

## **La Perception chez Husserl.**

(Conférence donnée au Lycée Marie-Curie de Versailles, le 13 février 2014).

### **Introduction.**

#### **§ 1. Phénoménologie et philosophie de l'immanence**

La pensée de Husserl doit être replacée dans les enjeux de son époque et dans la grande ambition de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, celle d'une psychologie positiviste, dont les recherches monistes irriguent de nombreuses *Wissenschaftslehre*, de nombreuses théories de la connaissance. Husserl a dès ses travaux sur les fondements de l'arithmétique le souci de se distinguer du courant **immanentiste**. Comme lui, il prétend se passer de toute référence à la chose en soi, mais contrairement à lui, le moyen pour y parvenir suppose de surmonter la tentation empiriste, celle qui par exemple chez Ernst Mach exclut tout recours au transcendantal.

L'immanentisme (celui d'un Schuppe, d'un Rehmke ou encore d'un Schubert-Soldern) commence par affirmer en suivant la ligne berkeleyenne que tout ce qui est, est ma représentation. On parle à bon droit d'un solipsisme gnoséologique. On y retrouve bien sûr l'héritage de Mach et Avenarius, définissant notre rapport à la réalité comme une combinaison de sensations. Les penseurs empiriocriticistes comme les immanentistes ne voient dans le réel que ce qu'il est pour nous, des sensations, ces "briques sensibles", qui constituent les éléments de la réalité. Réduire la réalité à ce qui est senti, c'est par là-même soutenir qu'il n'y a nulle matière en soi, qu'elle n'est pas nécessaire pour constituer le senti. Ce qui constitue la pierre comme matière, c'est simplement une combinaison de sensations : le rugueux, le brun, le lourd.

Cela suffit-il à produire une objectivité suffisante pour la connaissance ? Si la réalité est seulement constituée par mes sensations concordantes, cela ne signifie-t-il pas que je reste enfermé dans le solipsisme ? La solution husserlienne consiste alors proprement à sortir la sensation du sujet et à réfléchir aux conditions de l'objectivité à travers la perception. Ce qui caractérise la perception chez Husserl, c'est la visée de l'objet comme se différenciant de soi. Deux réquisits interviennent : il faut que l'objet ne se confonde pas avec soi (avec l'intériorité de la sensation), et que l'objet extraposé hors de nos sensations ne soit pas un pur phantasme du moi. Comment justifier alors l'impression que l'objet existe bien hors de soi ? La démarche husserlienne consiste à réaliser l'ambition d'une présence effective. Car même si l'objet est distingué de soi, il n'est pas assuré qu'il existe autrement que comme une production de l'imagination. La présence effective de l'objet se trouve résumée dans l'expression qui qualifie le projet phénoménologique, "intuition originaire donatrice" où il s'agit de saisir les choses

en chair et en os : “l'acte donateur originaire est la perception matérielle, la perception des choses physiques”<sup>1</sup>. La perception implique l'actualité de la présence du perçu. Elle n'est ni une sensation qui se confond avec le corps de celui qui sent, ni une image qui ne remplirait pas l'exigence de la vraie présence. Cependant la question est posée de l'effectivité de la présence dans la perception ? Nous voudrions montrer comment cette présence est dépendante de l'imagination et faire l'hypothèse que l'imagination joue un rôle constitutif déterminant dans la perception, que l'inachèvement constitutif de la perception requiert l'action de l'imagination, si bien qu'on perçoit moins qu'on imagine à partir du senti. Le possible hante le réel<sup>2</sup>. Essayons de suivre par quels concepts Husserl rend compte de la virtualité du perçu.

### § 1 Perception et inadéquation :

La perception, bien avant la *cogitatio*, est le modèle même de la présence, le mode achevé de la présence, et elle se différencie aussi par là de la forme de présence-absence du signe ou du procédé de présentification par l'image de l'imagination. Pourtant si la perception représente la forme privilégiée de la donation, le défaut de cette donation est qu'elle n'est jamais achevée, mais toujours incomplète. La perception diffère du vécu de la conscience, la perception n'est pas de l'ordre de la donation complète, comme celle d'un vécu intérieur, d'une perception d'un état d'esprit, d'un sentiment où l'on sait si l'on est joyeux ou triste, ou l'on sait que  $2+2 = 4$ . Dans le cas de la perception intérieure, comme conscience de nos pensées, a lieu l'adéquation du cogito avec lui-même. La perception au sens propre est donc perception externe, rapport à une réalité sensible qui dépasse les limites du moi. La perception vérifie ainsi la dépendance du sujet à l'égard de ce qui n'est pas lui, mais hors de lui, le transcendant qui comme tel est l'objet dans son extériorité et sa mobilité, et suppose également que le sujet soit corporellement situé. La chose sensible est perçue par le moi sous certaines conditions, et l'on peut même parler des conditions essentielles de la perception, comme l'intensité d'un son ou d'une lumière qui doit parvenir à un certain seuil ou degré de perceptibilité, mais aussi la durée pour qu'on puisse dire qu'on perçoit effectivement un objet distinct, la surface occupée par l'objet perçu (car une certaine surface est requise pour que de la couleur soit perçue) et encore le corps nous situant par rapport à l'objet. Toutes ces conditions entrent dans la définition de l'eidos de l'objet perçu, conditions que l'on peut faire varier, presque indéfiniment, mais seulement jusqu'à la disparition du perçu en tant qu'objet effectif.

La perception ne peut donc être instantanée, et cette condition apparaît comme une détermination essentielle de la perception, car la réalité du perçu implique qu'on ne puisse le saisir sous tous ses aspects, toutes ses faces en même temps. Il faut faire le tour d'un mur pour

dire qu'on a perçu le mur dans sa totalité, et l'ambition de visibilité qui exigerait de voir les deux faces en même temps n'a proprement aucun sens (autant alors demander que le mur devienne transparent, ou qu'il n'ait plus deux faces). On peut alors souligner le caractère métonymique de la perception : on parle d'un objet perçu, alors qu'on n'en voit toujours qu'une partie. Mais cela ne constitue pas un défaut de la perception, mais son essence, sinon la perception ne serait plus perception, mais *cogitatio*, une pure pensée, une idée. Comme Husserl le souligne, la perception se donne inadéquatement, y compris pour un Dieu tout puissant<sup>3</sup>. Il est de l'essence de la perception de se donner de façon inachevée, incomplète. La finitude de l'expérience perceptive n'est pas contingente, mais absolument nécessaire, ce qui distingue la perception de toute autre expérience, comme celle de l'imagination, où l'on n'est pas surpris par l'objet, où l'on observe ce qu'on y a mis, ou ce qui distingue encore la perception de la pure réflexion.

## § 2 La déception fait partie de la définition de la perception.

*«La perception externe est une prétention permanente à effectuer quelque chose qu'elle est de par son essence hors d'état d'effectuer »<sup>4</sup>*

On ne doit pas donc se dire déçu de la perception, en accusant ses défauts, car la déception est le propre d'une donation authentique, qui n'est pas notre invention, mais donation sensible, modèle même de la présence directe de la réalité. Le scepticisme n'est pas la position qui viendrait naturellement sanctionner la perception et ses lacunes. La fragilité de la perception ne conduit pas au scepticisme, on peut certes être déçu par la perception lorsque reprenant un des exemples<sup>5</sup> de Husserl, en faisant tourner une boule avec un motif vert, il apparaît que ce motif est ensuite rouge. Ce n'est pas notre perception, au sens de ce qui nous est donné dans le sensible, qui nous trompe, mais notre attente qui est déçue. Le remplissement de notre attente est partiel, ce qui nous est donné ne correspond pas à notre visée. Cela montre seulement que nous avons anticipé sur le sens global de l'objet, que nous avons à l'avance construit son identité, et que celle-ci ne recouvre pas ce qui est donné, nous avons attribué une unité à l'objet, alors qu'il se donne sous des aspects multiples. Percevoir consiste à imposer une unité à un flux d'informations qui semble parfois devoir contrarier cette unité. Nous devons repenser la perception à partir de l'attente, à partir de la promesse que le présent est gros de l'avenir, si bien qu'apparaît plus insurmontable encore la difficulté de constituer une objectivité, une donation qui résiste au sujet, si autant d'attentes pèsent sur le donné.

L'attente dessine un débat entre l'anticipation permise par la structure intentionnelle et son remplissement. Justement : il ne peut y avoir d'attente que par rapport à un remplissement. Toute attente cherche une présence, mais en même temps la présence est sous des formes multiples. Il fait remarquer d'ailleurs que l'attente indique déjà une forme de

présence, une sorte d'auto-remplissement logique, abstrait. Aussi la perception n'est jamais dans l'instant, pourtant elle est censée désigner un présent direct en chair et en os. La perception contient une synthèse de moments temporels, l'unité d'une multiplicité de composantes. Percevoir implique donc une préention à l'unité dans la continuité temporelle de l'objet. On peut déjà annoncer (ce qui est en quelque sorte l'enjeu de notre enquête) que si la perception se définit comme la continuité d'une donation primordialement temporelle, et si le temps engendre spontanément sa propre unité, alors il faut en conclure que l'imagination (en tant que la puissance qui comble le présent par de l'absence) est fondamentalement articulée avec la donnée temporelle. L'imagination a précisément pour tâche de trouver les mécanismes qui accroissent le présent, le font varier, comme si le présent n'était jamais terminé. On comprend l'intérêt du paradoxe profond de la perception, constituée d'inactualités ; nous percevons avec des intentions vides, nous n'avons pour percevoir besoin que de très peu de sensations actuelles.

