couche, et même une couche dépendant de la personne incarnée et complète. La notion de l'ego pur signifie d'un côté une *perspectivité* pure de l'activité et passivité de l'ego personnel, dans le flux des expériences;<sup>55</sup> et de l'autre côté elle signifie une *structure eidétique* de celui-ci, c'est-à-dire : elle signifie de l'autre côté l'eidos-ego.<sup>56</sup> Donc l'ego pur est justement une structure *abstraite* de la

---

<sup>51</sup> Ibid. Dans la note. « Inzwischen habe ich es zu finden gelernt, bzw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen ».

<sup>52</sup> « Phénoménologie et anthropologie », in Hua 27.

<sup>53</sup> ET §64, GA 2.

<sup>54</sup> Marion, 1989.

<sup>55</sup> Cf. Taguchi, 2006.

<sup>56</sup> Hua 1 : 106.

personne complète. Plus tard Husserl parlait même de personne pré-égologique (« Vorichlich »), et cela non-égologique (« Ichfremde ») événements et moments dans le flux de l'expérience.<sup>57</sup>

Dans la phénoménologie postérieure à Husserl, un front unique se forme contre la philosophie transcendantale. Et il est important de mentionner que dans ses travaux des années trente, Husserl lui-même aussi paraissait opérer une sortie de la philosophie transcendantale. Dans ses manuscrits apparaissait une phénoménologie de la passivité primordiale [« Urpassivität »].<sup>58</sup> Selon cette phénoménologie il y a des moments étrangers à la conscience absolue dans le mouvement de l'expérience, qui déterminent et articulent essentiellement le flux. La donation du sens pour une première fois se trouve surgir d'un courant passif primordial. Selon cette conception plus tardive, il y a donc pour ainsi dire un contre-mouvement essentiel, un mouvement « contre-transcendental » où le sujet transcendantal n'apparaît plus comme le donateur privilégié ou unilatéral du sens. Dans cette phénoménologie de la passivité originelle ou primordiale on trouve une esquisse d'une ontologie de la genèse, comparable à celle élaborée chez le dernier Merleau-Ponty, dans son livre fragmentaire « Le visible et l'invisible ».

Dans sa période tardive la conception husserlienne de la réduction s'altérait à un égard essentiel chez lui, ce qui avait des incidences sur sa philosophie transcendantale aussi. La réduction phénoménologique devenait *intersubjective* : la réduction était un accomplissement de la communauté des chercheurs phénoménologues. Il parlait de la phénoménologie comme un travail collectif, une performance d'une collectivité de phénoménologues-collaborateurs [« Mitphänomenologen »], ou une activité d'emblée sociale [« Mitphänomenologisierung »], avec d'autres philosophes chercheurs.<sup>59</sup> L'idée de la phénoménologie comme une activité collective impliquait une modification essentielle concernant la conception de l'apodicticité chez Husserl. Husserl entrevoit la possibilité inhérente à la conscience de « modaliser » [« Modalisierbarkeit »] ou *réviser* l'évidence apodictique. C'est bien connu que dans la phénoménologie husserlienne le plus fondamental niveau de l'évidence est celle philosophique. Tous les autres sortes d'évidence, comme l'évidence scientifique, même mathématique, passent pour relatives concernant l'apodicticité philosophique. L'évidence philosophique peut *relativiser* et modaliser les autres sortes de l'évidence, particulièrement celle non-philosophique ou hors de philosophie.<sup>60</sup> Mais c'est une idée beaucoup plus radicale : celle de la possibilité de modaliser l'évidence philosophique *elle-même* par l'action de philosopher en société. C'est donc l'idée de la « modalisabilité » des conceptions philosophiques apodictiques par la confrontation avec d'autres

---

<sup>57</sup> MaB 8, Kühn, 1998.

<sup>58</sup> Mab 8, Hua 15, Hua 29, Ms. BI5, BII7, BIII9.

<sup>59</sup> Hua 6, 15, 29, 34, 39.

<sup>60</sup> EU, Krisis.

philosophes.<sup>61</sup> Selon certains manuscrits husserliens des années trente il y a un niveau de base de l'apodicticité philosophique, qui fonde toutes les sortes possibles de modalisation. C'est l'apodicticité du « je *suis* » factuel [« das faktische "Ich bin" »]. Toutes les autres sortes de validité d'une évidence apodictique sont basées sur cette évidence primordiale.<sup>62</sup>

Sans aucun doute c'est un pas décidé hors de la philosophie transcendantale classique : les idées de la passivité originelle et de la modalisabilité de l'apodicticité philosophique par le philosopher en communauté. Mais une question se soulève : est-ce qu'une telle sortie de la philosophie transcendantale est vraiment nécessaire et inéluctable ? L'achèvement véritable de la phénoménologie pour Husserl était la découverte du terrain infini des phénomènes transcendants. La transcendantalité devait être l'essence de la phénoménologie elle-même, et de la philosophie aussi en général. Husserl croyait que la discipline de la phénoménologie transcendantale était la terre promise de philosophie, là où il guidait le peuple des philosophes, comme un Moïse philosophique.<sup>63</sup> Celle ou celui qui cherche un chemin de sortie de la philosophie transcendantale, selon l'opinion de Husserl, ne comprendrait pas du tout l'essence de la phénoménologie elle-même.

Husserl, en somme, a bâti son œuvre complète après les « Recherches logiques » sur le motif du transcendantalisme. Donc la question paraît justifiée et bien fondée : devons-nous vraiment abandonner la philosophie transcendantale ? Est-ce que ce geste d'abandon est en effet inéluctable ? Est-il certain que nous devons reculer hors de ce domaine ? La nécessité d'un tournant ou révolution pour ainsi dire « contre-copernicienne » est-elle vraiment si inévitable ? Le transcendantalisme n'est-il pas plutôt un moment essentiel de toutes les philosophies cohérentes et en effet radicales, comme pensait Husserl ? D'un autre côté nous pouvons demander : qu'est-ce que l'essence du transcendantalisme en fait ? Le transcendantalisme, selon son essence la plus propre, est la conception selon laquelle toute donation de sens est relative à une subjectivité **fonctionnant** [« fungierend »]. Mais est-ce effectivement le cas que tous les événements dans l'expérience sont réductibles à l'opération d'une subjectivité ? Peut-on croire sérieusement en l'idée d'une réductibilité universelle de la vie à l'être du sujet, après Heidegger, Merleau-Ponty, Marion ou Tengelyi ? N'y a-t-il pas des éléments et des événements dans le courant vivant de l'expérience qui sont absolument étrangers à la conscience du sujet transcendantal ? Dans la prochaine section, nous allons examiner un deuxième type fondamental de réduction phénoménologique, qui est précisément une réduction à la conscience-étrangère absolu, une

---

<sup>61</sup> Cf. Marosan 2009.

<sup>62</sup> Ms. KIII12.

<sup>63</sup> Cf. *Nachwort*, in Hua 5.



réduction à l'être, à la transcendance absolue de l'être – c'est-à-dire : nous allons nous occuper de réduction *heideggerienne*.

