

Retour réflexif et être-pour-soi dans l'égologie husserlienne

Éric Paquette

Écritures et confessions

Volume 10, numéro 1, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801114ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801114ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Paquette, É. (1999). Retour réflexif et être-pour-soi dans l'égologie husserlienne. *Horizons philosophiques*, 10(1), 149–154. <https://doi.org/10.7202/801114ar>

RETOUR RÉFLEXIF ET ÊTRE-POUR-SOI DANS L'ÉGOLOGIE HUSSERLIENNE

S'il est un concept que la diversité des usages rend désormais ambigu, c'est bien celui de réflexion. Traditionnellement, la valeur sémantique de l'idée de réflexion s'est constituée autour de deux grandes familles de concepts. D'une part, réfléchir — au sens le plus large — a pu vouloir dire : penser, méditer, délibérer, discerner, se recueillir, cogiter, chercher, se concentrer, étudier, examiner, peser et soupeser, songer, considérer, pondérer, analyser, se demander, etc. D'autre part, l'idée de réflexion suggère les images du miroitement, du reflet, du rayonnement, du retour, de l'écho et du contrecoup. Appelons respectivement réflexion-analytique (méditante) et réflexion-optique (réfléchissante) ces deux principaux registres. Il est clair que le traitement husserlien du concept de réflexion s'opère à l'intérieur du second registre. Le sens analytique de la réflexion n'est certes pas exclu, mais évoqué ordinairement, naïvement. Chez Husserl, la réflexion désigne d'abord cette modalité noétique attentionnelle qu'est le retour sur soi de la conscience. Dans la réflexion, l'intentionnalité se renvoie une image d'elle-même. La réflexion-optique donne à voir les objets qui se donnent à penser dans la réflexion-analytique.

Toute réflexion-optique suppose deux choses : le retour réflexif et la réflexibilité. La première désigne une opération transcendantale; la seconde, une propriété des états intentionnels. Il appartient à l'essence de toute structure intentionnelle (réfléchie, spontanée ou inconsciente) d'être réflexible : de pouvoir être réfléchie et portée à la vigilance attentionnelle du moi. La réflexibilité est une propriété éidétique universelle : «Tout vécu qui ne tombe pas sous le regard, soutient Husserl, peut, en vertu d'une possibilité idéale, être à son tour "regardé"; une réflexion du moi se dirige sur lui, il devient un objet *pour* le moi¹». Et Husserl d'ajouter : «Les opérations réflexives sont à leur tour des vécus et peuvent comme telles servir de substrats pour de nouvelles réflexions, et ainsi à l'infini, selon une généralité fondée dans le principe²». L'image de l'image est par principe toujours possible : d'où la récursivité de la réflexion-optique. L'acte réflexif

1. *Ideen I*, p. 145.

2. *loc. cit.*

tient d'ailleurs sa récursivité du caractère universel de la réflexibilité. Si le processus réflexif devait aboutir à un état intentionnel non réflexible, la réflexion perdrait *ipso facto* son caractère récursif. Ces vues sur la récursivité sont bien sûr optimales, car purement éidétiques. En réalité, tout comme l'œil finit par perdre la succession des reflets au sein d'un jeu de miroirs, la réflexion-optique trouve son terme dans l'épuisement réel du procès réflexif. Cette fin imposée par le réel n'est pourtant jamais idéalement motivée; aussi paraît-elle contingente.

La réflexion-optique retient le passé immédiat dans l'immédiateté de la présence vivante. L'image résultante se nomme à bon droit une rétention. Le problème de la fidélité de l'image se pose aussitôt. La rétention offre-t-elle une image adéquate? La réflexion-optique reproduit-elle identiquement le vécu préreflexif? On ne saurait prétendre en toute circonstance qu'aucune modification n'intervienne dans le vécu postréflexif. Néanmoins, le caractère objectivant de la réflexion-optique ne repose pas tant sur l'identité éidétique des vécus pré- et post- réflexifs que sur la possibilité pour cette réflexion d'atteindre le vécu originaire en parcourant à rebours la suite réflexive des modifications. Pareille remontée est-elle toujours possible? Assurément, répondra Husserl, sans quoi nous ne saurions percevoir aucune modification réflexive en tant que telle. L'idée même d'un vécu non réfléchi, modifié par réflexion, présuppose une réflexion non modifiante. La réflexion seule donne à voir les modifications dont elle est la source. Or, cela revient à soutenir que le processus réflexif «n'altère pas la portée objective du vécu et que le vécu non réfléchi ne perd pas son essence en passant dans la réflexion³». On ne saurait nier universellement la valeur objectivante de la réflexion. Ne cautionnerait-on que la vérité du non-savoir et de la docte ignorance, il n'en faudrait pas moins une réflexion (analytique et/ou optique) objectivante pour *savoir* qu'on ne sait rien et *voir* qu'on ne voit rien.

Toute réflexion (optique ou analytique) installe une distance qui introduit dans la conscience la dualité du réfléchi et du réfléchissant. Le retour réflexif de l'*ego* sur lui-même est ainsi l'occasion d'une espèce de «dédoublement» ou «scission intentionnelle» du moi : la *Ichspaltung*. L'*ego* peut revenir sur lui-même, se ré-fléchir, autant de fois qu'il le veut. Le processus itératif de la *Ichspaltung* préside à la constitution de l'observateur transcendantal, du spectateur pur ou désintéressé (*unbeteiligte Zuschauer*). La fonction intentionnelle-normative du moi-identique trouve ici une

3. Ideen I, p. 155.

première justification. Les conditions de constitution du spectateur transcendantal sont aussi les conditions de constitution de l'*ego*-identique. C'est à titre d'unique spectateur transcendantal de soi que l'*ego* peut se dire toujours identique à lui-même. La forme exacte de cette identité pose problème, dans la mesure où le spectateur transcendantal ne saurait transcender totalement sa conscience transcendantale, comme en témoigne d'ailleurs la notion husserlienne de *transcendance dans l'immanence*. Le *Ich* qui embrasse la totalité synthétique de la conscience est aussi celui qui rayonne au sein des *Ichspaltungen* particulières. Une question se pose alors : en quel sens peut-on reconnaître l'existence d'un seul et même *ego* à travers la pluralité des actes réflexifs polymorphes? De quelle subtile espèce intentionnelle pourrait bien être cet *ego*-identique? C'est le problème de l'identité transréflexive du moi qui se pose ici à travers la question de l'identité du spectateur transcendantal. L'essence de cette identité regorge d'équivoques. Aussi n'est-elle pas immédiatement descriptible. Par contre, on voit tout de suite ce que ce moi-identique ne saurait être. On ne le trouve jamais pleinement du côté réfléchi, observé, des diverses réflexions-optiques. Le moi-identique n'est pas une composante «réelle» du perçu ou du vécu lui-même. Sur le plan concret du «réel» psychologico-transcendantal (incluant toutes les formes réduites du vivre naturel), il est évident qu'on ne se trouve jamais deux fois dans le même état. Dès lors, le *moi qui vit*, le *moi inhérent à chaque vécu* n'est jamais identiquement le même. Le visage égologique des intentionnalités change en fonction de la vie noético-noématique circonstancielle. En ce sens, chaque moment de la conscience, chaque triade *ego-cogito-cogitatum*, présente son *ego* particulier. En vain cherchera-t-on l'identité du moi dans l'ordre «objectif» de l'intentionnalité, du côté thématique ou positionnel de la conscience, c'est-à-dire dans le *continuum* (ou le *discontinuum*) de la vie noématique.

L'être-pour-soi du sujet transcendantal doit pouvoir se constituer sur la base d'une subjectivité irréfléchie. Une toute première réflexion doit d'abord sortir l'*ego* de son anonymat naturel : le mettre à nu, le donner à voir. Le moi trouvé d'avance dans l'attitude naturelle devient ainsi le thème d'un premier retour réflexif transcendantal. Le phénomène réflexif de la *Ichspaltung* trouve donc sa source en amont du procès réflexif lui-même, dans la subjectivité non réfléchie d'un *ego*-origine capable d'enclencher l'itération des opérations réflexives constituantes. Les conditions d'origine

sont pour le moins problématiques. Le passage du moi-latent naturel au moi-patent transcendantal se révèle d'autant plus mystérieux qu'il situe l'instance décisionnelle, le fiat réflexif, dans la nuit obscure d'une vie transcendante encore inconsciente d'elle-même. Comment ce moi secret, s'ignorant soi-même, en vient-il à sortir de l'anonymat pour commencer à vivre selon sa vocation véritable de sujet transcendantal? Ne pas répondre à cette question condamne la phénoménologie à ne plus pouvoir justifier son propre coup d'envoi, à savoir la réduction phénoménologique elle-même (i.e., la *Ichspaltung* fondamentale de la phénoménologie : celle du moi-naturel et du moi-transcendantal). Dans un essai résolument orthodoxe, dont l'objectif explicite était de répondre aux détracteurs de Husserl, Fink écrivait pourtant, en toute franchise vulnérable : «Ce n'est pas seulement le fait mais la possibilité même de la réduction qui est inconnue⁴». Or, nous devons entendre cet aveu comme s'il émanait directement de Husserl. «J'ai lu, écrira le maître en avant-propos, cet essai avec minutie et je me réjouis de pouvoir dire qu'il ne contient pas une seule phrase que je ne puisse intégralement m'approprier, que je ne puisse expressément reconnaître comme ma propre conviction⁵». Quand on sait que la phénoménologie tout entière se trouve suspendue à la réduction, on devine la critique draconienne qu'un tel aveu rend possible. Interroger l'origine de la réduction revient à questionner l'essence de la philosophie. Bien plus qu'une simple question phénoménologique interne, le problème de l'origine touche la dimension la plus abyssale du questionnement philosophique. C'est le problème de la genèse du sujet philosophant. Il s'agit de comprendre l'accession du sujet à la dimension transcendante au sein de laquelle se dessine le paradoxe de son être-au-monde. La question «comment la réduction est-elle possible?» peut être relayée par cette autre : «comment le moi fini en vient-il à penser sa vie dans l'horizon infini de l'Universel?» D'où vient cette *vie qui pense la vie*? D'où vient la Philosophie? La question n'est pas triviale. C'est peut-être même la question philosophique par excellence. Comment la philosophie en tant que possibilité d'essence est-elle possible? Qu'y a-t-il à l'origine de l'éveil philosophique individuel? La diversité du choc initial atteste bien la polymorphie de l'expérience originaire : l'étonnement (Platon, Aristote), l'expérience de la faiblesse humaine (Épictète), le doute (Descartes), l'ennui (Pascal), le

4. Eugen Fink, «La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine» in *De la phénoménologie*, Paris : Minuit, 1974, p. 129-130.

5. *De la phénoménologie*, p. 14.

désespoir (Kierkegaard), la tentation-question du suicide (Camus), l'incapacité de se soustraire aux situations-limites de la culpabilité, de la honte et du devoir-mourir (Jaspers), le sentiment qu'a l'homme d'être perdu (Ricœur), ou tout simplement, «des traumatismes ou des tâtonnements auxquels on ne sait même pas donner une forme verbale : une séparation, une scène de violence, une brusque conscience de la monotonie du temps⁶». (Lévinas) Tous ces éléments de réponse présentent assurément quelque vérité, sans pourtant satisfaire aux exigences dernières du fondamentalisme transcendantal. Les éclaircissements psycho-existentiels de l'origine présupposent ce qu'il s'agirait d'expliquer, ou mieux, d'expliciter, au sens husserlien de l'analyse génético-intentionnelle. Toute prise de conscience de la faiblesse, de l'ennui, du désespoir, etc. ne comporte pas, ni réellement ni téléologiquement, la nécessité de son propre dépassement. L'ouverture transcendantale, ou le dépassement philosophique de soi, demeure, de toutes les possibilités, la possibilité la plus mystérieuse.

Pour comprendre son désespoir ou son ennui à la manière on ne peut plus philosophique d'un Kierkegaard ou d'un Pascal, ne faut-il pas déjà s'être vaincu soi-même jusqu'à un certain point? La possibilité de se vaincre soi-même ne serait-elle pas la grandeur essentielle de l'homme? Dans son remarquable essai *Sur les sacrifices*, Joseph de Maistre, faisant écho à une question de Platon, circonscrit de la façon la plus ramassée qui soit, ce possible des possibles auquel nous songeons ici : «*Que veut-on dire, demande Platon, lorsqu'on dit qu'un homme s'est vaincu lui-même, qu'il s'est montré plus fort que lui-même, etc.? On affirme évidemment qu'il est, tout à la fois, plus fort et plus faible que lui-même ; car si c'est lui qui est le plus faible, c'est aussi lui qui est le plus fort; puisqu'on affirme l'un et l'autre du même sujet⁷*». Cette force inhérente au «se vaincre soi-même» confère à l'homme naturel l'extraordinaire possibilité de dominer transcendantalement l'homme-nature, en le subrogeant de l'intérieur. Le sujet naturel qui s'arrache à la nuit du monde est d'ores et déjà un sujet transcendantal. La profonde ambiguïté de la subjectivité humaine, tout à la fois transcendantale et naturelle, ouvre cette prodigieuse possibilité où la réduction peut trouver sa chance : la possibilité de se vaincre soi-même. Mais la volonté de se vaincre soi-même ne lève pas le mystère de l'origine. Quel peut bien être le motif d'un pareil vouloir-s'affranchir? L'élucidation complète et définitive de ce possible-transcendantal exigerait la donnée

6. Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, Paris : Fayard et Radio-France, 1982, p. 9.

7. Joseph de Maistre, *Sur les sacrifices*, Paris : Pocket, 1994, p. 23.

d'une anthropologie totale. Qu'est-ce que l'étant-homme, traqué dans sa finitude, mais possédant l'infini en idéation et en espérance? Qu'est-ce que la «bête humaine» pour vaincre sa réité d'animal, puis ressentir dans sa chair et dans son cœur, l'humaine soif d'amour, de vérité et de justice? La mêmeté des moi naturel et transcendantal pose inéluctablement le paradoxe de la subjecti(vi)té humaine : alpha et oméga du logos philosophique.

L'anthropologie philosophique s'achoppe au mystère de la «bête philosophante» comme la théologie à celui de l'Homme-Dieu.

Éric Paquette
Département de philosophie
Collège Édouard-Montpetit