Nous nous assignerons pour but de réfléchir sur le fait que les intentions sont perpétuellement en avance sur le donné, et que loin de constituer un pouvoir de déréalisant, c'est là la clé de l'objectivité. Il faudra comprendre comment les intentions ne sont en aucune façon un coup de force de la conscience sur la donation elle-même, mais tout au contraire comment les anticipations dont nous parlons sont inscrites dans les tendances qui organisent passivement la hylé. On voudrait montrer comment le donné se constitue lui-même (au delà de nos intentions conscientes) en perçu.

- I. Dans un premier temps, nous interrogerons la synthèse active en tant qu'elle semble la source du problème, en privilégiant la production d'intentions objectivantes.
- II. Afin d'expliquer plus efficacement l'avance de la visée de l'objet sur le contenu, nous tenterons de donner au contenu la responsabilité de se remplir lui-même, d'assurer sa propre continuité, par l'intermédiaire de la synthèse passive.

\*\*\*\*\*

### **I. La voie statique :**

#### **§ 1 Questions de méthode :**

Pour comprendre les différentes composantes de la donation perceptive, il nous faut suivre la méthode de Husserl, en ses deux phases : d'abord par la méthode statique et ensuite la méthode génétique, celle qui apparaît chez Husserl en 1917. La méthode statique, ou voie statique consiste à remonter de l'objet perçu au sujet constituant. On part de la manière dont

l'objet se donne pour remonter à ses conditions de possibilité<sup>6</sup>. La voie génétique part du vécu le plus profond du sujet, le plus inconscient, pour nous faire assister à la constitution de ce dernier, à la constitution de la constitution (le pouvoir constituant du sujet), et nous faire voir en même temps que naît le sujet, la forme de l'objet au plus proche du vécu, comme à même le vécu." Ces deux voies sont complémentaires.

La perception doit semble-t-il être repensée sur ce principe, qui constitue déjà la définition leibnizienne, - **l'unité d'une multiplicité (multiplicité d'inactualités)**. La tension propre de la perception signifie le fait de saisir unitairement ce qui se donne de façon diverse ; constituer une unité, une objectité, avec ce qui se donne par parties. C'est la tension entre ce que Husserl, dès les *Recherches logiques*, nommait la perception actuelle et la perception potentielle. Car la perception actuelle (tel objet vu, telle mélodie entendue) se présente uniquement sous la condition d'une suite, d'un ensemble. L'objet est perçu car il se détache sur un fond, dans le champ sensible qui entoure l'objet, sur le fond d'un horizon constitué par les perceptions potentielles, comme la mélodie est perçue si elle se donne dans une suite de notes, en tirant avec elle l'horizon des notes passées. On peut d'ailleurs parler d'un halo de perceptions inactuelles qui fondent les conditions de possibilité de la perception actuelle.

Il faut bien trouver le moyen de saisir tout ce qui se donne pour en extraire une unité, de sorte que la somme des épisodes qui se donnent la réalité constitue bien une unité. Il s'agit de faire du perçu avec ce qu'on ne retient pas comme étant proprement perçu, c-à-d tels aspects, tels reflets négligés au profit d'une unité globale. Comment s'effectue le passage à l'unité, ce dégagement d'un sens-Un, qui est celui de l'objet perçu ? Comment des aspects différents adviennent dans une forme une ? Husserl choisit de mener sa recherche avec des instruments déjà connus, les notions de **matière et de forme**. Il s'agit de justifier la constitution du perçu, de la réalité, en tant qu'elle est perçue, à travers un acte unissant la forme et la matière de ce qui est reçu. On doit s'interroger sur l'usage de ces notions, qui montrent certes la fonction synthétique de la perception -c'est un acte qui permet de relier un donné et son sens, et la forme qui lui donne le sens d'objet- mais aussi qui opposent les composantes de la perception d'une façon apparemment excessive : d'un côté la matière de ce qui est donné, de l'autre la forme qui permet de tracer un contour stable pour les choses perçues.

## § 2 La synthèse noématique

La conscience intentionnelle saisit les choses transcendantes sous la forme des noèmes, et les noèmes ne sont pas des images formées dans l'esprit (une image serait une déréalisation et supprimerait l'effet de transcendance). Le noème doit permettre de conserver quelque chose de la transcendance<sup>7</sup>, à savoir que ce qui est visé n'est pas intérieur, mais au

delà du moi, et ne s'identifie pas au moi, à son vécu. Le noème n'est que le corrélat d'une activité de conscience, d'un pouvoir qui manifeste notre acte de constitution (du sens) pas de création<sup>8</sup>. La chose est devenue objet visé, comme irréductible à un simple état de conscience; un arbre est visé : ce n'est pas un arbre dont je pourrais faire ce que je veux, comme s'il était une image, un tableau (comme une imitation de la réalité) dans mon esprit. Nous visons une réalité extérieure, nous avons effectué l'*epoché* de son être par soi, nous l'avons maintenant en notre pouvoir partiel, à travers le sens qu'elle a pour nous. Ainsi s'accomplit la revanche du sens sur l'être. L'être est inaccessible, seul le sens est en notre pouvoir.

Mais comment l'objet est-il visé, que reste-t-il de sa transcendance une fois qu'il est transformé en noème ? La question ainsi posée est celle de la ressemblance<sup>9</sup> entre le noème et le transcendant ? Cette question obtient une réponse immédiate, car il ne s'agit pas de comparer deux réalités de nature différente, il ne s'agit pas deux êtres comparables, mais la même détermination est tantôt pensée sous l'indice de l'être, tantôt sous l'indice du sens .

Le perçu extérieur est dorénavant le noème, et comme tel il est du sens. (C'est le thème de l'intentionnalité comme moment noético-noématique). Si le Noème, comme corrélat de l'intentionnalité, est simplement visé par l'intentionnalité, comment ce qui est visé et donc obtient par là son sens est-il promu à ce statut ? La réponse suppose que nous décomposions l'acte qui produit le noème ; le noème comme corrélat de l'intentionnalité comporte un certain nombre de composantes nécessaires. Le perçu doit être pensé comme une synthèse de composantes hétérogènes, voire opposées : en premier lieu nous trouvons la composante du vécu. En effet, ce qui est proprement vécu par nous, ce n'est pas l'objet transcendant dans son être extérieur, mais des sensations que nous rapportons à cette chose, des couleurs, des formes, des sons, des saveurs, un poids que nous subissons, que nous n'inventons pas, et que de fait nous rapportons à une autre cause chose que nous-mêmes. Le vécu est rapporté à une source extérieure d'où provient l'information. Des informations simplement ressenties, vécues sont rapportées à leur cause. Percevoir veut dire rabattre une information sur une objectivité extérieure. En somme, la première composante consiste dans **le vécu hylétique, la matière de la sensation** ressentie dans notre corps.

La seconde composante est l'activité intentionnelle, qui se contente de donner une direction à ces sensations, en disant qu'elles renvoient tout ce vécu à cet objet spatial en face de moi. Il en est de même pour les sons, s'ils ne sont pas produits par moi, il faut que ce que je ressens soit réadressé à son origine extérieure. Le Noème, comme corrélat de l'activité intentionnelle, est donc le fruit de la synthèse de ces deux composantes effectives (*reell*): d'une part l'objet visé, comme donation sensorielle, une multiplicité d'informations, de l'autre l'acte de viser, consistant à assigner leur direction propre à ces informations sensorielles. L'intentionnalité assigne une direction au vécu, aux sensations, qui comme telles -prises en elles-mêmes- sont intérieures; mais comme elles sont sensations vécues comme intérieures ou immanentes, elles n'indiquent rien sur ce qui est proprement senti, le senti comme tel ne

concerne que la vie intérieure du sujet, le senti doit donc laisser la place au perçu. C'est l'effort principal de Husserl, parvenir à changer le rapport de l'information (dans son immanence) avec son support (extérieur ou transcendant). Le perçu concerne le monde extérieur, le senti seulement la vie intérieure.

La fonction de la synthèse est donc de lier ce qui n'est pas de même nature, n'est pas homogène, par un acte extérieur au donné lui-même, puisqu'il vient de la conscience.

### § 3 La synthèse d'identité ou de recouvrement .

La synthèse de l'identité doit d'abord donner une identité ( - plus précisément une objectité- à ce qui est senti) pour en faire la sensation **de** quelque chose, dans ce cas elle n'est plus pure affection, mais devient sensation **de** quelque chose, de sensation devient perception. S'il s'agit de changer la direction (de l'intérieur vers l'extérieur), il est bien clair qu'il n'y a pas proprement d'activité de transformation, l'intentionnalité n'apporte rien de neuf à la sensation, elle n'est absolument pas une création, il s'agit simplement de convertir le regard de l'intérieur vers l'extérieur.

Sur quoi porte exactement l'acte de conversion ou de réorientation ? Il faut pour le savoir d'abord prendre toute la mesure de la constitution interne du vécu. Qu'y a-t-il précisément dans les sensations si elles sont à même le corps ou l'esprit, ou le sentiment ? Les sensations ne sont pas le perçu car il leur manque l'unité, et le statut d'objet. Les sensations, le vécu non-intentionnel, ce sont des multiples impressions produites par la chose transcendante qui affecte et a affecté le corps<sup>10</sup> .

Ce qui est donné ce sont par exemple, concernant la perception d'objets dans l'espace, des impressions de couleurs, qui peuvent varier d'un moment à l'autre, de formes, tandis que la chose (le transcendant) se déplace ; Husserl nomme ce divers -ce matériau- la *hylé*. Dans les sensations s'esquissent des profils (*Abschattungen*) de la chose, une infinité de profils différents, de façon inépuisable. Tous ces profils, ces esquisses n'esquissent pas de façon suffisante, car ils n'extériorisent pas ce qui est ressenti dans le corps, ils sont des impressions, mais pas une extériorisation<sup>11</sup>. Plus précisément encore, ils ne sont que des déterminations intérieures concernant ce qui est censé être extérieur, mais comme tels, ils ne peuvent rien dire de ce qui est extérieur. Il faut donc que ce qui est intérieur soit converti, dans une unité qui soit celle de l'objet visé. Le regard oriente toutes les sensations dans une seule direction.

Le passage des *Ideen I* qui exprime de façon la plus riche le problème de l'appréhension, c-à-d la manière dont le senti devient objet fait intervenir une catégorie de la pensée qui marque le rapport essentiel entre l'acte apparemment extérieur de la synthèse et le donné soumis à celle-ci :

« en outre, au sein de l'unité concrète de la perception, **ces data sont animés (beseelt) par des "appréhensions" (Auffassungen)**, d'une manière qui ne peut être

*ici décrite plus exactement ; dans cette animation, les “data” exercent la “fonction figurative” (darstellende), ou bien s'unissant à elle, opèrent ce que nous nommons l'apparaître de la couleur, de la forme, etc. Ainsi s'élabore, en y combinant encore d'autres caractères, la composition réelle de la perception, qui est la conscience d'une seule et même chose : il suffit que les diverses appréhensions fusionnent en une unité d'appréhension -cette fusion étant elle-même dans l'essence de ces appréhensions; il faut en outre que ces diverses unités aboutissent à des synthèses d'identification...<sup>12</sup> »*

L'acte d'appréhension anime, au sens où il impose au donné matériel une seule direction que d'une certaine façon il possède, mais de façon non encore actualisée, il lui donne la force vivante<sup>13</sup> d'être en acte, d'être en chair et en os, d'extra-poser ce qui est multiple sous la forme une qui lui convient. Il convertit le vécu intérieur en une présence vivante -en chair et en os. Plus radicalement ce qui est pur affect va prendre une forme, une figuration, et avec la figuration un sens, un vouloir dire. Si l'on est plus attentif à la composition de cette définition de l'appréhension, on ne peut manquer de dire que l'appréhension veut dire saisie, tenir ensemble ce qui se donne successivement et d'une façon hétérogène, comme extinction des moments. L'appréhension, prise dans cette fonction de faire tenir ensemble, anime<sup>14</sup>, elle produit organiquement, comme la vie apporte la forme à la matière, elle fournit la la condition d'unité pour ce divers. On peut aussi relever outre la dominante aristotélicienne de cette définition, une détermination toute kantienne, où l'on se souvient que le divers est animé (chez Kant le sensible est soumis à une autorité spirituelle, la synthèse catégoriale), qu'il prend par là un statut d'objectivité. Mais il semble que la Synthèse de l'appréhension husserlienne demande à être distinguée de celle de Kant, la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, où le divers sensible est simplement contenu dans la forme de l'intuition interne, dans le temps, et qu'il est seulement donné pour constituer une expérience une. (Chez Kant, il est évident que la même expérience, le même déroulement ne font pas un objet, car il faudra ensuite traiter ce déroulement avec l'imagination qui reproduit et préserve, et l'entendement qui impose le statut d'objectivité).

Cette explication de la synthèse intentionnelle comme synthèse active, comme synthèse consciente peut paraître insuffisante si l'intentionnalité venait de l'extérieur assurer l'unité, l'animation d'un divers d'impressions fugitives et désordonnées. L'enjeu essentiel est plutôt de savoir comment l'intentionnalité donne une direction, comment elle donne une figure, c-à-d un sens qui concerne une présentation extérieure, comment elle fait voir ? **La question radicale posée est celle de la manifestation.** La figuration doit donner un visage au vécu intérieur, qui soit la manifestation *de quelque chose*. L'unité objective produite par la synthèse est identité *de tous les data*, mais cela suffit-il ? L'objet est-il suffisamment expliqué par le fait que l'identité du matériau est assurée, que le passé de l'objet est maintenu, que l'on



anticipe l'identité continuée, que les différents profils s'enchainent ? Ce qui n'est pas expliqué en réalité, c'est la figuration, elle ne peut pas naître d'un acte arbitraire de la conscience, il faut voir comment -en reprenant l'exemple du morceau de cire ou du tronc d'arbre<sup>15</sup> - les différents aspects appellent la forme, comment la forme, la figure vient du sensible lui-même. Cela ne peut se comparer à un coup de baguette magique qui informerait l'informe (le sans forme).

Remarquons que la perception étant dans la nécessité de compléter l'effectivement perçu par de l'inactuel, elle affirme par là la prééminence de la forme sur la matière, l'attente comble automatiquement les vides, comme le montre l'exemple de l'arabesque du tapis cachée sous un meuble. Sa non perception est anticipée, ce qui témoigne qu'une intention vide peut prétendre à une forme d'objectivité. Cela ne signifie pourtant pas qu'on perçoit ce que l'on a envie de percevoir. La perception convoque l'imagination pour assurer que l'objet existe comme objet, en rendant présent ce qui ne l'est pas. Mais c'est toujours par variation de ce qui a été en partie perçu. L'imagination ne crée pas à partir de rien. Les manques sont comblés par l'imagination qui s'insinue dans le perçu sans qu'elle soit elle-même aperçue. Au passage, contre Sartre, il faut soutenir que l'imagination ne peut être définie comme une perception affectée de l'exposant irréel. Au contraire, puisqu'elle ne fait que compléter, à la manière des peintres restaurant les fresques animalières de Cnossos, elle reproduit les sensations passées, les prolonge, c'est son pouvoir d'animation qui fait durer le passé, comme chez Kant la synthèse de la reproduction dans l'imagination considère le passé comme une matière première pour l'avenir. La perception ne peut être valide en étant lacunaire, elle est pénétrée par un besoin de complétude qui ne peut se justifier par une simple nécessité intellectuelle, par exemple la domination du principe d'identité, mais bien plutôt c'est dans le contenu sensible lui-même qu'il faut lire une exigence d'anticipation. La sensation dans son déroulement temporel impose une anticipation de la visée<sup>16</sup>.

Il faut relever l'échec de la voie active sur ce point, puisque la synthèse active donnerait vie à ce qui ne serait qu'un matériau mort, ce qui revient à dire qu'on ne tient pas compte du matériau, en lui imposant une intentionalité, d'ailleurs surtout liée au temps ; car la synthèse active telle qu'elle est expliquée dans les *Ideen I* et les textes contemporains est interrogée dans la perspective principale de l'intentionnalité temporelle, et laisse de côté la question de la *hylé* qui ne serait pas uniquement temporelle ; ce qui intéresse d'abord Husserl, c'est que les profils s'enchainent, qu'ils se recouvrent, qu'ils soient temporellement liés. Les reproches adressés par Michel Henry concernant l'absence d'une véritable hylétique chez Husserl semblent donc justifiés, car la *hylé* est étouffée par le temps, et sa forme intentionnelle.

#### § 4 A propos de la question de la hylé, la critique de Michel Henry

Précisons le reproche adressé par M. Henry<sup>17</sup> : Husserl n'aurait fait qu' « insérer la structure de la temporalité extatique à l'intérieur de l'impression elle-même pour en fin de compte définir l'essence de celle-ci par cette structure ». Cela veut dire que si l'impression tombe sous l'autorité du flux temporel, et de ses systèmes de rétentions / protentions, l'impression reçoit à nouveau une forme d'intentionnalité. Husserl assume la règle constante du primat de l'intentionnalité, même dans la donation<sup>18</sup>. Mais peut-être l'impression a-t-elle été réduite à ce statut seulement parce que la phénoménologie ne pouvait pas considérer le donné brut sans apercevoir présente en lui la condition de l'intentionnalité<sup>19</sup>. De fait, Husserl vide le sentir de tout ce qui concerne le senti, la pure passivité, l'auto-affectivité de la vie, du vécu du corps, de la pure intériorité non-reconduite à une extériorité, se contentant d'affirmer que « la sensation est la conscience présentatrice du temps »<sup>20</sup>.

Mais ce jugement ne tient compte que d'un seul aspect de la recherche husserlienne, car l'approfondissement du statut de la hylé a bien lieu, à travers la méthode de la voie génétique, qui consiste à interroger l'auto-production du moi, et donc la question de la donation à travers le Moi, dans ses profondeurs inconscientes. Il faut donc reprendre les questions que nous avons négligées, celle de la fonction du corps et la question essentielle du temps. C'est grâce à cet approfondissement que nous apprécierons combien l'étude de la synthèse active est restée très abstraite. La voie génétique a pour tâche de rendre compte de la production du perçu à partir du senti et pas à partir de l'acte autoritaire du sujet. Dans ce cas, il faut déplacer l'opération de synthèse qui ne doit plus s'effectuer d'en haut vers le bas, du sujet transcendantal imposant son ordre à la matière, mais à partir du donné hylétique lui-même, en observant comment il se constitue en objet. Parce que le perçu est plein de trous, continuellement ravaudés par l'imagination qui complète à la hâte les manques, il faut que la continuité soit assurée à un niveau plus profond ; la continuité temporelle de la donation permet comme une tâche de fond de garantir que la présence du perçu soit effective. Pour le dire radicalement le second chemin emprunté par Husserl, la voie passive, explique comment en devenant du perçu, le senti demande à être remarqué, comme si le perçu n'était que du senti remarqué, acquérant ainsi une forme objective. Pour ce faire, on dira que ce flux d'informations qu'est la donation se trouve en avance sur les actes constitutifs du cogito, qu'il impose ainsi sa loi, à travers l'identité de la donation et de la temporalité. Comment le donné se prête à l'organisation et au pouvoir de la synthèse active, nous le devinerons peut-être en interrogrant la synthèse passive à l'oeuvre dans les kinesthèses, et dans le problème de la *Ur-hylé*, comme précédant la séparation de la *hylé* et de la *morphé*.

## II. La voie passive

Nous devons partir de l'*ego*, non pas dans l'acte de la *cogitatio*, comme acte conscient, mais de l'*ego* en train de se constituer, avant qu'il ne soit un individu doué de conscience ; par ce moyen nous aurons un accès plus direct à la question de la donation, et pourrons observer la genèse du sens, à partir de ce qui se constitue par soi : le corps propre et le flux temporel. Aussi nous ne devons pas nous intéresser pour elle-même à la constitution de la conscience ou de l'*ego* de façon passive, mais aux conséquences de sa genèse passive pour la constitution du donné de la perception. La genèse passive du moi accompagne la genèse passive du perçu et décrire la vie passive du moi, et la donation du sensible avant l'intervention de l'intentionnalité active, implique de réfléchir à une intentionnalité passive.

Dans cette perspective, la *hylé* qui n'a plus besoin de la domination de la *morphè*, mais la voie est ouverte pour penser la *hylé* comme tendance. Comme nous le verrons, c'est le perçu qui demande à être perçu. Il faudra également construire la notion d'**Ur-hylé**, la *hylé* qui n'a plus besoin de la *morphè*, mais possède sa propre puissance téléologique. Cette nouvelle conversion du regard impose que nous changions de point de vue pour observer comment l'intentionnalité naît de de la *hylé* elle-même.

### § 1 L'unité dans le processus kinesthésique :

Etablissons d'abord ce que nous avons négligé, c-à-d le fait que la perception est liée à la situation du corps, ses mouvements...<sup>21</sup> La perception est une activité corporelle qui implique des kinesthèses. Les kinesthèses concernent les mouvements du corps qui use de sa puissance de déplacement pour suivre les apparitions d'un objet. Notre corps est la source de toutes les informations qui viennent de l'extérieur, en même temps que les choses changent de position, leur aspect diffère, et le corps dans ses mouvements effectue une forme de synthèse<sup>22</sup>. Qu'on se contente de prendre pour exemple le lieu d'émission d'un son, qu'on observe que la localisation varie, tout cela bien sûr modifie notre perception, comme la luminosité ou le passage à l'ombre modifient les *Abschattungen* d'un objet.

Il faut mentionner concernant ce point les limites de *Ideen II* qui suivent la méthode statique en analysant la constitution du moi personnel ; Husserl se contente pourtant là de la remarque selon laquelle tous les pouvoirs du moi, y compris aussi le pouvoir kinesthésique, renvoient en dernière instance à un pouvoir originaire du sujet."

La question de la kinesthèse porte sur l'expérience de mon corps qui se meut, c'est aussi l'expérience d'une liberté face à la chose fixe ou mobile, celle du corps. Le donné dépend donc de la position, de l'orientation du corps, nous avons à travers la kinesthèse une définition très concrète de la perception, et de la richesse de ses déterminations, ce qui nous conduit à attribuer un grand pouvoir au corps, à sa fonction fondamentale, mais qui cependant ne peut pas être indépendante de l'esprit. Telle est d'ailleurs la question posée par la lecture de *Ideen II* qui décompose en plusieurs couches la tâche de constitution, dont la première est

remplie par la couche originaire, celle de la chair animée, de la corporéité-sujet, au point qu'on ose parler d'une synthèse alors effectuée par le corps, lui-même, le corps dans sa liberté. Si l'on insiste sur la liberté du Je peux du corps, on peut affirmer alors qu'il est capable d'une activité, et pourquoi pas d'une activité de synthèse<sup>23</sup>.

Mais la conception du corps-sujet de Husserl n'est pas celle de Merleau-Ponty<sup>24</sup> qui exagère l'anonymat du corps, qui en fait un *Moi naturel*, un *On anonyme* qui dans sa dernière philosophie se confond avec l'être du monde, avec la chair du monde. Chez Husserl, au contraire, le *Moi* ne s'épuise pas dans le corps, le corps est pour l'ego, pour l'esprit ce avec quoi il est totalement entrelacé, mais dont il peut par variations s'extraire, qui est surtout comme il l'écrit son *'Avoir'*, une possession, et pas son être. L'esprit ne se résumant définitivement pas en son incarnation. Le corps pour Husserl demeure un degré inférieur de spiritualité : « L'expérience de la corporéité en tant que corporéité est donc déjà une expérience psychique ou plutôt une expérience psychophysique à deux faces. C'est le psychisme de degré le plus inférieur : le psychisme somatologique, ce qui est directement incarné, directement animé et dont on fait en tant que tel, l'expérience en même temps que le physique »<sup>25</sup>. Husserl insiste sur la puissance spirituelle dont le corps dépend, et dont il est rempli; les kinesthèses ne sont pas les témoins d'une synthèse purement organique, mais tous les mouvements du corps sont des témoins de l'âme :

*« La chair est, en tant que chair, de part en part remplie d'âme. Tout mouvement du corps de chair est plein d'âme, le mouvement d'aller et de venir, l'acte de se tenir debout et d'être assis, de courir et de danser, etc... »*<sup>26</sup>.

Une fois définies les limites de notre incarnation, il faut revenir à la question de savoir ce que peut le corps dans la détermination du perçu ? Qu'apportent les kinesthèses à la constitution du perçu ?

## § 2 Kinesthèses et figuration (fonctionnement inconscient des kinesthèses)

Distinguons d'abord les sensations kinesthésiques de la simple matière de la sensation, les *data* de sensations, puisqu'ils ont un rôle de figuration, « les sensations kinesthésiques font partie avec les sensations figurantes, du contenu de l'appréhension animatrice, de telle sorte toutefois que contrairement au *data* de sensations, elles rendent possible la figuration sans figurer elles-mêmes ». Cela veut dire qu'elles contribuent à rendre les choses figurables sans les faire devenir elles-mêmes objets de connaissance. Nous percevons avec notre corps, à travers lui sans que son activité percevante soit elle-même remarquée. Nous voyons tourner le paysage, sans faire attention aux mouvements mêmes de nos yeux. Les kinesthèses ne rentrent pas elles mêmes dans la perception, alors même que les mouvements du corps modifient la manière dont un objet apparaît. Les kinesthèses ont semble-t-il une fonction de figuration, elles animent à leur manière, mais de façon non spirituelle le donné, au sens où elles contribuent à lui donner une certaine unité, en répondant à une certaine logique, une

sensation déterminant la découverte d'un autre aspect sous un certain angle.

La sensation dans son déroulement impose un certain ordre, la décomposition d'un geste suffisant à manifester une continuité temporelle et une série chronologiquement et logiquement ordonnée. L'intentionnalité kinesthésique porte un déroulement impliqué d'une certaine façon<sup>27</sup>. Car l'action du corps, comme son pouvoir de constitution répondent à une certaine stimulation venant du réel lui-même, ce qui est perçu, ce qui capte le regard et impose aux yeux de se tourner, est le plus attractif, le plus intense, etc. (l'action du corps percevant n'est donc jamais vraiment spontanée, mais suppose une stimulation motivante, la prise de position est toujours motivée par un avoir pré-donné...<sup>28</sup>). La kinesthèse tente constamment de rejoindre le flux d'informations sensorielles, d'atteindre l'objet à travers ses changements, l'objet qui serait pour elle le fantôme échappant à ses variations. Le flux d'informations est toujours en avance sur l'ego<sup>29</sup>, qui cherche donc à unifier, à lier aux nouvelles informations ce qui a déjà été vécu, le temps est donc lui-même présent, comme condition de l'unité de ce déroulement. Il est donc totalement artificiel de vouloir séparer la donation hylétique du flux temporel. La transition entre la kinesthèse et la hylé temporelle s'effectue d'elle-même : la distinction entre la hylé en tant que matériau sans forme et la saisie animatrice en tant que pure forme n'a donc plus alors de validité, parce que la hylé, entendue comme le senti du sentir, n'est pas elle-même un donné immédiat, mais se trouve médiatisée par les opérations constituantes de la temporalisation. La kinesthèse est le donné, et le donné est donné temporel<sup>30</sup>, comme l'écrit A. Montavont :

*« il n'y a pas sans impression d'opérations constituantes du temps et sans kinesthèse, il n'y a pas d'impression. Elles se rapportent au champ kinesthésique actuel, lequel est ordonné aux aptitudes sensorielles. Que le présent vivant fluant soit toujours un présent originellement impressionnel signifie donc que cette impression originelle est toujours déjà une unité synthétique, produite dans les synthèses passives de l'association et du contraste. C'est seulement dans ces synthèses que ressort le datum individuel, et qu'il peut alors être considéré de façon isolée en faisant abstraction des opérations qui le font apparaître. Mais de façon concrète, son apparition est médiatisée par ces synthèses passives qui sont de leur côté constituées à leur tour dans la conscience intime du temps »<sup>31</sup>.*

La hylé procède de ma propre existence corporelle, elle surgit en effet dans le processus kinesthésique, sans lequel il n'y aurait absolument pas de présent vivant fluant, lequel ne peut être pensé autrement que sur le mode d'un présent originellement impressionnel. Aussi peut-on dire que la « conscience kinesthésique est une conscience temporelle »<sup>32</sup> .

### § 3 l'unité dans le flux

A travers l'étude de la synthèse temporelle, nous nous apercevons que le flux a sa propre unité. Donc le donné qui est la matière même de ce flux est ordonné selon l'unité de ce flux. La matière de la sensation, comme donnée hylétique temporelle, est porteuse de son intentionalité propre. Le même flux de la conscience comprend deux intentionalités, la première transversale, fait tenir ensemble le présent ponctuel et toute la série des intentions qui sont accrochées à lui : l'unité est ici une modalité de la continuité des intentions les unes dans les autres (c'est le système des rétentions/ protentions). Ce n'est pas cette forme d'intentionnalité qui nous intéresse ici : elle est conditionnée par une synthèse plus radicale, la synthèse par rétention longitudinale.

Cette seconde intentionalité est par exemple abstraite des *Leçons sur la conscience intime du temps* : après avoir réduit le temps objectif, (premier degré de la réduction), et ensuite les unités immanentes du type des tempo-objets, qui sont déjà des visées constituées, Husserl remonte (c'est l'intentionnalité originaire), au niveau du « flux absolu de la conscience, constitutif du temps ». On ne peut plus parler du temps dans les termes se référant à son passage, on peut seulement le nommer l'omni-englobant, qui « constitue une forme d'écoulement homogène, identique pour tout l'ensemble ». Il est aussi nommé le maintenant immanent : c'est la condition de l'extase du temps, de la présence. L'intentionnalité longitudinale est celle qui permet le plus radicalement au *maintenant* d'avoir lieu : le *maintenant* n'a pas besoin d'un appareil de synthèse, puisque, réduit à son sens le plus simple, il est le temps immanent, le maintenant qui ne passe plus : la succession est la manière de cerner les objets dans le temps, ici **la rétention longitudinale ne vise jamais un objet dans le temps, mais la totalité du temps, hors de la détermination selon l'avant et l'après.**

L'intentionnalité longitudinale s'attache à rendre compte de l'auto-constitution du flux, du fait que le flux se produise lui-même, qu'il donne lieu à la rétention et à la protention. La venue au monde du temps, ou plutôt la venue au jour du monde dans le temps ne peut être attribuée à une activité de la conscience, le "*nunc stans*" comme le nomme Patochka<sup>33</sup> n'est pas actif, il est l'existence et la situation de l'ego dans le temps réduites à leur degré zéro : ce point préalable à toute activité de synthèse. Cet Absolu est le degré zéro de la constitution.

Si nous remontons aux conditions fondamentales de la genèse du Moi, nous découvrons que la fonction d'unité de la conscience s'explique par la continuité propre de la hylé, la hylé comme hylé temporelle porte sa propre unité. La distinction entre sensation et perception est nécessaire pour saisir la *hylé* avant toute objectivité, qui viendrait de la perception<sup>34</sup>. Comme nous l'avons vu, la sensation n'est pas la perception : le senti n'acquiert le sens d'un apparaître présentant une qualité chosique qu'en fonction d'un acte d'appréhension. Les data hylétiques ne sont pas compris comme des données valant objectivement, comme la perception qui nous fait viser le réel. La *hylé* désigne donc la pure qualité de la temporalité, sans présupposition d'un ordre objectif.

L'interrogation de Husserl sur la condition génétique du Moi ouvre aussi la voie au dévoilement de la nature propre du donné, à travers la notion de *Ur-hylé*. En même temps que la genèse passive du Moi et du sens est mise en oeuvre, l'évolution de la pensée husserlienne s'accomplit dans le statut d'intentionnalité ou d'animation qui est peu à peu reconnu à la *hylé* temporelle, à la *Ur-hylé*. Il faut encore une fois relever les différences chez Husserl entre la position des *Ideen I* où la *hylé* est soumise à l'animation de la *morphè* et la position des *Leçons sur la conscience intime du temps*<sup>35</sup> où la *hylé* est déjà elle-même animation. Si l'évolution de sa pensée sur ce point a consisté à dépasser l'opposition *hylé / morphè*, la conséquence en est que le sens doit venir de la donnée hylétique. La *hylé* temporelle est comprise comme une *hylé plus profonde que la hylé* normalement accouplée à la *morphè*. La *Ur-hylé* est la donation temporelle plus profonde encore que la *hylé* elle-même, comme donation dans sa généralité. Est désignée ainsi la *hylé* en tant qu'elle n'a plus besoin d'être liée à la *morphè* pour produire du sens. Nous nous situons en deçà du niveau de la visée consciente, là où le flux se constitue seul. Il s'agit de penser *la hylé comme rassemblant en soi elle-même et la noèse (l'intentionnalité)*<sup>36</sup>. La *hylé* n'est plus en deçà du sens, comme on le voyait avec *Ideen I*<sup>37</sup>, mais il faut plutôt reconnaître le pouvoir attribué à la *hylé* de produire la puissance téléologique qui l'anime ; la sensation se fait mouvement de présentation, qui me pousse dans le temps. Le caractère originellement temporel de la sensation affecte la conscience et la fait naître comme conscience temporelle<sup>38</sup>.

Ici est pleinement confirmé le sens de la *hylé*, en deçà de la division en sentant purement sentant et senti en soi. La *hylé* est elle-même à l'origine du moment qui lui donne son sens. La *hylé* attire le sujet, le met en mouvement, le tire en avant. Cela a des conséquences sur la pensée du temps et le rapport de l'ego au temps. L'économie de la temporalité immanente s'en trouve à nos yeux sensiblement transformée. D'une temporalisation dont l'opération essentielle serait la rétention et qui se masquerait à elle-même sa fluence, on passe dès lors à une potentialité première. Husserl écrit, « dans le fluer, j'ai le fluer à venir, dans le " je suis", j'ai " je serai " je porte aussi mon futur en moi comme horizon de possibilités dans lesquelles je serai"<sup>39</sup>», ce qui laisse comprendre que l'avenir est la dimension première de la conscience, que celle-ci s'enchaîne au futur, rendant possible et même nécessaire la rétention. « Le moi présent est tourné vers un futur. Chaque se-tourner-vers-un-passé se produit du fait d'un intérêt du futur »<sup>40</sup>. C'est la *hylé* qui permet au futur d'advenir, puisqu'elle tire l'ego vers ce remplissement.

La même temporalité doit animer la *hylé* et le flux de la conscience, pour que la synthèse ait lieu : « c'est dans ce développement continu de saisie que nous saisissons d'une certaine façon, dirai-je, le flux lui-même du vécu en tant qu'unité »<sup>41</sup>. On ne peut pas penser le temps comme composition des instants, car déjà l'idée de leur séparation suppose qu'on l'ait déterminé. Il faut donc le saisir avant toute composition, toute distinction. Ainsi le temps se donne-t-il d'un seul bloc<sup>42</sup>. Le système des rétentions et des protentions est en fait un

artifice par rapport à l'unité du flux du temps. En cela, en deçà des tempo-objets et des systèmes des rétentions et protentions qui divisent le temps, qui le décomposent en étapes arrêtées, le temps est flux indistinct, total *simul*, mais c'est ce *simul* qui à la fois conditionne la prise de conscience et disparaît dans la conscience comme succession d'événements. L'auto-constitution du temps se produit hors de toute donnée objective, de toute objectivation.

La réduction au flux absolu du temps, ou plutôt à l'instant à partir de quoi tout s'écoule dans le temps, ce présent source à partir de quoi tous les contenus sont temporalisés, nous fait toucher les "profondeurs obscures de l'ultime conscience", ainsi que le sens même de l'ontologie husserlienne ; là où la sensation est temps : « Sentir, c'est là ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps »<sup>43</sup>. Dans la sensation, le temps est donné dans son être brut. L'absolu est défini ici chez Husserl comme la source de la temporalisation, non pas que le temps soit un des contenus possibles de l'absolu, une de ses qualifications, mais l'Absolu le plus absolu, le commencement le plus brut. Il est l'absolu dans son unité, comme source de toute donation pour la conscience, l'auto-temporalisation absolue<sup>44</sup>. Comme source absolue de toute constitution, l'absolu temporel nous apparaît comme le véritable transcendantal<sup>45</sup>.

Tout ce passage sur le temps et la synthèse qui a lieu à partir de la donation temporelle nous offre une pré-compréhension de ce qu'est la synthèse passive : elle doit être conçue sur le modèle **de la synthèse temporelle** :

#### § 4 La synthèse passive :

La radicalité de la méthode husserlienne exige de nous que nous dépassions le modèle classique de la synthèse comme une opération consciente s'effectuant sur le donné, pour passer à une conception de la synthèse qui ait lieu à l'intérieur du donné, s'appuyant pour cela sur l'unité de la donation temporelle elle-même. Pour le dire en termes plus radicaux, la synthèse passive est l'oeuvre du temps, il va s'agir de simplement commenter l'unité s'opérant d'elle-même dans le temps. Il n'est d'ailleurs même plus besoin de relever le paradoxe contenu dans la notion de synthèse passive, car qu'une synthèse puisse ne pas être active, la preuve en est déjà donnée dans la définition du flux temporel.

L'idée de passivité est généralement liée au donné, mais parler de synthèse passive implique que ce donné est capable en lui même d'effectuer une action. La « synthèse passive accompagne tout matériau » écrit Husserl dans les *Méditations cartésiennes*<sup>46</sup> : telle est maintenant la position du problème. Le paradoxe de la synthèse passive est grandement amoindri, puisqu'il ne faut pas l'opposer à la synthèse active, mais la considérer comme son complément, son présupposé, sachant que l'identification active ne peut avoir lieu que si le recouvrement est déjà annoncé dans le matériau lui-même. La synthèse active est seulement ignorante de la tâche d'unification qui la précède, et qui est assurée par la réceptivité qu'elle



présuppose. Le statut de passivité est attribué à la réceptivité auquel l'objet est associé, mais la synthèse active qui lui donne son statut d'objet ne considère pas la tâche qui l'a précédée. La notion de synthèse passive n'est donc qu'une révolution apparente, puisque la tâche de la conscience, la synthèse d'identification n'est pas abandonnée<sup>47</sup>, mais est déplacée, avancée, déclinée selon un degré moindre d'activité. D'ailleurs, la solution de la difficulté est formulée par Husserl qui qualifie la synthèse passive, de degré moindre non pas de constitution, mais d'activité, comme si l'activité se faisait toute seule, la synthèse n'opérant pas dans une position de surplomb, mais à même le donné. Il nous semble dans ce cas pouvoir affirmer que les propos relativement indéterminés de Husserl sur l'animation trouvent ici leur éclaircissement. La synthèse passive comme ce qui s'effectue de soi-même répond aux insuffisances de l'appréhension animatrice, puisqu'on s'en souvient, il n'était pas possible de justifier concrètement comment le perçu trouvait une unité qui vienne de lui, qui lui appartienne, et qui ne soit pas imposée de la part du Moi pur.

*Le fonctionnement de la synthèse passive s'analyse par le rapprochement avec la nécessaire anticipation qu'exige toute perception, tant « la visée perceptive se dépasse continuellement elle-même, et en elle-même, grâce à une structure anticipative qui la fait viser au-delà de ce qui est effectivement donné »<sup>48</sup>. Elle contient le perpétuel entrelacement du temps et de l'incomplétude, car l'anticipation est toujours supposée, et déploie un horizon qui précède toute conscience active. Mais cette structure d'horizon de l'intentionnalité pose un véritable problème pour la constitution de l'objet perçu, car comment l'objet peut-il apparaître dans son unité, si le principe qui le constitue n'est pas un moi au sens plein, doué de conscience ? Peut-on parler d'un objet perçu qui ne serait pas visé par un moi véritable ? La difficulté majeure posée par la synthèse passive et la structure d'horizon qui la précède consiste en ce que la synthèse passive définit une intention sans véritable moi. Voilà sans doute la forme la plus considérable du paradoxe de l'intention passive : une intention sans véritable moi<sup>49</sup>. Le Moi est un pré-donné, il n'est pas encore éveillé à son rôle de constitution, il ne se sait pas réflexivement comme moi, mais il vit de façon spontanée et inconsciente dans l'*Ur-doxa*, dans la confiance avec le monde ambiant, où il se trouve chez lui<sup>50</sup>. La voie génétique, tandis qu'elle élucide la manière dont la subjectivité se constitue elle-même, révèle dans tout acte constitutif de la subjectivité, son ombre portée, la synthèse passive.*

Il apparaît dans ce qui précède que la passivité n'est donc pas absolue, ni un état absolu de la constitution, sous la forme de la réceptivité, elle n'est que la passivité de notre activité<sup>51</sup>. Il ne faut pas construire à partir de là le fantasme d'une vie passive du sujet, mais seulement tenter d'articuler l'activité avec la forme d'« activité passive » qui la prépare, et que Husserl peut nommer la réceptivité. En aucun cas, Husserl n'abandonne le Moi, mais en deçà du sujet l'analyse génétique découvre sa condition passive, son degré d'activité inférieur, où il n'est que réceptivité. La donation sensible dans sa passivité ouvre la voie à une activité spirituelle. La différence entre l'animation spirituelle et la donation sensible est à

penser symétriquement avec la différence entre l'activité et la passivité, cette différence n'est d'ailleurs plus de nature, mais de degré<sup>52</sup>. Le sujet réfléchissant se trouverait alors dans la continuité avec le sujet affectif, et même avec l'affection inconsciente d'elle-même, La définition de la passivité<sup>53</sup> dans ce rapport entre l'affectivité et l'inconscient pose justement problème si l'on doit à partir d'elle construire une genèse de l'activité.

La notion de sujet connaissant actif et réfléchissant paraît trouver là un fondement bien fragile. La constitution qui se ferait toute seule sans le ressort de l'activité du sujet devrait alors nous permettre de nous passer d'une véritable définition de l'activité de celui-ci<sup>54</sup>.

### § 5 La notion d'association:

Comment s'effectue concrètement la synthèse passive, la constitution du donné dans son unité préalable ? La synthèse se fait dans le donné lui-même, ce qui veut dire que le procédé associatif est à l'oeuvre dans le matériau lui-même. Mais l'idée que le matériau tend lui-même vers la forme ne veut pas dire qu'il s'agisse là d'une opération empirique. Car le domaine propre de l'association n'est pas le donné empirique dans sa matérialité propre, mais la temporalité, comme condition avec laquelle s'identifie le donné.

Elle désigne la liaison entre le présent et le passé, plus précisément l'unité du flux des rétentions, à partir de quoi a lieu l'unité de la vie de la conscience<sup>55</sup>. Husserl peut même écrire que « la phénoménologie de l'association est un prolongement supérieur de la doctrine de la constitution originnaire du temps »<sup>56</sup>, au sens où elle fonde vraiment la "nécessité intérieure" de la subjectivité. L'association est la forme la plus profonde de l'intentionnalité comme condition du sens. Elle ne désigne pas une causalité arbitraire dans la conscience, une loi qui s'appliquerait de l'extérieur à elle.

Mais cette fonction est dite *a priori* et même innée : elle désigne une région d'*a priori* "inné", sans lequel un ego en tant que tel aurait été impossible<sup>57</sup>. Pour Husserl, "tout d'abord aucun monde", c'est-à-dire, ici, aucun monde comme phénomène, ou aucun phénomène de monde, ne pourrait être là sans le travail de la synthèse passive, sans qu'il y ait, à même le phénomène, des associations par contraste et par similarité antérieures au travail proprement dit de la conscience -au découpage en objets de perception», écrit M. Richir<sup>58</sup>. L'association est bien signalée comme un travail qui a toujours lieu pour la conscience avant qu'il y ait effectivement pour elle le monde. C'est ce que Merleau-Ponty put appeler des phénomènes de "cohésion sans concept"<sup>59</sup>. Sans concept, puisque le sens du phénomène est porté par sa matière, qui esquisse une organisation...

Décrivons la perception d'un son, le son d'un violon<sup>60</sup>: il s'agit à partir de cet exemple d'observer les processus par lesquels l'unité de la conscience se produit. La perception du donné sonore ne peut pas être observée sans mettre en rapport le donné lui-même et le mode selon lequel il est conservé, visé par le sujet. C'est à partir du donné lui-même qu'on doit

parvenir à comprendre l'homogénéité du temps. La voie de l'association, sous la forme notamment de la similitude<sup>61</sup> doit permettre de penser de l'intérieur, au cœur de la sensation, la constitution du fluer originaire. La forme de la synthèse passive conduit à l'activité, d'abord par la sollicitation affective du donné extérieur à l'attention, cela veut dire d'abord que l'esprit est sollicité de l'extérieur, en tant qu'il est passif, à se concentrer sur ce qui l'affecte et à prendre conscience de cette affection. Nous examinons le cas<sup>62</sup> dans lequel l'affection se répercute en attention, en appréhension, en prise de connaissance, en explication<sup>63</sup>. En cela, le travail de l'esprit est orienté vers le futur, puisque c'est à partir du futur que le mouvement qui l'occupe prend un sens. Quelles sont les lois de l'association ?

Avant de les mettre au jour, il faut d'abord répéter que la passivité ne considère pas un datum distinct, ou successif qui nous serait donné, mais aucun datum n'entre dans notre vision sans les data qui l'entourent. Nous supposons que le monde possède une unité car les data kinesthésiques sont associés dans un certain ordre, et cet ordre présupposé est la condition a priori sous laquelle les lois de l'association vont opérer. Nous nous contenterons d'énoncer ces lois :

**a) la loi de ressemblance et de similitude** : elle opère à travers la perception du sujet l'association des taches de couleur<sup>64</sup> par exemple, et cela en effectuant la séparation entre l'homogène et l'hétérogène. (Il faut pour cela supposer que nous percevons dans une totalité, de telle sorte que le datum n'est pas tout seul, mais dans un horizon de couleurs qui vont faire contraste).

**b) la loi de congruence et de rappel du même**

Elle doit justifier pourquoi des taches de couleur se recouvrent, s'unissent, seulement par elles-mêmes, comment le regard se remplit de ce qu'il voit, et se configure par l'association : «dans la comparaison a lieu une sorte de glissement d'une conscience sur une autre, l'une se maintient à travers l'autre, malgré la modification qu'elle subit, en tant que conscience du même premier objet et vient avec la seconde conscience, celle du second objet, en recouvrement, et dans le cas de la similitude, en congruence»<sup>65</sup>. Ces liaisons entre données homogènes ont lieu de façon inconsciente<sup>66</sup>, c'est dans la passivité de degré inférieur que les synthèses en question sont déjà préparées. Avant la décision de relier les taches de couleur, la passivité "active", qui les lie déjà, cherche l'homogène, ou l'affinité des contenus entre eux. Le contenu impose son ordre, de façon autonome, et comme passivement des taches rouges se séparent du fond blanc. La solution à l'origine de l'animation se trouve dans le donné lui-même : l'animation ou construction d'une figure a lieu à partir du donné<sup>67</sup>.

## § 6 Associationisme et Gestaltisme

Les lois de l'association semblent jouer le même rôle que l'organisation et la reconnaissance des formes dans la *Gestalttheorie* : « La perception sensible nous donne immédiatement, indépendamment de toute expérience préalable et de l'intervention de la

mémoire, certaines formes, c-à-d certains ensembles structurés : les structures sont des caractères immédiats du donné au même titre que leur contenu » (Köhler)<sup>68</sup>. Elles ne sont pas constituées par synthèse d'éléments pré-existants : ce sont au contraire « les éléments sensoriels eux-mêmes qui sont déterminés par les caractères et les propriétés du tout ». Autrement dit, à l'ancienne réduction atomiste, le Gestaltisme substitue une interprétation qui est toujours fonction d'un champ perceptif total. Les formes sont immanentes au donné sensible; elles sont des propriétés, non seulement de la vie psychique, mais déjà du monde physiologique et même physique. Les lois de structuration du champ sont donc bien des lois d'équilibre physique qui régissent les courants nerveux déclenchés par le contact psychique avec les objets extérieurs et par ces objets eux-mêmes, le tout formant un circuit global.

Le défaut du Gestaltisme (du point de vue de la phénoménologie) consiste dans le fait de vouloir tout ramener à des lois physiologiques, réductibles à des lois d'équilibre physique (la forme serait donnée toute faite dans des perceptions élémentaires grâce à certaines dispositions anatomiques des nerfs sensitifs). Il y aurait ainsi un principe d'isomorphisme, d'après lequel à tout ensemble psychique tel que la perception correspond un ensemble physiologique. Cette théorie est la loi d'économie biologique dans l'enregistrement de l'expérience, avec comme souci l'action. Husserl exprime son refus de la théorie gestaltiste, car elle n'intègre pas l'intentionnalité, et réduit toute connaissance à un principe seulement empirique<sup>69</sup>.

### § 7 Notion de tendance ou pulsion (*Trieb*)

L'approfondissement de la théorie de l'intentionnalité montre la tendance propre du donné à être perçu comme objectité. Des data sensibles envoient en quelque sorte des rayons de force affective vers le pôle moi, mais par la faute de leur faiblesse ne l'atteignent pas, et ne deviennent pas effectivement pour lui une excitation qui l'éveille. Ce qui peut l'éveiller, c'est le contraste comme la condition la plus originaire de l'affection<sup>70</sup>, car il semble engager un mouvement téléologique. Par là, l'intentionnalité passive semble bien orientée vers le futur. Ainsi s'accomplit le passage du niveau de la passivité à celui de l'activité : au fond du donné se trouve une pulsion, ou tendance (*Trieb*) vers la perception. La notion de tendance doit expliquer le rapport de la sensation au perçu, justifier pourquoi la sensation tend vers le perçu, pourquoi elle veut esquisser le perçu, puisqu'effectivement cela n'est pas la volonté de l'ego<sup>71</sup>. La tendance se présente donc comme projetant une unité à réaliser, à compléter, la nécessité d'un tel mouvement venant de la hylé elle-même. On parlera à travers la tendance, d'une téléologie de la perception, les exigences de la vie, l'intérêt de la connaissance demandent que les affects soient rapportés à quelque chose d'extérieur, que dans la recherche du plaisir, on soit capable d'extra-poser la cause du plaisir, et cela simplement pour l'obtenir à nouveau. La sensation a la fonction d'une pulsion : la transition entre la sensation dans sa

pure immédiateté vaine et la perception comme constitution d'une objectité, passe par la sensation comme pulsion. La pulsion est pulsion vers ou en vue de quelque chose. Il faut expliquer comment l'*intentio*, la visée naît de la sensation, comment la sensation peut sortir du vécu, de l'expérience corporelle pour être sensation de quelque chose. Telle est peut-être l'ultime ou une des plus profondes élucidations de l'intentionnalité.

Il faut que la sensation soit animée d'une pulsion propre qui l'entraîne vers l'existence dont elle dépend, que la sensation de plaisir se tourne non plus vers le corps, mais vers la transcendance de son objet . En cela se manifeste la capacité de désigner l'autre que lui-même comme cause de son plaisir. Il faut inventer dans la sensation une direction vers le perçu, donc vers l'extériorité. On peut trouver comme explication de ce processus, le dynamisme même qui se trouve dans la sensation comme profil; un profil est nécessairement une affection, une sensation, mais en quoi aurait-il comme avenir d'être complété par un autre profil ?

Si la sensation n'a pas d'intentionnalité, d'où vient l'unité, - du mouvement du corps, de la concurrence entre diverses séries de sensations, celles qui viennent de la main, qui enregistre la forme sphérique, celles qui viennent de l'oeil ? La multiplicité des kinesthèses implique une forme de cohérence, qui dépasse la sensation présente vers la suivante, qui appelle la suivante ; cet appel est justement problématique, car pourquoi passer de l'absence de projet de la sensation (elle n'est qu'un moment) à la visée d'un objet dans sa complétude, comme un tout ? L'unité des sensations, le fait que les kinesthèses se complètent les unes les autres, qu'elles forment un réseau d'informations, tout cela nous permet de conclure à la continuité des sensations pour constituer un objet, c-à-d du perçu. Mais indissociable du mouvement du corps, et de la complétude des informations corporelles, le temps unifie les moments, dans le flux continu qui les porte. L'unité du temps définit la contiguïté des impressions et leur synthèse. On parlera d'une synthèse effectuée par le flux du temps lui-même. Les moments s'associent pour constituer une objectité à partir de la synthèse s'opérant-toute-seule des instants et des impressions qui leur correspondent. Le temps s'unifie seul, il n'a pas besoin d'une unité intellectuelle extérieure<sup>72</sup> .

\*\*\*\*\*

## **Conclusion**

Il est tentant de considérer que le rôle de l'imagination, appuyée sur la perception, consiste à produire non seulement la complétude du senti en perçu, mais aussi contribue à énoncer les principes de la méthode husserlienne. Percevoir, c'est déjà en quelque sorte réaliser les actes essentiels de variation qui caractérisent la méthode husserlienne. La méthode de variation qui permet de dégager l'eidos, ce qu'on nomme donc la variation

éidétique, donc on peut dire que toutes les autres variations chez Husserl sont l'extension et l'approfondissement, est *in nucleo* déjà enveloppée dans l'acte de percevoir. Il y aurait donc dans la perception en tant qu'elle ne peut se développer sans l'imagination déjà une forme de réflexion. Percevoir, c'est jouer continuellement avec le donné pour dégager en lui une organisation objective, c'est donc essayer des formes pour délimiter les possibilités du flux. La perception est à elle-même l'objet et la source de la méthode. La méthode phénoménologique de ce point de vue n'est que la réalisation des potentialités réflexives et imaginatives qui se trouvent dans la perception<sup>73</sup>.

( Olivier Lahbib, Lycée Merleau-Ponty, Rochefort/ mer).

<sup>1</sup> *Ideen III*, § 1, trad. PUF, Paris, 1993, p. 4.

<sup>2</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'exposé lumineux de Nicolas Grimaldi, et les exemples empruntés à Proust dans *A Lisière du réel*, Paris, Petits Platon, 2013 : "De sorte que percevoir, c'est ajuster les interprétations de notre imagination à la rhapsodie de nos sensations. Percevoir n'est qu'une occasion d'imaginer, p. 104-105.

<sup>3</sup> *Ideen I*, § 42, trad. éd. Gallimard, Collection Tel, 1985.

<sup>4</sup> HUA XI 4 (§ 1), trad. *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1998, p. 95;

<sup>5</sup> HUA XI 27, § 5, trad. cit. p. 114.

<sup>6</sup> Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1999. p. 33 : « l'objet constitué et achevé en tant que point de départ de l'analyse statique se révèle dépendant de la "vie constructive" d'un ego qui lui donne son sens dans une infinité d'actes ».

<sup>7</sup> Définition du noème : *Ideen I* Hua III 202. trad. citée p.336 : "il faut alors apercevoir avec une clarté totale que le vécu de perception, pris en lui-même, comporte bien dans son essence 'l'arbre perçu comme tel'; ou le noème complet qui reste intact quand on met hors circuit la réalité de l'arbre lui-même et celle de l'ensemble du monde; mais d'autre part ce noème avec son "arbre" entre guillemets n'est pas réellement (reell) contenu dans la perception, pas plus que ne l'était l'arbre dans la réalité».

<sup>8</sup> Noèse : l'acte conférant le sens, rempli par une intuition, une présence sensible, dans laquelle l'objet est esquissé, mais n'est pas donné d'une manière complète ; § 41 de *Ideen I* : « j'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table, de la même table qui en soi reste inchangée » trad. p. 131.

<sup>9</sup> Question : comment savoir si l'esquisse ressemble à l'objet ? Voir *Ideen I*, trad. p. 173 : les déterminations physiques s'annoncent dans les déterminations sensibles. Et p. 174 relecture du morceau de cire, le sensible fait signe vers la chose : « **la chose qui apparaît aux sens, qui a les formes sensibles, les couleurs, les propriétés olfactives et gustatives ne sert nullement de signe pour une autre chose, mais dans une certaine mesure de signe pour elle-même** ». Enfin p. 177 « par principe la transcendance de la chose physique est la transcendance d'un être qui se constitue dans la conscience, qui est lié à la conscience... ».

<sup>10</sup> Lévinas, *L'intuition chez Husserl*, Paris, Vrin, 1930, p. 67 « les données hylétiques auxquelles correspondent des moments qualitatifs dans les choses... ».

<sup>11</sup> Sur les difficultés de l'apparition comme composition de ce qui n'a pas de figure ou de "visage", comment faire une figure avec ce qui n'en a pas ? Faire une figure consiste à donner une unité à la multiplicité : « Seule la table est la même : je prends conscience de son identité dans la conscience synthétique qui rattache la nouvelle perception au souvenir » Hua III, 74, trad. p.131. Ce qui m'est donné : « La même couleur apparaît "dans" un divers ininterrompu d'esquisses de couleur (*Abschattungen*). La même analyse vaut pour chaque qualité sensible et pour chaque forme spatiale. Une seule et même forme (donnée corporellement comme identique) m'apparaît sans cesse à nouveau "d'une autre manière", dans des esquisses de formes toujours autres » (trad. p.132). L'unité intentionnelle de l'objet est obtenue à partir d'esquisses aussi bien de couleurs que de formes, et le déroulement des esquisses dans la durée temporelle, et selon les événements qui affectent l'objet transcendant, contribue à produire une identité de l'objet. On peut remarquer au passage que les data de formes sont des data comme les autres, ce qui veut dire que la forme esquissée est une matière de sensation. voir trad. p. 133.

<sup>12</sup> *Ideen I*, Hua III 75, trad. p. 133; voir aussi Hua III, p. 172, trad. p. 289 (nous soulignons).

<sup>13</sup> Cette couche animatrice fait en sorte que les data sont data de quelque chose, si bien que « la conscience précisément indique ipso facto quelque chose dont elle est la conscience » (Hua III 174, trad. p. 291).

<sup>14</sup> *Ideen I*, § 86 (HUA III 176), trad. p. 294 : « [les problèmes les plus vastes] concernent la façon dont les noèses, par exemple dans le cas de la nature, en animant la matière et en se combinant en systèmes continus et en synthèses unificatrices du divers, instituent la conscience de quelque chose. C'est par cette fonction que l'unité objective vis à vis de la conscience peut se faire "annoncer" de façon concordante dans ce divers, s'y fait "légitimer" et déterminer "rationnellement" ».

<sup>15</sup> *Ideen I*, trad. p. 336.

<sup>16</sup> Cf. sur ce point Husserl, *La représentation vide*, Paris, PUF, 2003, p. 16.

<sup>17</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 50

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 51

<sup>19</sup> Cf. HUA XI appendice XIV où Husserl affirme que l'affection possède déjà la structure "forme et contenu" (HUA XI 479). L'affection répond au modèle de l'intentionnalité, la hylé est déjà -toujours déjà- médiatisée.

<sup>20</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 138.

<sup>21</sup> Voir *Ideen II*, Hua IV 66, trad. p. 103.

<sup>22</sup> Les sensations, le divers de la sensation pour parler comme Kant, sont toutes de nature kinesthésiques dans la mesure où elles proviennent du rapport de notre corps au monde extérieur, et dans la mesure où leur qualificatif kinétique indique un mouvement du corps à l'occasion d'une réalité extérieure, où le corps détermine un mouvement qui suit l'apparition des faces d'un objet. Les simples mouvements oculo-moteurs sont évidemment des mouvements kinesthésiques.

<sup>23</sup> Montavont. op.cit. p. 96 « La corporalité charnelle n'est pas seulement ce corps constitué que je peux percevoir; elle est d'abord un pouvoir constituant que je découvre dans la conscience pratique du "je-peux", du "je-me-meus" qui fait du corps mon corps de chair sur lequel je règne, grâce auquel j'ai un centre d'orientation et une sphère originare de la volonté. Je prends alors conscience de mon corps en tant qu'organe que je peux mouvoir à volonté et en tant que point zéro ou encore ici transcendantal par rapport auquel tout objet est là-bas. Il est vrai que l'objet ne peut m'apparaître sous toutes ses faces que par la médiation des kinesthéses »

<sup>55</sup> voir Hua XI 117 § 26, trad. p 191-192 .

<sup>56</sup> HUA XI 118, trad. p 192 .

<sup>57</sup> *Méditations cartésiennes* § 39 HUA I 114, trad. Peiffer et Lévinas, Paris, éd. Vrin, 1930, p. 68 .

<sup>58</sup> HUA XI beilage XVI p.406 (p.20 de l'article cité) .

<sup>59</sup> M. Richir *Synthèse passive et temporalisation/spatialisation*, dans *Husserl*, collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir, Grenoble, Millon, 1989, p.21 «Ce qui fait cette cohésion n'est pas (...)l'activité logico-éidétique de la conscience, mais la " synthèse " qui est passive eu égard à cette activité, et qui consiste, quasi-musicalement, en une résonance».

<sup>60</sup> HUA XI 141 trad. p. 210 « ... dans cette continuité interne de l'extension temporelle du contenu étendu dans le temps, la teneur de la chose n'est pas co-présente là de manière extérieure, mais que l'unité de la chose même n'est pensable que comme unité continuellement ordonnée et temporellement étendue. (...)Car il devient clair que, ce qui procure, précisément à la teneur de la chose même la continuité interne concrète, et en cela l'unité repose en première ligne sur la continuité la plus originaire de l'extension temporelle. Toute continuité de contenu, par exemple celle du son d'un violon, est l'unité d'une fusion continue de phase en phase; mais le contenu ne peut continuellement fusionner que dans le devenir continu, dans l'ordre temporel».

& HUA XI 141, trad. p.211 « L'unité du son est idéalement décomposable en phases sonores. Ces phases possèdent l'unité par la fusion successive, conformément à la continuité temporelle; cette fusion ne peut devenir possible comme fusion unitaire que dans le flux du devenir continu... ».

<sup>61</sup> HUA XI 129 trad. p. 201 « la similitude est la parenté ou la ressemblance la plus parfaite, par conséquent elle produit la liaison d'homogénéité la plus forte ».

<sup>62</sup> voir HUA XI 151 § 33 , trad. p 219 .

<sup>63</sup> à partir de HUA XI 151, trad. p.219, *Les lois de propagation de l'affection*.

<sup>64</sup> Hua XI, p. 201

<sup>65</sup> HUA XI. p.201

<sup>66</sup> HUA p .204

<sup>67</sup> HUA p. 215

<sup>68</sup> voir notamment la présentation claire de Cuvillier, *Cours de philosophie*, biblio-essais, 1988, tome 1 p. 99

<sup>69</sup> Cf. Par exemple Post-face aux *Ideen I* HUA V 156. (trad. *La phénoménologie et le fondement des sciences, (Ideen III)*, Paris, PUF, 1993, p. 203).

<sup>70</sup> Hua XI 149, et 169 , trad. p. 217 et p. 223.

<sup>71</sup> voir Bernet, *La Vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 135.

<sup>72</sup> On aperçoit ici encore la différence avec la synthèse kantienne; dans la synthèse de l'appréhension, la synthèse du divers a lieu dans forme du temps.

<sup>73</sup> Sur ce point nous renvoyons à notre travail : *De Husserl à Fichte, liberté et réflexivité dans le phénomène*, Paris, L'harmattan, 2009, p. 123 sq.