Finalement dans cette section nous allons voir qu'il y a un moment de transcendantalisme ce qui n'est pas éliminable en toute philosophie; celui d'un transcendantalisme *méthodologique*. Ce transcendantalisme méthodologique signifie que nous devons commencer nécessairement par un sujet, par la perspective subjective ou par la perspective de première personne – autrement dit : nous devons commencer par la perspective factuelle donné du *philosophe* lui-même. On ne peut pas « plonger » dans l'ontologie, par exemple comme Deleuze l'affirmait dans son livre à Bergson.<sup>64</sup> On doit commencer par la perspective et la situation individuelle du philosophe : c'est le sens final et l'essence de transcendantalisme méthodologique. Heidegger, encore dans sa période tardive, le savait aussi. Nous allons le voir maintenant.

## Deuxième phase.

### La réduction heideggerienne à la transcendance de l'être

Le tournant ontologique de la phénoménologie était manifesté dans cette constatation, selon laquelle les événements essentiels se passent « dans le dos » de conscience et de la subjectivité.<sup>65</sup> Au centre de la philosophie heideggerienne est l'événement de l'être, et la réduction phénoménologique de Heidegger signifie une réduction de l'être qui est discerné absolument des entités ou étants, alors une réduction de la transcendance absolue. **L'événement de l'être est l'inattendu absolu, ce qui contrecarre de nos plans.** « L'ontologie devient ontologie de la nature, impersonnelle fécondité, mère genereuse sans visage, matrice des êtres particuliers, matière inépuisable des choses » si caractérisait Lévinas l'ontologie heideggerienne.<sup>66</sup> « Matrice des êtres particuliers » - et « des événements particuliers » nous pouvons ajouter : l'événements ces qui sont inattendu complètement, et ces qui font irruption de l'histoire d'une vie tout à coup. Ces événements donnent toujours nouvelles orientations à vie, orientations ces qui sont imprévisibles complètes. Heidegger était le première dans le mouvement phénoménologique, qui soulignait ce caractère de l'être suffisant resolu. Tels événements fondamentaux de l'être sont par exemple lesquelle de naissance, mort, péché ou amour. La manière particulière, selon laquelle ces événements s'accomplissent, est caractérisé par de **cette soudaineté susmentionné** de l'être lui-même aussi.

---

<sup>64</sup> Deleuze, 1966.

<sup>65</sup> Cf. Tengelyi, 2005 : 45. Tengelyi utilisait cette expression concernant Hegel, mais je pense qu'elle est applicable à la phénoménologie existentielle de Heidegger avant tout et particulièrement

<sup>66</sup> TI: 37-38.

La manière de la phénoménologie husserlienne et heideggerienne a l'air d'être différente radicale : il y a si beaucoup des différences que l'intermédiation apparaît impossible. Comme s'ils parleraient deux langages différents. Comme s'ils n'appartiendraient pas à même mouvement philosophique, comme s'ils cultiveraient deux complètement différents types de philosophie. Encore leur point de repère était entièrement différent. Husserl, jusqu'à la fin de sa vie, s'orientait à la *science*. Selon lui la phénoménologie est, ou devrait être une discipline principalement scientifique. Encore à la fin de sa vie il aurait voulu faire une philosophie scientifique *de la vie*. En revanche le point défini de l'orientation pour Heidegger était la *poésie*. Pour lui les arts en générale, et la poésie particulièrement passaient pour attitudes et accomplissements spécialement phénoménologiques. Selon lui la poésie est capable de faire parler les phénomènes, de montrer lesquelles d'une manière particulièrement définie et claire, presque phénoménologiquement. Leur point de l'orientation différents détermine fondamentalement leur conception de *langage* aussi.<sup>67</sup>

Pour Husserl le langage primordial était celui de logique formale, et principalement celui de logique transcendantale. Chez lui le langage passait pour un système des symboles, ces qui étaient pour communication et signification. Chez Husserl, encore dans l'attitude transcendantale,<sup>68</sup> le langage a principalement le caractère d'un instrument, selon lui celle a une fondamentalement instrumentale fonction. Il croyait que on peut séparer l'aspect corporel [« körperlich »] et l'aspect significatif [« bedeutungsmäßig » ou « bedeutungsvoll »] de langage. Il considérait cet aspect corporel comme le langage éminent ou par excellence. Ces formations corporelles, comme paroles et phrases constituent le corps naturel des langages empiriques. Selon Husserl paroles et phrases justement signifient l'objets ideals et situations au monde. Le langage signifie quelque chose *hors* de langage. La fonction primée et fondamentale de langage est à *signifier*. À cause de cette conception instrumentaliste de langage Heidegger et ci-après Gadamer critiquait Husserl, à dire qu'il réifiait la langue ou parole vivante de l'existence humaine.<sup>69</sup>

Chez Heidegger et Gadamer le langage a une fonction ontologique, chez eux l'être s'articule d'une manière langagière. En raison de cette conception instrumentaliste de langage chez Husserl beaucoup pensaient que l'importance de langage dans la philosophie husserlienne juste secondaire, et même Husserl n'avait pas une philosophie de langage.<sup>70</sup> Mais cette critique se base sur une conception plus étriquée de langage. Husserl a une théorie complexe des structures grammaticales et des significations idéals. Lesquelle sont parties d'un langage aussi. Selon lui les données de l'intuition ont une certaine teneur significative aussi, avant leur formation ou

---

<sup>67</sup> C'était professeur Peter Thrawny qui appelait mon attention sur le rôle central de différence de langage-conception chez Husserl et Heidegger.

<sup>68</sup> Ms. B I 5 I.

<sup>69</sup> Olay, 2007.

<sup>70</sup> Bernet-Kern-Marbach, 1989.

articulation prédicative ces expériences antepredicatives sont d'un caractère linguistique aussi. L'expérience antepredicative n'est pas sans tout la formation langagière, mais celui a une lingualité particulière.<sup>71</sup>

C'est vrai que chez Husserl cette lingualité caractérise notre expérience antepredicative en le niveau abstrait des signifactions idéals et structures formelles grammaticales. Husserl différenciait un langage *apriori*, donc le langage de grammaire universale, des langages empiriques – et sa philosophie de langage concernait la première. Peut-être Husserl était critiquable pour croire que l'entités, comme signifiant, signifier et signifié, sont parties séparables de langage, et sont capable d'analyser séparément, alors il était responsable pour quelque chose, laquelle Gadamer, suivant Heidegger, nommait « l'un oubli de langage » [« Sprachvergessenheit »].<sup>72</sup> Alors on peut critiquer Husserl pour ignorer l'incorporéité originelle linguale de philosophie, de penser et de l'existence humaine lui-même. Toutefois Husserl avait une philosophie de langage d'une manière particulière.

Chez Heidegger et Gadamer le langage est primordialement parole parlant. Ce n'est pas un instrument ou un outil de communication ou de pensée abstraite, mais plutôt en l'une manière essentielle selon laquelle on vit sa vie. La *dasein*, l'existence humaine lui-même est un étant lingual, son monde est caractérisé de lingualité complètement. Et ce langage est le langage empirique, le langage de quotidienneté : celui est le langage des cafés, lieux de travail, cuisines, rues, chambres, forge ou *atelier*,<sup>73</sup> de raconter, conversation, amusement, travail, rapprochement, flirt, rendez-vous, faire de l'amour, disputer, altercation, de l'amitié, amour, *hospitalité*,<sup>74</sup> juron, poésie et guerre ; le son de cet langage est l'appel de l'amie, amante, parent, frère, celui est l'appel de l'autrui, « de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin ».<sup>75</sup> La question est inéluctable : quelle langage est la première? Le langage de logique formale ou laquelle de quotidienneté ?

Notre regard de perception quotidienne découvre la réalité sensible à être articulé par catégories. Nous apercevons ces catégories encadré dans la chair de réalité : nous apercevons laquelle au sens strict, comme on perçoit et voit les choses individuelles matérielles et empiriques. On doit abstraire afin de obtenir ces catégories pour-leur. Les catégories, comme étants idéels, forment un système formale unitaire. Ce système est le langage propre de logique formale, mais laquelle est une abstraction pure : c'est justement une construction par l'attitude théorétique. L'attitude théorétique est dérivative en rapport avec le caractère originellement pratique de l'existence humaine. Donc le langage est une formation dérivative, abstraite et

---

<sup>71</sup> EU.

<sup>72</sup> Olay, 2007: 76-84.

<sup>73</sup> Cf. ET: §74.

<sup>74</sup> TI: 15.

<sup>75</sup> Ibid. 74.

secondaire à propos de l'existence humaine ordinaire, pratique et formé lingual. Cette langue comme parlon ou conversation ordinaire, comme une mode existentielle de la réalité humaine est la première.

L'Être s'articule dans catégories, c'est-à-dire : l'Être se présente déjà dès le début linguistiquement. Nous lisons chez Heidegger : « Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri ». <sup>76</sup> La philosophie et la poésie sont dans une intimité forte avec la vérité de l'existence. Selon Heidegger cette vérité s'exprime linguistiquement par la langue de pensée et poésie. « Die Dichtung ist nichts anderes als das elementare Zum-Wort kommen, d.h. Entdecktwerden der Existenz als des in-der-Welt-sein ». <sup>77</sup> Heidegger démontrait cette dévoilé de l'être, comme vérité existentielle, par la poésie en le roman de Rilke « Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge ». Il analysait long dans son séminaire à « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie » le récit de Rilke au monde des maisons de tournant du siècle, à l'atmosphère de ce milieu. <sup>78</sup> Le monde du temps sorti des choses de la maison, des murs moisis dans la maison, des chaises anciennes, de table cassé, des rayonnages et armoires, de couleur et odeur ameublements, des maisons voisines et rues environnants, etc. Rilke, dit Heidegger, essaie de présenter l'être-au-monde de Malte par ces descriptions intimes de son milieu. Rilke peignait la vie du protagoniste avec impressions élémentaires de ce monde et milieu, d'une certaine manière suivant le style du peintre, qu'il adorait tellement : Cézanne.

Les rapports de Malte au milieu et à la vie contemporaine invoque une plus élémentaire, plus plastique et plus visuelle manière des arts : en fait la peinture, elle-même. Selon Heidegger la littérature chez Rilke joue en réalité un rôle phénoménologique : celle *montre*. Dans son livre plus tard, dans « De l'origine de l'œuvre d'art », <sup>79</sup> l'exemple bien connu de Heidegger en fait un tableau : celui de Van Gogh avec la titre « Une Paire de Chaussures ». (Ce livre pose la question concernant l'origine de l'œuvre d'art. Quelle origine a-l'œuvre ? D'où arrive-t-elle à nous ? La réponse de Heidegger : l'œuvre d'art vient de la vérité de l'être, et celle nous présente cette vérité). L'art, selon lui, a la fonction originelle phénoménologique de montrer ou dévoiler. Le tableau de Van Gogh ouvre l'être-au-monde du temps par cette paire de chaussures, ils montrent le monde de leur propriétaire. Ce monde, selon Heidegger, était celui d'un paysan de province – (maintenant on sait que ces chaussures appartenaient au monde d'un ouvrier urbain, **mais ce fait** n'est d'aucune importance **pour notre intérêt actuel**). Dans l'interprétation heideggerienne les arts

---

<sup>76</sup> « Lettre sur l'humanisme », in GA 9.

<sup>77</sup> GA 24 : 244.

<sup>78</sup> Ibid. pp. 244-247.

<sup>79</sup> In GA5.

visuels même sont caractérisé par **implantation** linguale de l'être : en les tableaux des beaux arts l'être-au-monde exprime sa vérité d'une certaine manière linguistique aussi.

Gadamer venait si loin à accentuer cette implantation linguistique susmentionnée de l'existence dans sa période plus tard, qu'il interprétait la perception au modèle de la lecture ; selon lui le processus de la perception a fondamentalement le caractère d'une lecture.<sup>80</sup> Le langage est la maison de l'Être - c'est-à-dire : le langage imprègne l'être entièrement. L'événement de l'être se passe dans le langage – il n'y a pas être apparaissant hors de langue. Mais c'est la situation vraiment ? L'être s'articule complètement linguistiquement ? Il n'y a pas être pour nous, mais seulement lingual ? *Merleau-Ponty* rendait problématique exactement cette conception par sa phénoménologie de genèse. Selon lui il y a régions sauvages de l'être, avant de sa formation linguale ou conceptuelle.

Chez Heidegger les arts par excellence étaient littéraires et linguales, il approchait les arts visuels même aussi de la côte de lingualité. Par contre Merleau-Ponty orientait essentiellement aux arts visuels, pour lui ceux, et en particulier peinture moderne, représentaient un chemin à cette région sauvage de l'être, où il n'y a pas une langue s'affermisante, mais justement une langue rudimentaire et élémentaire, un langage avant chacun lingualité. Selon lui la peinture est capable de parler de l'être sans paroles, seulement avec gestes primitifs visuels de l'impressions.<sup>81</sup> Il parlait à deux types fondamentaux de l'expressions : primaire et secondaire expressions. Les expressions secondaires sont les signes de langage prédicatif et les concepts de pensée réflexive et abstraite. Le primaire type de l'expressions sont les gestes corporels : c'est un langage silencieux, langage brut et élémentaire, laquelle de domaine de l'intercorporité. Selon Merleau-Ponty la langue chez Heidegger appartenait à ce langage secondaire ; pour lui la lingualité heideggerienne, comme quelque chose bien articulé et cristallisé, était plus intellectuelle. D'après son opinion l'arts visuels modernes indiquait un état plus originel de lingualité.

\*

### **La critique heideggerienne à la philosophie transcendantale de Husserl**

Concernant notre présent essai ce n'est pas une circonstance accidentelle que Merleau-Ponty accusait Heidegger de l'intellectualisme. Où cette accusation s'avère, ça indique les limites de l'ontologie heideggerienne. Ces points pareils, d'après mon opinion, sont les problèmes de langage (alors qu'il y a un langage plus fondamental, avant tout conceptualité), de genèse (il n'y a pas donc fixes, la différence de l'étant et l'être n'est même pas originalement donné) et de corporité. (J'essaierai à prouver cette conception dans la section prochaine, chez la partie à

---

<sup>80</sup> « Wort und Bild », GW VIII : 373-399.

<sup>81</sup> Cf. Carolyne Quinn, 2009.

Sartre). La critique de l'intellectualisme d'autant plus important pour nos investigations, parce que la critique principale de Heidegger à Husserl était la même.

Heidegger avait douté vers la philosophie transcendantale de Husserl depuis le début. Il la considérait comme retomber à une sorte de kantianisme, comme réception sans critique de métaphysique traditionnelle du sujet. Selon lui la phénoménologie de « Recherches logiques » était encore neutre métaphysiquement. Les manuscrits de son séminaire de l'année 1920/1921 sont symptomatiques concernant son attitude à la philosophie husserlienne de conscience. Le titre de la version originelle était « Phénoménologie de la conscience religieuse ». Plus tard il barrait le mot « conscience », et il écrivait au-dessus de laquelle les mots « vie ». <sup>82</sup> Pendant le temps de séminaire Heidegger était soupçonneux déjà longtemps vers les philosophies de conscience.

Pourtant il ne cachait pas ses scrupules concernant la phénoménologie husserlienne. Pouvant son départ à Marburg, Heidegger développait une critique vraiment fondamentale et très ramifiée pendant sa période là-bas. Heidegger intégrait plusieurs éléments de phénoménologie transcendantale husserlienne à sa philosophie existentielle, mais ses attaques dirigeaient principalement vers le tournant transcendantal. À Marburg il accomplissait ça, ce qui était nommé par Dermot Moran « la transformation herméneutique de phénoménologie transcendantale ». <sup>83</sup> Les objections de Heidegger vers la phénoménologie de son maître étaient nombreuses et très différentes de sorte. La direction principale de ses arguments était désignée par la charge de *l'intellectualisme*. Selon Heidegger Husserl restait un prisonnier des préjugés anciens de la philosophie moderne et de la métaphysique traditionnelle. À son avis Husserl n'était pas capable de réaliser la phénoménologie en sa vraie radicalité. La phénoménologie husserlienne, pour lui, représentait la point de vue de l'attitude théorique ; mais la phénoménologie, selon lui, devrait exprimer l'auto-expérience de la vie factuelle même.

Les critiques les plus importantes de Heidegger, de sa période marburgienne, vers la phénoménologie de Husserl sont divisibles à quatre grands groupes. 1. Husserl subordonne l'attitude pratique, c'est-à-dire : l'attitude de position naturelle [« natürliche Einstellung »] à l'attitude théorique. 2. Il réifie et **démondanise** la vie naturelle par sa conception de transcendantalisme, et en particulier de l'ego transcendantale. Il substitue les dons de vie originelle factuelle aux constructions de l'attitude théorique. 3. *Scientisme* : selon Heidegger il oriente partiellement à l'idéal scientifique moderne. Il attribuait la négligence de pareils problèmes comme l'histoire et sa croyance à possibilité de l'absence absolue de préjugés à son scientisme et

---

<sup>82</sup> « Phänomenologie des religiösen Lebens », GA60.

<sup>83</sup> Moran, 2000 :192, 197.

son cartésianisme prétendu. 4. Il oublie de poser la question de l'être, et il rétrécit le domaine de l'interrogation philosophique à la sphère de conscience la pure ou transcendantale.<sup>84</sup>

Heidegger était dur et plutôt injuste dans sa critique vers Husserl. Plusieurs fois il nommait même « inphénoménologique » [« unphänomenologisch »] la philosophie de son mentor. Il est resté fidèle à ses principes de sa critique à Husserl toute sa vie, il répétait même l'épithète « inphénoménologique » concernant la philosophie husserlienne sans cesse plus tard. Pendant ses derniers séminaires, en 1966 (Thor) et 1973 (Zähringen), il répétait ses charges antérieures contre Husserl presque mot à mot.<sup>85</sup> Ses accusations restaient essentiellement inchangées : il distordait l'expérience naturelle, il l'intellectualisait et substituait à l'abstractions théoriques. Il ne la laissa pas avoir la parole.

Selon Heidegger il lui a donné les yeux à voir, dans la philosophie, dans la phénoménologie. Mais principalement les yeux : l'étudiant a considéré que le traitement des problèmes de son maître était essentiellement erroné. Quand même c'est un fait que Heidegger a reçu de Husserl non justement les yeux, la capacité à voir, mais thèmes concrets aussi. Par exemple on peut trouver le germe de la problématique de « das Man » et « verfallen » chez Husserl même aussi, avant Heidegger, dans la deuxième livre de l'Idées.<sup>86</sup> L'accusations de Heidegger ont été injustes d'autant plus parce que 1. il a eu accès à tous les manuscrits recherchants de Husserl, comme son assistant, mais il était concernant les indifférent ; 2. il n'a pas interprété les texts husserlienne en conformité complète à sa intention propre. Heidegger a interprété la philosophie de Husserl comme essentiellement une théorie de la connaissance et science. C'est vrai que Husserl a recherché les conditions de possibilité de connaissance scientifique – mais ses investigations **étaient concerné principalement par** la nature de perception dans les situations de l'attitude naturelle. C'est certaine que au premier chef il a essayé de fonder la cognition scientifique par la recherche de fonctionnement naturel de notre perception – mais l'a été la voir, la ouïe, le toucher, etc. dans la vie quotidienne extrascientifique. La vie naturelle, la perception naturelle a été pour lui le point de repère.

La majorité de l'objections heideggerienne vers Husserl ont réfutable justement en vertu des textes, ces qui Heidegger a lu certainement. Quelles textes-a il lu sûrement ? Nous pouvons énumérer lesquelles suivants, ces qu'il s'est référé : « Recherches logiques », les deux premiers livres des « Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique », « L'Idée de la phénoménologie », « La philosophie comme science

---

<sup>84</sup> Cf. GA20.

<sup>85</sup> GA15.

<sup>86</sup> Hua 4 : 268-269, et ils sont des manuscrits ces qui s'étaient produits avant que Husserl a rencontré Heidegger. Heidegger a connu ces manuscrits, il l'a cité aussi, GA 2 : 47, note.

rigoureuse », « Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps » (il l'a édité), l'article « Phénoménologie » de « Encyclopædia Britannica » et pendant son dernier séminaire il a cité les « Méditations cartésiennes » dans la traduction d'Emmanuel Lévinas.<sup>87</sup> Il n'y a pas signe qu'il ait connu les développements de phénoménologie génétique des années vingt, ni la phénoménologie du monde de la vie des années trente.

1. Husserl n'a pas subordonné l'attitude pratique à l'attitude théorique. Déjà dans les *Idées* il a écrit que l'attitude naturelle est la plus originelle, et l'attitude scientifique était justement dérivative en rapport avec laquelle. Selon Husserl dans l'attitude naturelle il n'y a pas choses pareilles comme « objet physique », « objet animale », « objet psychique », « qualité comme tel », « quantité comme tel » etc. ; ces choses existent pour une attitude théorique ou scientifique. Dans le monde de l'attitude naturelle existent choses pareilles comme la table la, devant moi, mon stylo avec laquelle j'écrivais, le jardin chez ma maison, les enfants dans la rue, etc.<sup>88</sup> Et selon le deuxième livre des *Idées* ce n'est pas le plus fondamental niveau : laquelle est le niveau des mouvements et kinesthésies corporelles, l'existence corporelle de l'être humain au monde. Dans ce livre il souligne même que l'attitude pratique est plus fondamentale que l'attitude théorique.<sup>89</sup>

2. On ne doute pas l'existence du monde dans l'attitude transcendentale, mais on essaie de comprendre sa validité sur la base de subjectivité. L'ego transcendantal n'est pas quelque chose métaphysique et extramondiale – elle est la moi de philosophe même, mais justement dans la réduction transcendantale. Il a un corps, une histoire, un milieu.<sup>90</sup> 3. Husserl a souligné qu'il a utilisé le terme « science » concernant la philosophie qu'en cas des sciences positives. Il a utilisé la demande de « scientificité rigoureuse » en cas de philosophie à la donation complète intuitive. 4. Selon Heidegger Husserl a investigué seulement une région spéciale, bien loin d'examiner le sens de l'être même et d'investiger l'être comme tel. Dans les *Idées* Husserl a dit la conscience « être absolu », « être immanent » et « l'être pure » - mais il a jamais demandé le sens de l'expression « être » - dit Heidegger.<sup>91</sup> C'est un sujet où Heidegger a eu raison : la question de l'être et la différence ontologique de l'être même et les étants. C'est la particularité de la réduction heideggerienne.

Nous voyons déjà **qu'il y a** beaucoup plus chevauchements entre les deux philosophies que Heidegger même aurait pensé. Nous connaissons plusieurs différences aussi, ces qui sont vraiment importantes. Pareilles différences caractérisent leur conception de langage et l'être, (mais on peut trouver plusieurs places de texte dans les manuscrits tardifs de Husserl concernant le

---

<sup>87</sup> GA15: 382.

<sup>88</sup> Hua 3/1 :56-58, §27 *Idées*.

<sup>89</sup> Hua 4 : 12-13, §5 *Idées II*.

<sup>90</sup> Hua 3/1: §27. Hua 4.

<sup>91</sup> GA20: §11.



problème de possibilité de l'élaboration d'une ontologie fondamentale).<sup>92</sup> L'Être est caractérisé par une soudaineté radicale, ce qui n'est pas contrôlable par l'activité constitutive d'une subjectivité transcendante. La différence fondamentale entre Heidegger et Husserl est leur position de base : Husserl a été debout à la base de perception, Heidegger a pris le *souci* comme tel, le tout de l'histoire d'une vie pour base.

Heidegger était principalement méfiant vers le concept de conscience. Selon lui il n'y a pas pareille chose dans la vie naturelle comme la conscience : il y a la justement les outils d'usage quotidienne de sollicitude, les autres comme amis, parents et étrangers, je peux les voir, je peux parler avec elles. Mais on peut appeler ces événements « conscience » fondamentalement en vertu d'une attitude abstraite et théorique. Il a considéré le concept de conscience comme une manifestation de sujet-métaphysique de la modernité, comme une séparation de l'homme et monde. Pour lui l'existence était déjà dès le début être-au-monde, c'est-à-dire : un projet, une projection entre le monde, une ouverture sur le monde. En revanche Husserl a réinterprété ce concept radicalement : chez lui la conscience était la manière à ce que la personne se rapporte au monde et aux choses. Regarder une peinture dans le musée, venir à travail, jouer avec les enfants, discuter les problèmes ordinaires actuelles avec l'amie ou avec les amis, faire la connaissance d'une étrangère sympathique dans une boîte de nuit, avoir dîner – ces événements sont tous « conscience » pour Husserl. Ils sont les plusieurs manières de notre relation sur le monde.

Heidegger est parti de l'existence humaine, de Dasein comme tout, et des grands événements et les éléments principaux de l'histoire d'une vie : comme faute (dette), mort, angoisse, conscience, résolution, destin et pareils. Le terminus chez Husserl sont ces événements et éléments aussi : dans la vie naturelle de l'ego transcendante dans sa objectivation empirique de soi [« empirische Selbstobjektivation »], dans son entrelacement avec le monde. Mais, selon Husserl, on doit *arriver* à cette vie naturelle ou empirique. Le processus de l'objectivation de moi n'est pas un déroulement réel : c'est un procédé transcendantal-philosophique. L'ego transcendante, comme nous l'avons mentionné déjà, est justement un aspect abstrait de l'étant humaine. L'objectivation de soi signifie la présentation de structure de validation de position des étants et événements mondiane-empiriques par une subjectivité transcendante. Pour Husserl l'homme est au premier chef « l'enfant du monde ». <sup>93</sup> La conscience, la perception est la manière naturelle comment notre vie fonctionne : ces choses comme faute, angoisse ou conscience peuvent arriver se produire justement dans le milieu de perception.

Chez Husserl la vie, comme la vie de subjectivité transcendante ou de l'ego transcendante, est essentiellement corporelle. Chez Heidegger la corporéité a resté

---

<sup>92</sup> Hua 34. Ms. B I 5.

<sup>93</sup> «Welt-Kind», Hua 9: 216.

principalement au second plan : *ἰσθητικὸς* aperçoit *ἰδέα*.<sup>94</sup> L'objectivité [« Dinglichkeit »] est une manière dérivative de l'existence, une produit abstrait de l'attitude théorique – comme si les choses au premier chef seraient seulement *ustensiles*, et non égale originellement et en même temps *choses* aussi : alors la table, à ce qui je peux me cogner mon pied, la montant de la porte, à ce qui je peux me cogner ma tête, mon sac, ce qui plus lourd à traîner, etc. Comme si le sens dévore les choses. Les deux découvertes philosophiques importantes de Sartre : 1. on ne peut pas éviter d'utiliser le concept de conscience (de « cogito ») à l'explication de l'existence humaine – et 2. les choses sont égal originellement ustensils, c'est-à-dire outils, et *choses*, dans une solide objectivité, ils sont choses-ustensiles.

La réduction husserlienne réduit aux apparitions de conscience, la réduction heideggerienne réduit de l'événements de l'être. Heidegger a approché l'être comme tel de la côte de la perspective de l'existence humaine ou le *Dasein*, qu'il l'a pensé ensuite, dans sa période tardive, seulement en-soi : l'être seul, sans étants.<sup>95</sup> L'Être, pour Heidegger, a été la transcendante complète, être saturé avec soudanité et imprévisibilité. Nous sommes étants passives vers l'événements de l'Être. La réduction sartrienne réduit à la corporéité, la rend l'événement de conscience et l'histoire d'une vie un événement radicalement corporelle. Heidegger a découvert la passivité de l'être – Sartre a mis cette passivité dans l'intérieur de l'existence humaine comme pour-soi ; (quoique ce n'a pas été son intention propre).

### Troisième phase.

#### La réduction sartrienne à la corporéité

Le concept de l'intentionnalité a joué un rôle fondamental chez tous trois auteurs – mais ce concept a eu un sens considérablement différent. Chez Husserl l'intentionnalité a été un acte de conscience (mais aucunement seul un acte objectivatif [« objektivierender Akt »]), comme c'était interprété chez Lévinas, dans son *Totalité et infini* ; chez Heidegger l'intentionnalité a concerné la transcendance de *Dasein* sur le monde, sa projection au monde ; chez Sartre l'intentionnalité a signifié le *désir*. Déjà le choix de terme indique aussi l'intérêt principal de Sartre au caractère corporelle de l'existence humaine.

Sartre dans l'Introduction de « L'être et le néant » (« À la recherche de l'être ») a commencé par accepter de réduction husserlienne à l'apparition par la conscience, et la réduction heideggerienne à la donation de l'être, c'est-à-dire la différence ontologique entre l'étants et l'être comme tel. L'étant a être, et l'être comme tel est accesible par une étant. L'étant ou l'existant

---

<sup>94</sup> GA2: 45.

<sup>95</sup> « Zeit und Sein », in GA14.

apparaît dans plusieurs des aspects, côtes et moments. Ils forment l'apparition de l'étant ou l'existant. Mais c'est l'étant même, ce qui apparaît. L'être de l'étant est hors ou au-delà de l'apparition : il transcende les apparitions, il est *transphénoménal*. Il y a une différence originelle entre l'existant et son être, et entre la conscience et l'être, comme l'être d'*en-soi*, comme l'être **connaissant**. La conscience connaît l'être par son apparitions, mais elle ne peut pas atteindre l'être comme tel – elle vise justement l'être. Ce signifie que, d'un côté, si la conscience se **dissoudrait** dans l'être, ce impliquerait un matérialisme ou réalisme naïf – mais, d'autre côté, si l'être dissoudrait complètement dans ses apparitions, ce **résulterait** un idéalisme subjectif berkeleyenne. Tous deux solutions contradisent notre expérience naturelle. À cette raison une différence originelle existe nécessairement entre la conscience et l'être, il y a un trou primordial dans la texture de l'être.

La première génération de phénoménologie française ont concentré explicitement sur la problème de corporéité : laquelle a manqué manifestement, presque d'une manière déplaisante chez Heidegger, qui a dominé la tout phénoménologie de France. Déjà Patočka a critiqué Heidegger aussi parce qu'il n'a pas considéré la corporéité comme une existentielle *fondamentale* de Dasein.<sup>96</sup> Peut-être Heidegger a craint de biologiser de Dasein, et il s'a méfié d'une accentuation explicite du caractère corporelle de l'existence humaine. (On doit mentionner aussi, que Heidegger a traité le phénomène du corps plus tard, comme dans les conférences de « Zollikoner Seminare »).<sup>97</sup> Mais la direction première de phénoménologie française est devenu évidemment une élaboration d'une ontologie de la corporéité ou une ontologie l'existence intercorporelle. Dans ce processus historique Sartre a eu un rôle spécialement importante.

L'existence humaine est un projet ou plutôt une projection chez Sartre. La caractéristique fondamentale de cet existant est la *liberté*. Cet être libre, le *pour-soi*, qui est nommé « homme », est un excès dès le départ : il est au-delà de soi-même depuis le début. Il est un être éthéré : il est être-au-monde, mais il est au-delà du monde aussi, « il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est ».<sup>98</sup> La plus fondamentale caractéristique de cet étant éthéré est ça, ce qu'il est corporel, ou plus exactement : il est *incarné*. La conscience ou la subjectivité est toujours incarné. Le corps ou la chair est un étant très particulier dans le monde : il est la, c'est-à-dire, « impropre », comme une écharde dans le doigt. Le corps, comme être-pour-soi, seulement par là qu'il *peut se rapporter* au monde et aux choses, importe le *néant* dans la solidité de *l'être-en-soi*. L'être-pour-soi est la *mère* du néant : il accouche de laquelle, il la met au monde. Il peut présenter ça, ce qui n'existe pas ; il a les capacités de négation, de l'imagination, de choix libre ; en bref : il est libre.

---

<sup>96</sup> Patočka, 1988 : 93-105.

<sup>97</sup> GA89.

<sup>98</sup> Sartre, 1943 :32.

Donc : le corps est corps-sujet, il est un point de vue absolu, il est un point de vue ce qui ne peut pas prendre de point de vue sur soi-même.<sup>99</sup> La conscience du corps est sa relation sur son monde. Les relations de sujet ou de pour-soi sont articulées corporellement. Le sujet est un point de vue absolu ; ce signifie qu'il ne peut pas voir son propre dos. Cette conception de sujet propre comme une perspective ou point de vue absolu, est très similaire à laquelle de sujet ou l'être anonyme dans le livre de Merleau-Ponty, (« Phénoménologie de la perception », 1945). Tous deux étaient très critique envers de la conception husserlienne de l'ego transcendantal, mais en fait l'idée de Husserl au sujet originel (« Ur-Ich ») était très similaire à ces interprétations à la perspective originelle de l'existence humaine.<sup>100</sup>

Sartre a eu plusieurs malentendus fondamentaux concernant la philosophie de Husserl. La raison de ces malentendus est plutôt similaire comme en cas de Heidegger : Sartre avait une vision philosophique très forte, et il a lu Husserl à travers cette vision. Les plus importantes deux malentendus à la phénoménologie transcendantale husserlienne chez Sartre : concernant l'ego transcendantale et la conception de *noema*. Sartre critiquait l'idée de l'ego transcendantale jusqu'au bout sa période phénoménologique, il l'a analysé critiquement déjà dans son essai de sa jeunesse, dans « Le transcendance de l'ego ». Selon lui la conception d'un ego pareil reflète la transparence de conscience, laquelle « encombre » la dernière. Ce signifie que l'ego pour Sartre est un objet : laquelle est un *habitant* du monde. L'ego est moi comment les autres me jugent : moi comme doué pour dessin, moi comme sans talent pour mathématique, moi comme un homme amical ou inamical, etc. « Il est dehors, dans le monde; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui ». <sup>101</sup> Ce qu'il est, il l'est absolument – mais la conscience est par-delà l'ego : « il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est ». L'ego pour Sartre déjà au départ est un *passé* – l'ego est ça, ce que les autres disent à moi. Sartre était le fondateur de la phénoménologie non-egoologique dans la tradition française de phénoménologie.<sup>102</sup> La conscience est vide complètement et elle est une transcendance complète.

En bref : l'objection de Sartre vers Husserl est qu'il importe quelque chose substantielle en la conscience, en la subjectivité. Mais c'est une interprétation mal de Husserl : l'ego transcendantal signifie justement la perspective de conscience dans l'attitude transcendantale, et la sphère d'appartenance : c'est-à-dire le circuit de l'ipséité, exactement comme chez Sartre.<sup>103</sup> Il y a rien de substantialité dans l'ego transcendantal, il est identique au courant de conscience transcendantale. Le deuxième malentendu important concerne la *noema*. Selon Sartre c'est une entité complètement absurde et fictive, quelque chose irréaliste, quoi Husserl a utilisé comme un

---

<sup>99</sup> Ibid. 339.

<sup>100</sup> Cf. Taguchi, 2006 : 176.

<sup>101</sup> Sartre, 1966 : 10.

<sup>102</sup> Cf. Moran, 2000 : 390.

<sup>103</sup> Sartre, 1943 : 139-141.

étant médiateur entre la conscience et son objet, mais c'est entièrement superflu, même nocive à l'explication de l'expérience. En revanche chez Husserl le concept de noema signifiait justement la *manière* à ce que nous pouvons nous rapporter à l'objet comme objet, dans l'attitude transcendantale. La noema fait ça possible qu'un objet particulier peut apparaître pour nous, comme cet objet particulier. Ces interprétations fausses ont été nécessaires, et même fructueuses que ce devient possible pour lui l'une élaboration d'une ontologie corporelle de l'existence humaine et d'une ontologie strictement objective du monde.

Donc : le sujet est un corps, qui est capable à se rapporter à soi-même et au monde, qui est un point de vue, qui n'est pas capable à prendre un point de vue sur soi-même ; il existe à l'un monde des choses, ces qui sont égal originalement objectives et instrumentales en même temps, et il existe avec autres sujets comme prochains, comme compagnes et compagnons [« Mitmenschen »]. Sartre a critiqué Heidegger, dans son ontologie, fondamentalement pour deux raisons : 1. Heidegger croyait qu'il a pu le concept de conscience, (et selon Sartre il a présupposé même l'idée de conscience ou de *cogito*) ; 2. l'explication heideggerienne à l'être commun ou social a été plus abstraite. Le monde social, notre monde commun [« Mitwelt »] pour Heidegger était principalement le monde de l'*on*, de « das Man ». En vertu de cette conception de l'existence sociale, Sartre croit, Heidegger ne peut pas capable à l'expliquer même seulement une relation concrète avec un autre homme concret. Les hommes autres de mon monde quotidien principalement ne sont pas les marionnettes d'un être abstrait, qui est nommé *on* ou « das Man », c'est-à-dire : ils ne sont pas les simples prisonnier de routine ordinaire : avant toute chose ils sont amis, parents, collègues, etc. – et une ontologie systématique doit les comprendre et expliquer en cette particularité et concrètement. La notion heideggerienne de « das Man » est impropre à accomplir ce devoir.

Au premier chef ça caractérise l'existence humaine, qu'elle a besoin des autres, et particulièrement d'*un* autre concret. On nomme ce besoin *le désir*. L'homme ou l'existence humaine est essentiellement désir. Il y a plusieurs relations fondamentales sociales, mais on peut trouver à l'arrière-plan le phénomène de désir. Ces relations fondamentales sociales s'articulent selon la corporéité de pour-soi. Sartre différencie deux types fondamentaux envers l'autre : la première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme ; et la deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir sexuel, la haine, le sadisme. Selon lui ces relations s'ordonnent en fait entre une structure logique : on peut dériver l'un d'autre ; la transition d'une attitude à l'autre n'est pas un événement ou processus réel. Qu'est-ce que la différence entre ces deux types ? Il s'agit de fonder l'existence contingent de l'être humain. Cette entreprise peut s'effectuer principalement par une collaboration ou participation d'un autre ; et la peut

s'accomplir **des deux manières fondamentales** : 1. je peux laisser moi à l'objectiver par l'un autre (première attitude), ou 2. je peux essayer à l'objectiver l'un autre. Ça signifie les deux types fondamentaux de l'attitudes sociales chez Sartre.

L'être-pour-soi est une perspective, qui ne peut pas partir de cette perspective, mais qui est une ouverture sur un autre. J'existe en espace commun avec un autre ou avec les autres. Cet espace commun s'articule corporellement ; même la langue réfère à cette corporéité aussi ; Sartre illumine le phénomène de lingualité de la côte de caractère corporel de l'être-pour-soi. (Comme chez Merleau-Ponty, la conceptualité abstraite réfère la aussi à l'une forme plus « primitive » de langage). Le pour-soi est une *expression* par son corps dès le début sur un autre, et l'autre est une expression pour moi par son corps. Notre corps sont éloquentes ; nous pouvons nous comprendre sans mots, justement en vertu des gestes corporels. La compréhension, la parole, le langage sont événements corporels, et plus même : événements *intercorporels*. à

Donc : la vie humaine s'articule en espace ou au monde intercorporel ; la vie humaine est essentiellement intercorporelle. La réduction sartrienne réduit à la vie commune intercorporelle. Nous essayons de fonder notre existence contingente (c'est-à-dire : nous essayons de la faire nécessaire) par un autre dans cette vie commune. Mais ces essais d'élimination de cette contingence originelle de notre existence sont voué à l'échec : l'existence humaine n'est pas capable de faire nécessaire, ni même dans le cadre d'une entreprise commune. La contingence de pour-soi est ineliminable, et la différence ontologique entre le moi et l'autre est infranchissable. La conclusion de Sartre : « l'homme est une passion inutile ». <sup>104</sup> Le plus ce qui nous pouvons faire est la réconciliation avec notre contingence originelle et la distance entre moi et l'autre. Le devoir de l'existence humaine authentique est l'acceptation et la surveillance de cette distance. Ce signifie : ne pas vouloir de domination de l'existence (de liberté) de l'autre.

Son but final est à élaborer une métaphysique systématique de cette existence contingente : une métaphysique de contingence. Étonnamment cette entreprise sartrienne était très similaire à certains efforts de Husserl dans ses manuscrits tardives : on peut trouver la conception d'une métaphysique de contingence chez le Husserl tardif aussi. <sup>105</sup> Husserl, aux ces places, a parlé à « l'une métaphysique des faits originels » [« Metaphysik der Urfakta », « metaphysische Urfakta »]. <sup>106</sup> À cette point les efforts des deux ont rencontré. On peut trouver initiations chez Husserl à cette direction relativement tôt : déjà dans le premier livre des *Idées*. La Husserl a dit que la nécessité de cogito était un fait. <sup>107</sup> Sartre, qui a mal mal interprété Husserl

---

<sup>104</sup> Sartre, 1943 :662.

<sup>105</sup> Hua 14, 15.

<sup>106</sup> Cf. aussi Tengelyi, 2005.

<sup>107</sup> Hua 3/1 :98.

tellement de fois, à ce point a ressenti l'intention de Husserl ingénument : c'est la source de son idée centrale de « nécessité de fait ».<sup>108</sup>

## Conclusion.

### La genèse de passivité de réduction sartrienne

La métaphysique ontologique de Sartre est bipolaire : la pure activité de la conscience et la pure passivité de l'objectivité ou des choses. Il aurait voulu exiler toute passivité de l'existence humaine ou de la conscience. Ce lui forçait à une certaine manière de l'intellectualisme, ce qui était critiqué par Merleau-Ponty plusieurs fois. Mais le phénomène de passivité s'est ouvert dans la phénoménologie de Sartre aussi, là où il « se laisse pousser dans cette direction par la contrainte des phénomènes ».<sup>109</sup> Les plus importantes trois points, où ce phénomène devient visible chez lui : le corps, les émotions et l'Autrui. 1. Je suis dépendant de mon corps ; mon existence est vulnérable par laquelle. 2. Les émotions sortent de mon existence lui-même, comme les manières de cette existence. Je subis mes émotions, comme les manières selon lesquelles je dois être au monde.<sup>110</sup> 3. Les descriptions sartriennes de l'Autrui montrent de la plus claire manière la passivité *dans* l'existence humaine. L'Autrui limite ma liberté, je suis nu et sans défense envers lui. Lévinas va développer cette ligne : la subjectivité est « une passivité plus passive que toute passivité » - il va dire.<sup>111</sup>

La passivité se replace dans l'intérieur de l'existence humaine – déjà dans la phénoménologie de Sartre. Mais c'était Merleau-Ponty qui a assumé la tâche de prendre soin à l'éclairage détaillé de rôle de passivité dans l'expérience humaine. Déjà dans la « Phénoménologie de la perception » il a interprété celle comme un jeu entre l'activité et passivité. Plus tard il a dit qu'il n'a pas pu donner là, dans cette livre, une explication vraiment propre de notre expérience, parce qu'il a tenu encore la corrélation conscience-sujet. Plus tard il a constaté qu'on n'a pas dû accepter rien donation cristallisant ; donc on devrait retourner avant tous juxtapositions et duplicités. En bref : on a besoin une ontologie de genèse. Merleau-Ponty a voué son livre tardif à cette tâche ; un livre ce qui restait malheureusement un torse, (« Le visible et l'invisible », 1964). Merleau-Ponty a voulu retourner avant l'opposition de l'activité et passivité, et présenter leur « serpentement » ou « chiasme » originelle ; pour lui le corps-sujet et le monde sont un serpentement.

---

<sup>108</sup> Cf. Sartre, 1943 : 21.

<sup>109</sup> Cf. Heidegger, ET : 39.

<sup>110</sup> Sartre, 1947 [1939].

<sup>111</sup> Lévinas, 1978 :30.

Mais justement la troisième réduction phénoménologique fondamentale par Sartre a ouvert pour la première fois le chemin à cette ontologie, c'est-à-dire : à l'une ontologie systématique du domaine intercorporel de genèse, ce qui est un lieu de naissance pour tout passivité et activité aussi.

## Bibliographie

**Abréviations:** Hua = Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, MaB = Husserliana Materialien, ET = Être et temps, EU = Erfahrung und Urteil, GA = Martin Heidegger Gesamtausgabe, GW = Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke, TI = Totalité et l'infini, Ms. = Manuscrit (de Edmund Husserl)

ASCH, Mitchell (1998), *Gestalt Psychology in German Culture, 1890-1967. Holism and the Quest for Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press

BERNET, Rudolf – KERN, Iso – MARBACH Eduard (1989), *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg.

DELEUZE, Gilles (1966): *Le Bergsonisme*, Paris, P.U.F.

GADAMER, Hans-Georg (1993), *Ästhetik und Poetik. 1. Kunst als Aussage*, (GW 8), Tübingen, Mohr (Siebeck).

HEFFERNAN, George (1999), «A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification», *Husserl Studies* 16: 83–181.

HEIDEGGER, Martin (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Summer semester 1927), GA24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1976), „Brief über den Humanismus”, in *Wegmarken (1919–1961)*, GA9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1977a), *Sein und Zeit*, GA2, Frankfurt am Main, Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1977b): *Holzwege. 1935-46*, GA5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (Summer semester 1928), GA26, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Summer semester 1925), GA20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1985), *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, GA12, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1986), *Seminare (1951–1973)*, GA15, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.



- HEIDEGGER, Martin (1987), *Zollikoner Seminare*, GA89, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), GA65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER (1996), Martin. *Einleitung in die Philosophie*, (Winter semester 1928/29), GA27, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (2007), „Zeit und Sein“, in *Zur Sache des Denkens* (1962–1964), GA14, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1977), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, Hua 3/1, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1939), *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia Verlagsbuchhandlung.
- HUSSERL, Edmund (1952), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua 4, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1959), *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua 8, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1968), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, Hua 9, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua 10. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1973a), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua 1, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1973b), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua 2, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, Hua 13, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1973d), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, Hua 14, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1973e), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, Hua 15, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, Hua 18, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.

- HUSSERL, Edmund (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua 6, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, Hua 19, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1988), *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, Hua 27, The Hague, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund (1992), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Hua 29, The Hague, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund (2001), *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Hua 33, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua 34, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, MaB 8, New York, Springer.
- HUSSERL, Edmund (2008), *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua 39, New York, Springer.
- HUSSERL, Edmund: Manuscripts: BI5, BII7, BIII9, KIII12.
- KÜHN, Rolf (1998), *Husserls Begriff der Passivität: Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München.
- LÉVINAS, Emmanuel (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- LÉVINAS, Emmanuel (1988), *Totalité et l'infini*, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- MARION, Jean-Luc (1989), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F.
- MARION, Jean-Luc (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, P.U.F.
- MAROSÁN, Bence (2009), « Apodicticity and Transcendental Phenomenology », *Perspectives*, International Postgraduate Journal of Philosophy, Vol. 2. pp. 78-101.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945), *La Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964), *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- MORAN, Dermot (2000), *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London-New York.

- OLAY, Csaba (2007), *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- PATOCKA, Jan (1988), *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- QUINN, Carolyne (2009), « Perception and Painting in Merleau-Ponty's Thought », *Perspectives*, International Postgraduate Journal of Philosophy, Vol. 2. pp. 38-59.
- SARTRE, Jean-Paul (1943), *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul (1966), *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin.
- SARTRE, Jean-Paul (1947) : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *Situations I*, Paris, Gallimard, pp. 29-32.
- SOKOLOWSKI, Robert (1970), *The Formation of Husserl 's Concept of Constitution*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- SOKOLOWSKI, Robert (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAGUCHI, Shigeru (2006), *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl – Die Frage nach der selbstverständlichen Nähe des Selbst*, Dordrecht, Netherlands, Springer.
- TENGELYI, László (2005), *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Jérôme Millon.
- WAELEHENS, Alphonse de (1942), *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie