UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
ENZO SAVANIER

LE CONCEPT DE RÉDUCTION DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL ET DANS CELLE DE HEIDEGGER

MARS 2017

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION……...5

CHAPITRE I : Acheminement vers la phénoménologie……...10

§ 1. Pourquoi s'intéresser à Descartes en phénoménologie?…….11

§ 2. Brentano et la découverte de l'intentionnalité…….17

§ 3. À l'aube de la phénoménologie : la philosophie comme science rigoureuse……..24

CHAPITRE II : Husserl : La méthode en action : les réductions……..29

§ 4. Le monde de l'expérience quotidienne : l'attitude naturelle……...31

§ 5. Sortie de l'attitude naturelle et radicalisation du doute : l'ἐποχή……....37

§ 6. La réduction phénoménologique…….48

§ 7. La réduction eidétique…….58

§ 8. La réduction transcendantale……...64

CHAPITRE III : Heidegger : La phénoménologie repensée à partir de l'être……...74

§ 9. La méthode phénoménologique de Heidegger……....75

§ 10. La phénoménologie de Heidegger : l'analytique du *Dasein*……84

A- Le souci (*Die Sorge)*……88

B- L'angoisse (*Die Angst*) et l'appel de la conscience *(Gewissenruf)*……....92

C – L'ennui *(Langeweile)*……..99

D – Réduction, construction et destruction……...102

CONCLUSION……..……106

BIBLIOGRAPHIE……..110

Être rempli du désir de connaître et être philosophe, n'est-ce pas la même chose?[i]

i PLATON. *La République*, II, 376b, traduction G. Leroux, Paris , GF Flammarion, 2004, p. 149.

INTRODUCTION

Les sciences de la nature procèdent selon une méthode qui leur est propre. Le but de cette méthode est multiple. La méthode permet d'assurer une constante dans la recherche des faits, dans l'élaboration des hypothèses et dans l'expérimentation visant à infirmer ou confirmer lesdites hypothèses. La méthode participe donc activement à la rigueur scientifique puisque c'est par sa méthode qu'une science peut se définir, fonctionner et ainsi produire du savoir. Ce schéma est appliqué aux sciences de la nature, mais fonctionne également dans d'autres disciplines du savoir humain. En philosophie, la méthode est d'autant plus importante puisqu'elle participe activement à caractériser certaines écoles de pensée. À cet effet, « une tâche centrale de la philosophie est d'opérer la critique des présupposés de la connaissance et des conduites humaines, et de nous réimmerger dans leur filon productif. Elle nous affranchit par là des rigidités que les conventions indiscutées imposent à notre manière d'être au monde, elle ouvre la voie aux articulations transdisciplinaires des savoirs ou à leurs refontes révolutionnaires, elle incite à chercher en leur source le principe d'une unité systématique »[1]. Dans le présent mémoire, nous nous sommes intéressés à la méthode phénoménologique et plus particulièrement au concept de

1 BITBOL, Michel (2014). *La conscience a-t-elle une origine? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs », p. 11.

réduction qui en est l'opérateur fondamental. Notre intérêt pour la phénoménologie est motivé par le fait que la phénoménologie s'intéresse à la conscience humaine et aux interactions de celle-ci avec son environnement. La phénoménologie, à l'instar de nombreuses sciences comme la neurophysiologie, les neurosciences cognitives et la psychologie, tente de comprendre la conscience et ses fonctionnements. « Phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : *l'attitude de pensée* spécifiquement *philosophique* et la *méthode* spécifiquement *philosophique* »[2]. Ultimement, l'objet de la phénoménologie est donc de comprendre l'Homme. Ne serait-ce pas là l'idée première de la philosophie? En nous intéressant particulièrement à la réduction, nous avons voulu concentrer notre recherche sur ce concept central de la phénoménologie. Le sens méthodologique de la phénoménologie husserlienne est impensable sans la pratique de la réduction. C'est également par le biais de la réduction que l'on peut comprendre l'idée de la phénoménologie elle-même et saisir le sens de son application aux divers champs du savoir. Or, qu'implique la pratique de la réduction pour le phénoménologue et en quel sens cette pratique permet-elle une compréhension nouvelle de la conscience humaine? Ces deux questions guiderons les analyses menées dans ce mémoire.

Nous avons divisé ce mémoire en trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous présenterons le cheminement intellectuel de Husserl en soulignant l'importance des philosophes ayant influencé et orienté sa démarche vers la phénoménologie. Issu du monde

2 HUSSERL, Edmund (1907). *L'idée de la phénoménologie*, traduction A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p. 45 [23].

des sciences par sa formation en mathématiques, son parcours scientifique aura eu une incidence sur l'orientation de son parcours philosophique. Nous verrons que Husserl est redevable à René Descartes pour son approche scientifique de la philosophie et qu'il doit beaucoup à Franz Brentano de l'avoir initié à la philosophie et de lui avoir donné le concept fondamental à l'origine de la phénoménologie, celui d'intentionnalité. Ce premier chapitre permettra d'éclairer les bases scientifiques et philosophiques du projet phénoménologique de Husserl.

Le second chapitre du mémoire est entièrement consacré à Husserl. Avant d'aborder l'étude de la réduction, nous introduirons quelques concepts permettant de mieux comprendre sa mise en œuvre. Cela nous amènera à définir le concept d'attitude naturelle. La phénoménologie doit avoir un point de départ, un sol sur lequel elle peut commencer à s'ériger. Ce sol est celui de l'attitude naturelle. Nous commencerons par définir ce qui est entendu par attitude naturelle avant de montrer la nécessité de s'extraire de cette attitude. Pour parvenir à nous extraire de l'attitude naturelle, nous présenterons le second concept de ce chapitre : l'ἐποχή. Nous montrerons que l'ἐποχή phénoménologique, à distinguer de l'ἐποχή sceptique, est le seul moyen pour Husserl de s'extraire de l'attitude naturelle et d'ouvrir la voie à la réduction. Enfin, nous procéderons à l'analyse de la réduction à titre de concept méthodologique fondamental de la phénoménologie comme pratique philosophique rigoureuse. Nous présenterons succinctement trois réductions : la réduction phénoménologique, eidétique et transcendantale. Ces trois réductions constituent les trois avenues principales donnant accès à la phénoménologie comme science philosophique.

Le troisième et dernier chapitre du mémoire porte sur la phénoménologie herméneutique de Heidegger. L'objectif de ce chapitre est de présenter la méthode

phénoménologique de Heidegger. Ce chapitre permettra de montrer que Heidegger attribue un rôle différent à la réduction et qu'il a une conception de la phénoménologie qui s'éloigne de celle de Husserl. Husserl récuse l'attitude naturelle par l'ἐποχή dans le but d'atteindre un idéal scientifique qui passe par une analytique de la conscience. Heidegger n'est pas d'accord avec Husserl puisqu'il considère que c'est à partir d'une analytique rigoureuse de l'attitude naturelle qu'il est possible de comprendre le sens de la question de l'être. La compréhension de l'être n'est pas une manière de percevoir le monde, Heidegger développe une herméneutique ontologique où la compréhension est une manière d'être-au-monde. Les deux philosophes se considèrent comme des phénoménologues, mais ils ne parviennent pas à s'entendre sur la méthode ni même sur la définition de concepts clés. Alors, la phénoménologie ne serait-elle l'histoire que d'un philosophe? Vraisemblablement, la réponse est non puisque la phénoménologie s'est établie comme un courant philosophique dominant de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Qu'est-ce qui explique les différences conceptuelles aussi importantes? Au même titre que Husserl qui, avec les types de réductions, cherche différents accès à la phénoménologie, les phénoménologues ont cherché différents accès à l'analyse de l'expérience vécue. Donc, dans ce chapitre, nous expliquerons d'abord les raisons pour lesquelles Heidegger refuse de suivre Husserl sur la nécessité d'effectuer une réduction de l'attitude naturelle. Ensuite, nous aurons la tâche de définir plus en détails en quoi consiste la phénoménologie herméneutique de Heidegger en nous attachant à montrer comment l'analytique du *Dasein* comprend l'être-au-monde comme une donnée irréductible de la précompréhension ontologique du *Dasein*. C'est à partir de cette analytique du *Dasein* que nous pourrons trouver et mettre en relief chez Heidegger des concepts s'apparentant à la fonction de la réduction. C'est ainsi que le Souci,

l’angoisse et l’ennui seront expliqués et compris en tant que réduction phénoménologique. Enfin, nous verrons en quel sens le concept de réduction est chez Heidegger indissociable des concepts de construction et de destruction selon le programme de sa phénoménologie herméneutique.

En conclusion, nous présenterons une synthèse de notre recherche qui permettra de voir que la phénoménologie se révèle avoir une portée qui s'étend bien au-delà des auteurs à l’étude dans ce mémoire.

CHAPITRE I

Acheminement vers la phénoménologie

Dans ce premier chapitre, nous nous intéresserons au parcours intellectuel du jeune Husserl dans le but de comprendre la place de la phénoménologie dans le portrait bimillénaire de la philosophie. Pour ce faire, il nous faudra remonter aussi loin que Descartes puisque, de l'aveu même de Husserl, Descartes, « le plus grand penseur français, est en effet le seul, parmi les philosophes du passé, qui ait eu une influence si décisive sur le sens de la phénoménologie. Elle ne peut que lui rendre l'hommage dû à son vrai père fondateur »[3]. Nous mettrons en valeur le sens de cette paternité cartésienne lorsque nous aborderons l'explication du concept de réduction chez Husserl. Par la suite, nous aborderons l'influence qu'a eue son second maître à penser qu'est Brentano. Cette analyse a pour but de comprendre le projet d'une fondation rigoureuse de la philosophie, d'en

3 HUSSERL, Edmund (1929). *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, « Les conférences de Paris », traduction M. De Launay, PUF, coll. « Épiméthée », 2011, p. 1 [3].

révéler le sens en éclairant la fonction clef que remplit la réduction. Ultimement, nous parviendrons à voir en quoi la conception husserlienne de la phénoménologie diffère de la conception que Heidegger lui opposera dans *Être et Temps*.

§ 1. Pourquoi s'intéresser à Descartes en phénoménologie?

À quoi bon s'intéresser à Descartes qui, *prima facie*, ne semble rien avoir en commun avec la phénoménologie? Il est juste de dire que Descartes n'est pas phénoménologue, ni même l'instigateur du mouvement phénoménologique. Pourtant, Husserl n'a cessé de considérer la façon de philosopher de Descartes comme un modèle exemplaire pour la phénoménologie[4]. Ici, notre but est de montrer en quel sens l'idéal méthodologique cartésien retient l'attention de Husserl. Cet *excursus* phénoménologique permettra, plus tard, de mettre en lumière l'acte fondateur même de la réduction chez Husserl et les reproches que Heidegger adresse à Husserl.

La situation de la philosophie dans le contexte historique où évolue Descartes au tournant du XVII[e] siècle est celle de la scolastique et de sa méthode. Dans les faits, « la philosophie surtout traite toute question par la dispute, en opposant les opinions adverses »[5]. La méthode scolastique ne paraît pas satisfaisante pour l'esprit rationnel de Descartes. Elle ne fait qu'opposer des thèses sans jamais aboutir à aucune certitude.

4 Le passage des *Conférences de Paris* que nous venons de citer un peu plus haut est un exemple assez représentatif de l'importance de Descartes. Aussi, les nombreux ouvrages d'introduction à la pensée husserlienne, ou à la phénoménologie en général, ne peuvent éviter de mentionner l'influence de Descartes sur Husserl.

5 RODIS-LEWIS, Geneviève (1971). *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2013, p. 215.

Cependant, pour Descartes, la bataille contre la scolastique vise surtout l'enseignement dogmatique de la pratique philosophique de son époque. Ainsi, « il tombe sous le sens que sa nouvelle fondation de la philosophie cherche à s'opposer à la scolastique »[6] avec une pratique réflexive de la philosophie, en quête de certitude, et qui passe inévitablement par un examen critique préalable des acquis et des préjugés. La méthode cartésienne doit aussi être accessible à tous afin de permettre un accès véritablement universel à la pratique de la philosophie. Bien que cette réflexion soit amorcée dès le *Discours de la méthode* (1637), c'est dans les *Méditations* (1641) que le doute va prendre sa pleine signification. Grondin résume admirablement la situation dans laquelle se trouve Descartes lorsqu'il rédige son *Discours* :

> Or, ce qui préoccupe Descartes, c'est que la connaissance repose sur des « principes si mal assurés ». Autrement dit, il s'agit moins de rechercher les principes de ce qui est, que d'assurer, une fois pour toutes, l'ordre des principes eux-mêmes, posés ici comme des principes du savoir. Mais comment assurer des principes qui sont censés être la source de toute assurance et de toute certitude? C'est cette réflexion principielle que proposent de conduire les *Méditations*[7].

Les *principes si mal assurés* dont il est question font certainement référence à la scolastique et sa méthode d'apprentissage. Sous cette critique qui prend la forme d'une attaque, la question que pose Grondin est celle de Descartes : comment s'assurer d'une connaissance certaine? Si la réponse à cette question se trouve plus développée dans les *Méditations*[8], on trouve déjà cependant dans le *Discours de la méthode* la piste d'une solution à élaborer :

---

6 GRONDIN, Jean (2004). *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007, p. 173.

7 *Ibid.*, p. 177-178.

8 Au sujet de l'émergence du doute et de son apogée dans les *Méditations*, nous renvoyons aux chapitres IV et V de l'ouvrage de 1971 de Rodis-Lewis (1971). *L'œuvre de Descartes*, *Op. Cit.*.

> J'avais dès longtemps remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus; mais, pource qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable.[9]

En tout premier lieu, la recherche de la vérité ne consiste pas dans la victoire apparente d'un argument contre un autre dans le style d'une *disputatio*, mais dans la mise en œuvre méthodique d'une pratique philosophique passant par le doute en quête de certitude d'une vérité première.

Le doute n'est pas un concept nouveau dans la philosophie, les sceptiques en ont toujours fait usage. Cependant, ce qui change avec Descartes, c'est la manière dont le doute s'opère en philosophie. Le doute sceptique ne laisse pas de développements ultérieurs possibles à la philosophie, car sa mise en application n'est pas orientée vers la recherche d'une connaissance en tant que telle puisqu'il remet sans cesse en question la possibilité d'une connaissance indubitable et certaine d'elle-même. Ainsi, il n'aboutit jamais qu'à reconduire à une incertitude se répétant indéfiniment. Or, l'originalité de Descartes en proposant le doute comme méthode philosophique vise, à l'inverse, l'établissement d'une recherche assurant la fondation d'une certitude dans l'ordre du savoir. Dès lors, puisqu'« il n'y a rien au monde de certain »[10], la tâche nouvelle de Descartes est de trouver des principes permettant la certitude en philosophie et c'est le doute qui s'impose comme l'outil méthodique privilégié. Dans ses *Principes de la philosophie* de 1644, Descartes cherche dans la première partie éponyme, les principes de la connaissance humaine et

9 DESCARTES, René (1637). *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008, IV, p. 102-103 [31].

10 DESCARTES, René (1641). *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2009, Méditation seconde, p. 92.

souligne la formation critique du doute dans la recherche de la vérité :

> *Celui qui cherche la vérité doit, une fois dans sa vie, douter de tout autant que faire se peut.* Puisque nous sommes nés enfants et que nous avons porté des jugements variés sur les choses sensibles avant de posséder l'usage entier de notre raison, nous sommes détournés de la connaissance du vrai par de nombreux préjugés, dont il ne semble pas que nous puissions nous libérer autrement qu'en nous appliquant à douter une fois dans notre vie de tout ce en quoi nous trouverons ne serait-ce que le plus petit soupçon d'incertitude.[11]

C'est cette recherche d'une fondation nouvelle et rigoureuse de la philosophie qui amène Husserl à s'intéresser à la philosophie de Descartes. En effet, Husserl, en créant la phénoménologie, désire lui aussi donner des principes rigoureux à la philosophie afin qu'elle puisse répondre à un idéal de scientificité véritable. En somme, c'est autant l'exposé de la philosophie cartésienne du doute que l'idéal qu'elle poursuit qui retient l'attention de Husserl et suscite son admiration. Husserl voulait aussi que sa nouvelle science philosophique puisse être accessible à tous.

Dans la première méditation métaphysique, Descartes indique ce sur quoi agit le doute puisqu'il porte sur « les choses que l'on peut révoquer en doute ». Descartes n'est pas qu'un philosophe, il est aussi un scientifique et puisque la science ne s'est pas encore dissociée de la philosophie, trouver de nouveaux fondements à la philosophie, c'est aussi s'enquérir à refonder la science : « il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »[12]. Outre le désir de trouver des principes pour la

11 DESCARTES, René (1644). *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », traduction D. Moreau, 2009, I, 1, p. 67.

12 DESCARTES, René (1641). *Op. Cit.*, Première méditation, p. 79.

philosophie, c'est ce projet de refondation de la philosophie amené par Descartes qui plaît tant à Husserl. La recherche scientifique des premiers principes débute d'abord par la remise en question des principes communs qui sont la source première de l'état d'incertitude et d'erreur dans les jugements. Le doute cartésien doit alors nous départir des opinions communes en mettant à jour de nouveaux principes :

> je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. […] Et pour cela il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier ce qui serait d'un travail infini; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées. Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens.[13]

Descartes fait ici le constat que nos opinions, notre connaissance intuitive du monde proviennent de nos sens. Dès lors, c'est aux sens, à l'intuition que le doute doit s'appliquer. En premier lieu, ce sont les sens qui nous permettent d'avoir une appréhension du monde qui nous entoure puisque notre corps agit en tant que récepteur sensoriel. Alors, le doute doit s'exercer sur les sens. De cette manière, Descartes peut poursuivre sa recherche de la certitude en allant à la source même de la connaissance induite par les opinions :

> Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement.[14]

Husserl voit dans le doute la possibilité de remise en question du monde, des opinions que nous avons de ce dernier. Le doute permet un raisonnement nouveau et une fondation plus

13 *Ibid*., p. 80-81.
14 *Ibid*., p. 89-90.

scientifique de nos jugements portés sur le monde. Alors, le doute est une remise en question introduite par Descartes et retenue par Husserl dans son cheminement vers la phénoménologie. D'ailleurs, c'est cette idée de certitude dans la recherche de la connaissance mondaine qui anime les deux philosophes et qui, en même temps, les distancient des sceptiques et de leur doute. Cependant, le doute ne joue pas le même rôle dans la philosophie de Descartes que dans celle de Husserl. Par le doute, Descartes arrive au principe de l'existence personnelle : « nous ne pouvons pas douter que nous existons »[15]. C'est cette évidence de l'existence obtenue à l'issue du doute hyperbolique qui est énoncée dans la *Méditation seconde* :

> de sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe* [*ego sum, ego existo*], est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit[16]

Donc, le passage nous apprend que c'est grâce à l'expérience du doute que nous statuons sur notre existence. La conscience du *je suis* acquise par le doute, par l'évidence du *cogito* nouvellement dégagé, et le caractère clair et distinct du « je pense, je suis» constituent le principe premier de la fondation cartésienne de la science. Cependant, Husserl ne partage pas les conclusions de Descartes. Pour Husserl, la phénoménologie doit être une méthode d'investigation descriptive et analytique dont le fil conducteur servant à définir la conscience et rendre possible l'analyse descriptive de la recherche phénoménologique est l'intentionnalité. La conception husserlienne de l'intentionnalité est directement inspirée du maître à penser contemporain de Husserl : Brentano.

15 DESCARTES, René (1644). *Op. Cit.*, I, 7, p. 75.
16 DESCARTES, René (1641). *Op. Cit.*, Méditation seconde, p. 93.

§ 2. Brentano et la découverte de l'intentionnalité.

Les sources de Husserl sont multiples. Cependant, la seconde source que nous présentons est Brentano qui va initier Husserl à la philosophie. Avant de rejoindre la philosophie et d'en faire son activité principale, le jeune Husserl s'est d'abord passionné pour les sciences, en particulier les mathématiques qu'il étudie par le biais de l'enseignement du célèbre mathématicien allemand du XIX^{e} siècle, Weierstrass. C'est donc en tant que logicien-mathématicien que Husserl s'est d'abord présenté au monde scientifique[17] avant de s'intéresser à la philosophie. Encore une fois, Brentano n'est pas, comme Descartes, l'instigateur du mouvement phénoménologique, mais il a contribué lui aussi à la formation de l'esprit du jeune Husserl. Même lorsque Husserl prendra plus tard une distance critique à l'égard des thèses de Brentano, il ne cessera jamais d'admirer son professeur et de se montrer reconnaissant d'avoir pu bénéficier de ses rapports amicaux dans son propre développement intellectuel. L'enseignement reçu de Brentano est plutôt traditionnel, il ne laisse pas présager la naissance prochaine de la phénoménologie de Husserl. Ironiquement, Brentano est attaché à l'enseignement traditionnel plus ou moins scolastique de l'Allemagne de son époque, ce contre quoi Descartes lui-même s'était déjà insurgé puisque l'inspiration du geste radical de Descartes de favoriser un nouveau départ à

17 Pour des informations biographiques plus complètes sur la vie de Husserl, nous référons à l'article de Malvine Husserl (la femme de Husserl) : «Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl» paru en 1988 dans le 5^{e} des *Husserl Studies* (p. 110-125). Voir également l'ouvrage de Bernet, Kern et Marbach, *Introduction to Husserlian Phenomenology,* paru en 1993 à la Northwestern University Press.

la philosophie moderne servira à Husserl de modèle pour l'élaboration de la phénoménologie comme science rigoureuse. Dans le cadre de ce mémoire, nous retiendrons avant tout de Brentano le concept d'intentionnalité que Husserl découvre chez lui et lui emprunte. Dans les *Recherches logiques*, Husserl en fera le concept central de l'investigation phénoménologique. Husserl trouve dans le concept d'intentionnalité l'explication de la relation entre un objet et la conscience, la manière dont un objet peut se donner à la conscience. Brentano s'inspire de la scolastique pour développer son concept d'intentionnalité dans le cadre de la psychologie empirique, comme le montre Perler : « Brentano fait un choix très libre des sources médiévales, utilisant ces sources en vue de ses propres buts qui divergeaient en plusieurs points des buts des auteurs médiévaux »[18]. Donc, bien que l'intentionnalité soit un concept déjà à l'œuvre dans le *Περὶ Ψυχῆς* (*De anima)* d'Aristote ou dans les travaux de Thomas d'Aquin, Brentano, en puisant à ces différentes sources, propose une lecture nouvelle de l'intentionnalité dans le cadre de ses recherches de psychologie empirique. Il utilise le concept d'intentionnalité en vue de pouvoir faire la distinction entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques afin de mettre en évidence ce à quoi l'esprit humain se réfère dans le cas des actes psychiques. Aussi, « l'intentionnalité apparaît dans le contexte d'une justification de la psychologie comme science de plein droit, par la délimitation de son domaine propre, qui inclut tous les phénomènes psychiques »[19]. Dans son ouvrage phare, *La psychologie du point de vue empirique,* Brentano explique dans un chapitre sur l'intentionnalité ce qu'il entend par un phénomène psychique en essayant d'en définir la nature :

18 PERLER, Dominik (2003). *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, coll. « Conférences Pierre Abélard », p. 18.

19 GYEMANT, Maria (2010). « R*epräsentation* et intentionnalité : Sur l'impossibilité de purger l'intentionnalité de tout objet immanent », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VI, nº 8, p. 30.

> Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale – la relation à un contenu, la direction vers un objet sans qu'il faille entendre par là une réalité (*Realität*) ou objectivité (*Gegenständlichkeit*) immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*), mais chacun le contient à sa façon. […] Cette inexistence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne représente rien de semblable. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont des phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet (*Gegenstand*) en eux.[20]

Ce passage présente la version la plus connue de la définition de l'intentionnalité chez Brentano, définition qui sera par la suite reprise et modifiée par Husserl. Avant de nous intéresser à la reprise du concept par Husserl, essayons de comprendre plus précisément ce qui est entendu par intentionnalité en proposant une brève explication du concept. Le passage cité à l'instant est expliqué par Perler dans son ouvrage sur l'intentionnalité. Son commentaire sera notre point de départ :

> Selon Brentano, l'esprit humain est en mesure de se référer à quelque chose, parce que ses actes se distinguent par une « in-existence intentionnelle ». C'est justement cette in-existence et non pas un pouvoir magique qui permet à l'esprit d'avoir des rapports cognitifs avec des objets. Par l'in-existence, Brentano n'entend point une non-existence, mais une existence immanente. Cela signifie que certains objets existent littéralement dans les actes psychiques. […] L'in-existence intentionnelle caractérise exclusivement les phénomènes psychiques.[21]

Autant dans ce commentaire de Perler que dans le texte de Brentano, l'usage du terme *in-existence* est courant. Bien entendu, l'*in-existence* n'est pas ici considérée comme étant l'absence d'*être*, d'existence, mais il faut se référer à une compréhension plus littérale du

20 BRENTANO, Franz (1874). *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, coll. « Textes philosophiques », traduction M. De Gandillac, 2008, I, II, I, §5, p. 101-102 [124-125].

21 PERLER, Dominik (2003). *Op. Cit.*, p. 13.

terme. En effet, inexistence doit se scinder, et cela est déjà fait dans le texte, en *in* d'une part et *existence* de l'autre. Le *in* se rapporte à l'inclusion, à l'intériorité, alors que *existence* n'a pas besoin de traduction, si ce n'est qu'il provient de *existentia*. L'inexistence intentionnelle de Brentano est alors l'*in-existence* intentionnelle d'un objet dans les actes psychiques alors que l'intentionnalité se définit par « la direction vers un objet ou la relation à un contenu »[22]. En suivant le commentaire de Perler, nous pouvons comprendre le caractère distinctif de l'intentionnalité : « la plupart de nos actes psychiques se distinguent par le fait qu'ils se réfèrent à quelque chose, ce qui leur donne un contenu bien défini. […] Des actes psychiques tels que penser, se souvenir et espérer se réfèrent *toujours* à quelque chose : ils sont essentiellement intentionnels »[23]. L'intentionnalité est donc le fait que la conscience est toujours conscience de quelque chose. Dans tout acte psychique, il y a un objet qui est compris dans ce dernier puisque la conscience doit être conscience de quelque chose, et ce dans tous les cas : « l'objet (*Objekt*) auquel se rapporte un sentiment n'est pas toujours un objet (*Gegenstand*) extérieur. Nous pouvons donc invoquer à bon droit l'inexistence intentionnelle d'un objet (*Objekt*) comme un caractère général des phénomènes psychiques, caractère qui distingue cette classe de phénomènes de la classe des phénomènes physiques »[24]. Brentano défend donc une thèse immanentiste de l'intentionnalité puisqu'il considère que chaque acte contient déjà son objet puisque « tout phénomène psychique ou bien est une représentation, ou bien contient une représentation »[25]. Voyons maintenant quelle a été la reprise du concept d'intentionnalité, la

22 CAYLA, Fabien (1993). « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive », *Philosophiques*, vol. 20, nº 2, p. 349.
23 PERLER, Dominik (2003). *Op. Cit.*, p. 7-8.
24 BRENTANO, Franz (1874). *Op. Cit.*, p. 103-104.
25 GYEMANT, Maria (2010). *Op. Cit.*, p. 30.

réception de ce concept dans le cadre des recherches phénoménologiques de Husserl.

D'abord tourné vers la logique et les fondements des mathématiques, Husserl, au contact de Brentano, s'oriente peu à peu vers la relation entre l'esprit et le monde en reprenant et s'appropriant le concept d'intentionnalité. Très tôt, Husserl s'aperçoit des limites de la conception brentanienne de l'intentionnalité. En effet, il ne la récuse pas, mais « ce que Husserl rejette est l'idée que l'objet serait quelque chose d'immanent à l'acte, un contenu de l'acte »[26]. Husserl rejette donc la thèse immanentiste soutenue par Brentano puisque « la révision husserlienne de la définition de l'intentionnalité tient donc tout d'abord à la manière de concevoir l'objet intentionnel. L'intentionnalité est, pour Husserl, comme pour Brentano, le rapport à un objet intentionnel, mais dire que l'objet est essentiel à l'acte ne veut pas encore dire qu'il lui est immanent »[27]. La critique exprimée par Husserl à l'égard de la conception brentanienne de l'intentionnalité se formule alors par le problème de l'accès aux choses extérieures, aux choses du monde et à la connaissance que nous pouvons avoir de celles-ci. Effectivement, si l'intentionnalité fait toujours appel à une *Repräsentation*, il devient vite impossible d'avoir accès aux objets matériels du monde extérieur puisque nos actes psychiques ne se rapportent qu'à des objets in-existants. D'ailleurs, le problème qui est soulevé ici par Husserl est aussi remarqué par Brentano lui-même lorsqu'il admet dans la préface de la réédition du deuxième livre de sa *Psychologie du point de vue empirique*[28] : « Une des nouveautés les plus importantes est la suivante : je ne suis plus d'avis qu'un rapport psychique puisse jamais avoir pour objet autre chose

26 *Ibid*., p. 31.
27 *Ibid*., p. 32.
28 La préface date de 1911 lors de la réédition de la *Psychologie du point de vue empirique*, dix ans après la parution initiale des *Recherches logiques* de Husserl.

qu'une réalité effective (*Reales*) »[29]. Donc, la théorie brentanienne de l'intentionnalité souffre au départ d'une imperfection, mais elle est une découverte essentielle dans la vie intellectuelle du jeune Husserl qui ira jusqu'à affirmer que l'intentionnalité est nécessaire à la phénoménologie. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons décidé de présenter la conception de Brentano dans cette partie. C'est au §84 des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (abrégées par l'allemand *Ideen I)* publiées en 1913 que Husserl rappelle l'importance du concept : « Le concept d'intentionnalité, pris comme nous l'avons fait dans son ampleur indéterminée, est un concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie »[30]. Le départ de la phénoménologie, comme notre auteur le mentionne, est généralement retracé dans les *Recherches logiques* publiées au début du siècle dernier. C'est dans ses recherches que Husserl va ouvrir le bal de ses nombreuses publications reliées à la phénoménologie, malgré le fait que ces imposantes recherches soient, plus tard, en partie désavouées par leur auteur. C'est dans sa V^e^ *Recherche, Des vécus intentionnels et de leurs « contenus »*, que Husserl livre les éléments de sa définition du concept :

> Quand je me représente le dieu *Jupiter,* ce dieu est un objet représenté, il est « présent d'une manière immanente » dans mon acte, il a en lui « une existence mentale »; quelles que soient par ailleurs les expressions qu'on pourra employer, une interprétation stricte les révélera erronées. Je me représente le Dieu Jupiter, cela veut dire que j'ai un certain vécu de représentation, que dans ma conscience s'effectue la représentation-du-dieu-Jupiter. Ce vécu intentionnel, on peut le décomposer comme on le voudra par une analyse descriptive, on ne pourra naturellement pas y trouver quelque chose comme le dieu Jupiter; l'objet « immanent », « mental », n'appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement) le vécu; il n'est donc, à vrai dire, en aucune façon immanent, ni mental. Il n'est pas non plus *extra mentem,* il n'existe absolument pas. Mais cela n'empêche pas que cette représentation-du-Dieu-Jupiter ne soit effectivement réalisée, qu'elle ne soit un vécu de telle ou telle espèce, une disposition d'esprit

29 BRENTANO, Franz (1874). *Op. Cit.*, II, Avant-propos, p. 194 [II, 2].

30 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950, II, II, §84, p. 287 [171].

> déterminée de telle manière que celui qui l'éprouve en lui-même peut dire, à juste titre, qu'il se représente ce roi des dieux mythiques, dont la fable raconte telle et telle chose. Mais si, par ailleurs, l'objet visé existe, la situation n'a pas nécessairement changé du point de vue phénoménologique. Pour la conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et peut-être même absurde.[31]

Ce passage nous apprend plusieurs choses sur le vécu intentionnel tel que conçu par Husserl. Nous avons une image mentale de l'objet qui est visé et c'est pour cette raison que nous n'avons pas une image de l'objet visé, mais seulement la conscience de l'image de l'objet. C'est cette distinction qui vient introduire dans sa philosophie la transcendance de l'objet puisque celui-ci ne peut pas être directement présent dans notre conscience, ce n'est seulement que le vécu intentionnel qui se trouve dans la conscience. De ce fait, Husserl tend alors à refuser les objets inexistants, c'est-à-dire qu'il tend à refuser l'*in-existence* intentionnelle telle qu'elle a été proposée par Brentano. Cependant, Husserl est d'accord pour dire que l'intentionnalité est primordiale et qu'elle assume le fait que la conscience soit conscience de quelque chose, mais il propose une nouvelle manière d'appréhender le monde, du moins au niveau de l'intentionnalité. La distinction qui s'opère en passant de Brentano à Husserl est la manière dont les deux auteurs pensent le rapport à un contenu. Alors que chez Brentano la représentation se décline en propre et impropre, donc en deux contenus distincts, Husserl ne considère qu'un seul contenu, mais deux manières de s'y rapporter. Chez Husserl, l'intuition et la représentation sont les deux manières de se rapporter au contenu. Donc, un acte comporte une composante réelle, d'où l'intuition, et une composante non-réelle, d'où la représentation[32].

---

31 HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1913]). *Recherches logiques*, Tome 2, volume 2, traduction H. Élie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, V^e^, II, §11, p. 175-176 [373]

32 Dans le prochain chapitre, nous traiterons plus en détail la relation noético-noématique afin de comprendre plus précisément ce qu'est un acte et comment la visée intentionnelle s'effectue.

§ 3. À l'aube de la phénoménologie : la philosophie comme science rigoureuse.

Puisque la phénoménologie semble avant tout être question de méthode, du moins c'est ce que nous venons de présenter, il nous reste à savoir ce que veut dire cette méthode dans la nouvelle philosophie que propose Husserl et ensuite celle présentée par Heidegger. Nous remarquons avec plusieurs commentateurs que « Husserl labored all his life to find the best way which would lead the non phenomenologist into the new land which he thought he had discovered »[33]. Cette nouvelle terre découverte par Husserl est la phénoménologie et le phénoménologue se doit d'en assurer le sol, de proposer une méthode qui va permettre au *non-phénoménologue* d'accéder à la même terre, d'accéder aux phénomènes et à la structure sous-jacente à ces derniers. Dès lors, la phénoménologie est ouverte et inclusive, elle essaie de parer un certain hermétisme en se dotant d'une méthode. Cette méthode, nous l'annonçons tout de suite, c'est celle de la réduction qui fera l'objet de notre prochain chapitre. Pourtant, avant d'en arriver à cette dernière, il nous faut comprendre que toute méthode présuppose avec elle une fondation. Ainsi, la phénoménologie doit se bâtir avec de nouvelles exigences qui sont en quelque sorte une réponse cartésienne moderne à la philosophie contemporaine à Husserl, du moins c'est le constat que notre philosophe en fait. Un passage de Natanson résume parfaitement ce retour à Descartes, mais tout en ayant le désir d'aller encore plus loin :

33 KÜNG, Guido (1975). « The phenomenological reduction as epoche and as explication », The Monist, Vol.59, nº 1, p. 63.

> Husserl is very much a Cartesian, but, despite his debt to Descartes's method, he moves far beyond Cartesian philosophy in the development of phenomenology. […] Husserl's struggle for philosophical certitude begins with the recognition that it is only at the granite base of mundane knowledge and belief that a proper foundation is to be found for erecting a veridical philosophy.[34]

Cette philosophie véridique doit donc acquérir un fondement apodictique si elle veut prétendre au statut de « science rigoureuse » pour reprendre les mots de Husserl. En quoi la phénoménologie peut-elle contribuer à faire de la philosophie une science rigoureuse pour Husserl? Le désir de fonder la philosophie sur des assises scientifiques n'est pas nouveau dans l'histoire de la philosophie, remarque Husserl :

> Dès son tout premier début, la philosophie a toujours eu l'ambition d'être une science rigoureuse, et même d'être la science qui satisfait aux exigences théoriques les plus élevées et permet, dans une perspective éthico-religieuse, qu'on puisse mener une vie obéissant aux normes pures de la raison. Cette ambition a été maintenue plus ou moins énergiquement sans qu'on l'abandonnât jamais, ni aux époques où l'intérêt pour la théorie pure et les aptitudes qu'elle requérait menaçaient de décroître ni même à celles où le pouvoir religieux entravait la liberté de la recherche.[35]

Pensons à Platon, par exemple, qui a toujours vu dans la mathématique le paradigme d'une science rationnelle rigoureuse pouvant orienter l'exigence de rigueur du logos philosophique. Husserl, qui provient lui-même des mathématiques, connaît parfaitement cet idéal de rigueur. Il trouve certainement en la personne de Brentano, comme nous le dit Heidegger, le modèle d'une pratique rigoureuse de la philosophie : « l'impression que Brentano avait faite sur lui comme professeur et chercheur lui avait montré qu'une philosophie scientifique était encore possible dans le cadre de la philosophie stérile de

34 NATANSON, Maurice (1973). *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston, Northwestern University Press, p. 5-6.

35 HUSSERL, Edmund (1911). *Op. Cit.*, p. 11 [3/289].

l'époque[36] »[37]. Alors, « Philosophy, for Husserl, is the search for radical certitude »[38]. L'objectif de Husserl est donc de repositionner la philosophie comme une science radicale et rigoureuse. Ce désir ne provient pas seulement du passé scientifique de Husserl, mais il s'impose comme une nécessité :

> Notre époque ne veut croire qu'à des « réalités ». Or sa réalité la plus puissante est la science, voilà pourquoi c'est de la science philosophique dont notre époque a le plus grand besoin. Mais si, en interprétant le sens de notre époque, nous nous tournons vers ce grand but, il faut que nous soyons bien conscients qu'il n'y a qu'un seul moyen d'y parvenir : nous devons souscrire au radicalisme qui est dans la nature de toute vraie science philosophique et qui ne veut rien accepter qui fût déjà donné, qui refuse tout point de départ transmis par la tradition, qui nous interdit d'être éblouis par aucune autorité, si grande fût-elle, et nous enjoint, au contraire, de chercher nos points de départ en nous plongeant librement dans les problèmes eux-mêmes et dans les exigences qui en sont coextensives.[39]

L'idée de radicalité n'est pas seulement sous-entendue par Husserl, elle y est défendue et c'est même à cette radicalité que doit se soumettre l'ensemble du projet s'il veut pouvoir s'affirmer en tant que nouvelle science philosophique permettant de comprendre le monde et sa validité *ontologique*, du moins sa validité dans l'expression des phénomènes à la conscience. Pour éviter de paraphraser trop longuement l'article de Husserl, nous pouvons caractériser une fois de plus ce qui est entendu par science rigoureuse, en faire un résumé en nous servant d'un passage du livre d'introduction à la phénoménologie de Desanti qui résume admirablement l'idée de science rigoureuse :

36 HEIDEGGER, Martin (1925). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction A. Boutot, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 2006, p. 48 [29].

37 Sur cette philosophie stérile, nous pensons au néo-kantisme représenté par Natorp et critiqué par Husserl dans son article « La philosophie comme science rigoureuse » (HUSSERL, Edmund (1911). *La philosophie comme science rigoureuse*, traduction M. B. De Launey, Paris, PUF, 2005). Nous conseillons de porter une attention particulière à la première partie de l'article qui s'intitule « Le naturalisme philosophique » (p. 19-59 [8/294-41/322]). Aussi, le chapitre II des *Ideen* expose en bonne partie les arguments contre lesquels se bat Husserl. HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950, I, II, p. 60-84 [33-48].

38 NATANSON, Maurice (1973). *Op. Cit.*, p. 5.

39 *Ibid*., p. 84 [60/340].

> En 1911 [date de publication de son article *La philosophie comme science rigoureuse*], il l'avait [la philosophie] déjà définie comme « science rigoureuse ». Il entendait par là arracher la philosophie à la sphère des opinions et des « visions du monde », et lui assigner comme domaine propre un univers d'essences accessibles au pur regard d'une conscience maîtresse absolue (parce qu'elle les constituerait originairement) de ses critères de vérité. […]Nous appellerons rigoureuse, au sens premier et fondamental, une science telle qu'en la constituant nous puissions, sans avoir recours à autre chose qu'aux démarches mêmes de cette seule science, assister à la fondation des critères de vérité qu'elle mettrait en œuvre; de telle sorte que, délivrés de toute présupposition initiale, nous puissions procurer leur fondement et assigner leurs limites aux sciences déjà constituées. Davantage, nous pourrions alors récupérer et comprendre, par-delà ces sciences, jusque dans leurs ultimes racines, les conduites et les significations à l'œuvre dans l'expérience humaine.[40]

Ce passage résume bien l'idée d'un nouveau commencement en philosophie, des balbutiements de cette nouvelle branche poussant sur l'arbre de la philosophie. Husserl veut « établir une science des phénomènes purs, une *phénoménologie* »[41], c'est-à-dire une science qui va s'intéresser aux phénomènes en tant que phénomènes. D'ailleurs, c'est en voulant constamment étendre sa connaissance de la conscience et des phénomènes afin d'en définir les structures sous-jacentes, mais aussi en voulant étendre sa connaissance du monde en tant que phénomènes, c'est-à-dire à savoir de quelle manière le monde peut se donner à la conscience que Husserl s'est attelé à la lourde tâche de la nouveauté philosophique. Cette nouveauté philosophique est résumée par Emmanuel Housset : « soucieuse du phénomène et de sa richesse, la phénoménologie explore la conscience pour découvrir des liaisons dont elle ignore la nature et c'est cette ignorance qui justifie l'expression "fil conducteur mobile", car ce guide s'adapte à la variété des objets à décrire sans leur imposer une règle extérieure »[42]. Les *Recherches logiques* ne suffirent pas à la

40 DESANTI, Jean-Toussaint (1976 [1994]). *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, p. 48-49.

41 HUSSERL, Edmund (1907). *L'idée de la phénoménologie*, traduction A. Löwit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p.71 [46].

42 HOUSSET, Emmanuel (2000). *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Points, coll. « Essais », p. 97-98.

tâche nouvelle de Husserl bien qu'elles permettent de dégager partiellement le champ de recherche de la phénoménologie. D'ailleurs, ce sont les *Recherches* qui nous donnent pour la première fois le célèbre « retour aux choses mêmes » (*Zurück zu den Sachen selbst*) qui servira d'adage philosophique pour Husserl. Une fois le but de la recherche partiellement dégagé il faut encore pouvoir se donner les moyens d'y parvenir. Le moyen privilégié doit pouvoir être méthodique, notons le vocabulaire cartésien dont Husserl s'inspire, c'est-à-dire réalisable et expérimentable, à la manière d'une méthode scientifique dont la rigueur et l'exigence se sont imposées à Husserl et qui prend la forme de la réduction, notion centrale de notre prochain chapitre.

CHAPITRE II

Husserl

La méthode en action : les réductions

Dans ce deuxième chapitre, nous nous intéressons à la phénoménologie en tant que telle, à la manière dont Husserl la présente. Bien entendu, nous ne pouvons pas couvrir l'ensemble de son œuvre, ni même nous arrêter sur chacun des concepts pris individuellement, mais l'exposé que nous faisons permet de suivre le fil conducteur de ce mémoire, c'est-à-dire la naissance de la phénoménologie en général et plus particulièrement la méthode phénoménologique de la réduction. Dans cette recherche, nous entrons dans le vif du sujet et nous présentons principalement le concept de réduction tout en expliquant quelques concepts connexes pouvant participer à la compréhension globale. Au passage, notons que nous avons décidé de parler des réductions et non de la réduction. Ce choix est justifié par Husserl lui-même et la grande majorité des commentateurs qui considèrent que

la réduction est avant tout méthodique et que « le point commun de toutes les réductions est donc méthodique. Il s'agit toujours pour Husserl d'éclaircir la légitimité et les limites de la légitimité des positions déterminées sur le fond d'un champ intuitif d'expérience »[43]. En d'autres termes, la réduction doit être comprise comme un outil méthodique dont les différentes variantes sont des chemins d'accès (*Weg*) à la phénoménologie. En poursuivant avec Lohmar, si les objets de notre réflexion sont des actes complexes de synthèse, « la réduction est en ce sens une méthode dé-synthétique »[44], une méthode permettant l'analyse des structures de ce qui se donne à la conscience. Sous cet angle, la réduction est le pilier central sur lequel repose la phénoménologie.

Afin de poursuivre sur le chemin de la phénoménologie naissante, nous allons nous intéresser à ce sur quoi doit agir la réduction : l'attitude naturelle. Aussi, la phénoménologie de Husserl est habituellement divisée en périodes qui correspondent *grosso modo* aux trois lieux d'enseignement du professeur Husserl. Dans notre exposé, nous faisons un découpage qui n'observe pas de frontières fixes puisque les concepts développés par Husserl sont constamment retravaillés sur le chantier de la phénoménologie. À cet effet, nous commençons d'abord par définir les concepts préparatoires d'attitude naturelle et d'ἐποχή pour ensuite définir les trois réductions présentées par Husserl : phénoménologique, eidétique et transcendantale. La philosophie de Husserl ne pouvant se résumer à la réduction, nous avons tout de même fait le choix de nous en tenir à ce concept dont la définition n'a cessé de se modifier pour rendre compte de la recherche phénoménologique. D'ailleurs, la définition des concepts est importante puisque c'est ce qui nous permettra de

43 LOHMAR, Dieter (2003). « L'idée de la réduction. Les réductions de Husserl – et leur sens méthodique commun », *Alter, revue de phénoménologie*, nº 11, *La Réduction*, 2003, p. 91.

44 *Ibid*.

comprendre dans le prochain chapitre ce qui oppose Husserl à Heidegger.

§ 4. Le monde de l'expérience quotidienne : l'attitude naturelle.

Afin de pouvoir arriver aux différents types de réductions, le passage par l'attitude naturelle est nécessaire et même requis par Husserl lui-même. Nous parlons de passage, mais il ne faut pas comprendre l'attitude naturelle comme une étape, un seuil par-delà lequel la phénoménologie et la réduction peuvent s'accomplir. D'ailleurs, à ce propos, Greisch affirme que « si la réduction est la suspension de l'attitude naturelle, son sens est totalement tributaire de la conception que l'on se fait de cette dernière »[45]. Nous sommes un peu en avance sur le concept à venir de suspension, mais nous pouvons comprendre que la suspension dont il est question doit avoir un objet à suspendre et c'est ici que l'attitude naturelle entre en jeu. En allant dans le même sens que Greisch, nous devons comprendre ce qu'est l'attitude naturelle afin de pouvoir comprendre ce qui est à suspendre et ce à quoi il faut s'attendre en effectuant une telle suspension. Dès lors, comprendre l'attitude naturelle, c'est surtout comprendre le sol sur lequel la réduction peut opérer avant de pouvoir en constater le résultat et ainsi en tirer des conclusions. Afin de nous donner une idée générale de ce qu'est l'attitude naturelle, nous relevons un passage de la *Krisis* : « dans l'attitude naturelle je ne cesse de tenir le monde pour ontologiquement valide, ce monde dans lequel je suis en tant qu'homme, et dans lequel inséparablement l'environnement

45 GREISCH, Jean (2008). « La réduction phénoménologique », *Phénice*, numéro spécial, p. 82.

ouvert de mes compagnons d'humanité possède une validité ontologique »[46]. L'attitude naturelle serait donc une confirmation de la validité ontologique du monde, c'est-à-dire une confirmation que le monde est bien notre monde et que ce que j'y retrouve constitue la *réalité*. Pour en apprendre un peu plus sur l'attitude naturelle et développer un peu plus loin ce que Husserl nous dit dans l'extrait de la *Krisis* que nous venons de citer, intéressons-nous au passage suivant des *Ideen* :

> je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et rapportent à elle de la même façon. La réalité effective (*Wirklichkeit*) ce mot le dit déjà assez, je la découvre *comme existant* et *je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant*. Je peux mettre en doute et récuser les données du monde naturel : cela ne change rien *à la position* (*à la* « t*hèse »*) *générale de l'attitude naturelle*. « Le monde » est toujours là comme réalité; [...] C'est le but des *sciences issues de l'attitude naturelle* de prendre de ce monde une connaissance plus vaste, plus digne de confiance, plus parfaite à tous les égards, que ne le permet l'information naïve de l'expérience, et de résoudre toutes les tâches de la connaissance scientifique qui s'offre sur son terrain.[47]

L'attitude naturelle se rapporte donc au monde. Le fait de se rapporter au monde nous assure non seulement de son existence ontologique, mais surtout de son utilité épistémique. En effet, notre connaissance du monde provient essentiellement du fait que nous assumons que le monde est, que nous pouvons nous informer sur ce dernier, apprendre à le connaître. L'expérience mondaine est alors une part essentielle de notre quête épistémique et les sciences dites naturelles nous permettent d'arriver à cette connaissance du monde :

> La connaissance naturelle commence avec l'expérience (Erfahrung) et demeure dans les limites de l'expérience. Dans l'attitude théorique nous nous appelons *naturelle*, l'horizon

46 HUSSERL, Edmund (1936). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2008, appendice XX au paragraphe 39, p. 519.

47 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950, II, I, § 30, p. 95 [52-53].

> qui circonscrit toute espèce d'étude est caractérisé dans son ensemble par *un* mot : le *monde*. Les sciences issues de cette attitude originelle sont donc toutes des sciences du monde[48]

L'attitude naturelle semble donc être jusqu'à présent l'attitude par laquelle nous appréhendons le monde, l'attitude dans laquelle nous sommes lorsque nous sommes en quête de connaissances et que nous nous interrogeons sur le monde. L'attitude naturelle nous permet alors, en quelque sorte, d'avoir une conscience du monde, de savoir ce que le monde est et ce que nous pouvons en connaître. Pour mieux nous rendre compte de cette connaissance du monde, mais surtout pour avoir une définition plus complète de ce qui peut être entendu par l'attitude naturelle, nous pouvons nous référer à un long passage, néanmoins nécessaire, des *Ideen* :

> J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace. Que veut dire : j'en ai conscience? D'abord ceci : je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience. Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensible, les choses corporelles sont *simplement là pour moi*, avec une distribution spatiale quelconque; elles sont « p*résentes* » au sens littéral ou figuré, que je leur accorde ou non une attention particulière, que je m'en occupe ou non en les considérant, en pensant, sentant ou voulant. Les êtres animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate; je les regarde, je les vois, je les entends approcher, je leur prends la main et parle avec eux; je comprends immédiatement ce qu'ils se représentent et pensent, quels sentiments ils ressentent, ce qu'ils souhaitent ou veulent. De plus, ils sont présents dans mon champ d'intuition, en tant que réalités, alors même que je ne leur prête pas attention. [...]Mais l'ensemble de ces objets co-présents (*Mitgegenwärtigen*) à l'intuition de façon claire ou obscure, distincte ou confuse, et cernant constamment le champ actuel de la perception, n'épuise même pas le monde qui pour moi est « là » de façon consciente, à chaque instant où je suis vigilant. Au contraire, il s'étend, sans limites selon un ordre fixe d'êtres.[49]

L'attitude naturelle est alors le fait d'avoir conscience du monde qui nous entoure et ce monde est donné dans la perception par l'intentionnalité. Effectivement, la perception est une donation intuitive originaire d'objet. De ce fait, la perception est alors antéprédicative.

48 *Ibid.*, I, I, § 1, p. 13-14 [6-7].
49 *Ibid*., II, I, §27, p. 87-89 [48-49].

Husserl ajoute que la perception fait appel aux sens afin de parvenir à une conscience globale des objets. Dans les faits, cela veut dire qu'une perception n'est jamais complète, elle est toujours inadéquate puisque la perception ne perçoit toujours que ce qui lui est donnée directement. La conscience doit effectuer une action de synthétisation des différents *stimulus* sensoriels, perceptifs, afin de constituer les objets de la perception. Étant toujours dans un flux temporel continu, les objets du monde sont constamment perçus et actualisés par la consciente intentionnelle. « La chose est l'objet de notre perception en tant qu'elle "s'esquisse", ce caractère s'appliquant à toutes les déterminations qui "tombent" en chaque cas dans la perception de façon "véritable" et authentique »[50]. Husserl nous dit que les objets sont toujours là, nous pouvons donc résumer l'attitude naturelle par l'expérience quotidienne que nous faisons du monde, c'est-à-dire le *lieu* où la conscience intentionnelle perçoit et actualise les objets du monde. Or cette expérience quotidienne ne peut être le sol fertile sur lequel la phénoménologie peut et doit se bâtir. La phénoménologie requiert un sol sur lequel les préjugés du monde sont absents, un sol sur lequel seule l'expérience pure, c'est-à-dire dégagée des préjugées, peut être source d'une apodicité de la connaissance, donc de la vérité. L'attitude naturelle en étant l'attitude quotidienne que nous observons vis-à-vis du monde ne peut garantir tout cela. Bien que les sciences naturelles nous renseignent sur le monde et nous permettent de le connaître, lesdites sciences ne sont fondées que sur des préjugés que nous entretenons à l'égard du monde. En d'autres termes, notre connaissance actuelle n'est pas une connaissance *pure*, c'est une connaissance façonnée par les préjugés. Nous sommes guidés dans notre connaissance du monde, autant individuelle que collective, par l'intérêt et c'est cet intérêt qui va influencer notre vision du

50 *Ibid*, II, II, §42, p. 136-137 [77].

monde. D'ailleurs, c'est ce que relève un commentateur, Luft, lorsqu'il affirme que :

> The interest determines the truth of the situation. [...] In the natural attitude, however, we can never see this [un objet quelconque] object in its purity, for this would involve stripping the world of its interest. There is no unintentional life, and intentionality always strives toward fulfillment.[51]

Nous pouvons donc voir que l'attitude naturelle doit être renversée, du moins nous devons en sortir pour parvenir à la phénoménologie elle-même, c'est-à-dire une connaissance du phénomène pur, du phénomène dépouillé des préjugés mondains entretenus par l'attitude naturelle. Pour Husserl, le concept de phénomène réfère à l'analyse thématique des contenus intentionnels de la conscience. Cette analyse n'est pas possible dans l'attitude naturelle puisque cette dernière vise le monde et non la nature intentionnelle des vécus eux-mêmes. C'est précisément ce que veut faire Husserl. La visée phénoménologique nécessite une *intentio obliqua* permettant de prendre un recul par rapport à l'immédiateté de l'attitude naturelle qui vit *in intentio recta*. Autrement dit, dégager le phénomène permet à Husserl de rendre visible la nature intentionnelle de la conscience dans ses déterminations universelles. D'ailleurs, nous verrons dans le prochain chapitre que Heiddegger ne partage pas la même définition du concept de phénomène. Le concept heideggerien de phénomène ne vise pas chez Heidegger une analyse qui vise à reconduire la conscience à l'analyse des intentionnalités, mais à la question de l'être. De ce fait, le modèle husserlien de la réduction présuppose la volonté de se poser soi-même comme extrait de son rapport au monde. D'ailleurs, c'est ce contre quoi Heidegger s'opposera dans sa propre phénoménologie. En bref, l'attitude naturelle se caractérise par le fait que le monde est autre, il est distinct de

51 LUFT, Sebastian (2004). « Husserl's theory of the phenomenological reduction : between life-world and cartesianism», *Research in Phenomenology*, nº 34, p. 202-203.

moi, c'est-à-dire qu'il forme une réalité unique. De ce fait, le monde est spatiotemporellement déterminé : il existe objectivement et nous en faisons partie au même titre que les autres êtres humains. Plus important, le monde est considéré comme une donnée. Dans l'attitude naturelle, nous portons alors des jugements sur l'être des objets, donc sur la croyance en l'être. Vouloir s'extraire de l'attitude naturelle est important pour Husserl puisque dans l'attitude phénoménologique nous pouvons nous abstenir de porter des jugements sur l'être des objets. Cela permet d'éliminer les préjugés que nous avons sur le monde et donc de parvenir à une conscience pure des phénomènes du monde. Cependant, Husserl maintient que la conscience et les objets du monde sont co-dépendants. La conscience doit appréhender les objets et un objet ne peut être appréhendé que par la conscience. Alors, en éliminant l'attitude naturelle, Husserl veut invalider le fait que les objets du monde sont des étants indépendants. Le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique permet à Husserl de faire de la phénoménologie une science analytique de la conscience qui étudie les phénomènes dénués de tout préjugé, de tout acquis préalable. D'ailleurs, ce sera un sujet de désaccord entre Husserl et Heidegger. Nous verrons dans le prochain chapitre que Heidegger ne préconise pas une sortie de l'attitude naturelle. Dans le cadre de sa phénoménologie herméneutique, Heidegger veut travailler à partir du monde de l'attitude naturelle. Revenons pour le moment à Husserl. Pour parvenir à s'extraire de son rapport au monde, la phénoménologie a besoin d'effectuer un pas en retrait. Ce recul est rendu possible grâce à une ἐποχή de l'attitude naturelle.

§ 5. Sortie de l'attitude naturelle et radicalisation du doute : l'ἐποχή.

Nous avons observé avec Husserl que le phénoménologue doit s'extraire de l'attitude naturelle afin de pouvoir dévoiler le phénomène dans sa pureté et donc de se distancier de l'expérience quotidienne du monde. Dès lors, il nous faut viser une sphère nouvelle de l'expérience et de sa structure afin d'avoir cette connaissance renouvelée du monde. Cette présupposition d'une connaissance du monde et de sa saisie suppose une thèse transcendantale dans la philosophie de Husserl. D'ailleurs, le philosophe s'est enquis de cette transition transcendantale dans les *Ideen*. Le virage transcendantal[52] de l'ouvrage de 1913 marque un tournant dans la philosophie husserlienne et c'est à partir de ce virage que peut être introduit le nouveau concept découvert : l'ἐποχή. Cependant, la recherche méthodique des concepts n'est pas nouvelle en 1913. Nous le verrons dans la prochaine partie, mais Husserl a déjà fait la découverte de la réduction dans ses *Recherches* et donc de l'ἐποχή elle-même puisque c'est le pas indispensable pour rendre possible le recul nécessaire à l'affranchissement de l'attitude naturelle, à la réduction. En quelque sorte, la réduction suppose déjà une forme de transcendantalisme chez Husserl puisqu'elle pose le phénomène dans une relation externe, transcendantale à la conscience intentionnelle. De ce fait, le virage transcendantal amorcé dans les *Ideen* n'est pas nouveau, mais il permet à

52 Pour plus d'informations sur le tournant transcendantal de la phénoménologie husserlienne, en plus de renvoyer aux textes de l'auteur lui-même, nous pouvons renvoyer à l'ouvrage de Lavigne (2005) et plus particulièrement, nous suggérons la lecture à partir du chapitre IX « La percée de la phénoménologie nouvelle : Le semestre d'hiver 1906-1907 ». Dans les mots de Lavigne, nous retenons : « on peut considérer comme très probable que la caractérisation et le nouveau concept de la méthode phénoménologique qu'il développe, comme méthode phénoménologique *transcendantale*, sont apparus à Husserl *dès l'année 1907*. La reprise de l'appellation kantienne, et surtout la revendication de la *forme générale d'interprétation de l'objectivité* que cette appellation désigne dans l'histoire de la philosophie sont donc apparues chez Husserl au voisinage chronologique presque immédiat de ses deux séries de cours de 1906-1907 et 1907. » (LAVIGNE, Jean-François (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée ». II, IX, §67, p. 551).

Husserl de l'assumer plus clairement à la lumière d'un ouvrage plus systématique[53]. Le pas intellectuel nécessaire pour rendre la réduction opérante est celui de l'ἐποχή nous dit Husserl :

> Après le virage à la philosophie transcendantale qu'opère Husserl dans les *Ideen* I, la réduction s'entend par contre en premier lieu comme transcendantale et est, conséquemment, liée à la conception husserlienne de la phénoménologie comme philosophie transcendantale. En dépit de cette distinction terminologique, il faut remarquer que l'« é*pochè »*, en tant qu'abstention de toutes validités d'être quant à l'existence mondaine, est utilisée chez le Husserl tardif presque comme synonyme de « réduction », même si, elle n'est qu'un aspect, ou une partie, de la réduction.[54]

Ce passage devance nos explications, mais comme nous pouvons le constater avec Luft, la réduction et l'ἐποχή doivent être considérées individuellement, mais ne peuvent être séparées puisque ce qui est appelé la réduction inclut tacitement l'ἐποχή, les deux étant parfois confondus. Cependant, « comme la totalité de la recherche phénoménologico-transcendantale de Husserl doit être comprise dans le cadre de *l'épochè* et de la réduction, une compréhension juste de leur fonction est d'une importance capitale »[55]. À cet effet, une définition à proprement dit de l'ἐποχή acquiert toute son importance lorsque vient le temps de saisir en quoi la réduction est un geste philosophique, dans le sens d'un ensemble de mouvements distincts, mais indissociables. Si le terme ἐποχή (épochè) est généralement admis dans la littérature husserlienne sous sa forme grecque, cela est dû au fait que l'auteur lui-même se sert à la fois de l'écriture grecque ἐποχή et de la version latine épochè. Le fait

53 À ce sujet, voir le chapitre VI : « La phénoménologie husserlienne en 1905 : déjà la découverte de la réduction transcendantale? » (LAVIGNE, Jean-François (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », II, VI, p. 363-440).

54 La citation provient de la note 5 à la page 10 de l'introduction de l'éditeur (Sébastian Luft) dans le livre suivant : HUSSERL, Edmund (1926-1935). *De la réduction Phénoménologique, Textes posthumes (1926-1935)*, traduction J.-F. Pestureau, Paris, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2007.

55 ZAHAVI, Dan (1993). « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, p. 365.

que notre auteur a fréquemment recours à l'écriture grecque du terme est un indice de la provenance du concept, provenance qui peut sembler contradictoire, du moins suspecte au premier abord. En effet, le terme ἐποχή provient de la tradition sceptique à laquelle Husserl tend habituellement à s'opposer. D'ailleurs, dans un article, l'helléniste Pierre Couissin s'intéresse au dit terme : « Dans la plupart des documents sur lesquels repose notre connaissance du scepticisme antique, le mot ἐποχή désigne indifféremment l'attitude dubitative du pyrrhonien et celle de l'académicien. »[56]. Ce que nous retenons de l'historique de Couissin du concept est qu'il est directement emprunté aux sceptiques antiques. En bref, l'ἐποχή, dans son acception antique se comprend comme la suspension du jugement. D'ailleurs, une traduction du terme nous donnera en français l'idée d'un arrêt, d'une cessation. À partir de cette idée, l'ἐποχή sceptique est à comprendre comme une cessation du jugement vis-à-vis des opinions en vigueur dans le monde : quel est le sens de la reprise husserlienne de ce concept?

La phénoménologie, nous l'avons vu, doit se distinguer radicalement de la pratique philosophique en cours à son époque. C'est grâce à de nouveaux outils, une nouvelle méthode, que la philosophie parviendra à se doter d'une nouvelle rigueur. Or, « si la nouveauté radicale de la phénoménologie se marque par un renversement de notre être tout entier, il faut reconnaître que le saut nécessaire pour entrer en phénoménologie consiste à s'arracher à son attachement au monde, à transcender son moi humain naturel. »[57]. En faisant appel à l'ἐποχή, la phénoménologie revendique pour elle-même de s'arracher aux déterminations du monde ambiant. Comme l'affirme Housset, « il suffit de s'arracher au

56 COUISSIN, Pierre (1929). « L'origine et révolution de l'ποχ », *Revue des Études Grecques*, t. 2, vol. 198, octobre-décembre, p. 373.

57 HOUSSET, Emmanuel (2000). Op. Cit., p. 147.

monde [...] pour pouvoir le connaître »[58], encore faut-il toutefois parvenir à éclairer la possibilité de la connaissance qu'un tel détachement rend possible. Pour répondre à cette question, il faut s'interroger sur les textes de Husserl eux-mêmes afin de voir comment il définit l'ἐποχή et explique le rôle qu'il lui assigne. Le concept d'ἐποχή apparaît tout d'abord après la publication des *Recherches logiques* et connaîtra par la suite un développement constant dans la philosophie de Husserl. L'idée d'un développement ne doit pas ici laisser entendre un changement radical dans la manière de comprendre le concept; il s'agit, plutôt, d'une succession de définitions permettant d'approfondir la signification méthodologique de ce concept clé. Dans le cours de 1923-1924, Husserl fait un retour critique sur sa méthode et propose l'ἐποχή comme suspension (*Aufhebung*) :

> l'ἐποχή est la suspension (*Aufhebung*) de la présupposition du monde, la suspension de l'activité naïve et directe de juger [...] L'ἐποχή me libère d'un pré-jugé; la phénoménologie se fondant sur elle met à nu le lieu d'origine d'où surgissent le droit de la position du monde et son vrai sens.[59]

L'ἐποχή définie comme suspension est l'indice que la signification phénoménologique que lui accorde Husserl comme distanciation préalable à l'égard de l'attitude naturelle n'est pas à confondre avec l'entreprise sceptique à laquelle Husserl s'oppose. Cet outil méthodique permet de se libérer du pré-jugé mondain qui affecte la position de l'attitude naturelle. Pour mieux saisir le sens critique de ce concept, il faut une explication plus précise de la valeur cognitive de l'opération de cette suspension. Nous la trouvons dans les *Ideen* où l'ἐποχή y est présentée comme un concept directeur de la phénoménologie :

58 *Ibid*., p. 37.
59 HUSSERL, Edmund (1923-1924). Op. Cit., p. 286 [448].

> *je ne nie donc pas* ce « monde », comme si j'étais sophiste; *je ne mets pas son existence en* doute, comme si j'étais sceptique; mais j'opère l'ἐποχή « phénoménologique » *qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle. Par conséquent toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel*, — quelle que soit à mes yeux leur solidité, quelque admiration que je leur porte, aussi peu enclin que je sois à leur opposer la moindre objection, — *je les mets hors circuit*, je ne fais *absolument aucun usage de leur validité; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite; je n'en accueille aucune, aucune ne me donne un fondement* — aussi longtemps, notons-le bien, qu'une telle proposition est entendue au sens où elle se donne dans ces sciences, c'est-à-dire comme une vérité portant sur la *réalité* de ce monde.[60]

L'ἐποχή n'est donc pas une remise en doute aboutissant à la destruction de la possibilité de toutes connaissances comme chez les sceptiques, mais bien l'amorce d'une attitude phénoménologique adoptant une distanciation critique à l'égard de la validité habituelle de nos concepts dans l'élaboration de notre conception du monde. La pratique phénoménologique de l'ἐποχή ressemble à la pratique du doute cartésien. Cependant, contrairement à Descartes qui remet en doute l'existence du monde, Husserl se limite à mettre entre parenthèses seulement la validité de l'expérience mondaine et non le monde lui-même. Dans son ouvrage *Husserl et l'énigme du monde*, Housset attire l'attention sur cette différence essentielle :

> l'*époché* ne conduit pas simplement à la séparation entre vécu naïf et vécu réfléchi, mais ouvre un nouveau type de réflexion qui définit l'attitude proprement philosophique. L'*époché* n'est donc surtout pas une perte du monde, mais elle doit être plutôt comprise comme un retrait par lequel le je qui effectue la réduction découvre sa subjectivité inconditionnée.[61]

Pour établir le lien avec le paragraphe précédent, l'ἐποχή est à comprendre comme ce qui permet de sortir de l'attitude naturelle. L'ἐποχή phénoménologique est au service d'une nouvelle attitude, celle par laquelle nous adoptons une distance critique par rapport à ce que

60 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). Op. Cit., p. 102-103 [56-57].
61 HOUSSET, Emmanuel (2000). Op. Cit., p. 162.

nous croyons quotidiennement à l'égard du monde dans lequel nous évoluons. En ce sens, cette attitude consiste à clarifier le sens de nos préférences à l'égard des valeurs que nous adoptons dans la réalité mondaine. D'ailleurs, c'est un point sur lequel Heidegger ne parvient pas à s'entendre avec Husserl. La phénoménologie de Heidegger a plutôt comme point de départ l'être et son expérience mondaine. Dans un de ses écrits tardifs récemment traduits en français, Husserl revient sur cette fonction critique et cognitive de l'ἐποχή qui, loin de se vouloir une négation du monde, se révèle la possibilité de son éclaircissement philosophique pour nous :

> Je n'ai donc pas besoin d'invalider de quelque façon l'*épochè*. Son sens n'est pas de renoncer en général, ni de renoncer à un juger mondain systématique, mais à en juger seulement après que j'ai acquis les connaissances intentionnelles préparatoires qui, devant la théorie phénoménologique de la « raison et de la vérité », exigent cependant en un certain sens une abstention inconditionnée de tout type de jugement mondain. Tout bien considéré, cela n'est pas correct en tous les sens; car je ne peux pas dire : « je perçois une table », ce qui implique « je crois qu'elle est », sans avoir d'abord cru en faisant simplement l'expérience. Mais comme phénoménologue, je n'ai pas la chose et le monde pour thème absolu. Au début, je suis clivé : moi naturel, m'occupant toujours à nouveau comme tel, et [moi] phénoménologique, venant après avec l'*épochè*.[62]

Mais, demandons-nous, à elle seule l'ἐποχή est-elle suffisante pour assurer la sortie de l'attitude naturelle? Husserl croit que non et c'est ici que le concept de réduction joue un rôle fondamental pour donner une direction phénoménologique à la réflexion qui est produite par le recours à l'ἐποχή.

Maintenant que la notion d'ἐποχή est expliquée, il faut comprendre le lien que le concept entretient avec le concept de réduction. Le phénoménologue peut maintenant travailler sur l'expérience pure puisqu'à l'aide de l'ἐποχή, du retrait nécessaire à la

62 HUSSERL, Edmund (1926-1935). *De la réduction Phénoménologique, Textes posthumes (1926-1935)*, traduction J.-F. Pestureau, Paris, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2007, Appendice III, § 8, p. 77 [57-58].

recherche phénoménologique, il est maintenant possible de dégager une sphère nouvelle d'expérience. « *La méthode de l'*ἐποχή *et de la réduction phénoménologique*, dans cette progression allant des horizons lointains aux horizons proches, *nous ouvre l'accès à une nouvelle sphère de l'expérience*. Bien plus, elle *engendre même une expérience d'un genre nouveau*, une perception, une remémoration et une attente anticipatrice d'un genre nouveau, un type d'expérience qui avant la phénoménologie devrait être *inconnu* à l'humanité dans la vie humaine naturelle »[63]. À partir du tournant transcendantal, tant chez Husserl que chez Heidegger que nous verrons dans le prochain chapitre, la réduction doit être comprise comme une reconduction. Il faut entendre par là le latin *reducere*, mener, qui suppose un accompagnement, une action entraînant un mouvement. Une réduction est alors le fait de mener quelque chose, dans le cas qui nous intéresse de renouveler le regard que nous portons sur le monde en adoptant une nouvelle façon de le considérer. À nouveau, cette reconduction du regard s'abstient de préjugés dans le but d'ouvrir la voie à une nouvelle appréhension du monde par la réduction, comme Husserl le précise :

> Sans préjugé!, cela ne veut pas dire que nous sommes nous-mêmes par exemple devenus oscillants, ou, moins encore, que nous avons déjà abandonné notre jugement. Nous sommes peut-être entièrement fermes dans notre conviction; nous jugeons donc après comme avant. *Et pourtant*, c'est sans préjugés que nous examinons (*prüfen*). Ceci veut dire ici aussi : nous mettons hors circuit le jugement pour la considération que nous avons à nouveau (*neu*) à établir : nous n'admettons pas en elle ce qui est jugé en tant que vérité; nous ne faisons maintenant aucun usage de ce qu'il asserte en tant que vrai.[64]

La réduction est l'acceptation du monde ouverte par l'ἐποχή qui, du fait qu'elle ne nie pas le monde, mais plutôt le conserve, permet d'accepter que le monde soit transcendantal. Cela

63 HUSSERL, Edmund (1923-1924). *Philosophie première*, Tome 2, traduction A. L. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001, p. 226 [163].

64 HUSSERL, Edmund (1911b). *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction J. English, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1991, II, §17, p. 148-149 [152].

signifie que la phénoménologie s'intéresse à la sphère de l'expérience nouvellement dégagée par la réduction. La réduction est une sorte d'objectivation ultime du monde qui permet ainsi de le donner à la subjectivité. Husserl procède par le dévoilement successif de diverses couches de l'expérience afin de parvenir à cette ultime objectivation du monde, cette visée du phénomène considéré dans sa pureté. Du côté des commentateurs, un article de Dan Zahavi paru dans la revue *Philosophiques* confirme la lecture que nous faisons de la réduction, notamment dans le passage suivant :

> Si notre investigation doit être libre de toute présupposition dogmatique concernant le statut ontologique du monde, elle doit suivre le principe des principes, à savoir de considérer toute intuition originaire comme une source légitime de connaissance et d'accepter tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition simplement comme ce qui se présente comme étant. C'est dire que, dans le but d'éviter des présuppositions métaphysiques et ontologiques injustifiées, on doit entreprendre une réduction radicale vers le donné phénoménologique. Conséquemment, la mise en œuvre de *l'épochè* n'implique pas une exclusion *[Ausschaltung]* du monde, mais plutôt une suspension de notre croyance naïve en son existence. Ayant effectué *l'épochè,* nous ne sommes plus préoccupés aveuglément (ontiquement) par le monde; désormais, nous nous concentrons sur son mode de donation. En d'autres mots, nous ne nous intéressons au monde que dans la mesure où il est vécu, perçu, imaginé, jugé, etc., c'est-à-dire dans la mesure où il est le corrélat d'une expérience, d'une perception, d'une imagination, etc.[65]

Nous pouvons donc comprendre, avec Husserl et Zahavi, que la possibilité de la réduction ouverte par l'ἐποχή permet l'objectivation du monde nécessaire à sa donation pour une subjectivité. Aussi, comme le commentateur l'exprime, la réduction va permettre de se détacher du monde de l'attitude naturelle. Bien plus que cela, le dernier Husserl montrera que c'est par l'expérience antéprédicative de l'attitude naturelle que le phénoménologue accède à diverses donations du monde. La réduction permet de s'échapper vers des horizons pleinement phénoménologiques. Dans ce contexte, la réduction se révèle être le

65 ZAHAVI, Dan (1993). *Op. Cit.*, p. 366.

véritable outil critique et méthodologique faisant progresser la recherche phénoménologique. Le caractère méthodique du concept est affirmé par Husserl dans ses cours de 1923-1924 lorsqu'il précise qu' :

> Il s'agit donc d'une méthode me permettant d'ôter le vêtement empirique objectif que je me suis intérieurement imposé à moi-même, ou plutôt que je ne cesse à aucun moment de m'imposer dans une aperception habituelle – qui demeure inaperçue pendant la vie d'expérience naïve. Par conséquent, c'est une méthode qui me permet justement de prendre ainsi connaissance du fait que dans ma réalité ultime et véritable je vis une vie absolument close qui m'est propre, une vie s'accomplissant dans une constante opération d'objectivation; c'est une vie qui en même temps que des expériences forme en soi un monde objectif comme son phénomène, autrement dit comme phénomène donné à cette subjectivité dernière.[66]

Sur quoi la réduction prendra-t-elle appui pour rendre la recherche phénoménologique critique et rigoureuse dans son développement? Quel principe méthodologique lui servira de fil conducteur pour assurer au phénoménologue un regard innovant sur le monde? La réponse de Husserl, nous la connaissons déjà, c'est la découverte de l'intentionnalité qui orientera le travail de la réduction. Il importe ici de bien saisir l'articulation de la séquence 1) ἐποχή, 2) réduction et 3) intentionnalité. Pour Husserl, l'ἐποχή est le premier moment de la recherche phénoménologique rendant possible un passage de l'attitude naturelle vers une attitude réflexive à l'égard du monde ambiant. L'ἐποχή assure un regard réflexif sur le monde devenu objet de la réflexion. Mais ce regard réflexif demeure aveugle s'il n'a pas à sa disposition la direction dans laquelle il doit aborder le monde. La réduction est la voie par laquelle le regard est reconduit vers ce qui mérite d'être observé de près par l'analyse phénoménologique. Aussi, la réduction permet dans le tournant transcendantal de Husserl la découverte du sens et la donation de ce sens à la subjectivité puisque le

66 HUSSERL, Edmund (1923-1924). *Philosophie première*, Tome 2, traduction A. L. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001, p. 109 [78].

phénoménologue dégage une sphère nouvelle de l'expérience et donc une sphère nouvelle de la compréhension que nous avons du monde et du sens de ce dernier pour nous :

> Il est par conséquent possible de résumer notre présentation de la manière suivante. Le but de *l'épochè* et de la réduction n'est pas d'abandonner le monde ou de changer son sens propre. Au contraire, leur tâche est de nous ouvrir une voie d'accès au monde de telle sorte qu'elle nous permette de découvrir son sens véritable. C'est-à-dire que *l'épochè* et la réduction sont accomplies dans le but de rendre l'être du monde compréhensible, et Husserl met explicitement l'emphase sur le fait que l'être du monde n'est en aucune façon exclu de la sphère de recherche phénoménologique. La prétendue exclusion du monde est en réalité une exclusion d'une conception présupposée du monde [...] À la lumière de cette interprétation, il est clair que *l'épochè* n'implique pas une perte. Au contraire, le changement d'attitude rend possible une découverte fondamentale qui, ultimement, *élargit* notre sphère d'expérience. Husserl compare la pratique de *l'épochè* à la transition d'une vie à deux dimensions à une vie à trois dimensions. Soudainement, la subjectivité transcendantale, qui jusqu'alors fonctionnait tout en demeurant voilée, se révèle comme la dimension indispensable de la donation et de la découverte du sens.[67]

Avec la réduction, le phénoménologue élargit ses horizons et acquiert une plus grande conscience de son monde. Cette conscience élargie, approfondie, permet de découvrir le sens du monde et notre rapport à ce sens. Sur quoi porte le regard s'actualisant dans la réduction? Sur l'intentionnalité de la conscience comme le lieu où se donnent à voir les manières par lesquelles celle-ci prend conscience de son monde. Pour conclure ce paragraphe, nous pouvons citer un passage de Sebastian Luft qui résume admirablement l'importance des concepts que nous venons de présenter :

> Anybody attempting to give an account of Husserl's method of the phenomenological reduction finds him/herself in an ungratified position. After all, this theme has been one of the main topics in more than sixty years of Husserl research. Furthermore, this topic has been dominant in Husserl's self-interpretation that talking about it equals discussing Husserl's phenomenology as a whole. A general account of what Husserl «realy intended» with his phenomenology risks being superficial, because it can only conclude with generalities every traditional philosopher would claim as her or his telos : to express the truth about the world. Yet, were it true that «all great philosophers think the

67 ZAHAVI, Dan (1993). *Op. Cit.*, p. 370-371.

> self-same», we would either end up in trivialities regarding philosophical endeavors as such or we would miss Husserl's point as regards the *uniqueness* of his philosophical method. This notwithstanding that it was one of his late realizations that he could not simply do away with the tradition of which he himself was a part.[68]

Souvenons-nous que Husserl est avant tout un mathématicien converti à la philosophie. Son désir de fonder une nouvelle science universelle de la connaissance se retrouve dans la présentation de ses concepts. Husserl s'assure d'avoir une assise scientifique en proposant des outils méthodiques permettant un accès universel à la phénoménologie, à l'image de la science : n'importe qui peut être phénoménologue du moment qu'il fait l'effort intellectuel requis par la méthode phénoménologique. Dans les prochains paragraphes, nous abordons successivement trois types de réductions développées par Husserl tout au long de sa carrière. Notons que la réduction est un terme dont la définition reste ambivalente chez Husserl. En effet, tout au long de sa carrière et de son œuvre phénoménologique, Husserl a proposé différentes définitions et différentes explications afin de caractériser son concept de réduction. Loin d'avoir failli à la tâche, ce dernier nous laisse avec une quantité impressionnante de différences et subtilités pour ce concept central en phénoménologie. Pour réussir à faire la division tripartite de la réduction que nous proposons dans ce mémoire, nous nous sommes servi tour à tour des textes sources de Husserl[69]. Cependant, la tâche étant colossale, nous nous sommes aidés des commentateurs pour parvenir au choix des trois réductions : la réduction phénoménologique (phénoménologico-psychologique), la réduction eidétique et la réduction transcendantale. Outre le fait de se succéder historiquement dans ses œuvres, les trois réductions présentées suivent une progression logique faisant état de la progression intellectuelle de Husserl sur le chemin de la

68 LUFT, Sebastian (2004). *Op. Cit.*, p. 198-199.
69 Nous renvoyons le lecteur à notre bibliographie pour les commentateurs.

phénoménologie. Ces réductions, ces chemins d'accès à la phénoménologie, vont nous permettre d'avoir une idée de la sphère d'expérience que Husserl tente de dégager grâce à la phénoménologie.

§ 6. La réduction phénoménologique.

La première réduction à apparaître dans la philosophie de Husserl est la réduction phénoménologique. La naissance de la réduction phénoménologique est, selon les commentateurs, aussi ancienne que les *Recherches*. Jean-François Lavigne retrace la naissance de la réduction dans la II^e^ *Recherche*, plus particulièrement au §37 lorsque Husserl critique la théorie humienne de la *distinctio rationis* : « Il faut observer ici qu'on ne doit supposer derrière cet objet [l'objet intuitionné] aucune espèce de transcendance physique ni métaphysique, mais que nous entendons par là l'objet tel qu'il *apparaît* dans *cette* intuition, tel qu'il *vaut* pour ainsi dire pour elle. C'est ainsi que l'on met en regard *l'apparition* de la boule et la *boule* qui apparaît »[70]. Ce passage est expliqué par Lavigne comme suit : « On trouve donc bien ici la future réduction phénoménologique. Elle consiste dans le fait de *conjuguer* en un même mouvement, d'une part la distinction entre "l'objet tel qu'il apparaît" et son éventuelle "transcendance physique ou métaphysique", et d'autre part le geste de *mise à l'écart de* cette dernière modalité d'être »[71].

70 HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1913]). *Recherches logiques*, Tome 2, volume 1, traduction H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011, §. 37, p. 230 [197].

71 LAVIGNE, Jean-François (2003). « La réduction phénoménologique dans les *Recherches logiques* selon leur première édition, 1901 », *Alter, revue de phénoménologie*, n^o^ 11, *La Réduction*, 2003, p. 25. Pour un exposé plus détaillé de cette naissance du concept, nous renvoyons à la suite de l'article.

Nous savons à présent qu'il faut nous référer aux *Recherches* logiques, autant la version de 1900-01 que la version remaniée de 1913, pour avoir une idée de ce que Husserl tente de faire lorsqu'il introduit le concept de réduction. La réduction phénoménologique n'est pas un hasard conceptuel, mais bien la conséquence directe du chemin tracé par Husserl dans sa quête d'un renouveau de la connaissance. Du point de vue historique, il faut attendre les *Leçons* de 1907 pour voir apparaître la première occurrence du mot *réduction* dans l'œuvre de Husserl. Cependant, d'un point de vue méthodologique, Husserl s'est servi de ce concept bien avant qu'il n'arrive à le nommer comme en témoignent les *Recherches logiques*. Afin de voir en quoi la réduction peut bien consister dans les *Recherches,* il faut nous intéresser au vécu de conscience exposé dans la V^e^ *Recherche.* Dans le premier chapitre, nous avons expliqué que Husserl considère que la conscience est intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle est dirigée vers/sur quelque chose. Ayant à l'esprit cela, nous pouvons comprendre que lorsque nous avons une expérience empirique du monde, notre conscience intentionnelle se constitue en un flux de vécus intentionnels. « Les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est là précisément le sens de l'*intention* »[72]. Le vécu de conscience est alors à comprendre comme ce qui est vécu par la conscience dans l'actualisation continue de cette dernière. Cette actualisation constante est permise par l'intentionnalité. Aussi, sur la notion de vécu nous renvoyons au passage suivant : « En ce sens, les perceptions, les fictions et les représentations imaginaires, les actes de la pensée conceptuelle, les suppositions et les doutes, les joies et les souffrances, les espérances et les craintes, les désirs et les volitions, etc., dès qu'ils se manifestent dans notre conscience, sont des *vécus* ou des *contenus de*

72 HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1913]). *Op. Cit*., V^e^, II, §11, p. 174 [372].

conscience »[73]. Maintenant dégagée, la notion de vécu de conscience est intéressante pour nous puisqu'elle nous donne une idée de la manière dont l'expérience est conçue chez Husserl. De plus, le vécu de conscience permet aussi d'orienter la recherche philosophique de Husserl sur le chemin de la phénoménologie puisque Husserl nous dit que « le vécu (entendu phénoménologiquement) est lui-même appelé phénomène »[74]. La réduction phénoménologique permet alors d'ouvrir la voie de la phénoménologie en dégageant son objet d'analyse : les phénomènes.

Dans les *Recherches*, Husserl fait une différence entre le vécu empirique et le vécu phénoménologique. Cette distinction est importante pour nous puisque c'est dans celle-ci que nous pouvons voir la première occurrence de la réduction. Pour Husserl, le vécu empirique est le vécu lui-même en tant qu'il est un acte perceptif. L'analyse du vécu empirique est alors du ressort des sciences de la nature, des sciences empiriques (biologie, chimie, physique, etc.). Dans sa dimension phénoménologique, le vécu de conscience ne concerne pas l'expérience effective d'un objet, mais l'aspect intentionnel de l'expérience. Husserl s'intéresse à la relation intentionnelle, il travaille à dégager le contexte de production du phénomène. En d'autres termes, le vécu phénoménologique est un vécu empirique réduit à sa composante intentionnelle. Husserl tente alors de dégager l'expérience *pure,* c'est-à-dire l'expérience en tant qu'elle est pour la conscience (d'où l'intérêt de se concentrer uniquement sur la relation intentionnelle et non sur le vécu lui-même). La réduction est donc la réponse proposée par Husserl à la question : comment isoler l'aspect intentionnel des vécus de conscience? À ce stade de sa recherche, la

73 HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1913]). *Op. Cit*., V^e^, II, §2, p. 146 [347].
74 *Ibid.*, V^e^, II, § 2, note I, p. 150 [351].

réduction est nécessaire pour arriver à viser la conscience intentionnelle puisque même pour parvenir à caractériser les vécus intentionnels, il nous faut saisir la relation particulière qu'ils entretiennent avec la conscience. Donc la réduction phénoménologique est un effort intellectuel permettant de comprendre comment la conscience et l'intentionnalité peuvent fonctionner ensemble. La réduction rend possible la thématisation des intentionnalités dans le but de dégager les phénomènes dans leur singularité.

Aussi, l'appellation *réduction phénoménologique* est justifiée par le fait que cette sorte de mise entre parenthèses du caractère empirique du vécu, de sa quotidienneté, est fait en faveur de l'analyse du vécu seul, du phénomène. C'est grâce à l'intentionnalité que nous pouvons parvenir à une conscience objectivante du monde qui nous entoure :

> Ainsi, l'intentionnalité implique, dans sa prestation objectivante et identifiante, une construction de l'identité objective. C'est-à-dire que l'identité de l'objet de connaissance — l'identité de l'objet intentionnel — a comme prérequis l'accomplissement d'un acte. Lorsque nous percevons un encrier par exemple, cela signifie simplement, d'un point de vue phénoménologique, qu'une certaine somme de sensations sont imprégnées d'un certain caractère d'acte, un acte d'appréhension objectivant et homogène. Ce qui veut dire que l'apparaître de l'objet intentionnel — sa constitution — est le résultat d'une interaction entre la sensation et l'aperception. Lorsque des sensations sont sujettes à une interprétation objectivante, elles forment l'objet intentionnel.[75]

La réduction est phénoménologique puisqu'elle poursuit une analyse du phénomène pur dégagé de sa composante psychologique (ce qui permet de rattacher le vécu au monde) grâce à la mise en suspension de l'intentionnalité et donc de l'outil objectivant de la conscience. Aussi, cette analyse est permise par la réflexion que Husserl effectue sur la perception. Traditionnellement, la perception est conçue comme représentation, c'est-à-dire comme une représentation mentale des choses extérieures. L'originalité de Husserl tient au

75 ZAHAVI, Dan (1993). *Op. Cit.*, p. 369.

fait qu'il considère que les objets du monde se donnent directement à la conscience intentionnelle. En effet, la conscience intentionnelle, en étant conscience de quelque chose, vise directement des objets physiques. Dans la perception des objets, par exemple d'un arbre, nous ne saisissons pas une image de l'arbre comme si la conscience n'était qu'un réceptacle à images. L'intentionnalité est opérante au niveau de la perception puisqu'elle saisit les choses du monde. La perception est alors pour Husserl le rapport présentiel à l'objet perçu. Dans la perception, les objets se donnent « en personne », c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas être une représentation. Cependant, cette saisie ne peut se faire que par *esquisses* puisque l'objet n'est jamais entièrement présent sous toutes ses formes, nous le voyons chaque fois sous un angle différent. De ce fait, l'intentionnalité joue un rôle important dans la perception puisqu'elle permet grâce à l'imagination d'avoir une perception « complète » de l'arbre. D'ailleurs, l'apport de Husserl à la théorie de l'imagination est important :

> Tout au long d'une tradition philosophique qui s'étend de l'antiquité à l'époque moderne, on retrouve une certaine hiérarchie entre la perception, l'imagination et le concept, que la doctrine husserlienne bouleverse profondément. [...] Dans la doctrine de Husserl, ce schéma est bouleversé du fait que *l'imagination est placée à côté de la perception* [...] L'imagination est une forme de connaissance.[76]

La dernière partie de la citation est particulièrement importante : l'imagination acquiert pour Husserl un statut particulier puisqu'elle est une forme de connaissance. D'ailleurs, la réduction est pour Husserl une forme de connaissance. Ce qu'elle est aussi chez Heidegger, mais une forme de connaissance du sens de l'être, comme nous le verrons au prochain

76 SAVARIA, Maria Manuela (1970). *L'imagination selon Husserl*, Springer, coll. « Phaenomenologica », 34, II, p. 64-65.

chapitre. La réduction phénoménologique est aussi appelée par Husserl (surtout dans les *Leçons*) réduction gnoséologique : « La “gnoséologie” distingue plusieurs lois : celle de l’interaction entre les “choses” et les processus déjà distingués par une analyse concrète; celle des rapports entre quantité et qualité; celle du bond qualitatif à un moment donné; celle enfin des contradictions comme raison du devenir »[77]. Dans notre exemple de l’arbre, notons que la perception s’actualise constamment puisque les phénomènes, les vécus intentionnels, s’actualisent constamment dans un « flux ininterrompu du vécu »[78]. Nous avons dit plus haut que la réduction phénoménologique rend possible la thématisation des intentionnalités. Ce que nous voulons dire par là, c’est que la réduction phénoménologique dégage le phénomène, elle permet de sortir de l’attitude naturelle. Dès lors, l’intentionnalité est thématisée en intentionnalité de perception, d’imagination et de signification. Il y a un rapport de fondation pour Husserl entre ces intentionnalités. En intentionnalité de perception puisque l’objet est maintenant visé directement. En intentionnalité d’imagination puisque c’est notre conscience intentionnelle imaginative qui nous permet d’avoir une représentation de ce qui n’est pas immédiatement perceptible en chair et en os afin d’avoir une conception intégrale d’un objet. Dans notre exemple de l’arbre, les différentes variations imaginatives de la conscience intentionnelle nous permettent de saisir l’arbre dans son intégralité sans que nous puissions voir toutes ses faces simultanément. Enfin, la dernière intentionnalité thématisée par la réduction phénoménologique est celle de signification. Le langage occupe une grande partie de la philosophie de Husserl, notamment dans les *Recherches logiques*. Ce qui intéresse Husserl dans le langage, c’est le fait qu’il

77 LEFEBVRE, Henri (1958). *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, PUF, 3e éd., 1963, p. 122.
78 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Idées directrices pour une phénoménologie*, *Op. Cit.,* II, II, §38, p. 124 [69].

soit autonome vis-à-vis de la perception. Le langage n'a pas besoin d'un objet en chair et en os pour parvenir à transmettre une idée. Le langage est dit signitif dans le sens où il est composé d'un ensemble de signes (de mots) qui possèdent leur signification. Dans notre exemple de l'arbre, lorsque nous discutons avec un ami et que nous lui parlons d'un arbre majestueux, la phrase est immédiatement comprise. Nous comprenons la signification du mot arbre sans avoir pour autant à nous donner par l'imagination l'image d'un quelconque arbre. Ces trois formes de conscience (perceptive, imaginative et signitive) sont respectivement différentes selon leur propre intentionnalité. Pourtant, elles appartiennent toutes à l'unité synthétique d'un ego. Elles coexistent et s'entrecroisent dans le tissu de ses vécus intentionnels. Leur rapport de fondation consiste en ceci que les images peuvent illustrer les idéalités de signification les plus abstraites et le recours à la perception du réel permet de les exemplifier concrètement. Comment le sens est-il donné à la conscience? Outre les différentes thématisations dont nous venons de parler, nous devons dire un mot sur la corrélation noético-noématique[79]. Cette corrélation montre un peu plus selon nous le désir de scientificité de Husserl qui devient peu à peu un fonctionnaire de la raison. Husserl veut comprendre l'ensemble des structures de la conscience et thématiser le tout de manière logique. Nous verrons un peu plus tard que Heidegger s'intéresse plus à l'existence concrète dans le but de saisir la définition même du sens de l'être. La corrélation noético-noématique permet à Husserl d'expliquer que l'arbre qui existe indépendamment de nous aura quand même du sens pour nous puisque dans la perception s'effectue toujours une pré-donation de sens. L'arbre est donc un noème, un objet visé en tant que tel et la noèse le sens

79 Au sujet des spécificités du noème et de la noèse, nous renvoyons le lecteur au chapitre III de la III[e] section des *Ideen*. Pour une analyse de la structure noético-noématique, nous renvoyons au chapitre suivant, le chapitre IV de la III[e] section des *Ideen*. (HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Idées directrices pour une phénoménologie*, *Op. Cit.*)

de cet arbre pour la conscience. Donc pour le noème arbre, son sens noétique varie en fonction du phénoménologue. Un artiste, un enfant, un bûcheron ou un acériculteur n'auront pas la même visée noétique de l'arbre alors que son sens noématique restera le même. Alors, la relation noético-noématique permet de montrer que le sens d'un objet, ici l'arbre, peut varier en fonction de la personne qui effectue la visée. Husserl veut donc viser et dégager l'essence de l'arbre.

L'essence de l'arbre, l'essence d'un objet quelconque qu'il faut maintenant dégager est appelée *eidos* par Husserl. Cette dénomination ne va pas sans rappeler l'idée platonicienne. L'*eidos* husserlien se distingue de l'*eidos* platonicien dans le fait que l'essence husserlienne est un objet du monde qui peut se saisir directement (à l'aide de différentes réductions) alors que Platon doit faire appel à un acte de réminiscence afin de saisir des essences immatérielles, dans le monde des idées. Husserl définit l'essence comme suit :

> *L'essence (Eidos) est un objet (Gegenstand) d'un nouveau type. De même que dans l'intuition empirique le donné est un objet individuel, de même le donné de l'intuition eidétique est une essence pure*.[80]

Le fait que l'essence soit un objet d'un genre nouveau rend possible une réduction. En effet, la réduction agit sur la relation intentionnelle que notre conscience entretient avec les objets du monde. En posant l'eidos comme objet du monde (et non comme objet immatériel au sens de Platon), Husserl permet qu'une réflexion intentionnelle s'effectue : donc une réduction. En fait, la phénoménologie est une science qui a pour objet l'analyse des essences (*eidos*), elle est donc une science eidétique. La réduction a alors deux rôles : elle

80 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Op. Cit.,* I, I, §3, p. 21 [10-11].

permet d'une part de dégager le phénomène en tant que phénomène pour la conscience et d'autre part d'être l'outil permettant la phénoménologie, l'analyse des essences. Cette double fonction de la réduction permet à Husserl de bâtir une science philosophique :

> On doit accéder à l'évidence fondamentale que c'est seulement et exclusivement par une *analyse d'essence* phénoménologique des actes en question que l'intelligibilité désirée peut être obtenue, par conséquent, dans le cas donné par l'analyse phénoménologique des vécus d'actes, de l'« imagination » au sens ancien, très large, de ce mot (l'imagination selon Kant ou Hume); et l'on doit tout d'abord comprendre avec évidence que c'est la particularité (apriorique) de l'essence de ces actes qu'en eux « un objet apparaisse », et qu'il apparaisse tantôt simplement, directement et tantôt de telle manière qu'il « vaille » non pas pour lui-même, mais comme « présentification en image » d'un objet semblable à lui.[81]

L'analyse des essences devient primordiale pour la connaissance en permettant une analyse plus rigoureuse du phénomène et de sa signification pour la conscience. Cette analyse eidétique se poursuit dans l'œuvre de Husserl, mais ne sera véritablement possible qu'à partir du tournant transcendantal amorcé à partir des *Ideen.*

En poursuivant sur le chemin de la réduction phénoménologique, nous pouvons aussi nous intéresser aux *Leçons* de 1907 regroupées dans l'ouvrage succinct *L'idée de la phénoménologie*. C'est dans cet ouvrage à mi-chemin entre les *Recherches logiques* et les *Ideen* qu'apparaît la première occurrence du terme *réduction* dans les écrits de Husserl : « en toute recherche gnoséologique, qu'elle porte sur tel ou tel autre type de connaissance, il faut accomplir la *réduction* gnoséologique [phénoménologique] »[82]. Nous avons vu que le but premier de Husserl est de suspendre notre jugement sur l'expérience quotidienne que nous avons du monde. Ce n'est pas une réelle suspension, mais plutôt une abstention du

81 HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1913]). *Op. Cit*., V^e, II, §2, appendice aux paragraphes 11 et 20, p. 230 [423-424].

82 HUSSERL, Edmund (1907). *L'idée de la phénoménologie*, traduction A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, Deuxième leçon, p. 64-65 [39].

jugement afin de viser les constituantes réelles du monde que sont les essences. Dès lors, la science philosophique peut à proprement parler se constituer en science eidétique, en science des essences : « *Ainsi à tout vécu psychique correspond, sur la voie de la réduction phénoménologique, un phénomène pur, qui révèle son essence immanente* (prise individuellement) *comme une donnée absolue* »[83]. Un peu plus loin, Husserl poursuit en affirmant que la phénoménologie peut commencer du moment où nous nous abstenons de porter un jugement sur l'existence ou la non-existence du phénomène et que nous nous concentrons seulement sur la signification de ce dernier pour la conscience. D'ailleurs, c'est à la fin de la *Troisième leçon* que la phénoménologie acquiert pleinement son autonomie en tant que science eidétique :

> [...] le caractère propre de la phénoménologie, est d'être une analyse de l'essence et une étude de l'essence [...] elle veut en effet être la science et la méthode qui élucide les possibilités, les possibilités de la connaissance, les possibilités de l'évaluation, et qui les élucide à partir de leur fondement d'essence; ces possibilités sont problématiques en général, et les recherches de la phénoménologie sont par conséquent des recherches générales sur l'essence.[84]

L'élucidation de la connaissance passe donc par l'analyse des essences constitutives. La phénoménologie découverte comme science eidétique permet un pas décisif dans l'appréhension mondaine puisqu'il nous permet de comprendre le passage du transcendant (de l'objet « extérieur » à notre conscience) à l'immanent (à la conscience elle-même). Cette interaction constante entre le transcendant et l'immanent n'est rendue possible que grâce à la réduction qui permet de faire le pont entre réalité (au sens de la nature, du monde) et expérience de cette réalité (au sens de la conscience intentionnelle du monde).

83 *Ibid*., Troisième leçon, p. 69 [45].
84 *Ibid*., Troisième leçon, p. 77 [51].

Maintenant que les phénomènes ont été dégagés par Husserl et que la relation noético-noématique a été dégagée, l'analyse des vécus doit aller un peu plus loin et proposer une analyse des essences : c'est à ce moment qu'intervient la réduction eidétique.

§ 7. La réduction eidétique.

La réduction eidétique[85], ou la réduction aux essences, aux *eidos*, est une réduction introduite par Husserl dans ses *Ideen*. D'ailleurs, cet ouvrage est central dans la pensée de Husserl à différents niveaux. Husserl est en milieu de carrière et travaille depuis longtemps à l'affirmation de sa philosophie transcendantale, tournant qui prend véritablement effet dans cette publication. Aussi, c'est un ouvrage assez volumineux où les concepts se succèdent pour permettre une analyse presque complète du phénomène pur. À partir des *Ideen*, Husserl parvient à une conscience d'un monde pour nous rendue possible par une description phénoménologique plus rigoureuse qui prend racine dans la distinction maintenant possible entre l'immanent et le transcendant. Pour la distinction entre l'immanent et le transcendantal et donc mieux saisir l'importance de la réduction eidétique, nous renvoyons au §38 des *Ideen* :

> Par *actes dirigés de façon immanente* (immanent gerichteten), ou plus généralement par *vécus intentionnels rapportés de façon immanente* à leurs objets, nous entendons des vécus dont *l'essence* comporte *que leurs objets intentionnels, s'ils existent du tout, appartiennent au même flux du vécu qu'eux-mêmes*. [..] La conscience et son objet forment une unité individuelle uniquement constituée par des vécus [...] *Sont dirigés de*

85 La compréhension de cette partie peut être facilitée par la lecture de la première partie des *Ideen*, « Fait et essence ».

> *façon transcendante* les vécus intentionnels qui ne répondent *pas* à ce type, comme par exemple tous les actes dirigés sur des essences ou sur les vécus intentionnels d'autres moi, liés à d'autres flux de vécus, de même tous les actes dirigés sur les choses, sur des réalités en général [...][86]

La réduction phénoménologique a réussi à faire sortir le phénoménologue du monde de l'attitude naturelle, de ses vécus empiriques. La conscience est alors devenue conscience d'un flux de phénomènes. Or, nous avons déjà, par notre thématisation de la conscience perceptive, dégagé le besoin pour Husserl d'aller encore plus loin et d'isoler encore plus le phénomène. Dans la première partie de ses *Ideen*, Husserl fait la distinction entre le fait et l'essence. Cette distinction permet à Husserl de délimiter le champ d'analyse de la phénoménologie. La science philosophique ne s'intéresse pas aux faits, elle vise les essences :

> Les sciences issues de l'expérience sont *des sciences du « fait »*. Dans l'expérience, les actes de connaissance fondamentaux posent la réalité naturelle (Reales) sous forme in*dividuelle*; ils posent une existence spatio-temporelle, une chose qui a telle place dans le temps, telle durée propre et un statut de réalité (Realitätsgehalt), mais qui, en vertu de son essence, aurait pu avoir n'importe quelle autre position dans le temps; ces actes posent en outre une chose qui est à tel endroit, sous telle forme physique (ou qui est donnée comme inséparable d'un corps de telle forme), alors que la même réalité considérée dans son essence, pourrait aussi bien exister à n'importe quelle autre place, sous n'importe quelle autre forme, pourrait de même changer, tandis qu'en fait elle ne change pas, ou bien pourrait changer d'une tout autre façon qu'elle ne change en fait.[87]

La différence est claire. Les faits sont l'objet des sciences empiriques du monde de l'attitude naturelle. Un fait est forcément contingent[88], il peut être là ou ne pas être là, avoir

86 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950, II, II, §38, p. 122-123 [68].

87 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Op. Cit.,* I, I, §2, p. 16 [8-9].

88 Au sujet de cette contingence, nous renvoyons à un passage de la page suivante : « *La "Thèse" du monde qui est une thèse "contingente" s'oppose à la thèse de mon moi pur et de mon vécu personnel qui est "nécessaire" et absolument indubitable. Toute chose donnée corporellement peut également ne pas être; nul vécu donné corporellement n'a la possibilité de ne pas être également :* telle est la loi d'essence qui définit cette nécessité et cette contingence. » (HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Op. Cit.*, II, II, §46, p. 151 [86]).

une propriété ou une autre. L'essence d'un fait joue plutôt le rôle d'un *Quid*[89]. Cependant, Ricœur, dans une note, précise qu'« on ne saurait trop insister sur le caractère non métaphysique de la notion d'essence : elle est introduite ici dialectiquement comme corrélat du fait, comme le statut de détermination qui doit nécessairement survenir à un fait pour qu'il ait ce sens et non un autre »[90]. La réduction eidétique porte donc sur les essences, sur les *eidos*. L'exercice phénoménologique auquel Husserl nous invite dans la réduction eidétique est de produire l'eidos à même le contingent. Les phénomènes nouvellement dégagés par la réduction phénoménologique doivent être réduits à leur composante pure :

> All these features Husserl calss *eidos* (plural: *eide*) or *essences*. When Husserl writes about essences, he is hence not using the word as a label for something that is unique for each object, what is sometimes called individual essence. On the contrary, an essence is for him something that can be shared by many objects. When we turn from observing a concrete physical object to studying one of these general features, we perform what we call *eidetic* reduction. Again this does not seem mysterious or difficult. It is something we do every day. Mathematicians do it more often than others, but we all do it, when we are turning from concrete individuals to general features of the objects around us. [...] The *eidetic reduction* is the transition from the *natural* attitude, where we are directed toward particular material objects, to the *eidetic* attitude, where we are directed toward essences.[91]

Il nous faut maintenant avec Husserl entrer plus en détail dans l'analyse eidétique. La réduction phénoménologique permet la réduction eidétique en ce sens que l'eidétique ne peut être analysé que sur la base du phénomène dégagé. Dans les mots de Husserl, « l'intuition de l'essence a ceci de particulier qu'elle suppose à sa base une part importante d'intuition portant sur l'individu, à savoir qu'un individu apparaisse, qu'on en ait un

89 *Ibid.*, I, I, §3, p. 19 [10].
90 *Ibid*., I, I, note 5, p. 19. (la note est de Ricœur).
91 FØLLESDAL, Dagfinn (2006). «Husserl'S Reductions and the Role They Play in His Phenomenology», *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, p. 106-110.

aperçu »[92]. Cependant, comment partir du phénomène (de l'individu arbre) et arriver à l'essence? Husserl poursuit qu'« il n'est pas d'intuition sans qu'on ne puisse mettre en œuvre librement l'idéation et, ce faisant, diriger le regard sur l'essence correspondante »[93]. Nous retenons de cela qu'il faut absolument passer par l'individu afin de pouvoir dégager l'essence. Pour répondre à notre question, Husserl met en œuvre la méthode de la variation imaginative, la variation eidétique afin d'obtenir l'essence à partir de l'individu.

La variation eidétique[94] est une démarche intellectuelle qui consiste à modifier les caractères d'un objet mental afin d'en dégager l'essence (l'eidos). La réduction eidétique se sert de l'imagination ici afin de rendre possible la vue du générique dans le contingent. Nous reprenons notre exemple de l'arbre pour expliquer la variation. Avant de poursuivre, il est important de préciser que la variation n'est pas une altération puisque le propre de l'altération est de rester au niveau du fait alors que la variation a des effets directement sur l'essence. Dans notre exemple de l'arbre, prenons un arbre en particulier, un arbre devant lequel nous passons tous les matins. Cet arbre devient pour Husserl un modèle et c'est à partir de ce modèle que la variation a lieu. À partir de l'arbre, il nous faut imaginer un autre arbre. Pour ce faire, il faut abandonner le modèle et faire varier imaginativement celui-ci pour arriver à un autre arbre, un arbre différent. Cette variation doit se faire par le biais de l'imagination pour éviter la contingence propre aux faits. En variant empiriquement l'arbre nous ne faisons que renforcer sa contingence puisque nous altérons ses composantes

92 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Op. Cit.,* I, I, §3, p. 23 [12].
93 *Ibid*.
94 Cette explication reste proche du texte de Husserl. Cependant, nous nous servons des explications de Barbaras afin d'expliquer à notre tour les trois étapes de la variation eidétique. Pour plus de détails, nous renvoyons à la troisième section des *Ideen*, notamment les §69 à 75. Pour les explications de Barbaras, nous renvoyons au troisième chapitre de son cours dans son livre d'*Introduction à la philosophie de Husserl* (p. 46-52).

empiriques. Le fait d'utiliser l'imagination permet d'ouvrir les horizons de variantes. L'arbre peut varier indéfiniment du modèle initial :

> sur le plan de l'imagination il a l'incomparable liberté de pouvoir changer arbitrairement la forme de ses figures fictives, de parcourir toutes les configurations possibles au gré des modifications incessantes qu'il leur impose, bref de forger une infinité de nouvelles figures; et cette liberté lui donne plus que tout accès au champ immense des possibilités eidétiques ainsi qu'aux connaissances eidétiques qui leur font un horizon infini.[95]

Le premier moment de la variation eidétique est donc de produire une infinité de variantes. Cette variation à l'infini pose un problème : comment saisir l'essence si celle-ci ne se présente que dans la dernière variation? Puisque nous avons une infinité de variations, cela suppose alors que l'essence n'est jamais saisissable. À l'encontre de cette idée, Husserl explique qu'au cours des différentes variations s'effectue continuellement une activité de synthèse, puisqu'à chaque variation imaginative « se dessine en filigrane l'identité de ce qui varie »[96]. Cela veut dire qu'il y a une sorte de préconstitution de l'eidos, puisque la variation seule peut déjà donner une idée de ce qu'est l'eidos. Ce dernier se donne partiellement dans la multiplicité des variations. Enfin, une autre caractéristique de la variation intervient au niveau des caractéristiques que nous donnons à l'arbre. Si nous jouons avec ses formes pour arriver à quelque chose de complètement opposé à un arbre, un arbre liquide ou rectangulaire, nous arrivons à une différence. C'est cette différence qui permet d'arriver à l'essence même de l'arbre. En effet, la différence intervient au niveau de l'identité même de l'arbre. En produisant des différences, la variation nous permet alors de saisir ce qu'est réellement l'eidos de l'arbre, l'élément commun qui fait qu'un arbre soit un

95 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Op. Cit.,* III, I, §70, p. 225 [131].
96 BARBARAS, Renaud (2004). *Op. Cit.*, p. 48.

arbre et non une pomme, un train, etc. Donc, la perception vise l'objet perçu dans sa contingence individuelle (l'arbre ici au milieu du champ), tandis que la variation imaginative vise l'idée générale qui caractérise l'objet imaginé dans ce qui invariablement le constitue en propre. Appliquée à cet exercice phénoménologique, la libre variation de l'imagination permet, pour Husserl, de nous donner l'intuition catégoriale de l'invariant arbre. Vient ici un paradoxe intéressant : l'essence est ce qui est visé par la variation, mais elle est nécessaire pour effectuer la variation. Effectivement, l'essence de l'arbre est déjà donnée dans une préconstitution, mais le but de la variation imaginative est d'identifier l'essence de l'arbre.

Le rôle de la réduction eidétique est de parvenir à transformer la philosophie en une science eidétique, une science qui vise les essences, les eidos. Le but de cette visée est de parvenir au phénomène pur, dégagé de toutes ses composantes empiriques contingentes dans le flux temporel de l'expérience. En d'autres termes, le phénoménologue doit poursuivre sur le chemin de la réduction afin de parvenir à une analyse rigoureuse des structures du monde. Nous verrons au prochain chapitre que l'entreprise heideggerienne ne partage pas cet idéal scientifique et s'intéresse plutôt à l'expérience individuelle afin de découvrir le sens de l'être et non pas de dégager les structures de la conscience.

§ 8. La réduction transcendantale.

Jusqu'à présent, la phénoménologie de Husserl a poursuivi une analyse descriptive et eidétique des phénomènes. Cette analyse a été rendue possible, comme nous l'avons vu, par l'ἐποχή phénoménologique qui assure au phénoménologue un recul indispensable pour se soustraire temporairement au monde de l'attitude naturelle et d'accomplir la réduction. La conscience intentionnelle parvient à une conscience eidétique des phénomènes, alors que l'analyse des corrélations noético-noématiques éclaire la nature du rapport intentionnel entre l'acte d'appréhension et le contenu du phénomène. Dans cette troisième partie, nous nous intéressons à la réduction transcendantale. Cette réduction n'est pas le résultat des deux précédentes réductions. La réduction transcendantale est complémentaire à la réduction phénoménologique et à la réduction eidétique. Husserl veut que la connaissance des phénomènes soit portée à la donation, la donation étant le fait de donner le sens des phénomènes. Dès lors, il ne faut pas comprendre cette dernière réduction comme étant supérieure aux deux autres, elle est un complément. Alors que les deux autres réductions participent activement à isoler le phénomène et à en donner une analyse descriptive, la réduction transcendantale « s'occupe » de donner un sens aux phénomènes pour la conscience. D'ailleurs, Husserl aime confondre les termes et n'en vient qu'à parler que de la « réduction phénoménologique » pour désigner l'action de ces trois réductions complémentaires : « "*Transcendantal",* pour d'abord définir ce mot, ne veut par avance rien désigner d'autre que ce qui est théoriquement posable et posé dans la réduction phénoménologique, elle-même dite transcendantale »[97]. Cette triade conceptuelle ne peut

97 HUSSERL, Edmund (1926-1935). *Op.* Cit., I, p. 104.

s'accomplir sans l'ἐποχή qui est poussée à son paroxysme dans cette dernière réduction. Donc, la réduction transcendantale est la réduction qui ramène le phénomène à sa composante la plus pure, à la donation du sens pour la conscience intentionnelle qui en fait son analyse noético-noématique. Comme le dit Fink, « transcender le monde – ce qui s'accomplit dans la réduction phénoménologique — ne conduit pas hors du monde »[98]. Husserl travaille toujours avec le monde. Cependant, Husserl établit une distinction entre la réduction transcendantale et les deux autres réductions. Alors, à la lumière de ce que nous venons de dire plus haut, qu'est-ce qui est particulier à la réduction transcendantale? « La phénoménologie transcendantale élucide le sens des étants que les sciences présupposent comme donnés, car elle résout les fonds dogmatiques des sciences ou des sciences entières comme la physique et la psychologie en régulations de fait ou essentielles de la conscience transcendantale »[99]. Alors, la réduction transcendantale semble une fois de plus viser les choses mêmes, objectif premier de Husserl. Cependant, cette réduction nous semble renforcer l'idéal scientifique de Husserl qui tente d'établir une philosophie en tant que science rationnelle. Lorsqu'il affirme vouloir élucider la manière dont les objets se donnent à la conscience, donc le fonctionnement de la conscience, il se donne le *leitmotiv* d'aller aux choses mêmes. Ce désir devrait traduire l'élimination des diverses constructions théoriques philosophiques et scientifiques. Pourtant, en parlant de réduction transcendantale, Husserl arrive à un cautionnement systématique du projet de philosophie transcendantale en tant que forme ultime de science rationnelle. La réduction transcendantale arrive tardivement dans la philosophie de Husserl puisqu'elle apparaît

98 FINK, Eugen (1930-1939). *De la phénoménologie*, traduction D. Franck, Paris, Les éditions de minuit, coll. « Arguments », 2012, p. 123.

99 HUNEMAN Philippe et Estelle KULICH (1997). *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », « Edmund Husserl : l'idée de la phénoménologie », p. 26-27,

d'abord dans ses *Ideen* de 1913. Donc, la réduction transcendantale témoigne d'une nouvelle autocompréhension du *leitmotiv* husserlien du retour aux choses mêmes. Pour aller plus loin dans notre compréhension et comprendre la spécificité de la réduction transcendantale, nous devons mettre Husserl en contraste avec Kant. Pour la définition de *transcendantal*, Husserl s'inspire de Kant dans la *Critique de la raison pure* : « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts *a priori* des objets »[100]**.** Or, bien que Husserl s'inspire de Kant, cela ne veut pas dire qu'il partage toutes ses définitions. Ainsi, Husserl ne partage pas la même conception de l'*a priori*, telle que Kant la conçoit. Pour Kant, l'*a priori* est nécessaire, il se pose indépendamment de l'expérience. Essentiellement, la connaissance de l'*a priori* concerne uniquement les formes pures de la sensibilité et de l'entendement qui conditionnent la possibilité de l'expérience et non l'expérience elle-même. Kant vise alors les formes pures de la connaissance, le qualificatif de pur faisant référence à l'objet en soi et pour soi. La conception husserlienne de l'*a priori* diffère complètement de celle de Kant. Pour Husserl, l'*a priori* n'est pas une condition préalable à l'expérience, mais se révèle au regard du phénomène à travers la réduction eidétique. Ce qui permet de découvrir l'essence du phénomène, c'est la visée eidétique elle-même. Autrement dit, pour Husserl, la capacité de viser l'irréductible dans ce qui se donne empiriquement, constitue la connaissance de l'*a priori* du point de vue phénoménologique. La connaissance phénoménologique de l'*a priori* ne vient pas avant l'expérience, mais elle se présente à nous dans l'expérience pendant l'investigation phénoménologique comme étant l'irréductible, l'essence, l'eidos du

100 KANT, Emmanuel (1781). *Critique de la raison pure*, traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2008, Introduction, VII, p. 46.

phénomène. L'*a priori* husserlien n'est rien d'autre que l'essence matérielle et formelle des choses elles-mêmes. Cependant, il ne faut pas faire de Husserl un penseur de l'expérience tenant compte de l'historicité de l'expérience. Il faut attendre Heidegger pour trouver un philosophe qui s'intéresse réellement à l'historicité de l'expérience de l'être. Il faut reconnaitre que les deux philosophes ne poursuivent pas les mêmes objectifs. L'exposé de leurs philosophies montre qu'il existe différentes modalités permettant un accès au discours philosophique. Nous verrons que la philosophie de Heidegger prend tout son sens à l'égard de l'éclaircissement de l'existence alors que Husserl se pose plus comme un philosophe scientifique cherchant à élucider les structures de la conscience. Aussi, la conception du transcendantal chez Husserl diffère de celle de Kant. En passant à la phénoménologie comme philosophie transcendantale, Husserl veut élucider ce que le monde signifie pour l'ego alors que Kant présuppose déjà une validité du monde sans chercher à questionner l'appartenance primordiale de l'homme à l'attitude naturelle du monde. Husserl remet constamment en question le monde et surtout sa signification pour la conscience, c'est-à-dire qu'il faut sans cesse se poser la question : de quelle manière le monde acquiert-il pour nous un sens? La réponse de Husserl à cette question est en partie l'exposé qui a été fait dans ce mémoire. D'ailleurs l'originalité de la réduction transcendantale par rapport aux précédentes est de poser ces questions en se servant de l'ego transcendantal. Donc, pour Husserl, le fait que cette réduction soit transcendantale nous informe que son champ d'action change. Il s'intéresse à la sphère du sens en donnant une nouvelle autocompréhension du *leitmotiv* phénoménologique du retour aux choses mêmes. À cet effet, le §55 des *Ideen*, « nulle réalité n'existe sans une "donation de sens" (Sinngebung) », nous informe un peu plus sur le fait que Husserl conçoit la réalité, le flux des phénomènes

et leur relation à la conscience intentionnelle, comme des unités constituées de sens. Sans cette donation du sens, il ne peut y avoir de phénomènes (sans phénomènes la réalité n'est tout simplement pas).

Le sens est constitué dans une donation du réel pour nous. Le réel seul n'est pas constitué par nous. Cependant, Husserl ajoute qu'il faut bien se garder de concevoir cette donation de sens comme un idéalisme subjectif. Ce n'est pas le sujet qui donne un sens à son monde, c'est la conscience intentionnelle qui découvre le sens du monde par son analyse structurale. « La réduction transcendantale opère la constitution d'une nouvelle sphère objectale qui n'a jamais été constituée de façon objectale »[101]. La conscience intentionnelle parvient à la donation du sens, elle parvient à comprendre que les phénomènes possèdent un sens pour nous, elle n'est pas à l'origine de ce sens. En somme, le rejet d'un idéalisme répond positivement à des attaques du platonisme ou de l'idéalisme de type berkeleyen. La réduction transcendantale, pour accéder au sens, doit encore reconduire. Pour y parvenir, la méthode de l'ἐποχή est encore utilisée, mais cette fois poussée à son maximum. Cette radicalisation de l'ἐποχή a pour effet de mettre hors circuit tout ce qui avait été jusqu'à présent étudié, l'eidétique même. « Que peut-il donc subsister quand on met hors circuit le monde entier, y compris nous-mêmes ainsi que toute espèce de "'cogitare"? »[102] La question suppose que dans la réduction transcendantale, le phénoménologue doit s'attendre à une sorte de reste, à découvrir quelque chose qui ne peut être réduit. C'est sur ce « reste » de la réduction que cette dernière s'appuie. Aussi, c'est ce reste qui pourrait donner à Husserl le fondement apodictique recherché pour sa

101 HUSSERL, Edmund (1926-1935). *Op. Cit.*, I, note 160, p. 76.
102 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Op. Cit*., I, II, §33, p. 106 [57].

phénoménologie. En effet, si la réduction parvient à nous reconduire à toutes les structures signifiantes du monde et qu'il y a un « reste », un irréductible, qui est là chaque fois que la réduction opère, c'est ce dernier qui servira de fondement apodictique à la phénoménologie. Ce reste de la réduction est le moi, l'*ego* :

> Un point est clair dès le début : une fois exécutée cette réduction, si nous parcourons le flux des multiples vécus qui seul subsiste à titre de résidu transcendantal, nous ne nous heurtons nulle part au moi pur comme à un vécu parmi d'autres vécus […] Le moi paraît être là constamment, même nécessairement, et cette permanence n'est manifestement pas celle d'un vécu qui s'entête stupidement d'une « idée fixe ». Il appartient plutôt à tout vécu […] [et] demeure identique.[103]

La réduction transcendantale permet donc l'identification de son reste qui est l'*ego*. Comme Husserl, « nous nous demandons quel est ce je qui peut légitimement poser de telles questions transcendantales? »[104] C'est cet *ego irréductible* qui pourra poser de telles questions et servir de fondement apodictique pour Husserl : l'*ego* est chaque fois là lorsqu'advient le sens pour la conscience. D'ailleurs, Löwit affirme que « la conscience dont l'épochè vraiment radicale ouvre l'accès, n'est pas uniquement le lieu de la connaissance : elle est le lieu et la "source" de l'être »[105]. Cette source de l'être c'est l'*ego*, sorte de constante phénoménologique qui appréhende le monde et ses phénomènes. En poursuivant, Grondin aide notre lecture de Husserl :

> La réduction husserlienne, quelle que soit sa forme précise qu'elle en vienne à prendre (et les *Husserliana* nous en révèlent toujours de nouvelles), s'institue chaque fois comme *reductio* vers la constitution du sens, la *Sinnkonstitution*. Comme celui de réduction, le terme de constitution a souvent prêté à malentendu. On a souvent cru que le sujet

103 *Ibid.*, I, III, §57, p. 189 [109].
104 HUSSERL, Edmund (1929). *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, traduction M. De Launay, PUF, coll. « Épiméthée », 2011, Méditation Quatrième, 41, p. 132 [116].
105 Löwit, Alexandre (1957). « L'épochè » de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 4, p. 415

> transcendantal était un peu le « créateur » du sens. Pareille généalogie transcendantale est toutefois étrangère à la phénoménologie, bien que la terminologie de Husserl rappelle parfois l'idéalisme. L'idée phénoménologique de constitution veut seulement souligner que le « sujet » de l'intention co-constitue toujours le sens, puisqu'il est toujours « là » lorsque le sens advient, comme Heidegger aura voulu le souligner avec son heureux concept de « Da-sein ».[106]

L'*ego* husserlien est alors, comme nous dit Grondin, la possibilité même de la réduction en plus d'être son *reste*. C'est par l'*ego* seulement que le phénoménologue peut parvenir à la réduction. Cette méthode permet la connaissance des structures du monde. Aussi, elle s'édifie sur le modèle de la méthode scientifique autant par sa rigueur que par sa constance nouvellement dévoilée (l'idée d'applicabilité universelle). Le phénoménologue est maintenant un philosophe rigoureux ayant un fondement apodictique pour sa méthode. Nous avons vu dans notre premier chapitre que Husserl est toujours redevable à Descartes pour son idéal de scientificité de la philosophie. D'ailleurs, le phénoménologue attribue la première mise en œuvre de la réduction à Descartes lui-même :

> Le premier philosophe qui a accompli une réduction phénoménologique, mais qui l'a accomplie pour l'abandonner aussitôt après, ce fut *Descartes*. C'est un fait qui mérite au plus haut point d'être remarqué que la *considération fondamentale* qui a ouvert le cours entier du développement de la philosophie moderne, ne fut rien d'autre qui la mise en scène d'une réduction phénoménologique. Cela mérite d'être remarqué, puisqu'en effet c'est en ceci que consiste le commencement de toute philosophie scientifique authentique[107]

Selon Husserl, Descartes a certes accompli une réduction, mais, en plus de l'abandonner aussitôt accomplie, il ne s'est pas rendu compte de la pleine ampleur de son geste. Husserl critique vivement la conception cartésienne de l'*ego* qui n'est que *res cogitans*. L'*ego cogito* cartésien est un objet géométrique, une chose pensante dont les attributs physiques

106 GRONDIN, Jean (1993). « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, p. 393.

107 HUSSERL, Edmund (1911b). *Op. Cit.*, II, §16, p. 146 [150].

sont ceux des choses du monde. De ce fait, l'*ego cogito* n'est qu'une chose du monde, un morceau du monde. La conséquence de cette chosification de l'*ego,* donc chosification de la conscience, est que le doute peut et doit s'appliquer à lui. Dans les mots de Husserl, il est possible d'appliquer une ἐποχή à l'*ego* cartésien qui est une chose du monde de l'attitude naturelle. Or, chez Husserl, l'*ego* se définit plutôt comme possibilité même de la réduction tout en étant conséquence de la réduction. Descartes ne thématise pas l'intentionnalité de la conscience et le fait de ramener l'*ego* au même niveau que le monde, réduit ce dernier à un fait empirique de l'attitude naturelle. Les commentateurs sont constants à ce niveau, l'*ego* husserlien mène la phénoménologie vers son caractère le plus pur : « Phenomenological reduction leads the inquirer from mundane world of man with fellow man to the purely egological sphere of consciousness. […] As a first approximation, let us say that the transcendantal ego is the matrix of consciousness in its ideal or purely possible aspect »[108]. Ce qui se dégage de ce passage est le fait que, chez Husserl, l'*ego* est irréductible. La réduction transcendantale isole l'*ego* et c'est par la conscience intentionnelle de ce dernier que l'analyse descriptive du monde, du phénomène, acquière un sens pour la conscience. À ce sujet, Husserl exprime cette idée dans un de ses cours :

> moi, le moi en tant que moi naturel naïf, qui ai l'expérience du monde, je me suis mis à biffer pour ainsi dire totalement et intégralement ce monde; ce qui subsistait dès lors ce fut *mon expérience du monde elle-même* et par suite moi-même en tant que moi, sujet de cette expérience; encore que, naturellement, mon corps organique et ma nature humaine aient été biffés du même coup. Ce qui impliquait, par conséquent, que j'existe, et que j'existe en vivant ces expériences du monde.[109]

La démonstration de l'ἐποχή poussée au maximum montre que tout peut être mis en

108 Natanson, Maurice (1973). *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston, Northwestern University Press, p. 84.

109 HUSSERL, Edmund (1923-1924). *Op. Cit.,* II, 38, p. 113 [81].

suspens dans le cadre de l'application de la méthode phénoménologique. En fin de compte, « la mise hors circuit du monde et de la subjectivité empirique qui s'y rattache laisse pour résidu un moi pur »[110], l'*ego.* L'*ego* a pu être dégagé comme résidu de la réduction. C'est à partir de celui-ci qu'il est possible de s'intéresser à la donation du sens à la conscience puisque la réduction transcendantale est l'acquisition de la sphère du sens. Le monde acquiert un sens pour nous et c'est par la constitution[111] du sens à la conscience que la réduction atteint son but ultime. À ce stade, la phénoménologie doit se comprendre comme une appropriation du monde[112]. L'*ego* nouvellement dégagé permet d'isoler le « pour moi » de chaque phénomène qui ne peut se comprendre que par la relation intentionnelle qui le lie à la conscience. Mais il faut faire attention : le monde n'a pas qu'un sens pour moi, il tire plutôt le sens qu'il possède à partir de moi. Le sens phénoménologique du monde vient de la subjectivité qui forme et engendre ledit sens. L'*ego* est donc pour Husserl porteur du sens.

En bref, ce chapitre veut montrer que la réduction est un concept attestant la légitimité scientifique de la recherche husserlienne. Husserl veut établir une nouvelle science philosophique qui permet de comprendre les rouages de la conscience. Avec la présentation du concept de réduction, nous avons voulu montrer que Husserl trouve les voies d'accès à la conscience, au même titre qu'un scientifique trouve les différentes voies d'accès à son objet d'étude. Avec la réduction, Husserl veut s'assurer que l'analyse des

110 HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Op. Cit*., I, IV, §57, p. 190 [109].

111 Au sujet de la constitution, nous renvoyons le lecteur au second livre des *Ideen* : HUSSERL, Edmund (1913 [1929]). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Livre Second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduction E. Escoubas, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1982 [2004].

112 Les idées suivantes sont directement tirées d'un article de Jacques Quintin : QUINTIN, Jacques (2012). « La mise en sens de l'expérience humaine », *Cahiers du Cirp*, vol. 3, Cercle interdisciplinaire de recherches en phénoménologie, UQAM, Montréal, 2012, p. 41.

structures de la conscience respecte le modèle de la méthode scientifique : l'observation, l'expérimentation et la modélisation. De ce fait, la réduction permet de participer à l'effort scientifique et humain de mieux connaître la conscience. Certes, Husserl n'avait pas les connaissances scientifiques que nous avons aujourd'hui, mais il a tout de même réussi, selon nous, à rationaliser la conscience en proposant une méthode permettant à quiconque d'attester la validité scientifique de la recherche et surtout de poursuivre cette recherche.

En terminant, dans *Réduction et donation*, Jean-Luc Marion affirme que : « Husserl manque la question de l'être parce qu'il ne tient que trop bien à sa propre ontologie formelle, dont l'unique objectif consiste en l'objectité même »[113]. Cette critique de la phénoménologie husserlienne et ce *manquement* de la question de l'être nous amène inévitablement à nous intéresser à Heidegger dans le prochain chapitre.

113 MARION, Jean-Luc (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p. 232.

CHAPITRE III

Heidegger

La phénoménologie repensée à partir de l'être

Dans ce troisième et dernier chapitre de ce mémoire, nous proposons de nous intéresser à une figure marquante, autant en phénoménologie qu'en philosophie, qui est celle de Heidegger, plus particulièrement du jeune Heidegger. Nous usons du terme de jeune pour nous référer au Heidegger d'avant les années 1930, avant sa *Kehre*, son tournant intellectuel. Aussi, le Heidegger de cette période est celui qui suit les cours d'un Husserl avançant en âge duquel il va s'approprier ses travaux et s'affairer à développer sa propre phénoménologie. Ainsi, le parcours de Heidegger est intimement lié à celui de Husserl, mais s'en éloigne constamment au fur et à mesure qu'il prend de l'autonomie philosophique. Dans ce chapitre, nous allons donc présenter la méthode phénoménologique de Heidegger. Pour cela, nous devons nous plonger dans *Être et temps* (*Sein und Zeit*), son

œuvre maîtresse. Nous verrons que Heidegger propose une nouvelle interprétation de la phénoménologie. Nous aurons aussi l'occasion de nous intéresser au concept de réduction qui était si important pour Husserl. Nous verrons que la réduction est toujours présente chez Heidegger, mais qu'elle ne se pose plus comme concept central de la phénoménologie.

§ 9. La méthode phénoménologique de Heidegger.

Bien que Heidegger ait d'abord accepté les thèses de son maître, il a très vite commencé, dans ses cours ainsi que dans ses publications, à prendre une distance critique à l'égard des travaux qui l'ont amené à la phénoménologie. Le jeune phénoménologue et professeur enseigne la phénoménologie de la manière dont il la conçoit. Ainsi, ses nombreux cours avant *Sein und Zeit*[114] témoignent déjà de la singularité de sa pensée. Ce n'est qu'en 1927 que le projet phénoménologique heideggerien trouve véritablement son expression définitive. Nous avons justement choisi de nous intéresser à *Sein und Zeit* parce que l'ouvrage constitue l'aboutissement des réflexions phénoménologiques de Heidegger dans les années 1920. Donc, l'essentiel de notre bagage conceptuel provient de *Sein und Zeit*. Les différends de Heidegger avec la position de Husserl sont nombreux et jalonnent son parcours académique. La reconnaissance de Heidegger envers l'œuvre de Husserl s'exprime concrètement dans la préface de *Sein und Zeit,* mais les deux philosophes ne

114 *Être et Temps* est l'œuvre majeure de Heidegger. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est d'usage dans la littérature secondaire de parler d'un avant et d'un après *Sein und Zeit*. On distingue ainsi la période menant à *Sein und Zeit*, celle des années 1920, comme l'appropriation conceptuelle de la phénoménologie et le développement du concept de « phénoménologie herméneutique » menant à *Sein und Zeit.* Vient ensuite la *Kehre*, le tournant que Heidegger effectue dans les années 1930 par rapport au projet philosophique énoncé dans *Sein und Zeit*.

parviennent pas à s'entendre sur la destinée de la phénoménologie. Nous ne pourrons exposer toutes les oppositions entre les deux philosophes pour la simple raison que nous ne voulons pas faire qu'une comparaison. Nous voulons aussi expliquer la philosophie de Heidegger pour elle-même.

Heidegger affirme au début de *Sein und Zeit* que « la question [de l'être] est aujourd'hui tombée dans l'oubli »[115] De cette citation, nous comprenons que la phénoménologie doit centrer son étude sur la question de l'être. C'est ainsi qu'il poursuit : « avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de savoir ce que nous entendons à proprement parler par le mot "étant"? Nullement. Ainsi, il s'impose de poser à neuf *la question du sens de l'être* »[116]. La recherche phénoménologique doit donc être une recherche sur la question de l'être. D'ailleurs, *Sein und Zeit* propose un cheminement intellectuel vers l'être. En ce sens, Heidegger revient au fondement de la phénoménologie en lui donnant un objet de recherche et une direction. En ce sens, le projet heideggerien semble même plus radical que celui de son maître : « Heidegger seeks to be more phenomenological even than Husserl himself. He seeks to radicalize phenomenology by adhering even more radically than Husserl to the phenomenological demand to attend to the things themselves »[117]. Heidegger veut donc effectuer un retour au phénomène même, s'intéresser à ce qui apparaît, ce qui se donne. Ne serait-ce pas l'essence même de la phénoménologie? Heidegger veut retourner *aux choses mêmes* comme le souhaitait Husserl. « Aller aux choses elles-mêmes », voilà ce que nos deux philosophes semblent

115 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Être et Temps*, traduction E. Martineau, Éd. Numérique hors-commerce, 2004, §1, p. [2].
116 *Ibid*., Avant-propos, p. [1].
117 SALLIS, John (1976). « The Origins of Heidegger's Thought», *A companion to Martin Heidegger «Being and Time»*, sous la dir. de J. J. Kockelmans, The Center fo Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, coll. « Current Continental Research », p. 93.

partager, mais la chose qu'ils visent est-elle la même et le chemin qu'ils empruntent pour y arriver est-il le même? Ce sont là les deux questions que nous devons clarifier. Nous avons vu plus haut que ce retour *aux choses mêmes* chez Husserl s'effectue par la réduction. La manière dont cette dernière est envisagée chez Husserl fait l'objet d'une interrogation critique chez Heidegger. En effet, pour que la réduction puisse s'accomplir, Husserl doit d'abord concevoir un monde qu'il objectifie du fait de la suspension qu'il opère à l'égard de ce dernier et l'analyse noético-noématique qui en résulte. Dans les mots de Jean-Luc Marion, Heidegger critique cette objectification du monde qui résulte de la façon dont Husserl comprend la réduction :

> du point de vue de *Sein und Zeit*, l'usage fait par Husserl de la phénoménologie trahit une double méconnaissance de son essence. D'abord parce que son application uniforme et indifférenciée à tous les champs d'objets (même si, comme telle, elle reste légitime) ne peut pas ne pas en masquer l'exceptionnel privilège – celui de constituer l'unique méthode adéquate à l'ontologie. Tout se passe comme si Husserl, fasciné par sa découverte sans cesse confirmée de la puissance opératoire de la réduction dans des champs objectaux toujours plus divers et plus riches, cédait à une ivresse des constitutions, d'autant plus programmatiques que prometteuses, et, prisonnier de ce charme, restait aveugle à la destination ultime de la phénoménologie.[118]

La phénoménologie ne peut plus se permettre de se disperser dans l'analyse des étants, des phénomènes individuels. Heidegger recentre la recherche phénoménologique autour de la question de l'être. Pour Heidegger, faire une analyse noético-noématique des phénomènes ce serait alors manquer l'objet véritable de la phénoménologie à savoir la question de l'être. Rappelons que la réduction a, chez Husserl, une fonction épistémique puisque c'est par cette dernière que nous arrivons à connaître le monde en nous arrachant aux préjugés mondains entretenus dans l'attitude naturelle. D'ailleurs, c'est cette conception de l'attitude

118 MARION, Jean-Luc (1989). Op. Cit., p. 213.

naturelle qui pose problème dans la nouvelle acception de la phénoménologie proposée par Heidegger. Dans une conférence donnée par Greisch, ce dernier identifie l'attitude naturelle comme étant le nœud du débat entre Husserl et Heidegger :

> *ce que Heidegger reproche à Husserl est sa conception de l'attitude naturelle*. Le nœud du débat entre Husserl et Heidegger est le problème de l'attitude naturelle. Et c'est là aussi la racine du contresens de Husserl : tout se passe comme si Husserl disait à Heidegger : vous ratez le sens de la phénoménologie parce que vous revenez à ce avec quoi elle doit rompre pour se constituer, à savoir l'attitude naturelle; mais que Heidegger répondait à Husserl : si vous voulez, sauf que justement, vous ne comprenez absolument pas ce qu'est l'attitude naturelle.[119]

En quoi l'attitude naturelle demeure-t-elle un concept problématique chez Husserl? Heidegger reproche à Husserl de faire une objectification du monde. En dégageant les phénomènes et en procédant à une analyse, Husserl objectifie le monde. Les phénomènes ne sont pas des phénomènes pour un sujet, mais des objets du monde parmi lesquels le sujet évolue et saisit à l'aide de sa conscience intentionnelle. Husserl veut quitter le sol de l'attitude naturelle et parvenir à une conscience objectale des phénomènes qui passe par une analyse de ceux-ci. Husserl veut obtenir une expérience pure. Il veut dégager le phénomène pur, en tant que tel. Or cette expérience pure, ne serait-elle pas une fausse expérience du monde? Chercher à concevoir une expérience pure, c'est faire une négation du monde, le rejeter et arriver à une sorte de monde épuré, dénué de sens dans la quête ontologique heideggerienne. Heidegger semble préférer s'installer dans le monde et y rester. Il ne veut pas quitter l'attitude naturelle que Husserl essaye par tant d'efforts de réduire. D'ailleurs, « c'est ainsi que Husserl a lu Heidegger : comme un phénoménologue s'installant paradoxalement sur le sol de l'attitude naturelle – alors même que tout le sens de la

119 GREISCH, Jean (2008). « La réduction phénoménologique », *Phénice*, numéro spécial, p. 77-84., p. 81.

phénoménologie consiste à le quitter »[120]. Alors que la phénoménologie husserlienne tente de quitter le monde, Heidegger s'installe confortablement dans ce dernier puisque c'est par le monde que le sens de l'être peut se comprendre. En effet, Heidegger nous dit dans un cours de 1921, *Phénoménologie de la vie religieuse*, que « le monde est ce dans quoi l'on peut *vivre* (on ne peut pas vivre dans un objet) »[121]. Cela signifie que nous appartenons au monde, nous vivons dans celui-ci. Toute tentative d'une visée pure du monde est une négation de ce dernier, mais aussi une objectification, donc, *lato sensu,* une objectivation de l'existence même. Heidegger s'oppose donc fermement à la méthode scientifique de Husserl. La phénoménologie doit pouvoir être accessible, mais elle ne peut revêtir le manteau conceptuel de la science qui force le sujet à sortir de sa quotidienneté afin de se comprendre. Il faut adopter un regard externe au monde afin de le comprendre. Or, n'est-il pas plus simple de tenter de comprendre le monde à partir de ce dernier et surtout en restant dans ce dernier? Dès lors, pour connaître le monde, nul besoin n'est de s'extraire de ce dernier, il suffit de réfléchir à partir de celui-ci. Il est plus facile d'analyser les phénomènes, d'être phénoménologue, en travaillant à partir de ces derniers dans leur contexte immédiat de production. Donc, en rejetant *ipso facto* la subjectivité transcendantale husserlienne, il faut pour Heidegger un nouveau fil conducteur afin de pouvoir penser le monde tel qu'il est d'abord vécu par un être-au-monde sans déformer la réalité phénoménologique du monde lui-même :

> Nous n'avons pas à choisir une (*sic*) existant particulier comme base de départ, puisque, parmi tous ceux qu'il nous serait loisible d'examiner, nous remarquons qu'il en est un, et

120 *Ibid*., p. 80.

121 HEIDEGGER, Martin (1921). *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction J. Greisch, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 2011, p. 21 [11].

> un seul, qui possède de fait la capacité de mener cet interrogatoire [sur l'être et le monde]. Un seul existant a la possibilité de *s'*interroger. Cet existant est celui que nous sommes nous-mêmes (*das wir selbst je sind*). C'est donc par une analyse approfondie de l'existence humaine que doit nécessairement débuter toute enquête sur l'être de l'existence en général. Le privilège ainsi attribué à l'homme n'est pas arbitraire; il se justifie par la capacité de *réflexion* propre à l'être de cet existant, existant que nous désignerons désormais par le terme, intraduisible en français, de *Dasein*.[122]

C'est donc le *Dasein*, en français l'être-là, qui doit pouvoir interroger l'être. Au prochain paragraphe, nous aurons l'occasion de nous intéresser à l'analytique du *Dasein* thématisée dans *Sein und Zeit*. Donc la conception de la phénoménologie de Heidegger est différente de celle de Husserl qui place l'analyse phénoménale entre les mains d'un sujet abstrait qui fait une auto-réflexion sur lui-même. Heidegger, quant à lui, part du *Dasein* interrogeant et sondant les structures de son existence. À sa manière, Heidegger doit repenser les fondements de la phénoménologie pour son propre profit, puisque la voie empruntée par Husserl lui apparaît inappropriée pour accomplir cette tâche. Dans le détail, Heidegger ne rejette pas systématiquement la pensée husserlienne, certains concepts étant retenus, modifiés ou servent de source d'inspiration au développement de nouveaux concepts directeurs pour la tâche de l'ontologie fondamentale. Au centre de celle-ci, Heidegger découvre la problématique de l'être-au-monde, problématique recouverte dans l'histoire de la philosophie, mais fondamentale pour renouveler la question de l'être. Heidegger recherche de nouveaux fondements et « cette conquête des fondements consiste dans la délimitation, précise cette fois, dans l'explication d'une certaine structure particulière de l'être »[123]. C'est par l'élucidation de cette nouvelle structure ontologique que l'entreprise phénoménologique de Heidegger peut assurer le développement de sa recherche.

---

122 DE WAELHENS, Alphonse (1942). *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 6e éd., 1969, p. 7-8.

123 *Ibid*., p. 11.

Or, cette nouvelle recherche ne serait-elle pas qu'une énième recherche métaphysique? Nous croyons que non : son objectif est de développer une ontologie fondamentale et il propose d'emprunter la voie d'une phénoménologie herméneutique. Il y a phénoménologie au sens où il existe encore une science des phénomènes[124], mais cette science vise un but différent. Heidegger considère que « la phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie* »[125]. Si bien que la phénoménologie est maintenant entendue comme ontologie fondamentale puisque c'est à cette dernière qu'il appartient d'élucider le sens de l'être. La particularité de la démarche heideggerienne est d'avoir fait de la phénoménologie une herméneutique. En effet, la phénoménologie est devenue « herméneutique au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explication […] cette herméneutique devient en même temps "herméneutique" au sens de l'élaboration des conditions de possibilités de toute recherche ontologique »[126]. L'herméneutique heideggerienne reproche à Husserl l'approche extérieure du phénoménologue, ce à quoi Heidegger répond en proposant une approche phénoménologique de l'être-au-monde lui-même. L'herméneutique consiste à suivre comment le *Dasein* se comprend lui-même. L'herméneutique permet donc d'interpréter la vie et surtout la pré-compréhension que le *Dasein* a de cette dernière. Heidegger va donc au-delà de l'herméneutique diltheyenne léguée par Schleiermacher qui ne s'intéresse qu'au texte, il applique l'herméneutique à l'interprétation de la vie elle-même. Dans les faits, l'herméneutique du *Dasein* se comprend à partir du cercle herméneutique de la

124 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit.*, §7.
125 *Ibid.*, §7, p. [35].
126 *Ibid*., §7, p. [37].

compréhension. Le *Dasein* est toujours auprès-du-monde par son être-au-monde. C'est d'ailleurs ce qui lui permet d'avoir une pré-compréhension du monde, de la quotidienneté du monde puisqu'il est toujours auprès de ce dernier. De ce fait, le *Dasein* a toujours une précompréhension du monde de par ses expériences. Cette précompréhension s'actualise toujours lorsqu'il est confronté aux phénomènes du monde. Le savoir est donc différent de chez Husserl. Chez Heidegger, le savoir acquiert un caractère dérivé puisqu'il se forme à partir des expériences de l'être-au-monde, du *Dasein*. Sa compréhension du monde s'actualise toujours au contact des phénomènes puisque « tout chercher reçoit son orientation préalable »[127], donc toute recherche doit déjà avoir une précompréhension de son objet. Cette précompréhension s'actualise constamment dans l'analyse qui est faite. Dans notre cas, l'être possède déjà pour nous, pour le *Dasein* une signification particulière. Le *Dasein* a déjà une pré-compréhension de l'être, mais cette pré-compréhension s'érode au contact du monde puisque le *Dasein* est toujours auprès-du-monde. En étant un être-au-monde, donc dans la quotidienneté, le *Dasein* s'éloigne de son propre soi au profit de son soi quotidien (le *On*). La tâche de la phénoménologie herméneutique est de ramener le *Dasein* à son propre soi et de le questionner directement sur la question fondamentale de la phénoménologie : « poser à neuf *la question du sens de l'être* »[128].

Puisque « la philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du Dasein »[129], cette herméneutique du *Dasein* doit tirer sa primauté de quelque part. Heidegger ne peut se servir du *Dasein* comme lieu d'origine de sa recherche sans démontrer pourquoi ce dernier est prioritaire dans cette recherche. Nous avons

127 *Ibid*., §2, p. [5].
128 *Ibid*., p. [1].
129 *Ibid*., §7, p. [38].

toujours une précompréhension naturelle de ce qu'est l'être puisque si tel n'était pas le cas, il nous serait impossible de pouvoir nous interroger sur le sens de l'être. D'ailleurs, l'être est toujours être d'un étant. Donc pour pouvoir comprendre l'être, il va falloir interroger cet étant. L'étant en question doit être celui pour lequel le sens du mot *être* doit être partagé. Aussi, nous avons vu que Heidegger rejette la méthode scientifique husserlienne. Il est donc impensable de questionner l'être en l'objectifiant, de nous placer au-delà de ce dernier. « Ainsi, le *Dasein* s'est dévoilé comme l'étant qui doit, avant tout autre étant, être le premier lieu interrogé ontologiquement »[130] puisque ce qui interroge l'être c'est le *Dasein* lui-même. Heidegger demande donc au *Dasein* une auto-interprétation de son être à partir de son étant (*Dasein*) : une phénoménologie herméneutique du *Dasein*. Donc, le *Dasein* devient alors le seul à pouvoir se poser la question de l'être et que c'est à partir de ce dernier qu'il faudra réfléchir afin de dégager les structures essentielles à la compréhension ontologique. Dans son ouvrage d'*Introduction à la métaphysique*, Grondin résume admirablement ce que nous avançons en précisant que *Sein und* Zeit est le livre qui s'intéresse au *Dasein*, bien plus que cela, c'est le lieu de l'analyse rigoureuse du *Dasein* et de ses structures :

> Il reste toutefois à justifier cette priorité reconnue à la question de l'être. Heidegger s'y emploie dans l'introduction à *Être et* temps, intitulée « Nécessité, structure et priorité de la question de l'être ». Titre provocateur, car la question de l'être, à l'instar de la métaphysique, était *aussi* largement discréditée depuis Kant, la *Critique de la raison* pure ayant statué que le titre « pompeux » d'une ontologie devait faire place au projet plus modeste d'une analytique des déterminations de notre entendement. Mais si l'ontologie doit faire place à une analytique, c'est d'une analytique de notre « D*asein »*, de notre exposition à l'être qu'il faut prioritairement parler, insiste Heidegger : de fait, c'est une « analytique » de notre être-là que présentera *Être et temps*, mais dans le but de mieux apprendre à poser la question de l'être.[131]

130 *Ibid*., §4, p. [13].
131 GRONDIN, Jean (2004). *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de

Dès à présent, notre tâche sera de nous intéresser un peu plus à cet étant dans le but de comprendre la méthode phénoménologique de Heidegger.

§ 10. La phénoménologie de Heidegger : l'analytique du *Dasein*.

Comment le Dasein parvient-il à la connaissance des phénomènes du monde? De quelle manière peut-il être le fil conducteur dans la recherche phénoménologique de Heidegger? Heidegger thématise la réponse à ces questions dans l'analytique du *Dasein*. Étant donné la portée systématique de l'analytique du *Dasein* dans *Sein und Zeit*, nous avons décidé de restreindre notre analyse aux concepts les plus susceptibles d'aider notre compréhension de la méthode phénoménologique de Heidegger[132]. Cela nous permettra aussi de comprendre le rôle de l'angoisse, du souci et de l'ennui sur le *Dasein*, rôle que nous comparons à celui de la réduction chez Husserl.

C'est au §9 qu'apparaît pour la première fois le thème d'une analytique du *Dasein* dans *Sein und Zeit*. Tout au long de l'œuvre, c'est le terme de *Dasein* (qui signifie littéralement être-là, *Da-Sein*) qui est préféré à celui d'Homme ou de tout autre synonyme. Le choix de Heidegger peut être justifié par le but de sa recherche ontologique. Un être-là,

Montréal, 2007, p. 304.

132 Pour une analyse poussée des concepts, nous référons à deux ouvrages publiés en français et qui font office de référence dans les études heideggeriennes. Ces ouvrages sont des commentaires et interprétations du texte de Heidegger. Le premier et le plus connu est celui de Greisch : GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit*,* Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003. Le second, plus récent, est une excellente lecture critique de Zarader : ZARADER, Marlène (2012). *Lire* Être et temps *de Heidegger*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie ».

un être qui est là à chaque instant confirme alors la primauté de l'être dans la question nouvellement posée de l'être. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger justifie son choix dès le début du §9 : « l'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est *à chaque fois mien*. Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. C'est de son *être* même que, pour cet étant, il y va à chaque fois »[133]. Le *Dasein* est au centre de la recherche de Heidegger bien plus par nécessité que par choix. Effectivement, après avoir dégagé la question de l'être et donc la question centrale de la phénoménologie heideggerienne, il a fallu dégager l'étant capable d'interroger l'être. Cet étant est le *Dasein* puisqu'il a toutes les caractéristiques nécessaires à la présente recherche :

> Le *Dasein* a par suite une primauté multiple sur tout autre étant. Son premier privilège est *ontique* : cet étant est déterminé en son être par l'existence. Le second privilège est *ontologique* : le *Dasein*, sur la base de sa déterminité d'existence, est en lui-même « ontologique ». Mais il lui appartient cooriginairement -en tant que constituant de la compréhension de l'existence- une compréhension de l'être de tout étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. Le *Dasein* a donc un troisième privilège en tant que condition ontico-ontologique de la possibilité de toutes les ontologies. Ainsi, le *Dasein* s'est dévoilé comme l'étant qui doit, avant tout autre étant, être en premier lieu interrogé ontologiquement.[134]

Heidegger est clair sur le sujet : le *Dasein* est le *lieu*, *l'objet*, de la recherche phénoménologique de l'être. Il possède une primauté ontique du fait qu'il est enraciné dans le monde. Le *Dasein* est un sujet vivant, existant et en tant qu'existant il a nécessairement un rapport ontique à lui-même. Il possède aussi une primauté ontologique en ce sens que le *Dasein* est lui-même porteur de ce que nous devons thématiser : l'être. Enfin, le *Dasein* possède une primauté ontico-ontologique qui lui permet de s'interroger sur toutes les

133 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit.*, §9, p. [41-42].
134 *Ibid*., §4, p. [13].

ontologies puisque « lorsque l'interprétation du sens de l'être devient tâche, le *Dasein* n'est pas seulement l'étant à interroger primairement, il est en outre l'étant qui, en son être, se rapporte toujours déjà à *ce* qui est en question en cette question »[135]. Heidegger enracine donc sa recherche dans le *Dasein* qui est le seul étant véritablement apte à interroger l'être puisque l'étant *Dasein* ne peut exister sans être. Un peu plus loin dans le §9, Heidegger formule sa position ainsi :

> le *Dasein* se détermine à chaque fois en tant qu'étant à partir d'une possibilité qu'il est et qu'en son être il comprend d'une manière ou d'une autre. Tel est le sens formel de la constitution d'existence du *Dasein*. Or il en résulte, pour l'interprétation *ontologique* de cet étant, la consigne de développer la problématique de son être à partir de l'existentialité de son existence. Ce qui toutefois ne peut pas signifier une construction du *Dasein* à partir d'une idée concrète possible de l'existence. Le *Dasein* ne doit justement pas, au départ de l'analyse, être interprété selon la différenciation caractéristique d'un exister déterminé, mais mis à découvert dans l'indifférence de son de-prime-abord-le-plus-souvent.[136]

Le *Dasein* échappe donc à la pré-compréhension que nous avons du monde puisque nous ne devons pas faire une construction de ce dernier à partir d'idée que nous avons de l'existence. La recherche heideggerienne doit alors découvrir successivement les *couches* de l'existence en faisant une analyse existentiale afin de dévoiler la structure de l'être de l'étant *Dasein*. L'objet de la recherche étant posé par Heidegger, encore faut-il trouver un point de départ à l'analyse du *Dasein*. C'est au §12 que Heidegger identifie le point de départ de l'analytique existentiale :

> Au *Dasein* existant appartient la mienneté comme condition de possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité. Le *Dasein* existe à chaque fois en l'un de ces modes, ou dans leur indifférence modale. Toutefois, ces déterminations d'être du *Dasein* doivent désormais être aperçues et comprises *a priori* sur la base de la constitution d'être que

135 *Ibid*., §9, p. [14-15]
136 *Ibid*., §9, p. [43].

> nous appelons l'*être-au-monde*. Le point de départ correct de l'analytique du *Dasein* consiste dans l'explication de cette constitution.[137]

L'être-au-monde (*Das In-der-Welt-sein*) est donc le point de départ le plus adéquat dans l'analyse qui occupe Heidegger. L'être-au-monde en tant que phénomène global doit être analysé dans ses constituants, notamment dans celui de « *l'être-à*... comme tel »[138]. Effectivement, il faut s'intéresser à la structure de l'être-à pour comprendre le rapport au monde de l'étant *Dasein*. Donc, « l'être-à... au contraire, désigne une constitution d'être du *Dasein*, c'est un *existential*. Ce qui revient à dire que l'expression ne saurait évoquer l'être-sous-la-main d'une chose corporelle (corps humain) "dans" un étant sous-la-main. L'être-à... nomme si peu une "inclusion" spatiale d'étants sous-la-main que le mot "*in"*, à l'origine, ne signifie même pas une relation spatiale [...] *L'être-à... est donc l'expression existentiale formelle de l'être du* Dasein *en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde* »[139]. Alors, il ne faut pas comprendre que l'être est dans le monde au sens d'une inclusion spatiale. À cet effet, Heidegger rejette la plupart des thèses cartésiennes sur l'espace[140]. En d'autres termes, l'être-au-monde signifie que le *Dasein* est *auprès* de son monde, c'est-à-dire qu'il séjourne auprès d'un monde duquel il est familier. Donc, questionner l'être, c'est aussi questionner le monde puisque le *Dasein* « est déjà "saisi" (*benommen*) par ce monde; il est toujours absorbé par ses références mondaines »[141]. L'être-à se dévoile comme l'expression de la préoccupation (*Besorgen*) « servant à désigner l'être

137 *Ibid*., §12, p. [53].
138 *Ibid.*
139 *Ibid.*, §12, p. [54].
140 Au sujet de la spatialité et de la critique cartésienne de cette dernière, nous renvoyons aux § 19 à 21 de *Sein und Zeit*.
141 CHAPELLE, Albert (1962). *L'ontologie phénoménologique de Heidegger :* un commentaire de « Sein und Zeit », Paris, Éditions universitaires, coll. « Encyclopédie universitaire », p. 58.

d'un être-au-monde possible »[142]. Nous devons maintenant nous intéresser au souci et aux existantiaux qui s'y enracinent afin de poursuivre notre exposé de la méthode phénoménologique de Heidegger.

A- Le souci (*Die Sorge*)

Puisque « l'être du Dasein se dévoile comme souci »[143], il faut considérer ce qu'est le souci chez Heidegger. L'affirmation de Heidegger selon laquelle le souci serait l'être même du *Dasein,* est déterminante. Heidegger s'appuie sur une vieille fable venant confirmer son interprétation du souci. Commençons par lire cette fable afin de mieux comprendre le concept. Nous la reproduisons telle qu'elle est citée au §42 de *Sein und Zeit*, le texte originairement en latin est tiré d'un essai portant le titre de *Faust und die Sorge* (Faust et le souci) :

> Un jour que le « Souci » traversait un fleuve, il aperçut un limon argileux : songeur, il en prit un morceau et se mit à le façonner. Tandis qu'il réfléchissait à ce qu'il avait créé, Jupiter survient. Le « Souci » lui demande de prêter un esprit au morceau d'argile façonné : il y consent volontiers. Mais lorsque le « Souci » voulut imposer à la créature son propre nom, Jupiter le lui interdit, exigeant que son nom à lui lui fût donné. Tandis qu'ils disputaient de ce nom, la Terre *(Tellus)* surgit à son tour, désirant que l'image reçût son propre nom, puisqu'elle lui avait prêté une parcelle de son corps. Les querelleurs prirent Saturne pour arbitre, qui leur signifia cette décision apparemment équitable : « Toi, Jupiter, qui lui a donné l'esprit, tu dois à sa mort recevoir son esprit; toi, Terre, qui lui a offert le corps, tu dois recevoir son corps. Mais comme c'est le "Souci" qui a le premier formé cet être, alors, tant qu'il vit, que le "Souci" le possède. Comme cependant il y a litige sur son nom, qu'il se nomme *homo*, puisqu'il est fait d'humus (de terre). »[144]

Le *Dasein*, l'*homo*, est souci et c'est donc l'affection la plus fondamentale dans les

142 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit.*, §12, p. [57].
143 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit.*, VI, §39, p. [182].
144 *Ibid*., VI, §42, p. [198].

affections ouvrantes du *Dasein*. En tant que souci, cette affection du *Dasein* a besoin d'un devant-quoi. Le souci est une affection ouvrante fondamentale du *Dasein* qui a pour devant-quoi l'être du *Dasein* lui-même. C'est d'ailleurs ce qui est soutenu par Chapelle dans son commentaire de *Sein und Zeit* :

> Ainsi le Dasein dégage la structure du Souci par là qu'il projette en leur unité l'ensemble de ses structures existentiales. [...] Dès lors, si le Dasein *est* Souci, ce n'est pas qu'il puisse « se faire du souci », être naturellement soucieux; car ces comportements ontiques se fondent en un plus essentiel souci. En effet, le Dasein est l'étant pour qui il s'agit en son Être de cet Être même : son Être c'est de se soucier de son Être. Ce n'est d'ailleurs là que tautologie, car le Dasein ne se soucie ni de soi, ni de son Être comme si celui-ci pouvait se distinguer du Souci. Être – se com-prendre en sa possibilité transcendantale – c'est tout simplement se-soucier; le Souci se-soucie : le Dasein est.[145]

Le devant-quoi du souci est l'être du *Dasein* lui-même puisque le monde phénoménologique est toujours en vue du *Dasein* comme compréhension de l'être. Donc, c'est par le souci que le *Dasein* s'ouvre aux phénomènes du monde et prend connaissance de son être puisque l'être est souci. D'ailleurs, « en tant que souci, le *Dasein* existe comme un être qui anticipe toujours sur lui-même, étant déjà jeté dans un monde auquel il s'est abandonné »[146]. Le souci a alors une fonction anticipatrice propre au *Dasein* dé-couvrant sa compréhension ontologique[147]. C'est en ce sens que nous pouvons dire que le souci est une affection fondamentale puisqu'il est nécessaire au *Dasein* pour parvenir à sa pleine compréhension. Bien plus que cela, le souci est l'affection unificatrice du *Dasein,* comme l'a bien vu Couturier :

145 CHAPELLE, Albert (1962). *Op. Cit.*, p. 80-81.
146 DE WAELHENS, Alphonse (1942). *Op. Cit.*, VII, II, p. 128.
147 En poursuivant avec De Waelhens : « l'être du *Dasein* est le souci, c'est-à-dire un *être anticipant qui est-déjà-jeté-en-un-monde-dans-lequel-il-s'est-perdu* » (DE WAELHENS, Alphonse (1942). *Op. Cit.*, VII, II, p. 128).

> Le souci exprime l'unité de l'être de l'être-là, structuré selon l'existentialité, la facticité et la déchéance ou chute. L'être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans -(...-) comme être-auprès détermine le souci et révèle une articulation qui ne laisse pas de poser un nouveau problème, à savoir celui du sens de cette articulation. Peut-être y a-t-il dans l'être de l'être-là un phénomène encore plus originel que le souci, qui porte la pluralité des éléments structurels de ce dernier et les résout en déterminant ce qui commande cette structuration.[148]

Le souci est donc la structure générale de l'être du *Dasein* qui s'est révélé être un être-à. Nous analysons maintenant les structures ontologiques de cet être-à qui s'enracinent dans le souci. Heidegger nomme ces structures des existantiaux et ils sont au nombre de trois : la *Befindlichkeit* (disposition affective), le *Verstehen* (comprendre) et la *Rede* (discours)[149]. Ces trois existentiaux participent à l'ouverture de l'être-là à son être dans le sens « d'une analyse du *comportement* (*Verhalten*) de l'être-là vis-à-vis de l'étant qui se donne »[150].

Le rôle premier de la *Befindlichkeit* est d'exprimer l'idée que l'être-là est toujours déjà au monde puisque l'être-là est jeté dans le monde. En allemand, *sich befinden* signifie le fait de se trouver dans une situation. Cependant, il ne faut pas interpréter la *Befindlichkeit* comme un acte volontaire de l'être-là, mais c'est une manière pour ce dernier d'avoir une expérience de lui-même. La *Befindlichkeit* permet alors au *Dasein* de découvrir le monde. En effet, la traduction française de *Befindlichkeit*, la disposition affective, nous renseigne sur l'interprétation à faire du terme. Pour illustrer la disposition affective, prenons des sentiments antagonistes comme la joie et la tristesse. Ces sentiments nous permettent d'avoir une expérience de nous-mêmes, mais aussi du monde puisqu'ils ouvrent le *Dasein* à son monde. D'ailleurs, le *Dasein* est toujours jeté dans un monde et en vue d'un

148 COUTURIER, Fernand (1971). *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, II, p. 56.

149 Nos explications, en plus de suivre *Sein un Zeit*, sont tirées du second chapitre de l'ouvrage de Schnell : SCHNELL, Alexander (2005). *De l'existence ouverte au monde infini. Heidegger 1925-1930,* Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie ».

150 *Ibid*., II, p. 67.

monde. La *Befindlichkeit* est alors ce qui permet au *Dasein* de toujours être son *Da* (là) en faisant l'expérience du fait de son existence. L'ouverture de l'être-là passe bien par la *Befindlichkeit*, mais cette dernière a aussi besoin du *Verstehen* (comprendre). En effet, les deux existentiaux sont co-originaires et l'un ne peut aller sans l'autre. Le comprendre chez Heidegger ne fait pas référence à la connaissance comme pourrait l'être l'explication. Chez Heidegger, le comprendre est plutôt synonyme d'entente. « Ce que l'être-là comprend, au sens où c'est en son *pouvoir,* c'est l'être en tant qu'exister. Comprendre veut dire : pouvoir-être. L'être-là n'est pas ceci ou cela, il est un être-possible »[151]. Donc, c'est à ce niveau que les deux existentiaux sont co-originaires puisque toute disposition affective comprend et tout comprendre est accordé de manière affective. Dans notre exemple précédent, la joie ou la tristesse ouvre le *Dasein* à ses possibilités, à son pouvoir-être, mais ce pouvoir-être est toujours accordé avec ses dispositions affectives. En d'autres termes, « l'être-là se trouve au monde et [...] y est "disposé" (affectivement) sans qu'il en soit la cause et la raison, il est [...] *jeté* au monde »[152], mais du fait que l'être-là soit *comprenant* lui ouvre son pouvoir-être. Le *Verstehen* est alors constituant du *Dasein* qui « est à chaque fois ce qu'il peut être et sa manière d'être sa possibilité »[153]. Finalement, il nous reste à aborder le troisième existantial lui aussi constitutif à l'ouverture de l'être-à. La *Rede* est traduite en français par discours. En allemand, la *Rede* est une traduction du terme grec *logos*. Donc autant en grec, en allemand et en français, la *Rede* de Heidegger fait référence au discours, à la langue. Alexander Schnell affirme dans son ouvrage[154] que les deux premiers existentiaux, la

151 *Ibid*., p. 73.
152 *Ibid*., p. 74.
153 GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit*,* Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, I, I, V, §31, p. 188.
154 SCHNELL, Alexander (2005), *Op. Cit.*.

Befindlichkeit et le *Verstehen* sont co-originaires, mais surtout qu'ils permettent de surmonter le dualisme entre la sensibilité et l'entendement. Le commentateur poursuit avec la *Rede* en avançant que le troisième existential surmonte aussi un dualisme qui est celui entre le langage et la pensée :

> Le *discours* – un existentiel qui est co-originaire avec la disposition affective et le comprendre – *articule la compréhensivité*. Ce qui est articulable c'est le *sens*. La compréhensivité, en tant que « teintée » affectivement, de l'être-au-monde s'exprime dans le discours. Autrement dit, le discours est la condition existentiale et ontologique de tout langage.[155]

Le discours est donc ce qui permet au sens de s'articuler pour le *Dasein.* Les trois existentiaux sont co-originaires puisqu'ils *adviennent* en même temps et participent chacun activement à l'ouverture du *Dasein*. Puisque l'être du *Dasein* est souci, les trois existentiaux s'enracinent alors dans le souci. Dans la prochaine partie, nous abordons l'angoisse qui agit à titre de réduction chez Heidegger puisqu'elle reconduit le *Dasein* a lui-même en l'arrachant à son être-au-monde immédiat.

B- L'angoisse (*Die Angst*) et l'appel de la conscience (*Gewissenruf)*

La réduction existe-t-elle encore chez Heidegger? Chez Husserl, la réduction occupe une part importante de sa méthode phénoménologique en en étant même la clef de voûte. Cependant, la réduction telle que conçue par Husserl ne semble pas pouvoir s'appliquer à Heidegger puisque cette dernière doit suspendre le monde afin d'opérer. Or, chez Heidegger le monde ne peut être suspendu sans quoi il ne peut plus y avoir de *Dasein*

155 SCHNELL, Alexander (2005), *Op. Cit.*, p. 76.

puisqu'il est toujours un être-au-monde. La question est alors de savoir si un concept aussi important chez Husserl qui lui permet même de caractériser sa méthode philosophique de phénoménologie peut avoir une place chez Heidegger ? L'auteur de *Sein und Zeit* définit plutôt sa recherche et méthode phénoménologique comme une analytique du *Dasein* et une phénoménologie herméneutique. La dernière notion est centrale chez Heidegger puisque l'herméneutique phénoménologique est la méthode par laquelle Heidegger investit la question de l'être. « La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation [...] cette herméneutique devient en même temps "herméneutique" au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique »[156]. Donc, l'herméneutique phénoménologique est pour Heidegger le moyen de questionner l'existence, précisément l'être par rapport à ses possibilités d'être-au-monde. Le *Dasein*, en s'interrogeant, recherche toujours le sens dans les phénomènes de son existence. C'est pour cette raison que, pour Heidegger, « la philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein* ».[157] Dans ce contexte, la réduction est appelée à jouer un rôle dans la phénoménologie herméneutique de Heidegger :

> L'élément fondamental de la méthode phénoménologique, au sens de la reconduction du regard inquisiteur de l'étant naïvement saisi à l'être, nous le désignons par l'expression *réduction* phénoménologique. Nous nous rattachons par là, quant à sa littéralité, à un terme central de la phénoménologie husserlienne, mais non quant à l'affaire elle-même. Pour *Husserl*, la réduction phénoménologique, tel qu'il l'a élaborée pour la première fois explicitement dans les *Ideens* de 1913, est la méthode destinée à reconduire le regard phénoménologique de l'attitude naturelle de l'homme vivant dans le monde des choses et des personnes à la vie transcendantale de la conscience et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent en tant que corrélats de la conscience. *Pour nous*, la réduction phénoménologique désigne la reconduction du

156 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit,* §7, C, p. [37].
157 *Ibid*., §7, C, p. [38].

> regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant – quelle que soit sa détermination – à la compréhension de l'être de cet étant (projet de direction de la modalité de son être-à-découvert).[158]

Heidegger prend ses distances avec la conception husserlienne de la réduction, mais il affirme que le concept de réduction joue tout de même un rôle dans sa philosophie. Fait à noter, il n'y a aucune mention du terme de réduction dans *Sein und Zeit*. Nous pouvons tout de même l'identifier dans l'œuvre phare de Heidegger à l'aide des commentateurs. Comme le mentionne Felix O'Murchadha dans son article : « for Heidegger the entity that can experience the phenomenological reduction is that entity, which can question itself and its own existence »[159]. Cette entité dont il est question est le *Dasein*. La réduction doit donc être opérée par le *Dasein* lui-même. Cependant, la notion de performance induite par Husserl est absente chez Heidegger. Husserl pose la réduction comme une action volontaire du sujet alors que chez Heidegger la réduction doit plutôt arriver dans le questionnement du *Dasein* sur son être : « If for Husserl the reduction is something which the subject performs, for Heidegger it is that which happens to an entity predisposed to question its own existence. For both thinkers the reduction is not one possible philosophical strategy amongst others; it is that which implicitly or explicitly lies at the core of philosophical reflection »[160]. Puisque le terme de réduction n'apparaît jamais dans *Sein und Zeit*, il a fallu nous tourner vers un autre commentateur afin de pouvoir l'identifier : « most commentators identify the reduction in Heidegger in the mood of anxiety coupled with the call of conscience since while anxiety causes the world *as such*, which is to say that it uncovers

158 HEIDEGGER, Martin (1927b). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 2007, introduction, p. 39-40 [28-29].

159 O'MURCHADHA, Felix (2006). «Reduction, externalism and immanence in Husserl and Heidegger», *Synthese,* 2008, vol. 160, nº 3, Internalism and Externalism in Phenomenological Perspective, p. 386.

160 *Ibid*., p. 394.

the self as the point of orientation of all significance »[161]. Donc, la réduction chez Heidegger est l'angoisse (*Die Angst*).

C'est essentiellement au chapitre IV de *Sein und Zeit* que Heidegger aborde l'angoisse dans sa fonction de réduction. L'angoisse est définie par Heidegger comme étant une affection ouvrante pour le *Dasein* : « Plus est originaire le phénomène qui fonctionne méthodiquement comme affection ouvrante, et plus s'accroît la possibilité de pénétrer, en l'accompagnant et le poursuivant interprétativement au sein d'un comprendre affecté, jusqu'à l'être du *Dasein*. Or que l'angoisse est une telle fonction, c'est ce que nous affirmons d'abord »[162]. Si l'angoisse est ouvrante pour le *Dasein* encore faut-il maintenant comprendre de quelle manière elle peut l'être. Usuellement, nous avons tendance à rapprocher l'angoisse de la peur puisque les deux affections semblent avoir un lien de parenté assez proche. Cependant, chez Heidegger, l'angoisse et la peur n'ont pas la même importance. L'angoisse est l'affection qui a le plus d'importance puisque c'est une fois que le *Dasein* est angoissé qu'il peut avoir peur. Dans le cas de la peur, il y a toujours un étant, un objet intramondain à l'origine de la peur, même lorsqu'elle est imaginaire ou onirique. Dans le cas de l'angoisse, Heidegger affirme qu'il n'y a pas de devant-quoi à l'angoisse au même titre qu'il peut y en avoir un à la peur. Supposons que le gouvernement badois décide d'aménager une partie de la Forêt-Noire pour y construire des habitations, nous dirons instinctivement que Heidegger *angoisse* à l'idée de ne plus pouvoir se promener. Cependant, nous sommes trompés par notre langage, du moins par le sens que nous lui donnons puisque, dans notre cas, nous dirons que Heidegger a *peur* à l'idée de ne plus se

161 McGUIRK, James N. (2010). «Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 18, nº 1, p. 34.
162 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit.*, §40, p. [185].

perdre dans ses fameux *Wege* et non qu'il angoisse puisque l'angoisse n'a pas de devant-quoi : « dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le "rien et nulle part". La saturation du rien et nulle part intramondain signifie phénoménalement ceci : *le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel* »[163]. La distinction est donc faite entre la peur et l'angoisse, cette dernière n'a pas d'étant sous-la-main qui se donne à son devant-quoi. De Waelhens résume assez bien la relation qui existe entre le *Dasein* et l'angoisse :

> L'*angoisse*, au contraire, si elle porte en elle l'annonce du péril, n'est *jamais provoquée par un existant déterminé ni même déterminable*. La chose devant quoi nous tremblons dans l'angoisse (le *Wovor*), n'est *jamais* un *ceci* ou un *cela*. Non seulement l'angoissé ignore en fait d'où lui vient son angoisse, mais il lui est même positivement révélé qu'*aucun* existant intra-mondain ne saurait être mis en cause. Cela est si vrai que dans l'angoisse tous les objets du monde et notre monde « environnant » lui-même apparaissent brusquement comme dénués de toute importance, deviennent dérisoires et s'effondrent dans une nullité absolue. [...] Ceci apporte une leçon capitale. Si tous les objets du monde sont maintenant hors de cause, qu'est-ce donc qui peut provoquer l'angoisse sinon le monde lui-même, le *monde comme tel*? Car l'absence d'« appétit » pour les objets du monde ne signifie pas la disparition du *monde comme tel*. [...] L'angoisse nous place devant *la mondanité du monde à l'état pur*[164]

En ne s'intéressant pas à un étant particulier dans le monde, De Waelhens nous le dit, l'angoisse permet au *Dasein* de s'intéresser au monde pur, au monde pour ce qu'il est et non au monde pour une de ses particularités. En perdant toute attache mondaine, « l'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers ses possibilités. […] l'angoisse ouvre le *Dasein* comme *être-possible*, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement »[165]. D'ailleurs, la fonction isolatrice de l'angoisse nous fait inévitablement penser à l'ἐποχή husserlienne. Lorsque De Waelhens poursuit en

163 *Ibid*., §40, p. [187].
164 DE WAELHENS, Alphonse (1942). *Op. Cit.*, VII, II, p. 121-122.
165 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit.*, §40, p. [187-188].

affirmant que « je suis angoissé *devant* et *pour* mon être-dans-le-monde. [...] L'angoisse opère immédiatement un *isolement* radical de l'angoissé, elle nous jette dans une solitude inviolable »[166], la solitude dont il est question doit bien être différenciée de la solitude husserlienne présente dans l'ἐποχή. Dans le cas du *Dasein*, l'isolement radical que ce dernier subit se fait plutôt au niveau de son authenticité puisque l'angoisse, en tant que phénomène ouvrant, isole le *Dasein* dans son On inauthentique qui porte à l'égard du monde et de ses choses une fascination détournant le *Dasein* de son être. Donc, en ce sens, l'isolement du *Dasein* ne peut être de la même sorte que l'isolement subit dans la réduction husserlienne. D'ailleurs, un commentateur mentionne bien que le monde chez Heidegger est seulement suspendu, il n'est pas aboli comme chez Husserl qui *détruit* le monde de l'attitude naturelle et *détruit* les préjugés qui sont entretenus à son égard : *« when anxiety causes Dasein to feel no longer at home in the world, Dasein is drawn back to itself in a 'non-place' (atopia), Dasein's being-in-the-world is suspended, although not completely abolished »*[167]. Aussi, par *to feel no longer at home* nous identifions l'*Unheimlichkeit* le sentiment de ne plus être chez soi.[168] À l'aide des commentateurs, l'*Unheimlichkeit* peut servir à introduire l'appel de la conscience (*Gewissenruf*). *L'Unheimlichkeit* doit commencer par l'angoisse comme nous pouvons le lire chez Chapelle :

> C'est dans l'angoisse que le Dasein commence à *se révéler* comme tel dans l'unité de ses moments structurels. L'angoisse est mise en question radicale; par là elle met le monde en évidence comme néant d'étant et libère le Dasein pour son pouvoir-être le plus propre; l'angoisse est la disposition où le Dasein peut révéler radicalement son expatriation (*Unheimlichkeit*) dans le monde et par là sa pré-sence-au monde, et ce

166 DE WAELHENS, Alphonse (1942). *Op. Cit.*, VII, II, p. 123.
167 RUSSELL, Matheson (2008). « Phenomenological Reduction in Heidegger's *Sein und Zeit* : a new Proposal », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 39, nº 3, p. 232.
168 L'inquiétante étrangeté chez Freud.

monde même.[169]

Unheimlichkeit signifie donc que le *Dasein* demeure étranger à lui-même, à son monde dans le monde du On. C'est par l'angoisse qu'il va pouvoir retrouver son être authentique. Fasciné par les choses du monde et entretenant un attachement à ces choses, le On détourne le *Dasein* de son être authentique et c'est ce même *Dasein* inauthentique qui a besoin d'un appel (*Ruf*) de la conscience pour pouvoir s'arracher au On et donc aller vers son être authentique. Sans entrer dans les détails[170], nous comprenons l'appel de la conscience (*Gewissenruf*) co-ouvrant, avec l'angoisse, comme celle du *Dasein* authentique. D'ailleurs, c'est l'angoisse couplée de l'appel de la conscience qui est identifiée par Marion comme étant une réduction phénoménologique puisqu'ils permettent à l'être-au-monde d'être reconduit à lui-même : « l'angoisse opère ainsi une réduction phénoménologique en reconduisant l'étant en totalité vers l'être »[171]. Nous avons pu voir que la réduction est bel et bien pratiquée chez Heidegger, mais qu'elle ne suit pas la conception de Husserl : « Heidegger practices phenomenological reduction in *Sein und Zeit*, but not according to the letter of Husserl's theory of reduction. Heidegger's reduction(s) do not have the goal of securing the interpretive horizon proper to philosophical reflection with apodictic certainty; instead, reduction is conceived as a wager that risks a way of approach, a way whose philosophical significance can only be assessed "after one has gone along it" »[172]. Il n'y a pas que l'angoisse qui peut être caractérisée comme réduction chez Heidegger. Les

169 CHAPELLE, Albert (1962). *Op. Cit*., p. 85.

170 Pour une lecture plus approfondie de l'appel de la conscience (*Gewissenruf*), nous pouvons référer à la thèse soutenue en 2012 à l'Université de Montréal par Kasowski (sous la direction de Jean Grondin et Jean-François Courtine) dans laquelle l'auteur s'intéresse plus en détail au *Gewissenruf* et son rôle méthodologique dans l'analyse du *Dasein*.

171 MARION, Jean-Luc (1989). Op. Cit., p. 114.

172 RUSSELL, Matheson (2008). *Op. Cit*., p. 246.

commentateurs identifient aussi une autre forme de réduction qui est l'ennui.

C – L'ennui (*Langeweile*)

L'ennui occupe diverses fonctions chez Heidegger. Le fait que le concept soit plus abordé dans son livre traitant des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* donne une indication quant à son importance pour la recherche métaphysique. Aussi, le concept de l'ennui participe à la compréhension du temps originaire : la seconde partie de *Sein und Zeit* est consacrée au temps (*Die Zeit*). Cependant, dans le contexte de sa méthode phénoménologique, ce qui nous intéresse de l'ennui, c'est son rôle reconducteur. Tout comme l'angoisse, l'ennui permet d'effectuer une reconduction du *Dasein* à lui-même. Trois formes de l'ennui sont analysées par Heidegger. La première forme est celle de « l'être-ennuyé par quelque chose »[173]. Cette forme d'ennui est accompagnée d'un exemple afin de bien la comprendre. Imaginons-nous dans une gare quelconque. Nous nous sommes trompés sur l'horaire du prochain départ de notre train, si bien que nous devons patienter quelques heures avant le prochain train. Qu'allons-nous faire pendant ces quelques heures? Nous tentons de *passer* le temps, de nous occuper, mais en vain. Nous n'arrivons pas à nous concentrer sur quoi que ce soit puisque nous sommes toujours en train de regarder l'heure sur notre montre. La tentative ratée de passer le temps est une double tentative : d'une part, nous voulons *accélérer* le temps afin qu'il passe plus vite, d'autre part, nous voulons chasser l'ennui d'attendre. Dans cette première forme d'ennui, nous connaissons la raison

173 HEIDEGGER, Martin (1929-1930). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, traduction D. Panis, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1992, I, II.

de notre ennui qui provient d'une situation particulière. Nous sommes à la fois dans un état d'être laissé vide et dans un état d'être traîné en longueur.

La seconde forme d'ennui est le « s'ennuyer à quelque chose »[174]. Comme pour la première forme d'ennui, Heidegger donne un exemple. Supposons que nous soyons allés à un dîner et que nous nous sommes bien amusés. Nous avons participé aux conversations et avons passé du bon temps. Or, de retour chez nous, nous nous rendons compte que nous nous sommes ennuyés. Cela paraît paradoxal puisque nous avons apprécié notre dîner. Cependant, il nous revient vite à l'esprit les moments de silences, les moments où nous avons baillé et même les moments où nous avons montré des signes d'impatience. Dans cette forme d'ennui, l'ennui n'est pas une réaction à quelque chose. Nous ne cherchons pas à passer le temps comme lorsque nous attendions le train. Cette forme d'ennui n'est pas aussi libre que la première puisque celle-ci est présente lors d'un passe-temps. « Dans cette situation ennuyeuse, *l'ennui et le passe-temps s'entrelacent* d'une singulière façon »[175]. Donc, l'ennui semble de plus en plus se concentrer sur nous plutôt que sur une situation. « La particularité de la situation ne compte pas. Elle n'est accessoirement, que cela *à* quoi *nous* nous ennuyons, non *ce* qui nous ennuie »[176].

La troisième forme de l'ennui est « l'ennui profond en tant que "cela vous ennuie" »[177]. Cette dernière forme de l'ennui n'est plus personnel comme dans le second ennui. Le cela (*es* en allemand) est impersonnel. L'ennui qui s'exprime maintenant est l'ennui impersonnel en tant que tel, pris comme affection fondamentale. Cette fois, Heidegger ne parvient pas à donner d'exemple, il considère qu'aucun n'exemple ne se prête

174 *Ibid*., I, III.
175 *Ibid*., I, II, §24, p. 175.
176 *Ibid*.
177 *Ibid*., I, IV.

à cet ennui. Heidegger donne habituellement un exemple à partir du passe-temps, mais dans cet ennui le passe-temps fait défaut. Dans l'ennui profond, le *Dasein* est en quelque sorte envoûté par le temps et il ne parvient plus à se joindre aux étants :

> dans cet ennui, nous restons éloignés de tout usage de la montre, autant, là justement où « cela vous ennuie », il est indifférent que nous ayons le temps ou non, autant, dans chaque manière d'être à l'égard du temps, nous sommes insouciants – autant sommes-nous proche de lui, autant nous mouvons-nous en profondeur dans l'essence du temps, lors du « cela vous ennuie »[178]

C'est dans cette indifférence que l'étant se refuse tout entier. L'étant est face à ses possibilités *laissées* et reste donc dans une tenue en attente puisque l'ennui le reconduit à lui-même et à ses diverses possibilités. Le refus du *Dasein* à lui-même (puisque le *Dasein* est aussi temporel) laisse un *vide* dans les possibilités de l'être-là. Schnell affirme que « ce qui est affecté par le refus de l'étant en son entièreté n'est alors rien d'autre que ce qui rend possibles les possibilités de l'être-là. Autrement dit, l'ennui profond en appelle à l'être-là eu égard à ses possibilités les plus propres »[179]. Pour les raisons évoquées, l'ennui participe activement à reconduire le *Dasein* à lui-même, il est donc une autre forme de réduction.

Alors que dans *Sein und Zeit* l'angoisse révèle la structure du monde du *Dasein*, dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, l'ennui révèle la structure totale du temps. Cette double analyse permet au *Dasein* d'être reconduit à lui-même autant dans sa dimension mondaine que temporelle (c'est ici le projet initial de *Sein und Zeit*). La réduction n'occupe pas la même place dans la phénoménologie de Heidegger qu'elle ne le faisait dans celle de Husserl. Chez Heidegger, la réduction s'inscrit comme un élément de

178 *Ibid*., I, IV, §32, p. 219-220.
179 SCHNELL, Alexander (2005), *Op. Cit.*, p. 220.

sa méthode phénoménologique : « la réduction phénoménologique, dans la mesure où elle reconduit le regard de l'étant à l'être, n'est pas encore l'élément unique, ni même central de la méthode phénoménologique »[180]. Heidegger ne se sert pas de la réduction pour développer sa phénoménologie contrairement à Husserl qui conçoit la réduction comme le fil conducteur de sa phénoménologie. Chez Heidegger, la réduction occupe une place importante lorsqu'il s'agit de reconduire le *Dasein* à son être. D'ailleurs, il ne faut pas diminuer le rôle de la réduction chez Heidegger puisqu'il affirme tout de même que la réduction est l'élément central de la phénoménologie. La réduction permet à Heidegger d'effectuer le recul nécessaire de la quotidienneté du *Dasein*. Cependant, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (*Grundprobleme*), Heidegger précise qu'à la réduction doivent s'ajouter les concepts de construction et de destruction.

D – Réduction, construction et destruction

C'est dans le § 5 des *Grundprobleme* que Heidegger identifie les trois concepts de sa méthode phénoménologique :

> L'être n'est jamais accessible comme l'étant, nous le trouvons jamais simplement là-devant, mais, comme nous aurons à le montrer, il doit toujours être porté au regard dans un libre projet. Le projet de l'étant pré-donné, eu égard à son être et à ses structures ontologiques, nous le nommons *construction phénoménologique*. Mais même avec cette dernière la méthode phénoménologique n'est pas encore complète. [...] l'interprétation conceptuelle de l'être et de ses structures, c'est-à-dire la construction réductrice de l'être, implique donc nécessairement une *destruction*, autrement dit une dé-construction (*Abbau*) critique des concepts reçus, qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés. C'est seulement par cette destruction que l'ontologie peut phénoménologiquement s'assurer pleinement de l'authenticité de ses concepts. Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique :

180 HEIDEGGER, Martin (1927b). *Op. Cit*., introduction, §5, p. 40 [29].

> réduction, construction, destruction sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur co-appartenance.[181]

La méthode phénoménologique de Heidegger s'articule donc autour de ces trois concepts. Le premier de ces concepts, la réduction a déjà été traitée plus haut. Le rôle de la réduction est d'assurer une reconduction du *Dasein* à lui-même en l'arrachant à son être-au-monde immédiat, à sa quotidienneté. À ce sujet, la réduction a une importance autant dans la philosophie de Husserl que dans celle de Heidegger. Cependant, un élément majeur sépare les deux conceptions : la question de l'être. Husserl a un regard plus objectivant que Heidegger. Effectivement, Husserl veut réduire les objets du monde à des corrélats de conscience. Pour sa part, Heidegger veut aller plus loin que de comprendre la relation intentionnelle qui existe. Il veut dégager l'être capable d'appréhender ces phénomènes. La réduction phénoménologique est toujours effectuée par le *Dasein*. Un autre élément de la méthode est la construction. La construction phénoménologique est intimement liée à l'herméneutique du *Dasein* :

> La structure d'être de tout étant, et particulièrement celle du *Dasein*, n'est accessible que par la compréhension [*Verstehen*], et pour autant que celle-ci prenne le caractère d'un *projet*. Toutefois, comme la compréhension, ainsi que le montre l'ontologie fondamentale, n'est pas simplement un mode de connaissance, mais, en premier lieu, un moment fondamental de tout exister, l'accomplissement explicite du projet, surtout s'il s'agit de la compréhension ontologique, est inévitablement construction. Mais le terme de construction n'a pas ici le sens d'invention libre. Construire signifie au contraire que l'on projette en s'assurant au préalable de l'*orientation* et de l'*essor* du projet. [...] On peut comprendre cette construction comme un effort du *Dasein* pour saisir en lui-même le *fait* métaphysique *originel*, qui consiste en ce que le fini, dans sa finitude, est connu sans être compris.[182]

La construction prend alors le rôle d'une phénoménologie herméneutique de l'existence. Le

181 *Ibid*., introduction, §5, p. 40-41 [29-31].

182 HEIDEGGER, Martin (1929). *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction W. Biemel et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009, p. 288-289.

Dasein est un étant pour lequel l'être ne se manifeste jamais spontanément. C'est donc la tâche qui incombe au *Dasein* d'induire l'être, d'effectuer une construction phénoménologique. Il ne peut y avoir d'être sans le *Dasein* et le *Dasein* ne peut être sans l'être. La construction phénoménologique est donc l'herméneutique de l'être qui s'effectue dans l'analytique existentiale. Aussi, Heidegger précise que la construction n'est pas une « invention libre ». Cela signifie que le *Dasein* ne construit pas à partir de rien ou de n'importe quelle manière. Le *Dasein* construit sa compréhension de l'être à partir d'une auto-interprétation de sa finitude. D'ailleurs, Heidegger note le rôle important de la construction lorsqu'il introduit la notion de Souci. Rappelons que nous avons identifié avec Heidegger le souci comme une affection fondamentale du *Dasein* jouant le rôle d'une réduction. Donc, Heidegger précise, avant d'introduire la fable sur le souci, que « le témoignage que nous allons citer doit montrer clairement que l'interprétation existentiale n'est pas une invention, mais, en tant que "construction" ontologique, possède son sol et, avec lui, sa pré-esquisse élémentaire »[183]. L'interprétation ontologique du *Dasein,* même existentiale, est donc pré-donnée par des constructions pré-ontologiques. La construction est donc interprétation, herméneutique du *Dasein*. Enfin, la déconstruction phénoménologique est le troisième concept permettant l'accès à l'être.[184] Dans un premier temps, la destruction est une destruction phénoménologique des traditions de lecture. En effet, notre accès aux textes de la philosophie et la compréhension que nous avons de ceux-ci est obscurcie par la tradition philosophique. Heidegger veut construire un accès aux textes de « première main » et donc aux concepts tels qu'ils sont expliqués par les auteurs

183 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit.*, §42, p. [197].

184 Au sujet de la déconstruction, nous renvoyons aux chapitres IV et V de l'ouvrage de Sophie-Jan Arrien : ARRIEN, Sophie-Jan (2014). *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée ».

de la tradition eux-mêmes. Nous pensons par exemple à Aristote et son interprétation faite par la scolastique. Heidegger veut aller au-delà de ces interprétations qui recouvrent le sens premier de ce que Aristote thématise dans ses textes. La destruction apparaît comme étant constituante de la construction. Pour construire il faut nécessaire déconstruire. Plus important encore, la déconstruction permet au *Dasein* une auto-compréhension en tant qu'il doit effectuer une herméneutique de sa propre historicité en tant qu'être-au-monde. La déconstruction permet de questionner, et non pas détruire, la tradition ontologique qui a forgé l'interprétation de l'être du *Dasein*. La déconstruction permet donc au *Dasein* de découvrir à nouveau la question de l'être qui a été plongé dans l'oubli; elle est donc pleinement herméneutique du *Dasein.* À cet effet, *Sein und Zeit* est le livre même de l'herméneutique du *Dasein*. Heidegger déconstruit la tradition ontologique afin de construire une nouvelle interprétation de l'être. Dans son auto-compréhension de ses structures d'être-au-monde, le *Dasein* pourra enfin répondre à la recherche première de *Sein und Zeit* : « l'élaboration concrète de la question du sens de l'*"être"* constitue le propos du présent essai »[185]. La phénoménologie est devenue une herméneutique ontologique.

185 HEIDEGGER, Martin (1927a). *Op. Cit.*, §42, p. [1].

CONCLUSION

Nous pouvons maintenant revenir sur le chemin que nous avons parcouru. Nos chapitres témoignent de l'évolution conceptuelle de la phénoménologie. Nous avons voulu montrer avec notre premier chapitre d'où proviennent les principales interrogations de la phénoménologie. En faisant cela, nous avions le désir de montrer au lecteur le cheminement intellectuel qui se cache derrière la nouveauté philosophique. Créer du savoir que ce soit en philosophie ou dans un autre domaine est toujours une tâche ardue pour laquelle les inspirations sont précieuses. Husserl ne créant pas la phénoménologie *ex nihilo*, nous avons montré que sa formation première en tant que mathématicien aura eu une grande influence sur le courant de pensée à venir. Effectivement, Husserl veut une science capable de sortir du dogmatisme dans lequel les sciences naturelles de l'époque se sont enfermées. Pour cela, il veut proposer une nouvelle science philosophique qui permettra de comprendre et expliquer l'Homme et son monde. D'ailleurs, lorsque Husserl sera initié à la philosophie par Brentano, il retiendra deux choses : d'une part, le projet cartésien de philosophie rationnelle et scientifique doit devenir un idéal à mettre en œuvre et, d'autre part, l'intentionnalité remise au goût du jour par Brentano doit devenir au centre même de

cette nouvelle science philosophique. En effet, nous avons voulu souligner l'apport important de Descartes et Brentano dans l'élaboration de la phénoménologie. En présentant le concept d'intentionnalité tel que Brentano l'emprunte à la scolastique, nous avons pu mettre en évidence que Husserl cherche à comprendre les liens qui unissent la conscience au monde.

Partant de cela, nous avons pu poursuivre notre recherche avec un second chapitre portant sur la phénoménologie de Husserl et particulièrement sur son concept phare de réduction. Nous avons expliqué le champ d'action de la phénoménologie en présentant l'attitude naturelle et le moyen d'en sortir : l'ἐποχή. C'est à partir de ces deux concepts que nous sommes parvenus à la réduction. Bien entendu, il nous a fallu expliquer ce qui est compris par la réduction et présenter les différentes sortes de réductions introduites par Husserl. Effectivement, chaque réduction est un chemin d'accès à la phénoménologie. Nous avons alors réussi à dégager trois réductions : phénoménologique, eidétique et transcendantale. Dans ce second chapitre, notre rôle aura été de cerner les différents concepts utilisés par Husserl et de les expliquer correctement afin de comprendre l'essence de la phénoménologie. Après ce chapitre, nous sommes en mesure de comprendre le développement de la phénoménologie et son champ d'action au sein de la philosophie et du savoir humain. Nous pouvons alors mieux comprendre en quel sens la conscience peut être thématisée et sondée de diverses manières.

Dans le troisième chapitre, nous avons présenté la phénoménologie de Heidegger pour elle-même et non comme une opposition à celle de Husserl. Certes, nous avons soulevé quelques différences, mais le but de ce chapitre était de montrer que la phénoménologique peut se concevoir différemment. Seuls les chemins d'accès aux

phénomènes sont différents. D'ailleurs, la réduction occupe toujours une part importante dans la philosophie de Heidegger. Elle n'apparaît pas comme chez Husserl, mais elle remplit la même fonction. Nous avons dû commencer par comprendre la différence majeure qui distingue Heidegger de Husserl. Heidegger ne veut pas s'extraire de notre rapport à l'expérience mondaine. Il veut plutôt partir de notre compréhension du monde à partir du monde lui-même. Ce faisant, cela lui permet de répondre au nouveau but qu'il donne à la philosophie : la question du sens de l'être. Heidegger a réintroduit la question de l'être au sein de la philosophie. Afin de mener à bien son projet, Heidegger a recentré sa phénoménologie autour du *Dasein,* l'étant qui côtoie chaque instant l'être. La recherche de la signification de l'être est donc passée par une analytique du *Dasein* qui aura permis de dégager différentes structures de cet étant *Dasein*. De ces structures, nous sommes parvenus à en dégager trois que nous avons aussi identifiées comme réduction phénoménologique : le souci, l'angoisse et l'ennui. À la différence de Husserl, le concept de réduction chez Heidegger fait appel à une double tâche, celle d'une construction et celle d'une destruction pour dégager ce qui obstrue l'interprétation phénoménologique des choses elles-mêmes. Heidegger caractérise sa méthode phénoménologique comme une herméneutique ontologique. Il renouvelle donc l'accès à la phénoménologie sous une forme différente que celle proposée par Husserl. L'herméneutique ontologique est une « une démarche interprétative qui n'explique rien, mais qui accompagne simplement les phénomènes assez loin pour leur permettre d'exhiber leur propre sens »[186]. Ce dernier chapitre aura donc été pour nous l'occasion de présenter un second chemin d'accès à la phénoménologie, mais aussi une nouvelle méthode philosophique qui a fait de Heidegger un des penseurs

186 GREISCH, Jean (1994). *Op. Cit.*, p. 184.

marquants du siècle dernier.

La phénoménologie ne s'arrête pas avec Husserl et Heidegger. C'est un courant philosophique récent dont les chemins d'accès se sont multipliés avec le temps. La phénoménologie ne dicte pas une ligne directrice, elle vise à donner à la conscience un accès au phénomène. Pour cela, Husserl a développé son propre chemin d'accès tandis que Heidegger a renouvelé ce chemin en partant de l'être. C'est d'ailleurs ce qu'ont fait les phénoménologues subséquents. Nous pensons à Gaston Bachelard qui a développé une phénoménologie de l'imagination ou à Maurice Merleau-Ponty qui a développé une phénoménologie de la perception, deux thèmes importants chez Husserl. D'autres ont privilégié la vie comme moyen d'accès. C'est le cas de Jan Patočka, Michel Henry et Renaud Barabas (qui est aussi un commentateur renommé de Merleau-Ponty). Certains ont voulu reprendre la phénoménologie à zéro et la refonder entièrement. C'est le cas de Marc Richir. De la phénoménologie est aussi née de nouveaux courants philosophiques comme l'herméneutique issue de la phénoménologie du discours de Hans-Georg Gadamer. Dans son œuvre philosophique, Paul Ricœur a aussi pratiqué la phénoménologie et l'herméneutique. Enfin, Jean-Luc Marion propose une phénoménologie de la donation. On a voulu voir son œuvre comme représentant un «tournant théologique de la phénoménologie». Amorcé par Emmanuel Lévinas, ce tournant théologique montre à quel point la phénoménologie a évolué et s'est même parfois distancée de l'idéal scientifique de Husserl. Comme le dit si bien Heidegger : « il est de l'essence des recherches phénoménologiques qu'elles ne peuvent être exposées sous une forme abrégée, mais qu'elles doivent à chaque fois être reprises et parcourues entièrement à nouveaux frais »[187].

187 HEIDEGGER, Martin (1925). *Op. Cit.*, p. 51 [32].

BIBLIOGRAPHIE

ARRIEN, Sophie-Jan (2014). *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée ».

BARBARAS, Renaud (2004). *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Les Éditions de la Transparence.

BITBOL, Michel (2014). *La conscience a-t-elle une origine? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs ».

BRENTANO, Franz (1874). *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, coll. « Textes philosophiques », traduction M. De Gandillac, 2008.

CAYLA, Fabien (1993). « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive », *Philosophiques*, vol. 20, nº 2, p. 347-361.

CHAPELLE, Albert (1962). *L'ontologie phénoménologique de Heidegger :* un commentaire de « Sein und Zeit », Paris, Editions universitaires, coll. « Encyclopédie universitaire ».

COUISSIN, Pierre (1929). « L'origine et révolution de l'ποχ», *Revue des Études Grecques*, t. 2, vol. 198, octobre-décembre, p. 373-397.

COUTURIER, Fernand (1971). *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

DE BOER, Theodore (1966). *The Development of Husserl's Thought*, traduction T. Plantiga, New York City, Springer, coll. « Phaenomenologica », 1978.

DESANTI, Jean-Toussaint (1976 [1994]). *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005.

DESCARTES, René (1637). *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008.

DESCARTES, René (1641). *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2009.

DESCARTES, René (1644). *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », traduction D. Moreau, 2009.

DESCHENEAUX, Harold (2012). « Le phénomène et la réflexion selon Husserl », *Cahiers du Cirp*, vol. 3, p. 1-41.

DE WAELHENS, Alphonse (1942). *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 6e éd., 1969.

DUFOURCQ, Annabelle (2011). *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Springer, coll. « Phaenomenologica », 198.

FINK, Eugen (1932). *Sixième Méditation cartésienne, l'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, traduction Nathalie Depraz, Paris, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1994.

FINK, Eugen (1930-1939). *De la phénoménologie*, traduction D. Franck, Paris, Les éditions de minuit, coll. « Arguments », 2012.

FØLLESDAL, Dagfinn (2006). « Husserl'S Reductions and the Role They Play in His Phenomenology», *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, p. 105-113.

GÉRARD, Vincent (1999). *La Krisis. Husserl*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-œ*uvres ».*

GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit*,* Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003.

GREISCH, Jean (2008). « La réduction phénoménologique », *Phénice*, n.o spécial, p. 77-84.

GRONDIN, Jean (1993). « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », *Philosophiques*, vol. 20, no 2, p. 383-398.

GRONDIN, Jean (2004). *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007.

GYEMANT, Maria (2010). « R*epräsentation* et intentionnalité : Sur l'impossibilité de purger l'intentionnalité de tout objet immanent », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VI, n.º 8, p. 29-45.

HEIDEGGER, Martin (1921). *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction J. Greisch, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 2011.

HEIDEGGER, Martin (1925). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction A. Boutot, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 2006.

HEIDEGGER, Martin (1927a). *Être et Temps*, traduction E. Martineau, Éd. Numérique hors-commerce, 2004.

HEIDEGGER, Martin (1927b). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 2007.

HEIDEGGER, Martin (1929). *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction W. Biemel et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009.

HEIDEGGER, Martin (1929-1930). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, traduction D. Panis, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1992.

HOUSSET, Emmanuel (2000). *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Points, coll. « Essais ».

HUNEMAN Philippe et Estelle KULICH (1997). *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus ».

HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1913]). *Recherches logiques*, Tome 1, traduction H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2009.

HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1913]). *Recherches logiques*, Tome 2, volume 1, traduction H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011.

HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1913]). *Recherches logiques*, Tome 2, volume 2, traduction H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.

HUSSERL, Edmund (1900-1901 [1921]). *Recherches logiques*, Tome 3, traduction H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2012.

HUSSERL, Edmund (1907). *L'idée de la phénoménologie*, traduction A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.

HUSSERL, Edmund (1904-1905 [1928]). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction H. Dussort, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007.

HUSSERL, Edmund (1911a). *La philosophie comme science rigoureuse*, traduction M. B. De Launey, Paris, PUF, coll « Épiméthée », 2005.

HUSSERL, Edmund (1911b). *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction J. English, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1991.

HUSSERL, Edmund (1913 [1928]). *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950.

HUSSERL, Edmund (1913 [1929]). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Livre Second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduction E. Escoubas, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1982 [2004].

HUSSERL, Edmund (1923-1924). *Philosophie première*, Tome 1, traduction A. L. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2002.

HUSSERL, Edmund (1923-1924). *Philosophie première*, Tome 2, traduction A. L. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001.

HUSSERL, Edmund (1926-1935). *De la réduction Phénoménologique, Textes posthumes (1926-1935)*, traduction J.-F. Pestureau, Paris, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2007.

HUSSERL, Edmund (1929). *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, traduction M. De Launay, PUF, coll. « Épiméthée », 2011.

HUSSERL, Edmund (1936). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2008.

JOUMIER, Laurent (2007). *Lire Husserl*, Paris, Ellipses, coll. « Philo ».

JOUMIER, Laurent (2012). *Husserl*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes ».

KAMBOUCHNER, Denis (2005). *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF, coll. « Philosopher ».

KANT, Emmanuel (1781). *Critique de la raison pure*, traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2008.

KÜNG, Guido (1975). « The phenomenological reduction as epoche and as explication », The Monist, Vol.59, nº 1, p. 63-80.

LAVIGNE, Jean-François (2003). « La réduction phénoménologique dans les *Recherches logiques* selon leur première édition, 1901 », *Alter, revue de phénoménologie*, nº 11, *La Réduction*, 2003, p. 23-49.

LAVIGNE, Jean-François (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée ».

LEFEBVRE, Henri (1958). *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, PUF, 3e ed., 1963, 126 p.

LEFÈVRE, Roger (1958). *Le criticisme de Descartes*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».

LÉVINAS, Emmanuel (1949). En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie », 2010.

LOHMAR, Dieter (2003). « L'idée de la réduction. Les réductions de Husserl – et leur sens méthodique commun », *Alter, revue de phénoménologie*, nº 11, *La Réduction*, 2003, p. 91-110.

LÖWIT, Alexandre (1957). « L'"époché" de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 4, p. 399-415.

LUFT, Sebastian (2004). «Husserl's theory of the phenomenological reduction : between life-world and cartesianism», *Research in Phenomenology*, nº 34, p. 198-234.

MARION, Jean-Luc (1975). *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

MARION, Jean-Luc (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.

McCORMICK, Peter (1981). « Sur le développement du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl » *Philosophiques*, vol. 8, n.º 2, p. 227-237.

McGUIRK, James N. (2010). « Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 18, nº 1, p. 31-56.

MONTAVONT, Anne (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée ».

NATANSON, Maurice (1973). *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston, Northwestern University Press.

O'MURCHADHA, Felix (2006). « Reduction, externalism and immanence in Husserl and Heidegger » , *Synthese,* 2008, vol. 160, nº 3, Internalism and Externalism in Phenomenological Perspective, p. 375-395.

PERLER, Dominik (2003). *Théories de l'intentionnalité au moyen-âge*, Paris, Vrin, coll. « Conférences Pierre Abélard ».

QUINTIN, Jacques (2012). « La mise en sens de l'expérience humaine », *Cahiers du Cirp*, vol. 3, Cercle interdisciplinaire de recherches en phénoménologie, UQAM, Montréal, 2012, p. 42-59.

RODIS-LEWIS, Geneviève (1971). *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2013.

RODIS-LEWIS, Geneviève (1997). *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

RUSSELL, Matheson (2008). « Phenomenological Reduction in Heidegger's *Sein und Zeit* : a new Proposal», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 39, nº 3, p. 229-248.

SALLIS, John (1976). «The Origins of Heidegger's Thought», *A companion to Martin Heidegger «Being and Time»*, sous la dir. de J. J. Kockelmans, The Center fo Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, coll. « Current Continental Research », p. 89-103.

SAVARIA, Maria Manuela (1970). *L'imagination selon Husserl*, Springer, coll. « Phaenomenologica », 34.

SCHNELL, Alexander (2005). *De l'existence ouverte au monde infini. Heidegger 1925-1930,* Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie ».

ZAHAVI, Dan (1993). « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques*, vol. 20, nº 2, p. 363-381.

ZARADER, Marlène (2012). *Lire* Être et temps *de Heidegger*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie ».