

Jan Patočka

Introduction à la phénoménologie de Husserl

Traduit du tchèque
par
ERIKA ABRAMS

Ouvrage publié avec l'aide du
CENTRE NATIONAL DES LETTRES
et des
FACULTÉS UNIVERSITAIRES SAINT-LOUIS (Bruxelles)

Titre original : Úvod do Husserlovy fenomenologie

© Archives Jan Patočka, Prague
© EDITIONS JÉRÔME MILLON, 1992, pour la traduction française
3, place Vaucanson – 38000 Grenoble
ISBN : 2 905614 76 5

JÉRÔME MILLON

DU MÊME AUTEUR :

- *Le Monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» n° 68, 1976.
- *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981.
- *Platon et l'Europe* (séminaire privé du semestre d'été 1973), Lagrasse, Verdier, coll. «la Nuit surveillée», 1983.
- *La Crise du sens*, t. 1 et 2, Bruxelles, Ousia, 1985-1986.
- *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer, coll. «Phaenomenologica» n° 110, 1988.
- *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, J. Millon, coll. «Krisis», 1988.
- *L'Ecrivain, son «objet»*, Paris, P.O.L, 1990.
- *L'Art et le temps*, Paris, P.O.L, 1990.
- *Liberté et sacrifice*, Grenoble, J. Millon, coll. «Krisis», 1990.
- *L'Idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, J. Millon, 1991.

Avertissement

La phénoménologie de Husserl a fait l'objet de cours donnés par Patočka d'abord comme conférencier externe à l'Université Charles de Prague en 1964-1965, puis (selon la bibliographie établie par Milan Walter) à l'université de Mayence, en allemand, au cours du semestre d'hiver 1965-1966. *L'Introduction à la phénoménologie de Husserl*, publiée dans la revue de l'Institut de philosophie de l'Académie tchécoslovaque des sciences (*Filosofický časopis*, XIII, 1965, n° 5, p. 693-701 et n° 6, p. 821-849 ; XIV, 1966, n° 1, p. 1-21, n° 3, p. 289-305 et n° 5, p. 569-589), puis, en 1966, dans un tirage de 500 exemplaires, comme polycopié à l'usage des étudiants de la faculté des lettres de l'Université Charles, représente une version retravaillée du cours de Prague. Le manuscrit n'ayant pas été retrouvé, le texte traduit ici a été établi, avec le concours des Archives Patočka de Prague, sur la base d'une comparaison de ces deux publications. Nous avons choisi de le faire suivre de «la Phénoménologie transcendantale de Husserl après révision», manuscrit de travail daté par les Archives de 1976, afin de mieux éclairer à la fois la toile de fond et le chemin ouvert par la critique qui marque déjà, dans le cours de 1964-1965, les retrouvailles de Patočka avec la phénoménologie après la césure de la guerre et des années cinquante. La pagination indiquée en marge de cette annexe est celle du manuscrit.

E.A.

I

La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique

Définition provisoire de la phénoménologie de Husserl. Rapport de la science et de la philosophie, nées l'une et l'autre chez les Grecs. Philosophie et mathématique comme activités spontanées. Découverte du monde comme drame de l'apparaître chez les premiers penseurs ioniens. Logique et mathématique ; leur influence sur la philosophie ; naissance de la métaphysique. Métaphysique du cosmos ; raison de son dépassement. Fondement personnel de la philosophie et de la science modernes. Fondement abstraitement personnel – Descartes, l'empirisme, Kant. Efforts en vue d'une conception concrètement personnelle, logique absolue. Phénoménologie : retour à Descartes et à l'empirisme, tendance antimétaphysique mais non positiviste. Propos de la phénoménologie, problème de sa scientificité.

La phénoménologie d'Edmund Husserl est une réflexion parallèle sur le sens aussi bien des choses que de la vie humaine. La spécificité de la réflexion husserlienne réside par ailleurs en ceci que 1° cette réflexion se veut une science rigoureuse, et 2° la science est pour elle une approche du sens, voire l'approche principale, la plus importante et la plus profonde, et possède donc, au principe, une signification fondamentale pour la vie. La science doit et peut nous donner un «sens spirituel», donner à notre existence le contenu et le but dont nous avons besoin pour être effectivement chez nous dans la vie et dans le monde. Elle conférera ce sens, non pas à titre de moyen en vue d'autre chose, mais comme telle, dans sa propre effectuation, dans l'activité scientifique.

Or, qu'est-ce que la science ? L'on connaît de nombreuses sciences de différents types, depuis les mathématiques jusqu'à l'entomologie, depuis l'anatomie comparée jusqu'à la sélénographie. Il y a même une science spéciale qui traite de la science – l'épistémologie, qui se propose de répondre, entre autres, à la question de savoir ce qu'est ou n'est pas la science. En énumérant ces sciences, dont l'essence implique forcément à chaque fois la scientificité, de sorte que même la moindre d'entre elles et la plus insignifiante en apparence doit pouvoir représenter la scientificité tout entière, on ne peut cependant que trouver paradoxale l'exigence qui nous demande de considérer l'activité des sciences, indépendamment de leur utilité, comme quelque chose d'éminent, qui donnerait un sens et un but à tout le reste de la vie. Nous regardons la pratique de l'entomologie comme un jeu, comparable à la philatélie. De ce point de vue, la formule par laquelle nous avons tenté de caractériser la philosophie de Husserl – une réflexion parallèle sur le sens aussi bien des choses que de la vie, réflexion qui se veut une science rigoureuse – paraît donc, de prime abord, arbitraire et exagérée. Pour comprendre qu'il n'en est rien, il faudra remonter jusqu'à l'origine de l'idée de la science et de la scientificité en prenant en vue l'horizon historique qui englobe à la fois sa naissance et son développement.

Ce sont les Grecs anciens qui, sous les espèces des disciplines mathématiques, découvrent la science au sens d'un enchaînement systématique de raisons. Commun à toutes ces disciplines (l'arithmétique, la géométrie plane et dans l'espace, l'optique, l'astronomie, la statique) est le fait que la compréhension d'un petit nombre de propositions et de concepts fondamentaux au contenu peu remarquable, trivial – ou du moins qui paraît tel de prime abord –, permet de tirer des conclusions surprenantes, importantes, souvent à leur tour grosses de conséquences, qui ne sont pas simplement affirmées, mais aussi chaque fois démontrées, valables au même titre que leurs prémisses. Le contenu des axiomes n'est effectivement épuisé que par toutes les propositions qui peuvent en être déduites.

Mais les Grecs ne sont pas seulement les premiers à découvrir la science sous la forme d'un système déductif. Ils sont également les premiers à ne pas concevoir le monde comme une « évidence » allant de soi.

Malgré sa libération à l'égard des automatismes instinctifs et de l'insertion dans la masse globale du processus de la nature, l'homme mythique encore est au monde, dans un certain sens, de la même manière qu'une pierre, un cristal, une plante ou un animal : de même que ces étants, lui aussi, à travers sa naissance et son dépérissement, à travers ses effectuations et ses transformations, ne se rapporte expressément qu'à des parties de l'univers, jamais au monde en totalité. L'homme mythique possède en effet un savoir antérieur à tout questionnement : le mythe, savoir qui lui est passivement inculqué sous la forme d'une tradition orale, remplit en lui un vide dont il ne prend pas conscience. Les Grecs sont les premiers à poser expressément la question de la totalité omni-englobante qui, bien sûr, embrasse aussi l'homme, les premiers à voir par là se dévoiler la merveille des merveilles : tout cela *est*, quoique l'être de l'univers ne soit rien qui va de soi, comme les singularités données de la vie. Au lieu que tout ce qui n'est qu'une partie repose sur autre chose, sur du singulier, des complexes de relations et, en définitive, sur la totalité dont tout fait partie, la totalité comme telle ne repose sur aucune chose ; elle est circonscrite par la frontière fixe du néant ; tout autour d'elle bée l'abîme du non-être dont tout émerge pour y sombrer à nouveau. Le rapport à cette merveille ne peut se comparer qu'aux changements d'attitude qui nous arrachent à nos habitudes courantes, lorsque nous nous réveillons d'un rêve, que nous nous rendons compte que tout est différent de ce que nous croyions. qu'une chose à laquelle nous n'avons jamais fait attention éveille soudain nos soupçons : c'est l'étrangeté, l'étonnement, la stupeur – θαῦμα, θαυμάζειν – dont, selon les paroles de Platon, naît la sagesse. Il est à noter qu'Aristote cite comme exemple d'une telle situation éveillant la stupeur le fait mathématique de l'incommensurabilité du côté d'un carré et de sa diagonale ; ce qui étonne ici, c'est que l'expérience courante (à savoir que si

une chose, selon sa longueur, n'est pas un multiple d'une autre, il suffit de trouver une troisième assez petite pour servir de mesure commune aux deux) soit inapplicable, qu'il n'y ait pas de grandeur assez petite pour être contenue plusieurs fois exactement aussi bien dans le côté que dans la diagonale, ces deux segments étant définis avec une précision mathématique. Les expériences courantes, dépourvues d'exactitude, ont une limite que la mathématique, science exacte de grandeurs exactes, nous fait atteindre très vite. Le simple problème de la division d'un segment de droite nous oblige ainsi tout d'un coup à choisir ou bien de constater que force nous est de faire halte, sans savoir pourquoi, ou bien d'aller à l'infini. L'infini, élément tout à fait étranger à l'expérience courante de la vie humaine, est soudain là comme substance interne, mystérieusement présente au cœur même des choses dont elle démontre, non pas l'évidence, mais la paradoxalité. Dans les cas semblables, le noble jeu des mathématiques se révèle éminemment réel, plus réel que la vie ordinaire, car plus vrai. Les Grecs découvrent un grand nombre de situations de ce genre à la frontière de la quotidienneté et de l'abstraction mathématique idéalisante : l'espace vide infini sans lequel tout serait immobile, le mouvement qui se déroule sans qu'on puisse en déterminer ni le premier ni le dernier instant, la flèche qui vole mais est à chaque instant en état de station. Ce sont toujours à nouveau des révélations du caractère énigmatique de ce qui est courant et bien connu, au point qu'on pourrait presque dire : plus une chose est familière, plus elle est mystérieuse, plus une chose saute aux yeux et se manifeste avec persistance, plus elle est obscure et impénétrable. Or, la situation la plus persistante de toutes est celle qui fournit le cadre de toutes les autres, à savoir la totalité toujours présente et son être, la totalité dans et à travers laquelle tout est, hors de laquelle il n'y a rien. De même que la division d'un segment de droite nous fait franchir le seuil du mystère de l'infini, de même l'idée de la totalité nous confronte bon gré mal gré au mystère de l'être. En nous faisant voir qu'il n'y a rien en dehors de la totalité, elle nous contraint de regarder ce rien en face comme arrière-fond

sans lequel ni la totalité ni, par conséquent, aucune singularité ne pourrait être prise en vue – du moins dans son être. L'infini dans un segment de droite, l'insaisissable vide infini sous-jacent à tout ce qu'on peut saisir, le mouvement qui a des limites mais ni commencement ni fin – tout cela n'est qu'un prélude au mystère par excellence : les choses découlent des choses, les uns présupposent les autres, mais le fait que les choses *sont*, fait contenu toujours dans leur durée comme dans leur succession, ne présuppose aucune chose.

Que signifie cette concordance remarquable entre la mathématique et la question du tout de l'étant, ce synchronisme qui est à la fois une similitude de propos ? On ne peut guère supposer que le fait que l'un et l'autre apparaissent approximativement au même moment, chez un même peuple, soit une simple coïncidence fortuite.

Les objets mathématiques sont de nature très diverse. Commun à tous est cependant le fait que, à la différence d'une table, d'une maison, d'une forêt ou d'un animal, d'une étoile ou d'un nuage, nous ne les trouvons pas dans le monde là-devant nous, tout faits. Une maison ou une table est certes une œuvre de la main humaine, comprise comme telle lorsqu'il s'agit effectivement de la produire, mais l'approche plus courante de ces objets est l'*utilisation* pour laquelle ils sont toujours disponibles, *déjà là*. Nous n'avons en aucune façon conscience d'être activement parties prenantes dans l'expérience que nous en faisons ; notre expérience de ces objets est passive alors même et surtout qu'il s'agit d'une expérience pratique. Même ce que je modifie en intervenant sur la chose, ce que je transforme, que je rajoute, que je rajuste, n'est qu'une réponse aux sollicitations de la chose, ce que la chose elle-même « veut » pour ainsi dire, ce qui lui manque, ce qu'il y a à lui ajouter ou retrancher, etc. Dans l'utilisation courante, les choses elles-mêmes nous indiquent en quelque sorte ce qu'il y a à faire avec elles ; elles réclament leur entretien, accomplissement qui possède une mélodie propre et un déroulement typique, produisant des résultats qui deviennent le point de départ d'autres effectuations encore. Le langage aussi, les mots qui signalent les choses à notre attention et

nous permettent de nous orienter en ce qui les concerne, sont ressentis comme extérieurs, comme n'étant pas le résultat d'une activité explicite de notre part ; c'est pourquoi les mots adhèrent si étroitement aux choses.

En tant qu'activité, toute utilisation tend vers un but, mais le plus souvent ce but aussi est quelque chose dont nous n'avons pas conscience comme de notre création, du fruit d'une décision que nous aurions prise. Les buts eux aussi sont pour ainsi dire donnés ; notre emploi du temps au jour le jour nous entraîne, nous prescrit ce que nous avons à faire. Même aux rares moments où intervient un processus de décision, nos choix sont déterminés par des traditions et des habitudes, par des possibilités qui sont déjà là et qui nous imposent ce que nous faisons. Notre faire se déroule ainsi dans des voies tracées à l'avance.

Dans l'utilisation pratique courante, les objets mathématiques – les nombres, les segments de droite, les droites ou les triangles – peuvent produire la même impression que les choses qui sont déjà là. Ils s'en distinguent cependant dans la mesure où ils n'existeraient pas sans notre participation active. A la différence donc des choses usuelles : choses créées par nous, mais qui mènent ensuite sans nous leur vie autonome. Les nombres, les droites, les cercles ne sont jamais en et pour soi, mais seulement dans l'acte de calculer et de construire.

Quelle activité spontanée conduit aux objets mathématiques ? Dans l'arithmétique, il y va de la création d'ensembles qui ne sont pas destinés à satisfaire notre intérêt ou notre besoin momentané, mais dont les termes demeurent tels en toutes circonstances, dans toutes les permutations et substitutions possibles, indépendamment de la question de savoir qui effectue ces opérations, quand et dans quelle situation. De ce fait, il nous devient possible de nous entendre sur tout ce qui peut être subordonné au concept d'un tel ensemble nombrable, pour autant que les questions le concernant puissent recevoir une réponse à partir du concept d'ensemble. La géométrie aussi vise une objectivation semblable : il s'agit de rendre accessible à tout le monde au même

titre le monde indéterminé, inexact, de nos impressions, de nos perspectives subjectives insaisissables. A cette fin, l'on utilise certaines formes privilégiées de l'intuition courante (les droites) que l'on dépouille de tout ce qui s'opposerait à une objectivation parfaite ; soit, on les « idéalise », on les transforme en un objet qui, comme tel, ne se présente pas et ne peut pas se présenter dans le monde déjà là. Or, c'est uniquement sur la base de ces opérations qu'on peut alors poser sur les choses des questions importantes et sensées auxquelles on pourra répondre sans être toujours à nouveau renvoyé à la donation des choses. Nous savons ainsi à l'avance que, quelle que soit la grandeur d'un ensemble d'objets, il nous sera toujours possible de trouver un nombre correspondant. Plus étonnante encore est l'objectivation de la forme dont la pleine prise de conscience exigera historiquement un temps plus long. Leibniz encore sera de ceux qui ne croient pas à la possibilité de saisir mathématiquement n'importe quelle figure concrète, donnée aux sens.

Cela dit, nous pourrions peut-être tenter de définir le rapport entre la mathématique et la question du monde en totalité de façon à saisir à la fois ce que l'une et l'autre ont de commun et ce qui les distingue. De même que les choses singulières dans le monde ne deviennent véritablement objectives – intersubjectivement identiques – que par l'entremise de l'activité d'objectivation explicite dont les objets mathématiques sont le corrélat de signification, de même le monde *en totalité* n'est initialement lui non plus rien d'objectivement donné. Il est là au préalable, de façon évidente, dans des complexes d'expérience « fonctionnants », dans les renvois de leurs « ainsi de suite » qui nous conduisent de donnée en donnée, de présent en présent. Mais il devra être *expressément dégagé* de cette « évidence » fonctionnante avant qu'on ne puisse constater que ce processus d'approximation de ce qui n'est toujours qu'une partie, présuppose l'être, l'existence du *tout* vers lequel il faut accomplir un acte de transcendance à la fois libre et nécessaire. Libre car, pour l'accomplir, il faut *se libérer* de ce qui est à chaque instant donné et, par là, imposé. Nécessaire car le nier, c'est nier l'expérience même

dans ses démarches. Comme dans le cas des objets mathématiques, il y a donc là quelque chose qui est indépendant du donné, quelque chose qui est présupposé par l'objectivation du donné et qui, pour cette raison même, n'est pas au sens propre accepté passivement, quelque chose à quoi nous accédons, non pas à partir du *donné extérieur*, mais en vertu de notre *liberté intérieure*.

Il s'ensuit que le monde n'est pas un objet aussi «évident» que ses composantes que nous rencontrons dès que nous ouvrons les yeux ou tendons la main. Il est initialement dissimulé et demande d'abord à être dévoilé, ouvert. Dans quoi et par quoi se dissimule-t-il ? Tout simplement dans les choses mêmes qui nous sont accessibles. Chacune d'elles, par le fait qu'elle est là et qu'elle nous «parle», qu'elle nous tient un langage compréhensible, renvoie au-delà d'elle-même. La chaise et la table renvoient à la pièce qu'elles meublent, la pièce au domicile, le domicile aux cercles de l'étranger qui se succèdent jusqu'au désert de la nature immaîtrisée et pratiquement infinie ; le repos domestique dont je jouis à table renvoie à mon activité, à mon emploi du temps, à ma profession, à la société avec ses innombrables cellules et tissus ; le bois de la chaise renvoie à la matière, à l'arbre qui pousse, au contexte de la vie extra-humaine. Chacune de ces relations suscitant, par ses rappels et renvois continuels, une articulation du temps scandée par les grandes lumières du ciel diurne et nocturne. Tout cela et mille autres choses encore sont déjà là, dès que je prends place à table chez moi le matin pour me restaurer ou pour travailler. Mais je ne vois pas ces choses, ou plutôt je ne me disperse pas en elles. Le complexe de renvois fait que les choses sont là comme ce qu'elles sont – présentes en personne, en original, et non pas dans un simple indice ou une représentation représentative –, mais ce dont il s'agit pour moi, c'est la prestation ou l'acte que j'ai à accomplir à l'instant et au lieu donnés, c'est le petit déjeuner ou le travail, le devoir ou le repos, le chemin à parcourir ou le but à atteindre. Le monde (*svět*), la lumière (*světlo*) à laquelle je vois chaque chose et chaque activité que j'ai devant moi, chaque projet, s'éclipse entièrement dans la clarté

qu'acquiert ce projet. De même que la lumière pure aveugle, la clarté du monde s'engloutit dans les choses aperçues, au point de ne faire en apparence qu'un avec elles. Le monde se retire dans les choses qu'il éclaire, se retire par le fait même qu'il les éclaire, qu'il les montre et les rend ainsi accessibles – les dégage pour nous et nous y donne accès. Nous ne voyons pas, nous ne vivons pas initialement le *monde en tant que monde*, mais seulement sous les espèces des choses et des projets singuliers dans le monde.

Si l'activité mathématique est le fondement de toute objectivation explicite, de l'activité délibérée grâce à laquelle les choses cessent d'être *uniquement* ce qui se montre à moi et deviennent accessibles au même titre à *tout le monde*, il s'ensuit que l'œuvre des mathématiques est une *continuation* de l'objectivation primitive effectuée par le monde qui ouvre les choses et les rend accessibles en se retirant. Dans les activités mathématiques de rassemblement, de comparaison, de coordination et de mesure, il se constitue une possibilité de présentification constante et identique pour tous, une possibilité de re-présentation (*Vor-Stellung*), de délimitation et d'investigation des choses. Il est à noter que cette possibilité doit être *créée*, elle n'est pas simplement déjà là et donnée, il nous faut la saisir, transformer la simple possibilité en acte – de même que l'homme doit, par un acte explicite, saisir le monde en tant que monde et non pas seulement sous la forme des projets et des choses présentifiées.

L'objectivation explicite est sans nul doute d'origine pratique, enracinée dans le besoin des hommes de prévoir, de planifier, de s'entendre sur des réalités, sur la superficie des champs, la mesure, le partage et la conservation des récoltes. Il n'en demeure pas moins que l'importance prise par les mathématiques en Grèce, puis dans l'ensemble de l'histoire occidentale, tient à leur connexion avec la découverte du monde.

Comment les Grecs ont-ils découvert le monde ? Ce «comment» ne signifie pas dans quelles circonstances, par quelles causes ou pour quelles raisons, mais sous quelle figure : sur quel mode le monde s'est-il ouvert et montré à eux ? La

communis opinio, s'appuyant sur la tradition antique, affirme que le monde a été découvert en tant que φύσις et que la première science du monde était donc la physique que les penseurs modernes ont comprise comme un premier échelon de la science de la nature matérielle et de ses forces, comme une physique primitive au sens moderne du terme. La φύσις cependant signifie peut-être à l'origine, en grec, tout autre chose.

La φύσις selon la compréhension grecque, le monde, n'est pas originellement un ensemble de choses, mais un devenir, un drame grandiose dont nous faisons partie nous aussi, non pas en tant que spectateurs, mais en ce sens que nous-mêmes, comme les choses, sommes dépensés pour et consommés dans ce processus. L'émergence hors de la nuit du non-être, l'union qui crée entre la naissance et la mort un espace à couvert où des êtres liés par une dépendance réciproque font place les uns aux autres et derechef se suppriment, ce drame primordial, ce proto-mouvement et processus originaire, est la manière dont le monde se découvre dans la célèbre parole d'Anaximandre, dans les réflexions des penseurs ioniens sur la naissance et le dépérissement, dans les visions héraclitéennes du monde en tant que feu. C'est un processus qui, comme le feu, s'empare de tout et le dévore, dans lequel rien ne perdure hormis cet emparement et cette dévoration comme tels.

Ce qui, de ce point de vue, se cache dans la présence à découvert de nos projets quotidiens, c'est donc ce drame omni-dévorant. Il y apparaît que les choses et les êtres reposent sur un sol précaire, qu'ils tendent à sombrer dans ce qui n'est pas une chose. Le néant, qui ne peut être compté parmi les choses intramondaines, fait néanmoins partie du monde. Sous-jacente aux choses pures et simples, qui n'en donnent aucune idée, s'ouvre une profondeur abyssale. La connexion omni-englobante, grandiose et implacable, qui précède tout le singulier, est expressément là dès que cesse de fonctionner la fixation quotidienne de nos projets. Mais c'est alors aussi que l'homme se voit en vérité tel qu'il est : comme βροτός, mortel, qui prend part à la mise à découvert

des choses en s'intégrant expressément au drame du monde. Alors pour la première fois qu'il se découvre en tant qu'être «du» monde qui, par toute sa nature, n'est pas clos sur soi, mais rapporté au monde et à son devenir vertigineux. Dans son *hic et nunc*, l'homme est rapporté à la totalité. C'est la totalité qui donne sens à tout le singulier. Mais cette totalité qui confère un sens aux choses, qui leur donne avant tout le fondement de tout sens en tant qu'elles émergent et s'éclipsent, qu'elles font partie de la totalité, bref qu'elles *sont* – cette totalité a-t-elle comme telle un sens ? Qu'est-ce que cette totalité ? En quel sens peut-on dire d'elle aussi qu'elle est ? Que signifie le verbe être ? Telles sont les questions qui se font jour ici et qui, depuis l'instant où l'homme saisit ainsi la possibilité de dévoiler le monde lui-même qui se dissimule dans la clarté de ses projets, ne se tairont plus, mais le maintiendront sous leur emprise.

La philosophie se lance dans la voie de ces questions et réponses au-delà desquelles surgissent toujours de nouvelles questions. Elle veut posséder un savoir – non pas sur les choses pures et simples, mais sur la totalité qui dans elles se révèle comme préalable, qui les admet à participer à son mouvement primordial et les consomme dans ce mouvement. Elle veut posséder un savoir sur la totalité qui existe indubitablement (car c'est elle qui fait que nous trouvons les parties déjà là), mais nous échappe en tant que totalité. Elle veut posséder un savoir sur ce dans quoi l'homme est impliqué comme partie intégrante de telle façon que le sens de la totalité est son sens propre. Elle s'efforce d'embrasser du regard ce qui embrasse tout, de saisir ce à quoi rien n'échappe. Dans cette quête, elle se tourne vers les expressions particulières et les domaines de la vie humaine dans lesquels notre familiarité non explicite avec la totalité s'est toujours déjà déposée en dehors du commerce direct avec les singularités mises à découvert : tel est le λόγος, le langage, le discours doué de sens. Par l'art du διὰ-λογος, de l'entretien pertinent, les penseurs grecs transforment le langage en un instrument permettant d'élaborer des significations durables, invariantes, sur lesquelles on puisse faire fond, auxquelles on puisse reve-

nir, des significations qui sont toujours à notre disposition, constamment présentes. Dans ces significations, ils présentent durablement la *figure des choses*, indépendante de leur apparition contingente ici ou là, à tel ou tel instant. Sur le chemin vers ce qu'il est ainsi *toujours* possible d'embrasser du regard, vers ce qui a en même temps un caractère global, unificateur, général, ils rencontrent alors les opérations et les formations mathématiques. Elles aussi sont indépendantes du caractère passager de l'apparition, elles sont constantes, communes à tout le monde. Elles ont en outre un avantage inappréciable en ce sens que les propositions valables à leur sujet peuvent être ordonnées en un système exhaustif, par une démarche rigoureuse qui, à l'exception de certaines règles de compatibilité et d'incompatibilité, n'admet dans sa procédure rien d'extérieur, de perturbateur, d'incontrôlé.

Ainsi, petit à petit, sur le fondement de la découverte du monde en tant que processus de l'apparition et *dans un effort pour saisir, pour embrasser du regard, pour cerner cet apparaître*, se constituent la philosophie en tant que science et la science comme composante de la philosophie, c'est-à-dire du savoir total. La science (les mathématiques, par exemple) est un élément constitutif de et un apport à la philosophie. Elle vise à parvenir, au-delà des singularités apparaissantes, jusqu'à la totalité qui confère le sens, à percevoir à jour cette totalité, à l'appréhender en tant qu'organisme dans toutes ses parties mutuellement ajointées, intimement nécessaires, qui se requièrent les unes les autres. L'être et le monde en tant que cosmos, en tant que totalité organique, deviennent le but de la philosophie et de la science grecques. La logique et les mathématiques sont des organes, des instruments, mais à la fois des modèles de la philosophie : ce sont elles qui lui apprennent à comprendre le drame du monde comme un simple « processus » en un sens supratemporel, elles qui lui inculquent l'art d'épuiser la totalité des significations. Cette conjonction de la science et de la philosophie est responsable du caractère systématique de la science, sans analogue ailleurs : la systématisme présuppose un souci, un soin de la totalité, indépendamment de l'utilité et des fins singulières.

Avant les Grecs, même les plus grands accomplissements de la science se résument à des recettes techniques consignnant le moyen d'atteindre tel ou tel résultat. Ici en revanche, la pensée vise tout d'un coup autre chose qu'une effectuation couronnée de succès – elle se dirige sur la totalité qui est là pour soi et possède comme tel un « intérêt » qui lui est propre. De là aussi les progrès rapides accomplis par la science grecque en regard de toutes ses devancières.

Le cadre dont nous disposons ici ne permet pas de décrire même les grandes étapes de l'évolution de cette conception de la philosophie en tant que science, en tant qu'*ἐπιστήμη* qui se propose de s'acheminer vers la totalité de l'apparaître en découvrant ce qui en lui est constant, toujours présent et, en ce sens, éternel. C'est une conception qui s'efforce de dominer la découverte de la liberté pour le monde par le moyen d'une autre liberté, liberté pour une objectivation progressive et définitive qui transforme la totalité primordiale en un objet omni-englobant, une sorte de sur-chose : l'organisme du cosmos, réglé dans tous ses membres de telle sorte que le processus de l'apparaître devient la simple expression de son essence immuable. Ceci va de pair avec une compréhension spécifique du sens de l'humanité, censé résider en le fait de rendre effective, par l'imitation et la réalisation du cosmos à la fois dans l'individu et dans la communauté humaine, l'unité solidement fondée, fixée une fois pour toutes, de l'univers et de la société – le cosmos devient ainsi non seulement la définition de l'être, mais encore la norme de la vie humaine.

C'est précisément dans cette praxis à orientation objective, dans cette conception de l'humanité sur le modèle de l'organisme achevé des choses au sein du cosmos, que se révèle la limite de la compréhension grecque de l'être, du monde et de l'homme – de soi-même comme du prochain. La découverte du monde dans la conscience grecque ne devient pas également découverte de l'être-avec-humain dans sa plénitude et son originarité. L'homme est bien découvert dans son rapport originnaire au cosmos, en tant qu'être « du » monde, mais l'on oublie de voir en même

temps l'originarité du rapport à autrui qui ne peut être réalisé que par un revirement non moins profond que celui qui se détourne des choses singulières vers leur connexion d'ensemble. En effet, la manifesteté de notre commerce quotidien avec les choses, dans laquelle le monde se dissimule, recèle à la fois une manifesteté latente du rapport à nos semblables. Les projets que nous réalisons ont beau viser des buts personnels et exclusifs ; ils ne reçoivent un sens que de la réciprocité, de la « réflexion » réciproque, de la compénétration avec autrui. Tant que le revirement qui se détourne des choses pour se tourner vers le monde n'est pas conduit jusqu'à cette dimension, tant que ne s'actualise pas l'originarité du rapport vital grâce auquel l'autre cesse d'être une simple chose (cette chose fût-elle réglée, comme moi-même, par les normes cosmiques de l'harmonie et de la justice), la découverte du monde ne peut s'accomplir que dans la ligne de l'impersonnel, de ce qui, en ce sens, est « mort ». De là, l'attrait qu'exerce sur le philosophe grec ce qui est englobant, transcendant, universel et invariant, mais mort et intérieurement vide – les idées, les entités mathématiques, les relations logiques. Le sens de l'apparaître ne peut en dernier ressort résider dans le monde ainsi compris ; un tel monde est dépourvu de sens, vide – il doit être dépassé si l'on veut surmonter la sclérose apportée par la philosophie qui prétend ne faire qu'une avec la science rigoureuse, philosophie qui représente en elle-même une découverte et en rend possible d'autres, mais qui est impersonnelle et, partant, inefficace, se déroulant dans le cadre d'un présent supratemporel.

La philosophie et la science modernes, dès leurs commencements au XVI^e et au XVII^e siècle, se proposent de poursuivre l'œuvre du monde antique, mais elles se placent d'emblée sur le sol d'une compréhension *personnelle*, plus fondamentale, du processus du monde. C'est dire que l'homme ne conçoit plus sa vie du point de vue de l'insertion (dans le processus de l'apparaître, dans l'harmonie de l'organisme cosmique), mais dans une optique qui veut surmonter l'insertion, la donation, la facticité – dans l'optique du *com-*

mandement (à comprendre au figuré) qui s'oppose au donné et à l'achevé.

C'est sous cette optique que vit désormais aussi le savoir. Certes, il demeure également porté par l'idée du dévoilement mathématique de l'essence durable des réalités mondaines. D'un autre côté cependant, le savoir n'est plus un simple accommodement avec la totalité du monde, une manière d'incorporer la pensée humaine dans l'harmonie du cosmos. Loin de là, il est – il veut être – une réalisation du *regnum hominis* (selon Bacon), il veut nous rendre (selon Descartes) *maîtres et possesseurs de la nature**.

Le *maître et possesseur de la nature** devra dès lors être conçu comme supérieur à ses objets – élevé au-dessus d'eux et autonome, maître chez soi, maître dans sa propre maison en vertu de sa conscience de soi. C'est là que se place la découverte par Descartes du rôle fondamental de la conscience de soi : être au monde signifie être en tant qu'être conscient de soi que rien ni personne ne pourra refouler hors de l'ultime bastion de la certitude de soi. A ce bastion de la conscience de soi échoit donc le rôle que la philosophie antique attribuait au *λόγος*, aux idées, aux formes et aux entités mathématiques : il sera le fondement durable et fiable du monde apparaissant. Cette fiabilité recevra son sens de notre domination, de l'extension de nos conquêtes au sein du monde. La conscience de soi en effet n'est pas uniquement un miroir ; elle est la conscience de soi d'une personne qui se tient au-dessus des choses parce qu'elle vit à partir d'un commandement et elle est, pour cette raison, par essence, volonté.

Les mathématiques reçoivent une impulsion et un sens nouveaux : elles deviennent le principal moyen de cette action qui s'accompagne d'une objectivation progressive. Les mathématiques ne précisent pas seulement le monde, mais le transforment, le rendent réellement maîtrisable et maîtrisé. Elles-mêmes deviennent consciemment formelles et abstraites, investissent l'essentiel de leur intérêt et de leur force dans la formalité abstraite, c'est-à-dire dans le projet de leur

* En français dans le texte.

domination. Par la mathématisation indirecte, par la coordination légale de leurs entités aux données, elles incorporent d'abord la nature matérielle, puis, progressivement, les autres réalités dans leur domaine. Dans le prolongement de la tendance abstractive de la philosophie métaphysique grecque, elles étendent l'abstraction jusqu'à la réalité effective, ne tenant pour réel que ce qui correspond aux relations mathématiques, négligeant les termes de ces relations, leurs remplissements, pour ne prendre en considération que le réseau relationnel, voire seulement les structures de ce réseau de relations.

L'orientation de la science est désormais formelle, mais ce qu'elle vise est l'efficacité, c'est-à-dire la libération des forces pour l'action et la domination, pour l'aménagement du monde, pour la transformation des choses en vue de fins qui leur sont étrangères. Les choses sont comprises comme de simples moyens que l'on a non seulement le droit, mais le devoir de mettre en œuvre, d'exploiter et de dépenser. L'homme n'est plus intégré au monde comme ayant une mission à son égard. Il devient au contraire le maître brutal d'un objet abstrait auquel son rapport aussi est purement abstrait. La science n'est plus stérile. Au lieu de laisser être les choses ce qu'elles sont, elle les transforme en de purs moyens qui en eux-mêmes sont dépourvus de sens.

La personne abstraite, c'est la volonté ; son rapport au monde, la domination. Cette volonté démolit le cosmos antique et tout son héritage. Les choses ne forment plus un tout organique. Le monde n'est plus le partenaire égal d'une interaction harmonique. Nous sommes libres vis-à-vis de lui, il ne signifie plus pour nous une limite principielle, nous le regardons comme une scène, un magasin de forces, le point d'appui d'une action à laquelle il est intégré comme une simple composante subalterne. Par ailleurs, comme nous sommes également nous-mêmes un objet dans le monde, nous disposons aussi, pareillement, des êtres humains, nous élaborons non seulement une technique des choses, mais encore, parallèlement, une technique d'organisation des forces humaines. Le rapport au monde de la personne abs-

traite est ainsi la technique qui devient une fin en soi. Dans l'antinomie fondamentale de l'être humain qui est à la fois un être «du» monde et une chose dans le monde, le rapport abstraitement personnel conduit à l'asservissement réel de l'homme par un seul de ses aspects, l'aspect de la volonté et de la domination en général.

La contradiction de cette compréhension abstraitement personnelle de la situation de l'homme au monde se manifeste dans l'auto-objectivation théorique et dans l'autoréification pratique de l'homme. L'auto-objectivation théorique est une contradiction qui prolonge la physique mathématique dans une théorie empiriste causale de l'esprit et de la connaissance. L'empirisme peut être compris comme une protestation de l'être humain, qui s'intègre activement dans le monde, contre la métaphysique mathématique. C'est toutefois une protestation impuissante, qui ne supprime pas cette métaphysique, car celle-ci demeure le sol sur lequel elle se place. Les empiristes tentent, dans la *psychologie réflexive*, de saisir la manière dont se produit en nous, sur la base d'un rapport causal aux choses, une image consciente de ces choses. Comprenant que l'expérience possède une structure légale, en vertu de laquelle les choses peuvent se découvrir et se manifester, ils se laissent guider par cet aperçu et découvrent ainsi la *méthode réflexive* qui, sur le fondement et sous le signe de la certitude de soi de la conscience, s'efforce de démêler l'ordre qui régit notre expérience. Comme les empiristes sont cependant incapables de comprendre cet ordre dans son essence propre, indépendante de la dépendance causale, ils ne renoncent pas pour autant au modèle physicaliste de l'insertion dans la nature, quand même ils conçoivent des doutes quant à sa validité, dans la mesure où ils ne connaissent pas d'autres synthèses d'expérience que les synthèses empiriques contingentes. Reste que ces défauts de l'empirisme ne s'opposent pas à une correction et à un remaniement de la méthode réflexive dans la direction qui sera plus tard ouverte par la philosophie de Husserl. — Quant à l'autoréification pratique, c'est le processus de rationalisation radicale de toutes les relations sociales qui fait de l'homme

l'instrument d'une objectivation toujours plus poussée et plus universelle.

Kant, qui découvre la contradiction interne au rapport abstraitement personnel de l'homme au monde, propose de la résoudre, d'une part, à travers une phénoménalisation du modèle mathématique de la réalité, d'autre part, en élevant la vie pratique, c'est-à-dire l'interaction harmonique des volontés, au-dessus de la nature phénoménale. La question du monde ne relève plus de la réflexion psychologique, mais plutôt d'une régression vers la *logique cachée de la structure de l'objectivité*.

Chez les penseurs qui viennent après Kant, la question du monde est posée de manière nouvelle : comme vivification des relations humaines qui ont dé péri, restitution de leur figure intériorisée où l'autre être, sans cesser d'être un autre, perd son étrangeté et son extranéité et devient un contenu interne de notre vie, comme nous de la sienne. Le problème devient dès lors celui d'une conception concrètement personnelle du monde, dépassant la conception abstraitement personnelle qui en demeure le point de départ et le sol nourricier, mais à laquelle fait défaut le sens global qui ne peut être trouvé que dans une communauté de reconnaissance mutuelle, d'individualités exerçant les unes sur les autres une action transformante.

La conception concrètement personnelle se propose d'atteindre le sens global du monde et de l'être en déployant une nouvelle *logique*, à même de construire non seulement le rapport du sujet à la nature, mais encore le système des relations spirituelles dans la marche de l'histoire. Elle prétend réussir là où la métaphysique antique a échoué : être une logique du devenir et du mouvement, et non pas simplement une logique de la structure immuable, de la supratemporalité. Elle se veut néanmoins *en même temps* une logique de la totalité, une logique exhaustive, la logique du dévoilement ultime, que plus rien ne ternit.

Ce dévoilement, elle le deviendra lorsque son idée aura englobé l'apparaître même avec ses aspects aussi bien négatif que positif, lorsqu'elle aura absorbé dans son contenu le non-

être, le néant, et qu'elle aura rapporté l'un à l'autre être et non-être, concilié la contradiction, uni ce qui, dans la logique de la différenciation finie des choses singulières, devra rester à jamais disjoint.

L'idée de cette logique sous ses différentes formes, radicales et mitigées, appliquée ou bien universellement ou bien de façon simplement anthropologique et partielle, est le dernier legs de la philosophie grecque aux temps modernes. Vit en elle l'idée grecque de la philosophie en tant que science, *ἐπιστήμη*, à la différence de la simple *δόξα*, de ce qui n'est qu'apparition et apparence ; vit en elle l'idée de l'unité de la science et de la philosophie.

Cette logique, telle qu'elle a été conçue par Hegel et modifiée après lui, est l'un des foyers du débat philosophique de nos jours. Mais il n'y a guère personne qui ose aujourd'hui la défendre sous la forme, dans la clôture systématique, dans la complétude qui en ferait une logique du concret.

A ce foyer du débat actuel s'oppose cependant, renouant avec la méthode réflexive de l'empirisme, une autre conception de la question qui a donné naissance à la philosophie grecque, la question du drame du monde, de l'être qui donne sens à tout ce qui est et intègre à l'avance chaque singularité dans un cadre signifiant. C'est une conception qui elle aussi voit le sens de la philosophie dans la libération de l'homme pour la connexion préalable du monde et de l'être, mais qui analyse cette connexion de manière à faire douter de la possibilité de jamais l'embrasser du regard dans son ensemble et dominer de manière exhaustive.

Pour cette guise aussi de la question philosophique, ce qui est au centre du philosophe est la manière dont chaque singularité dont nous faisons l'expérience acquiert son sens – en d'autres termes : la manière dont elle se manifeste à nous, dont elle se découvre, dont elle se montre en ce qu'elle est. Son problème fondamental, c'est l'apparaître, le se-montrer – en grec, *φαίνεσθαι*. De là, le nom de phénoménologie.

La phénoménologie ne reprend pas la tentative d'une nouvelle logique omni-englobante de l'être. Sans faire la sourde oreille au problème de la logique, elle la conçoit

comme une doctrine purement objective du sens, du sens en tant qu'exprimé et formulé, qui ne prend pas en considération les activités dans lesquelles et les lois selon lesquelles le sens prend forme. Elle se tourne plutôt vers la psychologie, mais la refond à partir de la base en une théorie de l'édification de l'ordre signifiant de notre expérience des choses. Elle renoue donc à la fois avec Kant et avec Descartes, mais d'une manière originale qui élimine l'une après l'autre toutes les possibilités de verser à nouveau, en suivant les conséquences de la réflexion radicale, dans les formes et configurations exhaustives d'un λόγος absolu qui ferait perdre de vue l'élément de l'expérience personnelle et vivante, jaillissante, dans lequel sa réflexion doit se mouvoir.

Il s'ensuit que la phénoménologie ne tiendra pas pour le but suprême du travail philosophique la réduction à des principes, des raisons, des causes, que son idéal ne sera pas une explication subordonnée au principe de raison suffisante, mais plutôt l'appréhension des «choses mêmes», c'est-à-dire de tout ce qui tient à la signification, dans la richesse structurée de leur nature et de leur essence.

C'est dire aussi qu'elle ne sera pas une philosophie de type argumentatif, une philosophie ayant son centre de gravité dans les analyses des contradictions et des difficultés inhérentes aux systèmes et qui cherche à formuler une solution abstraite. Elle tâchera de résoudre les problèmes philosophiques non seulement sur le plan abstrait, mais encore sur le terrain de l'expérience, de l'intuition des choses mêmes qui, des schémas abstraits, passe à la plénitude et à la profondeur du contenu vivant.

La phénoménologie ne se propose donc pas, comme le positivisme et tous les rejets de l'empirisme, de démontrer que la science est une simple description (ou, le cas échéant, une description explicative, réductive) des réalités, des étants dans leurs ensembles, leurs moments et leurs relations. Elle pose la question du sens des étants et de l'être comme pré-supposé de la description effectuée par la science empirique.

Le monde lui apparaissant comme le fondement de ce sens, elle cherche à isoler par ses analyses la fonction unifika-

trice, transcendante, du monde. Elle découvre cependant au fondement du monde quelque chose que la philosophie traditionnelle a toujours négligé et oublié de voir – le temps et la temporalité. Le fondement même de l'être, qui confère le sens, devient donc dans sa nature un devenir temporel, un mouvement au-dessus duquel notre compréhension ne peut nous élever, car toute compréhension le présuppose. Le mouvement par lequel le monde s'ouvre est un processus en vérité sans clôture, repris *toujours à nouveau et différemment*.

Selon Edmund Husserl, fondateur de la phénoménologie, il serait néanmoins possible d'appréhender jusqu'à ce sol ultime, d'atteindre une compréhension qui l'arrache à l'anonymat et le rende accessible à tout le monde. Comment Husserl est-il parvenu aux questions qu'il pose et aux conclusions qu'il en tire ? Sa conception de la phénoménologie comme fondement sur lequel toute science et toute philosophie auraient à s'édifier peut-elle résister à l'examen ? En quel sens faudrait-il comprendre son affirmation de la phénoménologie en tant que science rigoureuse malgré son renoncement à une validité exhaustive et définitive ? En quel sens poursuit-il toujours l'entreprise dont la science et la philosophie grecques ont fait initialement le projet ?

II

Philosophie de l'arithmétique. Sa conception des recherches sur les fondements de la science : monstration psychologique de l'indéfinissable. Psychologie conçue au sens de Brentano, comme science empirique de l'expérience intérieure. Contradiction qu'implique la tâche d'une «analyse empirique des fondements des disciplines idéales». Exposé de la genèse de la quantité et de la numération. Différence entre relations primaires et relations psychiques. Husserl, accomplissant *via facti* autre chose qu'une analyse empirique du vécu psychologique, c'est-à-dire facticiel, ne se rend pas compte de la contradiction. Dynamisation de la conception du rapport intentionnel selon Brentano dans le cas de la liaison collective. Objection de Frege et concessions de Husserl. L'élucidation de cette contradiction trace les grandes lignes du problème qui sera celui de la philosophie ultérieure de Husserl. (Autres thèmes importants de la Philosophie de l'arithmétique.) Nécessité de garantir d'abord l'objectivité des contenus idéaux sur le sol, non pas des mathématiques, mais plus généralement d'une logique pure qui n'existe pas encore. Garantie effectuée, à l'encontre du «psychologisme», dans le premier tome des *Recherches logiques*. La logique, art ou science ? Selon les psychologues, seule la psychologie (de la pensée) pourrait servir de fondement théorique à la logique en tant que discipline pratique. Le psychologisme confond le vécu psychique et ses objets, ne voit pas ce qui distingue les lois de la psychologie empirique de la légalité purement idéale, exacte. Le psychologisme en tant que relativisme sceptique est en contradiction avec les conditions de possibilité de toute théorie valable. Préjugés psychologues et leur réfutation. L'idée de la logique pure, ses composantes, sa structure. Outre l'ontologie formelle, il se dessine également des sciences matérielles des essences et finalement une théorie des relations essentielles entre les essences subjectives et les formations objectives qui sont les objets des déroulements subjectifs.

Par sa formation spécialisée, Husserl était mathématicien. Son intérêt pour la philosophie s'est développé autour des problèmes de la fondation de l'une des disciplines mathématiques, l'arithmétique. C'est à ces problèmes qu'il consacre son premier ouvrage important, la *Philosophie de l'arithmétique*, tome 1, publié en 1891.

Husserl comprend la fondation de l'arithmétique au sens d'une combinaison de la méthode logique et de la méthode psychologique. L'analyse logique conduit aux propositions fondamentales où l'on rencontre des concepts indéfinissables en raison de leur simplicité. Les concepts de qualité, d'intensité, de lieu, de temps, etc. ne peuvent être définis, pas plus que les relations élémentaires et concepts relationnels tels que l'égalité, l'analogie, la gradation, le tout et la partie, la quantité et l'unité, ne sont susceptibles de recevoir une définition logico-formelle. Ce qu'on peut faire dans ces cas, c'est montrer les phénomènes concrets à partir desquels ces concepts sont abstraits et tirer au clair le mode de ce processus abstraitif. L'explication psychologique ainsi amorcée doit être propre à nous mettre dans une disposition où nous pourrions nous-mêmes dégager ces moments abstraits et reproduire en nous tout le processus d'abstraction avec toutes ses composantes¹.

La préférence accordée par Husserl à la méthode psychologique dans la question des fondements tient au fait qu'il accepte telle quelle la doctrine classique de la définition et n'essaie pas d'élaborer des méthodes qui satisferaient l'exigence d'une clôture purement logique, d'un système qui se suffise, sans prendre en compte d'autres disciplines.

Son élucidation des concepts mathématiques fondamentaux de quantité, d'unité et de numération est un exemple de cette monstration psychologique de ce qui est logiquement indéfinissable. Husserl tente de mettre en lumière l'origine psychologique de ces concepts.

1. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, I, Leipzig, C.E.M. Pfeffer, 1891, p. 130-131.

Son propos est donc de concourir à tirer au clair les mêmes questions sur lesquelles des mathématiciens et des philosophes comme Bolzano, Frege et d'autres se sont penchés au XIX^e siècle, dans le but de parvenir à une construction logico-déductive rigoureuse des disciplines mathématiques. Sa méthode est cependant d'entrée de jeu totalement différente. Au-delà d'une simple axiomatisation par des méthodes logiques objectives, Husserl veut saisir l'origine des intuitions et concepts fondamentaux de la discipline concernée dans les activités subjectives correspondantes.

La méthode psychologique qu'il met en œuvre à cette fin est une réflexion sur le vécu des actes de pensée élémentaires, accompagnée d'une analyse de ce vécu. Rien n'indique que Husserl s'écarte à cette époque en quelque façon que ce soit de son maître en psychologie, Franz Brentano, qui tient une telle réflexion pour une méthode empirique, partant des faits. Important est cependant le fait qu'il applique cette méthode précisément aux vécus par lesquels nous nous acheminons vers les concepts fondamentaux de l'arithmétique que sont la quantité et la numération. D'un côté, les concepts arithmétiques de quantité, de numération, de nombre, n'ont pu se former qu'en imposant leur caractère d'unités de signification générales, tout ensemble idéales et objectives, identiques dans différents déroulements de pensée. D'autre part, l'arithmétique montre plus clairement que d'autres disciplines que ses relations fondamentales ne sont pas possibles sans une activité spécifique de la pensée, qu'elles ne sont pas une simple schématisation interne de relations imposées par les choses extérieures telles qu'elles nous apparaissent dans l'expérience passive. L'on retrouve ainsi chez Husserl l'antithèse Locke - Leibniz, *nihil in intellectu quod non fuerit in sensu* - *nisi intellectus ipse*, sous la forme nouvelle d'une tension entre le point de départ empirique (on part des données singulières, des faits, seraient-ce les faits de l'expérience intérieure, de la réflexion) et la spontanéité de la pensée qui parvient néanmoins à des résultats objectifs. Par la suite, cette tension conduira nécessairement à une modification du point de départ empirique. Le subjectif devra être conçu de manière

re à pouvoir conduire à l'appréhension de vérités et de concepts objectifs – objectifs en tant qu'identiques aussi bien pour différents sujets que pour un même à différents moments. En même temps, l'objectivité elle-même devra se révéler quelque chose qui n'est pas tout à fait indépendant des activités du sujet. Pour l'instant cependant, dans la phase de la *Philosophie de l'arithmétique*, la contradiction se fait sentir dans toute sa force.

L'explication husserlienne de la genèse du concept de nombre (de numération) est la suivante. Le nombre (Husserl part au fond de la définition classique d'Euclide : une quantité d'unités) est une espèce, une spécification de la quantité. Et le nombre et la quantité sont des concepts abstraits. Le fondement à partir duquel ils sont abstraits, ce sont des ensembles concrets d'objets de la pensée (non pas seulement de choses, mais d'objets quelconques). En effectuant l'abstraction, nous n'avons pas égard aux propriétés des choses collectionnées, ni à leurs aspects, quels qu'ils soient, mais plutôt à la manière dont ces objets sont réunis dans un ensemble, à la relation spécifique qui est établie entre eux.

Husserl distingue alors des relations de deux espèces : les relations primaires et les relations psychiques². Cette distinction est une *application*, au domaine des relations, de la *distinction brentanienne des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques*. Chez Brentano, les phénomènes «physiques» sont localisés dans le monde «extérieur», ce sont la couleur, le son, le paysage, l'odeur, la chaleur, etc. ; les phénomènes «psychiques» en revanche – la représentation d'une couleur, le jugement, etc. – sont caractérisés par un rapport «intentionnel» à l'objet³. De même, les relations primaires chez Husserl sont celles où la relation embrasse ses fonde-

2. *Ibid.*, p. 70 sqq.

3. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hambourg, F. Meiner, 1955, I, p. 112, 420 et 137. Chez Brentano, les phénomènes psychiques sont toujours ou bien des représentations ou bien fondés sur des représentations, et la représentation est toujours représentation de quelque chose, d'un objet. Voir aussi *infra*, chapitre IV.

ments ou termes d'une manière non intentionnelle, les relations psychiques celles où elle les inclut intentionnellement. Les relations primaires sont donc de telle espèce que les fondements (les termes) des relations sont unis quant au contenu : l'égalité, la gradation, la continuité, la liaison entre étendue et qualité (par exemple, entre étendue et couleur), l'inclusion logique. Le contenu d'un terme requiert l'autre, un autre de telle espèce déterminée. L'identité ou l'analogie est une relation que ne peut remplir qu'un terme dont le contenu a telles ou telles propriétés. Dans les relations psychiques en revanche, les contenus sont réunis *uniquement* par un acte de notre pensée. La relation psychique n'est pas requise par l'objet, elle est entièrement indifférente à l'égard du contenu et n'est soumise à aucune variation matérielle.

La réunion d'objets par la pensée dans un ensemble est une *relation psychique*. Celle-ci consiste dans la liaison en un ensemble, par un acte de pensée, d'objets quelconques, considérés, non pas dans leur remplissement concret, mais simplement comme «quelque chose» (un). Cette liaison peut se poursuivre à l'infini, il n'y a pas de raison pour que jamais elle prenne fin. C'est dans cette forme d'un simple rassemblement de type indéterminé (un + un + un + ...) que réside la quantité. Le nombre est une quantité déterminée, un tout collectif d'un type déterminé (un + un, un + un + un, ...).

La numération tire donc son origine de la relation purement psychique de colligation, soit en d'autres termes : de jonction collective. Le concept de numération se forme grâce à la réflexion, au regard porté sur cette relation intentionnelle purement psychique qui fait du processus de colligation un objet.

On sent présente dans toute cette théorie husserlienne la contradiction qui oppose au départ sa méthode psychologique empirique au résultat idéal, généralement rationnel, qu'il se propose d'atteindre. La méthode empirique ne peut qu'accepter les faits singuliers donnés (en l'occurrence, l'observation des déroulements intérieurs singuliers dans la réflexion), procéder, à partir de là, à des abstractions empiriques et formuler des hypothèses servant à tirer au clair les

constatations données. Pourtant, ce qui doit être en fait élucidé n'a pas le caractère de faits de ce genre, ce sont des généralités idéales. Ces généralités sont le fondement des vérités scientifiques les plus rigoureuses, indépendantes de l'expérience. Comment y parvient-on sur la base de l'empirie singulière ?

Par ailleurs, une empirie telle que la réflexion sur les vécus singuliers a pour objet une réalité subjective. Comment l'abstraction qui part de cette expérience brute peut-elle conduire à autre chose que des généralisations empiriques à partir des processus subjectifs ? Comment parvient-on à des objets comme la quantité et les nombres qui contiennent implicitement des connaissances nécessaires et universelles ?

De là, l'équivoque qui entache les concepts husserliens de quantité, de numération et de un («quelque chose») : ils désignent, d'une part, des objets, d'autre part, quelque chose de subjectif, et il n'est pas clair si le subjectif est considéré dans sa contingence empirique ou bien si l'on présuppose simplement qu'il a une structure nécessaire, immédiatement saisissable, que ces analyses auront à élaborer.

Sans se rendre clairement compte de cette différence, Husserl, dans son analyse de la genèse des concepts premiers de l'arithmétique, vise autre chose que les lois *empiriques* de cette genèse. Il veut saisir les lois *nécessaires, intuitionnées dans leur nécessité*, qui régissent la manière dont nous nous y acheminons.

Le paradoxe de cet acheminement, c'est que nous analysons bien un processus subjectif, mais un processus dont le résultat peut être une structure objective, une structure d'objet. Quelle doit être la nature de ce processus subjectif, pour que son activité propre, libre, indépendante des propriétés des objets donnés, puisse produire derechef quelque chose d'objectif ?

L'emploi de l'expression «relation psychique» est donc compréhensible, mais le terme est en même temps équivoque : cette relation peut être conçue, d'une part, comme une réalité psychique, d'autre part, comme quelque chose d'idéal, comme une unité générale.

Ceux qui à l'intérieur de cette équivoque accentuent l'aspect de l'unité idéale et considèrent la *Philosophie de l'arithmétique* du point de vue de l'évolution ultérieure de Husserl, affirment que le philosophe effectue ici *de facto*, d'ores et déjà, une analyse «constitutive» du nombre, qu'il réfléchit sur la manière dont l'unité idéale se forme dans certains processus typiques de pensée⁴. «Qu'il y a des formations qui doivent être créées dans les pensées afin d'exister [...], voilà *in nuce* l'idée de la constitution», dit Walter Biemel. Or, le fait est que Husserl ici accepte naïvement le sens naturel des formations idéales comme unités générales sans encore poser le problème de la manière dont le général peut se «découvrir» dans l'individuel, l'irréel dans le réel, dans la mesure où il ne discerne pas clairement ce problème.

Il s'ensuit que nous pouvons lire ces analyses *comme si* elles étaient ce qui deviendra par la suite une description purement phénoménologique et une analyse constitutive, mais à la condition d'ajouter nous-mêmes au texte la distinction entre l'intuition de l'individuel et l'intuition de l'universel (qu'il s'agisse d'une entité, d'une légalité ou d'une structure idéale), à la condition de distinguer la conscience dans l'individualité contingente de ses déroulements de la conscience en tant qu'elle a pour fonction de rendre possible notre expérience du singulier et du contingent.

L'hésitation réelle de Husserl est patente aussi dans le fait qu'il voit la genèse du concept de quantité et de numération (de nombre fondamental) dans une réflexion sur la «liaison collective», sur une activité originellement subjective. Par l'acte de réflexion, ce subjectif devient objet ; c'est dire qu'il ne l'était pas auparavant.

En 1891, Husserl ne dispose pas non plus du concept du vécu subjectif en tant qu'intentionnalité dans l'optique

4. Parmi beaucoup d'autres, on peut citer O. Becker, «Die Philosophie Edmund Husserls», *Kantstudien*, XXXV (1930), p. 119-150; W. Biemel, «Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII (1959), p. 195; R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 19.

duquel la réalité objective est toujours un «pôle» unitaire, coordonné à des multiplicités de vécu réglées conformément à des lois. Il s'en tient encore à la conception brentanienne de l'acte intentionnel, soit à une correspondance statique de l'objet et de l'acte : à la représentation correspond un objet, au jugement sa thèse, au couple amour-haine un refus ou un rejet. Une certaine dynamisation n'intervient uniquement que dans le cas des concepts premiers de l'arithmétique : à la *démarche* de colligation correspond l'*unité* objective de la quantité et du nombre.

L'objection formulée par Frege en 1894⁵ n'est donc pas sans fondement : dans la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl oscille entre une conception subjective et une conception objective des concepts de quantité et de numération qui apparaissent tantôt comme des objets, tantôt comme quelque chose de subjectif, comme des processus subjectifs de représentation.

Au reste, Husserl lui-même, dans ses *Prolégomènes à la logique pure*, critique sa position antérieure comme relevant d'une psychologie empirique subjective. On peut citer aussi Roman Ingarden qui ne croit pas que la *Philosophie de l'arithmétique* soit d'ores et déjà une analyse constitutive de la quantité et de la numération⁶.

Le fait demeure que la *Philosophie de l'arithmétique* est à la source de toutes ces questions futures. Quand Husserl aura réussi à élucider les problèmes soulevés ici – l'objectivité essentielle des unités idéales et le caractère spécifique, indépendant de la généralisation empirique, des lois qui les régissent, ainsi que la nature de la subjectivité à même de parvenir à de telles lois objectives – ce sera la partie la plus essentielle de sa philosophie qui aura pris forme.

5. G. Frege, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, n° 103, 1894, p. 313-332.

6. R. Ingarden, «Discussion de la conférence Biemel», in *Husserl, Cahiers de Royaumont - Philosophie* n° III, Paris, Editions de Minuit, 1959, p. 67. Evidemment, Ingarden affirme (à tort) que l'objectivité des entités idéales et leur «constitution» par une activité de pensée s'excluent l'une l'autre.

Mais la *Philosophie de l'arithmétique* est importante à d'autres égards encore. Premièrement, c'est ici que Husserl se montre pour la première fois l'analyste brillant qu'on connaît, maître surtout de l'analyse des déroulements de pensée subjectifs. Malgré l'équivoque déjà signalée, la distinction entre les relations primaires et les relations psychiques est un aperçu magistral qui conduira ensuite à la compréhension du trait caractéristique des formations mathématiques qui ne sont pas empiriquement données, mais n'existent que si elles sont *librement constituées dans une activité spontanée*. Un autre trait de génie de la *Philosophie de l'arithmétique*, c'est la différenciation des concepts de nombre *propres* et des représentations symboliques (par la suite : purement signitives)⁷, point de départ des analyses ultérieures des actes purement signitifs et de leur remplissement. A noter aussi, parmi les représentations symboliques, la découverte (contemporaine de celle de Mach et d'Ehrenfels) des moments «figuraux»⁸, c'est-à-dire des *qualités de configuration* qui suppléent à l'intuition proprement dite d'un nombre déterminé.

Enfin, une dernière caractéristique des analyses fondamentales effectuées par Husserl aussi bien dans ce premier ouvrage que par la suite, c'est l'idée selon laquelle une solution de génie apportée à des problèmes spécialisés n'est pas incompatible avec un manque de clarté sur les fondements. La théorie nominaliste de Helmholtz et de Kronecker, qui regardent les nombres comme de simples noms utilisés pour désigner de quelconques objets, est à ses yeux un exemple de la manière dont ces grands spécialistes, pressés d'en venir au plus vite aux complexes tâches *techniques*, négligent les problèmes des fondements et ne leur consacrent pas l'analyse approfondie qui serait de mise. Ils parviennent ainsi à des connaissances précises et non sans importance, mais dont le

7. *Philosophie der Arithmetik*, deuxième partie, chapitres X («les Opérations numériques et les concepts de nombre propres») et XI («les Représentations symboliques de quantité»).

8. *Ibid.*, p. 227 sqq.

sens n'est pas élucidé. Les grands mathématiciens que sont Helmholtz et Kronecker s'en tiennent à l'aveugle *processus symbolique de dénombrement* qui a une signification capitale pour la technique mathématique. Projetant en conséquence ce symbolique, cette optique de noms et de signes arbitraires, dans le fondement même de la discipline arithmétique, ils méconnaissent totalement le nombre même comme entité spécifique – le domaine propre des numérations et de la quantité effectivement susceptible d'intuition⁹. On voit prendre forme là chez Husserl ce qui sera une des idées fondamentales de sa philosophie et de sa critique philosophique à venir : la nécessité de suivre tout le processus de la genèse du sens, de remonter, à partir de son caractère dérivé, purement symbolique, jusqu'aux sources les plus originaires où la chose se montre elle-même – sans cela, le sens de la discipline dégénère et la science entre en crise.

Pour trouver une issue aux contradictions que nous venons d'esquisser, il faudra *premièrement* accentuer l'objectivité des entités et objets idéaux, unités, ensembles, numérations et multiplicités, ainsi que des lois exactes et directes, indépendantes de l'empirie singulière, qui les régissent. Il faudra élucider en même temps l'objectivité des unités de signification, concepts, propositions, etc. se rapportant aux objectités (que celles-ci soient idéales ou réelles). – *La seconde tâche fondamentale et corrélatrice* consistera à tirer au clair le rapport de tout ce domaine idéal à la vie subjective, aux déroulements conscients qui accèdent aux lois essentielles d'une manière qui ne peut être elle-même derechef contingente (un accès contingent ne pourrait prendre conscience des relations essentielles comme telles) : l'idée d'une fondation psychologique des principes scientifiques devra subir plus d'une transformation approfondie avant que toutes les contradictions et obscurités ne soient dissipées.

Or, l'objectivité de l'idéal ne pourra être garantie, dans toute son extension et toute sa profondeur, sur le terrain de l'arithmétique, ni même de la mathématique en général, au

sens courant. La mathématique, spécialement l'arithmétique, a certes son foyer dans des entités idéales telles que la multiplicité, le nombre, le «quelque chose» (l'objet) en général ; mais le problème d'une fondation exacte excède toute discipline mathématique singulière, ne serait-ce que pour la simple raison que toute fondation présuppose non seulement des *objets* mais encore des *significations* en tant qu'unités idéales, et aucune discipline mathématique n'est une théorie de la signification en général. Les rapports entre les objets et les significations font l'objet de la science distincte et plus fondamentale qu'est, dans l'idée de Husserl, la logique. Il faudra donc avant tout poser la question sur le sol de la logique.

Pour cette raison, Husserl s'applique à résoudre le premier problème (la garantie de l'objectivité des formations idéales) dans une série de recherches logiques (les *Logische Untersuchungen*). Le premier tome surtout (*Prolégomènes à la logique pure*) montre la nécessité d'une science autonome, indépendante de la psychologie empirique, ayant trait aux objectités logiques (d'une part, aux entités, d'autre part, aux significations). Le tome second aborde alors dans cette optique des questions partielles (telles que la théorie des significations en tant qu'*idealien*, l'idée de la grammaire pure logique, c'est-à-dire d'un système des significations, depuis les significations simples, à travers les syntaxes, jusqu'aux significations composées, ou encore la théorie systématique des tous et des parties, ressortissant au domaine des légalités idéales des objets en général) et apporte par ailleurs une contribution substantielle à la solution du second problème – l'étude de la subjectivité dans ses rapports essentiels à l'objet.

Husserl constate dès l'abord qu'une logique édiflée systématiquement au sens exigé par lui n'existe pas encore. Si la vieille logique formelle est bien une science qui connaît des lois rigoureuses de signification, celles-ci ne forment pas un tout, ne constituent pas dans leur ensemble une théorie de la forme de toute théorie possible. Les efforts de penseurs modernes comme Descartes et Leibniz s'orientent vers une mathématique universelle de ce genre, mais n'aboutissent en

9. *Ibid.*, p. 198.

fait qu'à la création de nouvelles disciplines mathématiques spéciales : la géométrie analytique chez Descartes, l'analyse combinatoire et la logistique chez Leibniz. Vaut aussi pour la logique ce que la *Philosophie de l'arithmétique* a observé chez les grands mathématiciens modernes : les réussites techniques ont occulté l'aspiration vers une élucidation des fondements.

De là, l'état insatisfaisant de la logique, constaté par Husserl : la tradition fait comprendre la logique en tant qu'*organon*, comme un instrument, et non pas comme une science ayant un sens théorique et un domaine qui lui soient propres. Même en tant que théorie de la science, la logique demeure captive de cette tradition.

Cette situation se reflète dans la question fondamentale, débattue sans relâche par les logiciens de ces années : la logique est-elle une discipline théorique ou pratique ? En d'autres termes : est-elle *scientia* ou *ars* ? La délimitation et la caractérisation de la discipline découlent de la réponse donnée à cette question. Pour les uns, la logique est une doctrine théorique, essentiellement indépendante, dans son objet, de la psychologie, traitant de la simple forme de la connaissance sans égard au contenu, ayant le caractère d'une discipline démonstrative et, partant, apriorique au même titre que l'arithmétique, par exemple. Pour les autres, elle est un art pratique, s'appuyant essentiellement sur la psychologie, soit une discipline empirique, dépendante du contenu de l'expérience et qui est, en tout ce qu'elle a d'essentiel, *a posteriori*.

Les partisans de la première thèse se recrutent surtout parmi les disciples de Kant (et de Herbart). S'y joignent quelques personnalités isolées, n'appartenant à aucune école, qui continuent les tendances du XVII^e siècle et dont la plus grande est Bolzano. Les tenants de l'opinion contraire, extrêmement nombreux et qui occupent le devant de la scène au temps de Husserl, sont des empiristes ou des penseurs influencés par l'empirisme.

Malgré toutes leurs divergences, les deux courants s'accordent pour reconnaître la fonction de la logique comme théorie de la science, mais non pas de même sa nécessité en tant que discipline théorique. Aussi Husserl commence-t-il

par souligner le besoin qu'a la science d'un fondement et d'une construction solides et transparents¹⁰. *Les résultats pratiques ne garantissent pas pour autant la perfection de la construction théorique*. L'édification rigoureuse d'une science requiert une théorie spéciale de ce qui fait que les sciences sont des sciences, une théorie de la science. Celle-ci nous apprend que le savoir rigoureux – la science – associe l'évidence des connaissances à l'enchaînement systématique des propositions singulières. Cet enchaînement conduit à la notion de la *forme de la fondation*, forme indépendante du contenu singulier de la science en cause, ainsi que de la question de savoir de quelle science il s'agit. La théorie de la science traite de la fondation scientifique en laquelle réside en dernière analyse tout progrès scientifique ; elle traite des enchaînements de raisons, c'est-à-dire de la théorie scientifique, et de la science comme ensemble de théories ayant trait à un domaine déterminé d'objets. La mission de la théorie de la science sera donc de juger et de distinguer la correction et l'incorrection des théories. La logique en tant que théorie de la science sera une discipline normative et spécialement pratique : elle ne constate pas seulement, mais juge et donne des consignes, nous apprend comment réaliser une science authentique. Il appartient à l'essence d'une science normative de fonder des propositions générales qui indiquent les caractères que doit posséder un objet pour être adéquat à une idée ou à un but suprême en tant que mesure appliquée aux choses.

Il s'ensuivrait que le caractère normatif et pratique de la logique est chose évidente. Mais alors d'où vient la controverse sur la définition de la logique comme science (théorique) ou comme art ? Selon J.S. Mill, ce débat serait un des plus oiseux que l'histoire de la science ait connus. En réalité, il en va autrement.

Toute discipline normative et pratique présuppose, comme fondement, une ou plusieurs disciplines théoriques.

10. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1913, 2^e édition, t. I («Prolegomena zur reinen Logik»), p. 10.

Une discipline normative énonce les propriétés que doit posséder un objet considéré, dans l'optique d'une certaine valeur positive, comme positif ou «bon» – une bonne action, un homme bon, une bonne science. Avant de déterminer quels actions, hommes et sciences nous qualifierons de «bons», il nous faut posséder à ce sujet un savoir ou, là où il s'agit d'un savoir plein et cohérent, une *science* ayant trait à l'action, à l'homme, à la science en général.

Revenant à la logique, ces considérations font ressortir toute la signification du débat sur le caractère théorique ou pratico-normatif de cette discipline. Il y a, d'un côté, des auteurs comme John Stuart Mill pour qui la logique est *uniquement* une application pratique de la psychologie, plus précisément de la psychologie de la pensée. Il n'y a aucune discipline purement théorique qui mériterait le nom de logique. Pour leurs adversaires, au contraire, la logique en tant que discipline pratique est l'application de lois et de principes spécialement *logiques*, distincts de la psychologie. Les défenseurs de la première thèse, les psychologues, argumentent de la manière suivante : si l'on définit la logique comme l'art de penser, de raisonner, de démontrer, de connaître ou de rechercher la vérité, c'est toujours quelque chose de psychique, de mental – des activités psychiques ou leurs produits –, qui est désigné comme étant l'objet de cette habileté pratique que l'on dirige et règle artificiellement. La matière dont la logique s'occupe de façon pratico-normative est donc psychique, et le fondement théorique de la logique en tant qu'art est contenu dans la psychologie qui enquête sur les lois des processus psychiques, plus particulièrement des déroulements de pensée. Le contenu même de la logique le confirme : il y est question de concepts, de jugements, de raisonnements, de déductions, d'inductions, de définitions, de classifications – tout cela est de la psychologie, sélectionnée selon des points de vue normatifs. La psychologie est déjà inhérente aux concepts logiques fondamentaux de vérité et d'erreur, d'affirmation et de négation, d'universalité et de particularité. Cette argumentation est à première vue séduisante et paraît conforme à la vérité. C'est en vain que ses adversaires y opposent

l'idée selon laquelle le rapport de la logique à la pensée psychologique ordinaire serait comparable à celui de la morale à la vie, établissant, à l'encontre de la réalité contingente, des règles et des lois nécessaires. Kant et Herbart associent trop étroitement la nécessité de la logique à son caractère normatif. Cette nécessité normative est quelque chose que les psychologues ne nient pas : les lois normales, normatives, de la pensée indiquent seulement la manière dont on doit procéder *si l'on veut penser correctement*. Or, penser correctement, c'est penser conformément à la légalité particulière de la pensée, sans se laisser influencer par l'habitude, la tradition, les facteurs émotionnels, etc. Aussi les psychologues ne peuvent-ils se déclarer satisfaits des demi-mesures de ceux qui leur répondent que la logique n'étudie pas les dépendances et enchaînements réels (*real*), d'ordre causal, de la pensée, mais plutôt les relations des formations de pensée eu égard à l'opposition du vrai et du faux, du correct et de l'incorrect, qu'il ne s'agit pas d'une physique, mais plutôt d'une éthique de la pensée. «La question de savoir ce qu'on doit faire peut toujours être ramenée à celle de savoir ce qu'on doit faire nécessairement, si un but déterminé doit être atteint ; et cette question, à son tour, a le même sens que celle de savoir comment ce but sera effectivement atteint», dit un illustre partisan de la tendance psychologue¹¹. Le fait en particulier que l'argumentation produit de l'évidence atteste les relations de causalité dans la logique. Les psychologues ne s'embarrassent pas davantage de l'argument qui affirme que la logique ne peut pas être une application de la psychologie parce que l'édification de la psychologie présuppose d'ores et déjà la validité de la logique, car si cet argument était juste, il signifierait au même titre l'impossibilité de la logique. De plus, il ne distingue pas entre les lois logiques comme prémisses à partir desquelles on déduit, d'une part, et comme règles conformément auxquelles on raisonne, d'autre part.

De prime abord, on dirait donc que les psychologues ont gain de cause. Mais en réalité leurs arguments prouvent seu-

11. T. Lipps, *Grundzüge der Logik*, cité *ibid.*, p. 56. (N.d.T.)

lement que la psychologie est co-participante à la fondation théorique de la logique. Ils ne prouvent pas qu'elle y participe de manière *exclusive*, ni même essentielle. Husserl donne à l'argumentation du camp adverse une forme qui fait apparaître l'absurdité de la thèse psychologiste.

Premièrement, il est clair que les lois psychologiques (les lois de l'association, par exemple) sont de vagues généralisations empiriques dont la validité et l'application dépendent de circonstances qui ne peuvent pas être déterminées avec précision. Les lois logiques au sens fort du terme, celles qui relèvent du noyau de la logique – les principes logiques, les figures du syllogisme, les lois d'inférence d'égalité, le principe d'induction complète de Bernoulli, etc. – sont en revanche d'une exactitude absolue.

Deuxièmement, aucune loi naturelle n'est connaissable *a priori*, il n'y en a aucune qui puisse être fondée de telle façon que sa validité, sa nécessité soit susceptible d'intuition. Les lois naturelles ne peuvent être justifiées que par une induction où ce qui s'offre dans l'évidence à la vue intellectuelle n'est pas la loi comme telle, mais seulement la plus ou moins grande *probabilité de sa validité*. Il s'ensuivrait que les lois et règles logiques précitées auraient elles aussi le caractère de simples probabilités. Le *modus Barbara* signifierait que la conclusion tirée des prémisses données serait valable avec telle ou telle probabilité. La règle logique ne serait que l'une de beaucoup de formules possibles approximant les faits en prenant en compte les possibles erreurs d'observation. – Si les lois logiques sont les lois causales conformément auxquelles les connaissances se réalisent dans le contexte psychique, ces lois ne pourront être données qu'en tant que probables et leurs résultats seront eux aussi simplement probables. La probabilité même de la connaissance de ces principes ne pourra être posée que comme probable, et la probabilité de cette probabilité derechef, si bien que le degré de probabilité ira toujours diminuant, au point de mettre sérieusement en péril la valeur de toute connaissance.

Il se pose en outre la question de savoir par quelle expérience, par quelles analyses on montre que les actes de pen-

sée corrects découlent de l'efficacité pure, non dénaturée, des lois naturelles de notre pensée. Comment la pensée logique ou alogique se présente-t-elle concrètement dans notre expérience intérieure ? Comment cette « efficacité pure, non dénaturée, des lois naturelles de la pensée » diffère-t-elle de la pensée considérée selon la norme des règles logiques ?

Les psychologues confondent facilement les lois en tant que *contenus* ou *objets* de jugements avec les déroulements réels (*real*) que sont les actes psychiques de juger comme tels. Les normes logiques *motivent* le cours de notre pensée ; nous organisons nos pensées de manière à les conformer à ces normes qui, pour cette raison, apparaissent comme étant elles-mêmes des puissances causatrices de ce déroulement. À cela se rattache une autre confusion encore, entre la loi comme facteur et la loi comme règle de la causation. En réalité, les lois causales de la démarche effective de pensée qui serait toujours conforme aux règles de la logique, ne sont pas identiques à ces règles – pas plus que le fonctionnement d'une machine à calculer n'est réglé par les lois mathématiques auxquelles ses calculs obéissent. Les psychologues confondent loi idéale et loi réelle, régulation normative et régulation causale, fondement idéal et fondement réel.

Un autre contre-argument de poids est le suivant : *les lois logiques ne sont pas des lois qui possèdent un contenu psychique*, mais elles devraient l'être si elles étaient une version normative des réalités psychologiques. Or, aucune loi logique n'implique une réalité facticielle, une *matter of fact*, quelle qu'elle soit ; aucune, par son contenu, ne présuppose l'existence des représentations, des jugements, des processus de pensée en général. Il est de fait que toute *compréhension*, que tout *savoir* relatif au contenu d'une loi présuppose des représentations, des jugements et d'autres actes de pensée, mais il ne s'ensuit pas que la loi elle-même les présuppose également *par son contenu*. – Les lois logiques ne sont pas, comme les lois exactes des sciences empiriques, par exemple de la physique, des *fictions* idéalisantes *cum fundamento in re*. Elles ont au contraire, de même que les théorèmes des mathématiques pures, un caractère de légalité authentique. – Inverse-

ment, aucune vérité connue par la pure vue intellectuelle ne peut être une vérité portant sur des faits. La vérité, étant quelque chose d'essentiellement in-temporel, n'est ni un fait, ni une réalité, laquelle est toujours dans le temps. Les lois de la logique en tant que lois des vérités sont, par leur contenu, in-temporelles. En tant que lois du réel, elles devraient être des règles de la coexistence et de la succession des faits.

L'interprétation psychologiste des principes logiques, notamment du principe de contradiction, montre bien à quel point le psychologisme est incapable de comprendre la spécificité du domaine logique. Les préjugés empiristes sont si bien enracinés chez les psychologues que ceux-ci n'hésitent pas à avancer des formulations qui non seulement n'énoncent pas une loi exacte et intuitivement nécessaire, mais qui même au point de vue psychologique sont pour le moins douteuses, non démontrées, voire erronées. Le principe de contradiction, par exemple, compris comme fondé dans l'impossibilité de la croyance et de la non-croyance simultanées, dans l'incompatibilité des *actes de juger réels (real)* correspondant à des *propositions* contradictoires, s'énonce ainsi : « Deux actes de croyance qui s'opposent contradictoirement ne peuvent pas coexister. » Ne faudrait-il pas préciser que la coexistence n'est exclue que *chez un même sujet et dans un même temps*, au lieu que le véritable principe de contradiction exclut avec une évidence apodictique, toujours et sans égard au sujet, la contradiction de deux propositions et des faits correspondants ? D'ailleurs, n'y a-t-il pas coexistence effective, voire, jusqu'à un certain point, coexistence consciente des contraires chez l'homme qui succombe à l'influence de tendances ambivalentes, qui est à la fois attiré et repoussé par un même motif ? L'individu ébranlé par le scepticisme ne se trouve-t-il pas dans un état de croyance et de non-croyance simultanées ? – Non moins vicieuses sont les interprétations que les empiristes présentent de la démarche syllogistique, de la « production de l'évidence » par la combinaison de certaines prémisses et de sa non-formation dans le cas d'autres combinaisons, déconseillées par la logique, comme s'il s'agissait derechef de processus réels (*real*), comme si l'évidence était

un produit semblable au résultat d'une synthèse chimique – à cela près que nous contrôlons les substances qui prennent part à une réaction chimique, que nous en dosons et mesurons exactement la présence, tandis que dans le cas de la formation de l'évidence dans la conscience, les conditions dans lesquelles le processus se déroule demeurent entièrement vagues et inélucidées.

Si l'on veut maintenant caractériser philosophiquement les doctrines psychologues, il sera utile d'introduire un nouveau concept de *scepticisme*, plus exact que la notion courante. D'ordinaire, le scepticisme signifie le doute quant à la possibilité de parvenir au-delà des simples apparences, jusqu'à la « réalité vraie ». Le scepticisme en son sens prégnant est une théorie dont la formulation nie ce qui est objectivement ou subjectivement la condition de sa propre validité. C'est en ce sens qu'est sceptique la théorie qui nie la différence entre jugements aveugles et jugements évidents, théorie contradictoire dans la mesure où sa thèse se veut une connaissance, soit un jugement évident. Le psychologisme n'est donc pas simplement une théorie incorrecte (aux prémisses ou aux conclusions erronées)¹² ; le psychologisme est un scepticisme *logique qui va à l'encontre des conditions de validité de toute théorie – par ses thèses, par ses théories, il enfreint les conditions sans lesquelles une théorie logique en général est dépourvue de sens*. C'est en tant que *relativisme* que le psychologisme se retrouve dans la situation d'un scepticisme. Le relativisme est la théorie exprimée par le mot de Protagoras, « l'homme est la mesure de toutes choses ». En d'autres termes : tout jugement, toute vérité, toute proposition sont relatifs à l'homme et ne valent qu'à l'intérieur de cette relation (qui peut être ou individuelle ou spécifique). Le relativisme individuel se révèle un scepticisme dès lors qu'il se prétend une théorie *justifiée*, c'est-à-dire *fondée objectivement sur des raisons* ; par sa formulation explicite, il réfute ce qu'il

12. Cf. K.-H. Volkmann-Schluck, « Die Idealität der Bedeutung nach Husserl », in *Husserl und das Denken der Neuzeit*, La Haye, M. Nijhoff, 1959, p. 230-231.

présuppose tacitement. Mais le relativisme spécifique ou générique est lui aussi sceptique, fût-ce de façon moins manifeste ; par son argumentation, il présuppose que l'enchaînement matériel objectif de raisons dont il se réclame vaut indépendamment de tout sujet, tandis que, par ses formulations explicites, *il va à l'encontre de ce présupposé*. Toute théorie présuppose la validité objective des lois idéales et des concepts logiques de vérité, proposition, objet, propriété, relation, etc. ; ce ne sont pas là des réalités, ni surtout des réalités subjectives, mais des unités idéales générales dont les concepts, les propositions, les théories que nous formulons et utilisons sont des cas particuliers et des exemplaires. Toute théorie qui nie leur objectivité idéale sera donc nécessairement sceptique au sens déjà indiqué ; c'est le cas de tout relativisme ; or, le psychologisme est un relativisme ; donc le psychologisme est un *relativisme sceptique*. Figurent aussi parmi les théories sceptiques de ce genre les essais d'affirmer que les lois logiques ne vaudraient pas nécessairement pour des esprits autrement constitués ; de tels êtres seraient par exemple dans le vrai en pensant contrairement au principe de contradiction ; l'argumentation, la justification de toute théorie de ce genre s'annule elle-même.

Le relativisme sceptique qu'est le psychologisme peut à présent être résumé en *trois préjugés* qui saisissent globalement son essence.

Le *premier préjugé* confond les *lois qui servent de normes* à l'activité de la connaissance et les *lois qui en elles-mêmes contiennent l'idée de cette normativité*, pour alors affirmer : « les prescriptions qui règlent les processus psychiques sont de toute évidence fondées psychologiquement ; par conséquent, les normes de la connaissance doivent trouver leur fondement dans la psychologie de la connaissance ». Ce préjugé oublie que des lois telles que le principe de contradiction, le *modus ponens et tollens*, les règles syllogistiques, etc. *peuvent être utilisées à des fins de régulation* sans en elles-mêmes contenir l'idée de la régulation ; qu'elles peuvent être *transformées et transposées* en normes qui alors seulement ont pour contenu et objet le psychique. Cela dit, on voit claire-

ment en quoi réside le défaut de l'argumentation antipsychologique jusque-là. Les antipsychologues ont eu tort de se borner à affirmer que les lois logiques sont, à la différence des faits, des *normes*, alors que leur autonomie est fondée dans leur *objectivité idéale*. Ils n'ont pas vu que les lois logiques ne sont pas en elles-mêmes des normes, mais peuvent seulement *servir de normes*.

Il devient clair également que les *nnirés idéales objectives* et les lois qui s'y enracinent sont le contenu propre de ce qu'on peut appeler la *logique pure*, pour autant qu'il s'agit d'unités idéales se rapportant aux concepts de vérité, de science, de théorie. Jusqu'à présent, estime Husserl, cette logique pure a été dans sa majeure partie un *desideratum*, enseveli sous une sédimentation insuffisamment transparente de formulations ou normatives ou essentiellement méthodologiques des substrats, des relations et des lois logiques.

Le *second préjugé* des psychologues se réclame du contenu facticiel de la logique : les jugements, les raisonnements, les démonstrations, les vérités et les probabilités, la nécessité et la possibilité ne désignent-ils pas des processus et des états psychiques ? La distinction entre les propositions de la logique pure et les propositions normatives n'est ici d'aucune utilité ; toute proposition logique, si théorique soit-elle, est *eo ipso* psychologique. Or, il s'ensuit clairement que, dans ce cas, la mathématique aussi serait de la psychologie pure ; cette conséquence à elle seule ne peut pas ne pas inciter à la prudence. Il suffit alors de préciser la différence entre l'objectivité idéale et l'objectivité réelle pour percer à jour toute l'équivoque de l'argument psychologue. Bien qu'il n'y ait pas de nombres sans numération, pas de propositions et vérités arithmétiques sans opérations arithmétiques, il n'en demeure pas moins que les nombres, les relations entre les nombres, etc. sont entièrement différents des opérations de numération, de sommation, etc. en tant que *processus réels*. La numération, la sommation, etc. *en tant que processus réels* sont des réalités temporelles uniques, soumises, comme toutes les réalités effectives, aux lois empiriques de causation, de subsistance, de succession ; sont aussi uniques les *représen-*

tations réelles des objets, des propositions et des vérités dont nous prenons conscience dans ces représentations. En revanche, les nombres 1, 2, 3 ..., la somme, le produit, etc. ne sont pas des singularités dans le temps, mais des généralités littéralement identiques dans les exemplaires les plus divers. Le nombre cinq n'est pas ma numération du cinq, ni celle d'un autre, il n'est pas non plus ma *représentation* ou celle d'un autre : il est une *species*, une généralité, une unité idéale qui est *réalisée* ou donnée dans le *cas* particulier d'un collectif à cinq termes. Lorsqu'on se trouve en présence d'un tel exemplaire et qu'on y voit, non pas la collection singulière et contingente, donnée dans le temps, des cinq objets que voici, mais un *cas de l'espèce 5*, on effectue ce qui se nomme ordinairement une abstraction. L'abstraction ne consiste pas dans la simple analyse du donné en ses parties composantes, accompagnée par l'oubli de voir certaines choses ; elle possède la signification entièrement positive, irréductible et irremplaçable par autre chose, d'une expérience du général, de l'intuition du général dans le singulier. Les actes de numération apparaissent et disparaissent, mais il serait absurde de dire des nombres (dont le sens implique que le temps n'a aucune signification pour eux, qu'ils ne sont rien d'individuel) qu'ils naissent, qu'ils existent, qu'ils sont ici ou là. Or, ce qui vaut des entités mathématiques peut être transposé tel quel à la logique pure. Les concepts purement logiques de représentation, concept, jugement, démonstration, théorie, nécessité, vérité, sont eux aussi *pris en vue idéalement*, et c'est une simple équivoque si on les entend également en tant que les réalités temporelles et psychologiques dans lesquelles nous prenons précisément conscience d'une représentation, d'un concept ou d'une vérité déterminée. Comme les autres unités idéales, ces concepts purement logiques *n'ont aucune extension empirique* et la généralité qu'ils expriment n'est pas la généralité empirique d'une sommation exhaustive des faits, mais une tout autre généralité purement idéale, atteinte non pas en épuisant simplement toutes les singularités, mais au moyen d'une *abstraction idéatrice*.

En connexion avec cela, il faudrait garder présentes à l'esprit certaines différences fondamentales :

1° Il y a une différence essentielle, absolument insurmontable, entre les sciences de l'idéal et les sciences du réel. Les sciences de l'idéal sont aprioriques, les sciences du réel empiriques. Celles-là déploient des généralités relevant de lois idéales dans une pure exactitude, celles-ci des généralités réelles dans une probabilité intuitive. *L'extension des généralités idéales embrasse des différences spécifiques ultimes, l'extension des concepts généraux réels des singularités individuelles, temporellement distinctes*. C'est à cela que tient alors la différence entre la loi idéale et la loi réelle ; la loi réelle est une proposition universelle portant sur des faits, la loi idéale une généralité authentique qui exprime la relation entre des unités idéales.

2° Il y a une différence entre la connexion cognitive qui est un processus psychologique réel (*real*), la connexion des choses connues, qui constituent l'objet de la science, idéale ou réelle, et enfin le processus logique de fondation des connaissances, des propositions, des démonstrations et des vérités.

Le *troisième préjugé* est celui par lequel le psychologisme se réaffirme dans la *théorie de l'évidence*. Le psychologue raisonne ainsi : même en admettant tout ce qui précède, il n'en demeure pas moins nécessaire que les connaissances comme telles aient un caractère d'évidence. Or, l'évidence est un fait psychologique, un sentiment précis, à savoir celui qui nous fait éprouver la nécessité que les choses soient ainsi et non autrement, et un sentiment est naturellement un fait psychologique. — Ici aussi, la réponse vient facilement à l'esprit. Elle consiste en la distinction de principe entre l'évidence en tant que fait psychique singulier et l'évidence dans les connexions de la généralité purement idéale. En effet, de même qu'on peut énoncer des propositions valables sur les concepts, jugements et autres formations logiques au sens de généralités idéales, il y a aussi des propositions idéales générales qui valent pour l'évidence conçue comme généralité idéale caractérisant les essences générales de nos actes psy-

chiques, les actes de pensée conçus de manière généralement idéale. Cela étant, les propositions logiques peuvent être transformées, sans modification de leur validité, en énoncés sur les conditions idéales de l'évidence. Ainsi la loi du tiers exclu équivaut à la proposition : l'évidence peut intervenir pour l'un, mais seulement pour l'un des membres d'un couple de jugements contradictoires. Le *modus Barbara*, soumis à une transformation analogue, énoncera que l'évidence peut apparaître dans un acte de raisonnement dont les prémisses ont la forme que l'on connaît.

Cette réponse à la thèse des psychologues sur l'évidence sera d'une portée considérable. A première vue, il semblerait qu'une proposition générale, idéale, portant sur l'évidence et ses connexions nécessaires, soit une proposition psychologique. Toutefois, loin d'être une proposition dont la légalité aurait une pure généralité de fait, elle a un caractère généralement apriorique. Elle n'est pas un énoncé sur le *fait* de l'évidence, mais sur son essence générale et ses relations essentielles. Parler des essences générales des réalités psychiques n'est en rien plus étrange que de parler d'une généralité telle que le nombre cinq, un dans de multiples exemplaires, ou bien du son général *la*₃, réalisé chaque fois qu'on le produit en jouant du violon ou d'un autre instrument. Mais si on peut parler de l'essence générale d'un son, on est certainement fondé aussi à parler de la généralité qu'est telle ou telle nuance de rouge ; il n'y a pas de doute qu'on ne soit à même de la distinguer d'autres nuances et de la reconnaître dans de nouvelles occurrences, et les mêmes conditions sont également remplies dans le cas des généralités réalisées dans des actes psychiques tels que la perception, la représentation, le souvenir. L'évidence des jugements ne dépend pas seulement de conditions réelles – l'attention, la fraîcheur à la fois psychique et physique –, mais encore de conditions idéales comme celles que nous venons d'évoquer : si les conditions énoncées par les lois et les structures logiques ne sont pas remplies, aucune évidence n'est possible. Bien sûr, l'évidence en ce sens n'est pas un sentiment contingent qui s'attache à certains jugements comme un simple fait sans cohérence

interne. L'évidence à laquelle s'appliquent les lois idéales n'est rien autre chose que le *vécu de la vérité*. La vérité est ici une *idée (une généralité) dont un cas particulier est réalisé dans le vécu du jugement évident*. Husserl s'approche ici très près de la conception de l'«être-commu» défendue par Aristote. Il précise cependant sa doctrine de l'objectivité par une autre indication encore : il y a une *légalité idéale* selon laquelle la simple visée d'un jugement *dépourvu d'évidence* peut être convertie en la thèse évidente du même jugement, il y a un vécu du *recouvrement*, de la *coïncidence* entre la visée et la chose présente en personne qui est visée, et ce recouvrement est l'évidence. L'idée de cette coïncidence est alors l'idée de la vérité.

Arrivé là, Husserl croit tenir en main tout ce dont il a besoin pour édifier sa «logique pure». C'est la logique que Leibniz a annoncée, sans la constituer effectivement, dans sa combinatoire et caractéristique universelle, la logique à laquelle Bolzano travaillait dans les deux premières parties de sa *Wissenschaftslehre*, la théorie fondamentale et la théorie des éléments. A également sa place ici la discipline visée par Kant sous le titre de «logique pure», quoique l'idée de Kant soit nettement moins différenciée que celle de Leibniz (l'idée de Leibniz étant «*de formulis seu ordinis, similitudinis, relationis etc., expressionibus in universum*», tandis que Kant s'en tient pour l'essentiel aux formes aristotélico-stoïciennes traditionnelles).

La tâche de la logique pure sera de répondre à la question de la nature ou essence idéale (non pas facticielle, mais apriorique) de la théorie en tant que telle. Cela présuppose que l'on saisisse et systématise les concepts et les lois qui sont les *constituants idéaux d'une théorie en général*, à partir desquels se développe l'ordre fondatif, la forme de l'explication, comme légalité qui ressortit à et s'enracine dans ces concepts. La logique pure a déjà, dans cette première période de Husserl, la forme que le philosophe développera ensuite systématiquement, sous sa face objective, dans *Formale und transzendente Logik*. Elle comprendra :

a) la fixation et la description des catégories qui ressortissent à toute formation logique, soit :

aa) les catégories de signification pures, telles la proposition et ses composantes, les particules syntactiques élémentaires, les règles de composition et de complication ;

bb) les catégories objectives formelles, tels le quelque chose, le substrat et la syntaxe, la relation, la propriété, la numération, le nombre, etc. ;

b) l'élaboration des lois et des théories qui sont fondées dans ces concepts, soit :

aa) d'une part, les théories de la co-validité des significations (comme la syllogistique et d'autres systèmes de déduction logique) ;

bb) d'autre part, les théories des différents domaines d'objets (comme la théorie des ensembles, des numérations, des nombres, etc.) ;

c) une théorie des formes possibles des théories ou théorie pure des multiplicités qui représente une innovation de Husserl, une construction de systèmes déductifs purement formels, parallèle aux possibles géométries abstraites.

Il est donc clair que le refus du psychologisme n'est qu'une partie du projet d'un système philosophique qui contient déjà *in nuce* quelques-uns des principaux thèmes de la phénoménologie. Dressons pour conclure la liste de ces thèmes.

L'édification de la logique pure s'effectue sur la base de la thèse des unités idéales, de leur nature non empirique, de la nature non empirique des relations qui y sont fondées, et de la connaissance de ces relations.

Les unités idéales ne sont pas limitées à la logique pure, bien que les unités idéales purement logiques forment parmi les autres choses un groupe précisément délimité – ce sont les unités idéales qui ressortissent à l'essence de l'objet en général, de sa détermination, de sa connaissance et de son expression par la pensée.

L'exposé des *Prolégomènes* montre cependant clairement qu'il y a également des unités idéales en dehors du

domaine de la logique pure dont relève aussi, dans la conception de Husserl, la mathématique. Il y a également des unités idéales *matérielles*, les natures ou essences d'objets tels que la chose physique étendue, la cause et l'effet, l'espace, le temps, la «qualité» dans ses différences spécifiques, la vie, la valeur, l'objet culturel, etc. – unités idéales dans lesquelles s'enracinent aussi des relations légales données, non pas dans des expériences empiriques, mais dans la vue intellectuelle (apriorique) de ces unités idéales comme telles. Un vaste champ s'ouvre ici à l'investigation.

Par ailleurs, il est clair aussi, en considérant les lois de l'évidence, qu'il y a une corrélation essentielle entre les essences – essences subjectives, essences psychiques – et les objectités qui relèvent de ces processus subjectifs en vertu de lois essentielles, d'une manière qui n'est pas contingente. La corrélation entre l'acte de connaissance et son objet ne dépend pas de l'occurrence empirique contingente ; elle est fondée dans des lois essentielles, eidétiques, *a priori*. Il s'esquisse ici une problématique nouvelle dont naîtra, au terme d'une réflexion longue et approfondie, la phénoménologie au sens propre du terme – une théorie non empirique de la structure interne, idéelle, de l'expérience dans son rapport à l'objet.

La logique pure dont Husserl fait le projet à la fin des *Prolégomènes* représente une nouvelle étape sur le chemin de la constitution de la logique en tant que science.

Dans la dialectique platonicienne, la logique a encore en partie un contenu pratique – le propos de s'entendre, de parvenir à la concordance avec soi-même, comme avec autrui, et à la clarté sur ses propres opinions. Platon projette, comme fondement de cette possibilité, un objet propre de la connaissance invariable, concordante et constante – des objets idéaux auxquels il attribue le caractère de l'*étant vrai*. La quête aristotélicienne du savoir demeure elle aussi subordonnée à l'*étant vrai* et à la métaphysique, science qui en traite. Aristote a beau découvrir l'idée de la forme logique pure, la logique, la dialectique, telle qu'il la conçoit, reste à mi-chemin, demeure un simple instrument de la connaissance – c'est

à cela que tient, chez lui encore, le sens originellement «pratique» de la logique.

Aux temps modernes, le caractère pratique de la logique signifie autre chose : l'efficacité et la fécondité, une *ars inveniendi*. A commencer par Leibniz, la «mathématique universelle» prétend devenir un instrument omni-englobant de la domination du réel – domination d'autant plus extensive qu'elle sera plus formelle.

Il est clair que le «platonisme» de Husserl n'a rien de commun avec la métaphysique des Idées et des formes. Il ne s'agit pas pour lui de découvrir l'«étant vrai», de s'acheminer vers l'étant vrai et le bien. Le chemin que suit Husserl est celui de la science moderne qui transforme les relations et les données primitives de la vie en des unités idéales manipulables avec précision, qui en fait par idéalisation des objets d'ordre supérieur.

Les *Prolégomènes* de Husserl datent déjà d'il y a plus de cinquante ans. Le projet de la logique pure que l'auteur y esquisse a été, bien entendu, dépassé par la praxis de la logique contemporaine. Pourtant, si on se représente désormais l'édification de la logique d'une manière qui diffère dans le détail de celle projetée naguère par Husserl, le fait demeure qu'aujourd'hui encore on n'a toujours pas réfuté les thèses fondamentales du quasi-platonisme husserlien : l'impossibilité de se passer des objectivités idéales, des relations idéelles en tant que distinctes par essence des généralisations empirico-individuelles.

III

La logique pure n'est pas élaborée sans égard au subjectif, à la pensée comme telle. Ce qui fonde la légitimation de l'objectivité de l'idéal est un acte particulier de visée du général, à la différence de l'acte de visée individuelle. Cet acte ne peut être ni défini ni déduit, mais seulement mis en lumière d'une manière analogue à la monstration des concepts premiers de quantité et de numération dans la Philosophie de l'arithmétique. L'acte de visée du général s'édifie sur des actes de visée individuelle. Visée et remplissement. Remplissement statique et dynamique. L'intention de la visée du général remplie d'une manière particulière, par l'intuition catégoriale ou générale (dans le cas spécial où les termes individuels des relations catégoriales n'entrent pas dans un remplissement de degré supérieur). L'extension du concept d'intuition est ainsi justifiée. Intuition donatrice en original, autodonation = perception. Extension du concept de perception à la sphère catégoriale et générale. Les intuitions catégoriales et générales ne sont pas toujours des actes accomplis en une seule fois. Perception générale et imagination, variation d'un exemple dans l'imagination comme voie d'accès au général.

La Bedeutungslehre ou grammaire pure logique, premier chapitre de la logique pure. Problème de la signification, théories de la signification (Mohanty) : théorie du signe, théorie opératoire, théorie husserlienne de la signification – unité dont la singularisation est un acte de visée. Rapport à la théorie opératoire. – La grammaire logique, ses tâches, ses problèmes et ses dangers. – L'analytique ou théorie de la compossibilité et de l'impossibilité des significations apophantiques. – Théorie de l'objet formel en général comme troisième chapitre fondamental de la logique pure objective, cadre dont relève le problème de la Philosophie de l'arithmétique. – Le logicisme de Husserl n'est pas celui de Frege ou de Russell, ne réduit pas la mathématique à la logique. – La logique pure, sphère des relations «psychiques».

La logique pure dont le projet est esquissé dans la dernière partie des *Prolégomènes* révèle déjà clairement l'orientation typique de toute la réflexion philosophique de Husserl – une préoccupation simultanée par l'objectif et le subjectif, par notre vécu et ce que vise ce vécu. La logique pure s'articule en effet, comme nous l'avons vu, en une théorie des formes de signification et de leurs lois et une théorie des objectités purement formelles, telles que l'objet en général, la classe, la pluralité, le nombre, etc. On le voit, le thème de la *Philosophie de l'arithmétique*, la combinaison d'une étude logique et d'une étude subjective, n'est pas simplement abandonné, mais au contraire, élevé à un niveau supérieur.

Husserl ne reprend pas simplement le mode de recherche logique objective préconisé et pratiqué par Frege. S'il s'achemine vers un objectivisme nouveau, ce n'est pas par des constructions dans la sphère purement objective. Même son objectivisme repose sur une théorie nouvelle de l'approche subjective des objectivités logiques comme espèce déterminée des objectivités générales, idéelles en général. C'est cette théorie que nous devons exposer en tout premier lieu.

«Quand nous visons le rouge *in specie*, un objet rouge nous apparaît, et c'est en ce sens que nous portons notre regard sur cet objet rouge (que nous ne visons pas cependant). En même temps le moment rouge se porte en lui au premier plan et, en ce sens aussi, nous pouvons dire que nous portons notre regard sur ce moment. Mais ce n'est pas non plus ce moment, cet aspect singulier, individuellement déterminé, de l'objet, que nous visons, comme nous le faisons, par exemple, quand nous énonçons la remarque phénoménologique que les moments "rouge" des parties disjointes de la surface de l'objet qui nous apparaît sont également disjointes. Pendant que l'objet rouge et en lui le moment rouge détaché apparaissent, nous visons bien plutôt le rouge unique et identique, et nous le visons selon un mode de conscience nouveau, par lequel c'est précisément

l'espèce, au lieu de l'individuel, qui devient objet pour nous¹.»

Le moment «rouge» revient à deux reprises dans ce texte. Premièrement comme constituant de l'objet rouge originellement donné, qui ne cesse pas d'être présent dans son individualité. Nous avons détaché, de cet objet donné, un moment – le «rouge»; le choix subjectif, l'orientation de l'attention à un corrélat objectif – le rouge *se porte au premier plan*, la propriété se retrouve au centre, au lieu de la chose sur laquelle l'attention est normalement concentrée, la chose considérée s'expliquant dans ses propriétés.

C'est là qu'intervient le nouveau qui, loin de biffer ou d'abolir ce qui précède, le présuppose : l'acte de visée du général. Dans cet acte, je ne vise pas la propriété individuelle que voici de l'objet individuel que voici, laquelle a été détachée et portée au premier plan, mais plutôt *ce qui fait d'elle une propriété* qui ne doit pas nécessairement être réalisée ici et maintenant, qui est indépendante du *hic*, du *nunc* et de la chose individuelle à laquelle elle appartient en tant que propriété, plus précisément en tant que *quale*.

Il faut qu'il y ait eu d'abord un acte de visée individuelle; la visée du général n'est possible que sur son fondement, mais elle représente quelque chose d'entièrement nouveau. Le fait qu'elle ne soit possible qu'en tant qu'acte *fondé* sur une visée individuelle montre que l'état de la pensée dont il s'agit n'est pas simple. L'acte de visée individuelle n'est pas tout à fait indifférent pour la visée du général. Husserl ne précise pas tout ce que celle-ci embrasse. La conscience de la non-pertinence de la localisation dans le temps, dans l'espace et à même un substrat y joue sans nul doute un rôle, sans que l'auteur la souligne particulièrement; et cela signifie également qu'à la conscience, à la visée du général s'associe un regard porté sur toute la connexion spatio-temporelle, sur tout le contexte du substrat.

Certains, se fondant sur une interprétation trop sommaire du texte précité, affirment que l'«acte de visée du général»

1. *Logische Untersuchungen*, t. II, 1^{ère} part., p. 106-107.

serait identique à la saisie immédiate, à la simple vision du général en tant que tel, vision qui est ensuite identifiée au simple isolement abstraktif du moment «rouge», au *datum* pur et simple du rouge comme tel, autorisant alors à dire avec un semblant de raison que l'intuition du rouge comme tel chez Husserl n'impliquerait aucun moment de généralité². Husserl cependant parle expressément de l'acte de *visée* du général, acte qui comme tel n'est en aucune façon une *saisie* de la nuance de rouge en original, dans sa donation originai-re. La visée se dirige seulement vers cette nuance, s'oriente vers un contenu particulier qui est une généralité identique, à la différence de l'individuel dispersé dans le temps et l'espace, mais elle n'intuitionne pas pour autant cet objet général, elle ne le connaît pas pour autant.

L'explication du texte qui nous intéresse présuppose la *différence entre l'acte de visée et son remplissement*, exposée par Husserl dans un tout autre passage des *Recherches logiques* (t. II, 2^e part., p. 8-48).

Parmi les actes de conscience (c'est-à-dire les vécus dont nous avons conscience et qui, n'étant pas directement objets de la réflexion, peuvent le devenir), une place à part revient aux actes d'expression à l'aide desquels seuls nous pouvons formuler nos vécus. La dénomination, le jugement, etc. sont de tels actes expressifs. D'autres vécus (par exemple, les perceptions) sont transposés en significations par les actes expressifs – la signification est, certes, déterminée par la perception, mais celle-ci n'exprime pas celle-là. Un acte exprimant une visée, un acte expressif intentionnel peut (mais ne doit pas nécessairement !) entrer avec la perception dans une relation importante, essentielle : la perception peut devenir le *remplissement* de la simple visée «à vide», les deux actes peuvent se *recouvrir* quant à leur contenu, il peut se produire une identification de l'un à l'autre. L'unité de la pensée qui exprime et de l'intuition exprimée peut être ou statique – quand je

2. Cf. T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956, p. 109 et 117.

perçois les fleurs de jasmin qu'en même temps j'intentionne – ou dynamique – quand je vois entrer le visiteur qui vient de sonner à la porte.

Cette différence du rapport statique et du rapport dynamique entre la simple intention et son remplissement ne s'applique pas uniquement à l'intention du singulier et à l'intuition simple ou sensible, mais aussi aux intentions plus complexes édifiées sur les intentions singulières (aux intentions fondées) et à l'«intuition» correspondante.

L'intention dirigée sur le général comme tel est, en regard de l'intention dirigée sur l'individuel, ses parties et ses moments, quelque chose de foncièrement nouveau qui ne peut être dérivé de l'intention individuelle. L'intention s'oriente ailleurs, vers tout autre chose qu'une chose individuelle ou un ensemble de choses de ce genre. Comme l'intention individuelle, elle porte sur un pôle objectif unitaire, sur un objet un dans divers actes, mais cet objet, à la différence de celui de l'intention individuelle, n'est pas localisé dans le temps et l'espace objectifs.

L'intention de l'individuel peut trouver un remplissement, statique ou dynamique. Qu'en est-il du remplissement de l'intention générale ?

«Là où les idées générales trouvent leur remplissement dans l'intuition, s'édifient sur les perceptions et sur d'autres phénomènes du même ordre certains actes nouveaux, à savoir des actes qui se rapportent à l'objet phénoménal d'une tout autre manière que les intuitions qui le constituent. On exprimera la diversité des modes de relation par cette phrase immédiatement compréhensible [...] qu'en l'occurrence l'objet intuitif n'est pas lui-même donné comme objet visé, mais qu'il joue seulement le rôle d'*exemple illustrant* l'intention générale proprement dite. Les actes d'expression se conforment à ces différences et leur intention ne porte pas sur ce que nous nous représentons intuitivement [c'est-à-dire : individuellement] mais, bien plutôt, sur quelque chose de général dont la perception offre une simple illustration. Et là où la nouvelle intention se remplit adéquatement au moyen d'une intuition qui lui donne un fondement, elle prouve sa

possibilité objective ou encore la possibilité ou réalité du général³».

Il est donc possible et nécessaire d'élargir le concept d'intuition de façon à englober *non seulement l'intuition individuelle ou sensible*, mais encore les objectités qui ne peuvent comme telles être intuitionnées en une guise sensible.

Echappent à toute intuition sensible les composantes de la visée exprimée telles que l'être-sujet, prédicat, membre d'un ensemble, d'une classe, etc. Husserl nomme ces objectités des «états de choses» (*Sachverhalte*) et affirme : «comme l'objet sensible se comporte vis-à-vis de la perception sensible, l'état de choses se comporte vis-à-vis de l'acte par lequel nous l'apercevons [...] ; nous nous sentons poussés à dire tout simplement : ainsi se comporte l'état de choses vis-à-vis de la perception de l'état de choses⁴». Chaque forme catégoriale ne peut «naître» pour nous, ne peut nous être donnée elle-même qu'en vertu d'un acte qui la met sous les yeux de notre esprit – acte en ce sens analogue à l'intuition sensible ordinaire ; Husserl se croit fondé à parler d'une *intuition catégoriale*.

«L'homogénéité essentielle de la fonction de remplissement et de toutes les relations idéales qui dépendent d'elle, rend indispensable de qualifier de *perception* tout acte remplissant sur le mode de l'autodotation confirmatrice, d'*intuition* tout acte remplissant en général, et d'*objet* son corrélat intentionnel⁵» «C'est ainsi que, dans le langage usuel, *ensembles, pluralités indéterminées, totalités, nombres, termes disjonctifs, états de choses* deviennent "objets", et les actes au moyen desquels ils apparaissent comme donnés deviennent "perceptions"⁶».

L'intuition catégoriale est toujours un acte complexe et fondé, reposant sur des actes précédents, plus simples. Un tel acte de degré supérieur peut être édifié de telle façon que les objets des actes fondateurs, de degré inférieur, entrent eux-

3. *Logische Untersuchungen*, t. II, 2^e part., p. 134.

4. *Ibid.*, p. 140.

5. *Ibid.*, p. 142.

6. *Ibid.*, p. 143.

mêmes, sous leur forme individuelle, dans son intention (c'est le cas, par exemple, des relations catégoriales telles que la conjonction, la disjonction, le jugement). D'autre part, il y a aussi des cas où les objets des actes fondateurs *n'interviennent pas conjointement* dans l'intention de l'acte fondé. C'est ici que se place la sphère des *intuitions générales* (soit de l'*intuition eidétique*).

«L'abstraction se manifeste sur la base d'intuitions premières et, par là, surgit un caractère d'acte catégorial nouveau, caractère dans lequel apparaît une nouvelle espèce d'objectivité, laquelle à son tour *ne peut* apparaître, comme donnée réellement ou en image, *que* dans des actes fondés de ce genre. Naturellement, je ne veux pas parler ici de l'abstraction au simple sens de la mise à part d'un moment dépendant quelconque dans un objet sensible, mais de l'*abstraction idéatrice* dans laquelle, au lieu du moment dépendant, c'est son "idée", son être général, qui devient objet de conscience, qui devient un être donné actuel⁷».

Le premier passage que nous avons cité (*Recherches logiques*, t. II, 1^{ère} part., p. 106-107) contient donc, sous une forme condensée, toutes ces idées : la différence entre l'intention et le remplissement, entre la forme de remplissement statique et la forme dynamique, entre les actes de visée simples et fondés, entre le remplissement simple et le remplissement fondé, entre l'intention vide, l'intuition remplissante et l'intuition originaire qui donne la chose en personne, entre l'intuition sensible et le concept élargi d'intuition, l'intuition catégoriale dont l'une des formes est l'intuition du général.

Si l'on ne tient pas compte de ces implications, on peut facilement être tenté de considérer l'«intuition du général» comme une vue immédiate, «tombée du ciel», qui entend «usurper l'universalité du concept sans traverser le champ de son extension⁸». S'oppose à cela expressément la description de Husserl : «C'est en effectuant à plusieurs reprises cet acte

7. *Ibid.*, p. 162.

8. T.W. Adorno, *op. cit.*, p. 126.

[c'est-à-dire l'abstraction] sur la base de *plusieurs intuitions individuelles* [nous soulignons – c'est là l'extension] que nous prenons conscience de l'identité du général, et cela manifestement dans un *acte englobant d'identification qui synthétise tous les actes singuliers d'abstraction*⁹. » « C'est dans l'acte d'abstraction, qui ne doit pas nécessairement se réaliser au moyen d'une dénomination, que le général nous est *donné lui-même* ; nous ne le pensons pas d'une manière simplement significative, comme dans le cas de la simple compréhension de noms généraux, mais nous l'appréhendons, *nous le saisissons dans l'intuition*. Sans doute est-il parfaitement légitime de parler ici de l'intuition et, plus précisément, de la *perception* du général¹⁰. » – Il s'ensuit que l'intuition du général *sur un exemple unique* n'est ni inéluctable, ni la règle, mais une simple possibilité parmi d'autres, possibilité qui n'est au demeurant pas entièrement inconnue aux théories classiques de l'abstraction.

La doctrine husserlienne de l'intuition générale est comme un moyen terme entre les théories classiques de l'abstraction esquissées par Platon et Aristote. Elle diffère de la théorie platonicienne dans la mesure où l'objet que nous donne l'intuition générale ne possède pas l'« être vrai », il n'est pas éminemment réel, bien au contraire, il n'a aucune espèce de réalité. L'*eidōs* ou objet général, considéré isolément, pour soi, et non pas en connexion avec l'essentiel *dans les choses*, est bien séparé des choses, comme chez Platon, mais dépourvu de réalité.

A cela se rattache un moment important : comme il s'agit d'une non-réalité, la réalité de l'exemple est sans importance pour l'*eidōs* comme tel qui peut être appréhendé aussi bien dans l'imagination.

L'imagination peut même être érigée en méthode permettant d'obtenir l'*eidōs* en le mettant à part des circonstances concomitantes inessentiels. Si nous voulons obtenir ce qui est effectivement essentiel pour un son en tant que tel, ce qui ne peut se perdre sans entraîner la disparition du son lui-

9. *Logische Untersuchungen*, t. II, 2^e part., p. 162.

10. *Loc. cit.*

même, nous devons soumettre ses différents aspects à des variations, et celles-ci ne sont possibles que dans l'imagination qui substitue au donné d'autres possibles tout en maintenant ce qui perdure à l'intérieur du changement. L'*eidōs*, l'essence du « son » est alors ce qui demeure invariant : l'unité des moments de la qualité, de la hauteur, de l'intensité et du timbre qui se présupposent mutuellement et doivent toujours être là pour qu'il s'agisse du son en tant que son – indépendamment de la question de savoir quand, par qui, sur quel instrument, dans quelle intention et à quelle fin le son est produit.

On peut demander alors si la recherche de l'*eidōs* correspondant à l'intention de signification d'un mot déterminé n'implique pas que toute l'enquête se laisse en réalité guider par la signification conventionnelle des mots. Certains ont même présenté comme un avantage de la méthode de l'intuition générale qu'elle ne puisse pas être démentie par les faits, en ce sens que, s'il se présente un cas qui s'écarte de la signification visée à l'avance, il s'ensuivra simplement qu'il ne relève pas de l'*eidōs* donné : si la blancheur appartient à l'essence du cygne, il ne pourra pas y avoir de cygnes noirs. En fait, la méthode de l'intuition générale signifie au contraire que l'intention verbale est une simple unité d'essai ; ce n'est que dans l'intuition qu'il se montre quels caractères se présupposent véritablement, de manière ou unilatérale ou réciproque, et on ne peut s'en remettre, du soin d'obtenir une connexion compréhensible, à l'expérience brute, purement factuelle, qui ne donne pas les complexes de relations essentiels, intérieurs, intuitionnés, comme tels, mais uniquement des suites de faits individuels.

La méthode de la variation et de la recherche d'un invariant, mise en avant par Husserl, fait ressortir la signification capitale de l'imagination, cet élément libre, non réceptif, dans notre appréhension du monde. Les noms généraux qui désignent à titre d'essai des essences possibles, indiquent les lieux de rencontre avec la réalité où nous ne la recevons pas simplement sous la forme d'un fait singulier donné, mais où elle nous montre, dès la simple réception, des lieux de compréhensibilité, de liaison et de renvois réciproques.

La peinture et la sculpture modernes peuvent fournir plus d'un exemple de la méthode de variation imaginative comme voie d'accès à l'essentiel. On voit là que l'ordre donné des traits du visage peut subir des modifications bien plus considérables qu'on ne croirait de prime abord, sans pour autant que le visage cesse d'être visage. Au contraire, une bouche placée à la verticale ou substituée aux yeux accentue l'«être-visage» d'une configuration qui ne se présente pas dans le cours ordinaire de l'expérience réelle, bien davantage que ne peut le faire l'effacement de l'ordre normal, devenu un objet d'indifférence.

Après cette description de l'approche des généralités en tant que telles, revenons maintenant à la logique pure.

Nous avons dit plusieurs fois déjà qu'elle comporte deux volets principaux – une théorie de la signification, de ses formes et de ses lois, et une théorie des objets au sens le plus formel, des étants ou objectités pris dans une acception que doit nécessairement satisfaire tout ce qui peut être qualifié, en quelque sens que ce soit, d'existant et d'objectif.

Cette articulation reflète derechef la double orientation de la réflexion de Husserl, dirigée simultanément sur la subjectivité et sur ses objets. Les significations en effet ont un rapport immédiatement compréhensible avec les actes de visée, actes qui à leur tour n'auraient pas de sens sans l'objet dont les formes les plus fondamentales, exclusives de tout contenu concret, font, conjointement avec les formes de la signification, l'objet des investigations logiques.

Le premier problème de la logique pure sera donc le suivant : qu'est-ce que la signification ? Nous verrons que c'est là encore un problème qui, selon Husserl, ne peut être résolu que sur la base de la théorie de l'intention vide et de son remplissement.

La théorie husserlienne de la signification¹¹ figure parmi les chapitres de la logique pure qui sont aujourd'hui encore

11. Exposée dans les *Logische Untersuchungen*, t. II, Recherches I («Expression et signification») et IV («la Différence entre les significations indépendantes et les significations dépendantes et l'idée de la grammaire pure»).

d'importance dans les débats sur la logique et la sémantique.

Elle est fondée sur sa théorie de l'approche du général. Nous avons vu que la théorie de l'intuition catégoriale et de l'intuition générale édiflée par Husserl se propose également de garantir l'objectivité ou l'être-étant des généralités. Or, une des généralités les plus importantes, une de celles dont la logique ne saurait se passer, c'est, aux yeux de Husserl, la signification.

Qu'est-ce que la signification dans la perspective de Husserl ? La signification est un universal dont l'acte de visée est une singularisation, un cas (ou exemple) singulier. Les actes objectivants ou expressifs – actes de dénomination et de jugement, de conjonction et de disjonction, etc. – sont à même d'exprimer aussi ceux de nos vécus qui, tels les perceptions et les sentiments, ne sont pas eux-mêmes expressifs et objectivants.

La signification en tant qu'objectivité idéale joue un rôle important en tant qu'elle garantit l'objectivité de la pensée, la possibilité que le même soit réalisé, c'est-à-dire pensé, dans des actes de pensée réellement différents. La théorie de la signification est, pour cette raison, la réponse propre de Husserl au psychologisme. Comme cette réponse repose sur le fondement de la thèse des universaux, la réfutation du psychologisme est pour Husserl indissolublement liée à cette thèse des généralités. Or, celle-ci s'appuie essentiellement sur un argument tiré de la sphère du vécu, de la sphère de l'être subjectif.

Parmi les théories modernes de la signification qu'on peut répartir, à l'instar du récent ouvrage de J.N. Mohanty¹², en trois courants – la théorie de la signification-signé, la théorie opératoire de la signification et la théorie husserlienne –, la théorie de Husserl vient en troisième position, à la place de la synthèse. La théorie des significations-signes, considérant les significations comme des représentations subjectives asso-

12. J.N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.

ciées aux expressions linguistiques qui servent à les évoquer, relève d'un subjectivisme poussé à l'extrême qui ne distingue pas la signification des réalités psychiques. Cette théorie est par ailleurs psychologue, incapable d'expliquer l'identité de la signification dans une diversité de déroulements, incapable de s'accommoder du fait phénoménologique que différents sujets visent à saisir, dans différents déroulements de pensée, *numériquement le même*. La théorie opératoire de la signification, développée notamment par Wittgenstein dans ses *Investigations philosophiques*, défend au contraire une position radicalement objectiviste. Si cette théorie reconnaît que la signification est liée à une certaine généralité, cette généralité n'est pas dans l'objet autour duquel la pensée tourne et vers lequel elle s'oriente, mais uniquement dans l'*usage*, dans l'application de règles que l'on apprend à manier. Le langage est comme un jeu, un comportement délimité par des règles conformément auxquelles l'on effectue des opérations avec des signes dans des situations données. On comprend le langage (on saisit la signification) dès lors qu'on apprend à maîtriser ces règles, à jouer le jeu linguistique. Le langage est ainsi une forme de la vie (la vie est intégralement une activité réglée, un comportement pratique). Comme on le voit, il s'agit au fond d'une théorie behaviouriste que nous qualifions, pour cette raison, de radicalement objectiviste.

La théorie opératoire pense jusqu'au bout, de façon conséquente, les motifs nominalistes avec lesquels travaillait déjà l'empirisme britannique. Les empiristes britanniques Berkeley et Hume ont tenté eux aussi de réduire les généralités aux règles du maniement de certains signes, de réduire donc en dernière analyse le général à l'action et à la volonté, de substituer, à la conception théorique du général en tant qu'objet, une conception pratique qui le considère comme une règle du comportement.

Dans la conception opératoire de la signification, le problème de la manière de se représenter le rapport entre l'expression et la réalité acquiert une importance considérable, car même si une expression n'a pas de sens en vertu de ce qu'elle *signifie*, elle doit néanmoins *nommer*, tendre vers

quelque chose de réel. Dans le cas d'une expression significative, qui n'est pas absurde, il doit toujours y avoir une réalité sous-jacente, en vertu de laquelle elle se distingue d'une combinaison arbitraire de mots. Les auteurs nominalistes ou influencés par le nominalisme reviennent toujours à nouveau à la question de la «référence objective», c'est-à-dire de l'objectivité des expressions pourvues de sens. Ce souci de la référence objective conduit par exemple Bertrand Russell à faire une distinction entre noms et «descriptions». D'autres (on pourrait citer Strawson) distinguent plutôt, pour la même raison, le contenu de l'expression linguistique (la signification au sens propre), d'une part, et, d'autre part, l'usage qui seul donne à l'expression une véritable relation objective, un rapport à la réalité objective.

Ce problème de la référence objective permet aussi de comprendre comment l'objectivisme logique radical défendu par Frege, point de vue qui regarde les objectivités logiques comme tout aussi objectives que les collines, les lacs et les mers, peut facilement, tout en commençant par affirmer l'objectivité d'objets tels que les concepts, les classes et les relations entre leurs membres, se rallier finalement au nominalisme avec sa tendance non moins objectiviste pour laquelle le sujet et son expérience du général n'ont ni portée ni contenu réels, ne sont ni de l'étant ni une approche de l'étant.

La théorie opératoire de la signification contient des motifs importants. Le langage est sans nul doute, comme dit Wittgenstein, un «mode de vie», un jeu dont il s'agit de maîtriser les règles. Les significations ne sont pas indépendantes de notre praxis et de notre volonté. Reste cependant à savoir si cette praxis n'est pas également la saisie de quelque chose qui serait, à sa manière, objectif. Reste à savoir si notre praxis n'implique pas une certaine *lumière sur les choses*, contenue dans l'activité réglée. Nous savons déjà, par notre lecture de la *Philosophie de l'arithmétique*, qu'une relation peut tirer son origine d'une activité subjective entièrement libre et avoir néanmoins une structure parfaitement objective, un contenu chosique.

L'activité réglée, le comportement réglé – réglé plus précisément *subjectivement*, c'est-à-dire de telle manière que la régulation comme telle s'accomplit *en nous*, qu'elle n'est pas un processus extérieur dont nous serions les simples objets – a aussi pour corrélat un monde plein de signification, typisé, schématisé dans des généralités.

L'art de faire usage des signes conformément à des règles est donc en même temps l'art de nous mouvoir parmi les significations et ainsi de disposer du contenu, du style de notre monde qui n'est pas donné et disponible, comme les choses et les processus singuliers, uniquement selon la contingence de notre présence.

Parmi les règles d'usage des expressions verbales, il y en a qui ont la signification particulière de nous dispenser de recourir à l'intuition, à la réalisation du corrélat de signification pré-supposé par l'expression linguistique. La théorie de la signification linguistique comme *pure* opération s'inspire de ce phénomène dérivé et secondaire, des règles d'une signification si bien vidée d'intuition que le corrélat pensé y fait presque entièrement défaut. Comme dans la théorie nominaliste des concepts arithmétiques élaborée par Helmholtz et Kronecker, les opérations occultent le sens de ce avec quoi l'on opère.

Mohanty demande pourquoi, si la signification est une opération et, partant, quelque chose d'étendu dans le temps, nous comprenons l'expression d'un seul coup, de manière statique et non pas processuelle, comme le requerrait l'opération en tant que processus. Il est de fait que, sans attendre l'opération actuelle, nous savons d'emblée, sous une forme non explicitée, ce que nous voulons dire.

La théorie husserlienne de la signification jette un pont sur l'abîme qui sépare les extrêmes du subjectivisme et de l'objectivisme.

La signification est objective au sens de ce qui est commun à différents actes de visée subjectifs réels (*real*). Ce qui est commun dans le fait, non pas purement objectif, mais subjectif du comportement réglé. La signification ne peut jamais être constatée et décrite de manière purement objective, comme le voudrait la théorie de Wittgenstein.

Comme la signification est l'expression d'une simple intention, la portée objective, la situation d'objet qu'elle nomme ou sur laquelle elle porte un jugement, n'est nullement essentielle pour elle. Seule est essentielle pour la signification l'unité qui fonde la possibilité de répéter une intention idéalement identique. Pour cette raison, la problématique du corrélat objectif, la problématique des «descriptions» ou de la distinction entre contenu et usage, n'est pas fatale à la théorie de Husserl. Husserl peut reconnaître même les non-sens comme structures de signification authentiques, susceptibles de répétition, sinon de réalisation, dans différents actes de visée.

Sur la base de sa théorie de la signification, Husserl peut alors procéder à l'édification de la première discipline de la logique pure – ce qu'il nomme la grammaire pure logique.

La grammaire pure logique est une science des formes de signification, abstraction faite de l'idée d'une concordance systématique entre elles. Elle est portée uniquement par l'idée des éléments de signification et de leurs connexions. Elle classe les significations en leurs espèces fondamentales, en significations simples et composées, catégorématiques et syncatégorématiques, etc. Au fond, la grammaire pure logique veut saisir l'essence, l'*eidōs* du langage – ce qui fait du langage ce qu'il est, ce sans quoi le langage ne saurait exister ; ce qui fait aussi qu'une même signification puisse apparaître sous différents habits linguistiques, ce qui fonde donc la possibilité de faire passer la signification d'une langue dans une autre, la possibilité de la traduction.

La grammaire pure logique n'est pas une idée neuve. Le Moyen Âge connaît la «logique linguistique» des traités *de modis significandi*. Les XVI^e et XVII^e siècles, notamment dans la tradition lullienne, cherchent à établir un parallélisme entre les concepts, les mots (et les choses). Au XVIII^e siècle, surtout en France, le concept de *grammaire raisonnée**, de la grammaire d'une langue édifée de manière logique, dont les formes correspondent à la structure de signification, est géné-

* En français dans le texte.

ralement répandu. La conception romantique et historique introduit cependant de nouveaux motifs qui portent au premier plan la diversité des formes linguistiques, la contingence des moyens d'expression de la langue et la variabilité de la structure. Le problème se pose de savoir à quel point ce qu'on appelle la forme linguistique interne, les schémas langagiers à l'intérieur desquels s'accomplit la mise en forme de l'expression, correspond effectivement au remplissement signifiant. Cette distinction est traitée notamment par la philosophie linguistique du brentanien indépendant Anton Marty. Husserl peut à bien des égards s'inspirer des efforts de Marty pour élaborer une conceptualité linguistique générale. Le concept de grammaire pure logique comporte des risques dont le principal est la tentation de surestimer certaines formes logiques, d'une importance capitale dans les langues indo-européennes, et de les considérer comme fondamentales pour la logique en général; tel est, par exemple, le schéma sujet-prédicat dont la version nominalisée transpose le jugement, selon le modèle gréco-aristotélécien, dans la forme «A est B». Par là, nous ne voulons pas dire que la forme de la phrase indo-européenne relèverait simplement de la «forme interne» et n'aurait aucune signification logique, mais simplement mettre en garde contre l'identification, historiquement acclimatée dans la tradition occidentale, de la logique de notre langue avec la logique en général.

La structure de la phrase indo-européenne a un fondement logique élaboré déjà en grande partie par Aristote, depuis les schémas linguistiques métaphoriques (le sujet comme actif ou subissant une action) jusqu'à l'armature signifiante (S est P). Toutefois, cette armature à son tour a des présupposés particuliers ressortissant à une *vision du monde*; elle présuppose avant tout que la signification est construite progressivement, pour ainsi dire pierre à pierre, à partir d'éléments fondamentaux. Cette vision synthétique de la signification est irréprochable au point de vue logique. Reste à savoir cependant si elle est la seule possible et si elle est même fondamentale. La signification singulière présuppose en effet, sans nul doute, une totalité de signification dans

laquelle elle s'insère et qui est donc plus originaire. A cet égard, le schéma indo-européen de la construction de la signification arrive linguistiquement trop tard. Le schéma de signification impersonnel, qui procède analytiquement du tout à la partie, qui part donc de l'*état du monde*, et non pas des *choses dans le monde*, est peut-être plus originaire.

Il devient dès lors patent aussi que la logique traditionnelle (de même que la logique mathématisante moderne) demeure incapable de répondre aux questions fondamentales concernant l'essence de la signification, car elle est la formalisation d'un certain mode global de thématization de la signification, mode qui a des présupposés historiquement relatifs. *Philosophiquement*, la voie qui permet de saisir ces présupposés est celle d'une réflexion sur la manière dont la signification se construit dans notre expérience, la voie d'une analyse de la visée et de ses présupposés. La grammaire logique comme système objectif ne se suffit pas à elle-même. Elle renvoie à autre chose, plus fondamental, mais nous ne sommes pas encore philosophiquement prêts à aborder l'analyse de cette dimension plus profonde.

Le chapitre suivant de la logique pure est la théorie de la concordance purement analytique (soit, de la non-contradiction) des significations apophantiques, prédicatives, entre elles. En relèvent la théorie de la conséquence, les théories traditionnelle et moderne des formes de compatibilité et d'incompatibilité, tout ce que l'on rassemble d'ordinaire dans la théorie du jugement.

La grammaire pure logique et l'analytique sont ainsi les deux volets d'une théorie logique des significations. La théorie des significations n'a d'autre concept fondamental que la signification, mais le propre du concept de signification comme telle est de viser *quelque chose*. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la *Philosophie de l'arithmétique* déjà se penche sur le concept d'objet purement formel qu'est le «quelque chose» ou le «un». Le «quelque chose», l'«objet en général» devient le point de départ d'encore un chapitre important de la logique pure qui permet de retrouver la problématique de la *Philosophie de l'arithmétique* dans un cadre

plus vaste. Nous avons vu comment Husserl, dans cet ouvrage, reconduit la genèse des concepts de quantité et de numération au fondement fourni par le concept de «quelque chose» et les actes de liaison collective. A présent, il adjoint, aux concepts fondamentaux de ce domaine, d'autres concepts encore, notamment ceux de classe et de relation, élargissant ainsi la sphère des concepts qui seraient impensables sans le fondement du «quelque chose en général» (abstraction faite de la différence entre chose, propriété, relation, etc.). Ce côté objectif aussi relève nécessairement de la logique pure, comme corrélat de la signification, fût-ce dans un sens entièrement formel.

L'objet ici considéré n'est pas un concept obtenu par la pure abstraction des signes, il n'est pas un *summum genus*, une «catégorie» au sens traditionnel de la métaphysique classique. Il est obtenu par la «formalisation», procédé courant, voire privilégié, des mathématiques modernes, qui consiste à isoler un réseau relationnel susceptible d'être réalisé par différents «modèles», par divers représentants plus concrets. L'on arrive de cette manière à des concepts et relations dont la validité surpasse même celle des «catégories» au sens traditionnel, et il apparaît que les concepts mathématiques ont, pour utiliser le terme scolastique, une valeur «transcendante» de ce genre, que la mathématique, considérée dans son essence authentique, n'est donc pas (comme Leibniz déjà le pressentait) une simple science de la quantité, mais plutôt une «ontologie» formelle qui elle-même ressortit derechef à la logique pure. Pourtant, nous venons de le voir, ce «logicisme» particulier de Husserl ne signifie pas, comme le logicisme de Frege et du Russell des *Principia mathematica*, une réduction des mathématiques à la logique. Il ne s'agit pas pour Husserl de réduire les mathématiques à quelque chose de plus élémentaire, de déduire de simples concepts logiques (tel, au regard traditionnel, le concept de classe), par des opérations logiques, le contenu propre des disciplines mathématiques et plus particulièrement les concepts numériques. Aux yeux de Husserl, les concepts logiques au sens restreint ressortissent à la théorie des significations, tandis que la classe

relève de l'ontologie formelle. Si l'ontologie formelle à son tour fait partie de la logique, c'est dans un sens spécifiquement élargi; ses concepts ne peuvent être dérivés de la simple théorie des significations.

L'on voit à présent quelle est la source propre des «entités» dont la *Philosophie de l'arithmétique* a retracé la «genèse» radicale : c'est l'«intuition catégoriale» qu'il faut adjoindre au soubassement traditionnel de l'expérience, élargissant ainsi la définition traditionnelle de notre commerce avec l'étant. On mesure aussi toute l'ampleur de la sphère des «relations psychiques» évoquées dans le premier ouvrage, de ces relations qui, n'étant pas intégralement déterminées par leur fondement objectif, ne sont pas indispensables à la représentation des objets qui en constituent les termes. Au-delà de l'arithmétique, c'est la logique tout entière, tout le domaine de la forme de la pensée, qui relève de cette sphère. De même que le nombre ou la numération est une forme extérieure aux choses dénombrées, de même la forme du sujet, du prédicat, de la syntaxe, de la disjonction et de la conjonction, est extérieure à ce qui entre dans cette forme, devenant ainsi une signification élémentaire ou de degré supérieur.

Nous n'avons pas ici analysé la théorie husserlienne de la logique pure dans sa complétude systématique. Nous avons voulu simplement montrer comment Husserl, par le projet de cette logique pure, fait face aux critiques qui reprochent à son premier ouvrage d'avoir laissé dans l'obscurité la base subjective à partir de laquelle il se proposait de tirer au clair les principes fondamentaux de l'arithmétique, manque de clarté qui a pu entraîner une confusion entre la psychologie et la logique. Nous avons essayé de montrer que c'est le concept d'intuition catégoriale qui apporte une possibilité de solution. Mais ce concept renferme de tout autres potentialités encore, non moins riches que celles dont est née la logique pure.

IV

L'élaboration de la logique pure présuppose qu'on ait jeté un pont entre sujet et objet, résolu le problème du passage de la subjectivité du vécu à l'objectivité de la connaissance. Ce passage doit être effectué du côté subjectif, c'est dire par une théorie nouvelle des processus et déroulements subjectifs. Pour cela, la psychologie déterminée par l'empirisme est insuffisante. Qu'en sera-ce de la psychologie «intentionnelle» de Brentano ? Le concept brentanien de la psychologie s'édifie sur la distinction entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques. Fait défaut aux phénomènes physiques la garantie évidente d'existence propre aux phénomènes psychiques. Difficultés du point de départ de Brentano ; celui-ci n'en voit pas la composante métaphysique ; la psychologie intentionnelle de Brentano n'englobe pas le problème de l'appréhension, de l'interprétation du donné.

Husserl au contraire voit la nécessité d'inclure dans la conception intentionnelle les problèmes du même qui apparaît dans différents représentants, ainsi que des différentes objectités qui s'attachent à un même représentant. Critique husserlienne de la caractérisation des phénomènes physiques et psychiques chez Brentano. Ne conduit pas à un refus total du cartésianisme et de son concept d'évidence intérieure, mais à l'exigence que le phénomène soit purifié de toutes «appréhensions». Trois concepts de phénomène chez Husserl. Acte et contenu sensible, composantes réelles (reell) du vécu. Trois «composantes» du vécu intentionnel, schéma de son fonctionnement – accomplissement intentionnel = objet sur le fondement d'une interprétation de la visée intentionnelle, orientée par les data, les «représentants». Nouvelle conception de l'objet intentionnel, non pas donné une fois pour toutes dans l'acte, mais édifié par l'accomplissement intentionnel – concept de constitution. Caractère synthétique de l'intentionnalité effectuant.

Généralisation des problèmes de la Philosophie de l'arithmétique.

Problématique corrélatrice – corrélation d'un objet un et d'une multiplicité de vécus – champ des lois eidétiques. Ce qu'il en est de la «donation» de l'intentionnalité. Intentionnalité qui fonctionne de manière latente. Latence de l'effectuation intentionnelle dans l'interprétation existentielle de Heidegger et de Sartre. – Husserl lui-même ne s'engage pas dans cette voie, mais s'attache à l'explication noétique de la constitution de l'unité objective. – L'intentionnalité et le problème de l'inconscience et de l'inconscient. – Equivoque que renferme l'idée husserlienne d'une «composante réelle (reell) non intentionnelle» du vécu. Besoin de nouvelles distinctions.*

Nous avons vu déjà, dans notre exposé du développement de la logique pure, que l'édification de cette discipline n'entend pas être un divorce avec la subjectivité, avec les problèmes de la monstration subjective des principes. Bien au contraire, la logique pure elle-même dépend, aux yeux de Husserl, d'un élargissement de la question qui enquête sur la manière de jeter un pont depuis le sujet jusqu'à l'objectivité de la connaissance, c'est-à-dire à l'objet connu, un pour chaque sujet dans ses différents actes de pensée, ainsi que pour tous les sujets pensants, doués de raison. La logique pure, théorie des généralités idéales (la signification et l'objet formel en général), n'a un sens que si, d'une part, ces généralités ne sont pas de simples fictions, et d'autre part, si notre vie psychique a la capacité de s'en assurer, si elle est constituée de manière à pouvoir y accéder. C'est dire que doit être ancrée dans les fondements mêmes de cette vie psychique la capacité de dépasser le caractère des purs processus qui ne peuvent être que constatés objectivement, pour aborder, dans un déroulement réel (*real*), l'objectivité qu'elle a en vue, vers laquelle elle s'oriente.

* Ces deux dernières phrases remplacent, dans le texte du *Filosofický časopis*, la version du polycopié : «Discussion et critique de la critique husserlienne de la conception des phénomènes physiques et psychiques chez Brentano.»

Traditionnellement, l'orientation du psychique sur un objet et son caractère de processus réel (*real*) sont partagés entre la théorie de la connaissance et la psychologie. Le résultat est une situation où la théorie de la connaissance perd le contact avec l'expérience intérieure, tandis que la psychologie verse finalement dans le psychologisme empiriste.

Au temps de la jeunesse de Husserl, la psychologie se présente dans deux versions principales, d'intérêt pour lui : il y a la psychologie empiriste, inspirée par le sensualisme et l'associationnisme des penseurs britanniques du XVIII^e et du XIX^e siècle, et la psychologie intentionnelle de Brentano. La psychologie empiriste n'hésite pas à procéder sans aucune espèce de distinction entre le processus psychique réel (*real*) et son objet ; en ce sens, on peut dire non seulement qu'elle incite au psychologisme, mais au fond qu'elle représente d'ores et déjà un psychologisme, ramenant en dernière analyse tous les objets et processus objectifs à leur «image» dans le courant de notre conscience. Elle est donc foncièrement incapable de servir à la tâche que Husserl se propose.

La psychologie de Brentano, en revanche, travaille d'emblée avec le concept d'un objet «inexistant» à l'acte de conscience. Brentano, le maître de Husserl à Vienne, veut rester fidèle à la méthode empirique en psychologie aussi, mais son empirisme, loin de s'inspirer uniquement du nominalisme, comme l'empirisme britannique, puise aux sources de la tradition aristotélico-scholastique dans un sens plus large. Le concept d'«inexistence» ou d'inclusion intentionnelle ou mentale est à l'origine un concept scolastique qui se maintient chez quelques figures de la pensée moderne – Descartes et les penseurs écossais (Hamilton) – avec lesquelles Brentano renoue.

La distinction des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques, sur laquelle repose la psychologie de Brentano, n'est au fond rien d'autre qu'une reprise du dualisme cartésien des *Méditations*, auquel l'on adjoint le motif de la réflexion, emprunté à Locke.

Les phénomènes psychiques sont le champ propre de la psychologie. Ce sont des phénomènes qui, en regard des phé-

nomènes physiques (que sont les données des sens et leurs images dans la mémoire et l'imagination), constituent un genre à part, entièrement différent. Le *summum genus* qui caractérise le phénomène psychique est l'«inexistence» intentionnelle ou mentale (de l'objet, du contenu). C'est dire que les phénomènes psychiques sont ceux dans lesquels nous nous représentons quelque chose, à travers lesquels nous affirmons ou nions, aimons ou haïssons quelque chose. Les phénomènes physiques peuvent sans doute être le contenu (l'objet) des phénomènes psychiques, mais ils ne peuvent en aucune façon en faire partie, en être une composante. Il s'ensuit qu'on ne peut caractériser les phénomènes psychiques par la composition, ni par aucun autre mode de dérivation, à partir des phénomènes physiques. Cela dit, il importe de rappeler la distinction cartésienne entre la certitude de soi de la conscience et le doute qui affecte toutes les autres «idées» de notre esprit. Même le scepticisme hyperbolique ne peut me faire douter du fait que je me représente quelque chose, que j'affirme quelque chose, que j'aime quelque chose, lorsque ces processus se déroulent effectivement en moi. Les phénomènes psychiques sont donc caractérisés par l'*évidence de leur existence*, évidence qui fait défaut aux phénomènes physiques. Le trait commun à tous les actes intentionnels (les représentations, les jugements, le couple amour-haine) est ainsi l'évidence de la perception interne, de la donation interne de ces actes. Cette évidence, propre aux phénomènes psychiques, les met nettement à part des phénomènes physiques qui ne la possèdent pas. Il s'agit là d'une distinction purement empirique, exempte de présupposés métaphysiques concernant l'étant physique ou psychique ; il est possible, sans autre forme de procès, de fonder une science sur une telle caractérisation empirique.

On le voit, le concept de phénomène psychique n'est pas introduit par Brentano afin de garantir le rapport entre le subjectif et l'objectif, afin de montrer comment le subjectif peut s'acheminer et s'achemine effectivement vers l'objectivité (ce qui est le problème de Husserl au moment de la rédaction des *Recherches logiques*), mais bien plutôt dans le but de

légitimer la séparation totale, l'indépendance et l'autonomie des phénomènes psychiques, en sorte qu'on puisse continuer à les traiter d'une manière à part, comme une série indépendante de processus réels (*real*). La problématique de la théorie de la connaissance est donc étrangère au concept brentanien d'«inexistence» intentionnelle (exception faite du problème de l'évidence conçue de façon réaliste, comme saisie de soi immanente et immédiate). La question que Brentano se pose est celle de la psychologie comme science autonome. En traçant une ligne de démarcation tranchée entre les phénomènes psychiques, intentionnels, et les phénomènes physiques, non intentionnels, Brentano se distancie nettement à l'égard du sensualisme qui domine la psychologie de son temps, distanciation qui est ce dont il y va principalement pour lui.

Or, la notion même de l'existence évidente des phénomènes de la perception interne est, bien entendu, noétique et n'échappe à aucune des difficultés inhérentes à ce point de départ cartésien. Nul ne l'ignore, Descartes lui-même ne parvient pas à élaborer un concept de pur phénomène interne, mais y supplée moyennant une interprétation qui recourt au concept de substance psychique, en interaction avec la substance physique et, en ce sens, unie à celle-ci. Aux yeux de Descartes, ce présupposé métaphysique est garanti par la preuve de l'existence de Dieu, laquelle justifie ensuite toutes les évidences objectives par l'argument de la *veracitas Dei*. Sans cette assise métaphysique, il serait impossible de partir de la forme «*ego cogito cogitatum*» en expliquant l'*ego* comme un esprit fini inséré, par sa liaison avec un fondement corporel, dans le monde objectif de la nature.

La psychologie de Brentano ferme les yeux sur toute cette situation métaphysique en acceptant implicitement, comme chose allant de soi, l'interprétation dualiste des phénomènes psychiques, internes, et des phénomènes extérieurs. En effet, Brentano admet également, sans aucune critique, le fait que les sciences de la nature ne prennent pour fondement de leurs explications qu'un certain domaine des phénomènes «physiques» (les phénomènes de la sensation externe normale) et qu'elles soumettent ces phénomènes à une explication

sur la base des concepts mécaniques (c'est dire qu'il accepte toute la métaphysique du mécanisme mathématique). Brentano reprend donc et présuppose, dans son point de départ psychologique, une interprétation des «phénomènes», mais sa psychologie ne dispose pas des concepts nécessaires pour se rendre maître de l'interprétation comme telle, pour la décrire et cerner son essence.

Que font défaut à la psychologie intentionnelle de Brentano les concepts qui la mettraient à même de dominer le concept fondamental de l'*appréhension*, de l'*interprétation* qui elle aussi doit avoir un *fondement phénoménal* dont on ne peut appeler simplement à la métaphysique, on le voit notamment au fait que les actes intentionnels de Brentano n'ont jamais le même objet strictement identique, mais seulement des objets *semblables*, spécifiquement identiques. Il est donc clair que l'objet chez Brentano demeure malgré tout impliqué, dans un certain sens, dans la *réalité* (*Realität*) de la démarche mentale, que la psychologie intentionnelle de Brentano ne franchit pas les limites du psychologisme. Ce recul devant l'identité de l'objet sur le sol du processus psychique réel (*real*) est cependant vain, il ne résout pas le problème du rapport à l'objet car, sans le concept d'un objet identique, toute notre activité cognitive dans la multiplicité de ses actes serait dépourvue de sens. Tôt ou tard, ici ou là, il *faudra* parvenir à un tel objet, et où le pourra-t-on, sinon sur le sol de la conscience même et de son expérience cohérente ?

Husserl, au contraire, est conduit inéluctablement à ces problèmes par la problématique logico-noétique que nous avons tenté de développer dans les chapitres précédents.

Nous y avons vu comment il voit apparaître le même selon différents modes de présentation, dans la simple visée et dans l'intuition ou, le cas échéant, dans une intuition originaire. Nous avons vu, inversement, comment les mêmes moments deviennent le soubassement de différents actes d'intuition du divers (le même moment de rouge pouvant être le représentant tantôt du toit rouge que voici, tantôt d'une nuance du rouge en général). Le concept d'*appréhension*, d'aperception, d'interprétation, se retrouve ainsi au plus près, inséparable de

l'idée de la *visée intentionnelle* en général, c'est-à-dire de l'«activité» psychique (l'idée du psychique comme composé d'actes), orientée sur des objets.

Si cette apparition d'un objet strictement identique dans une multiplicité de déroulements subjectifs n'était pas possible et explicable, il n'y aurait aucun sens à parler ni du «théorème de Pythagore» ou du «principe de contradiction», d'une part, ni, d'autre part, de «la planète Mars», de «la ville de Prague», d'«Aristote de Stagire». Ni l'objet individuellement identique ni l'objectivité générale ne nous seraient accessibles dans et à travers la «ruée des phénomènes subjectifs». Pour Brentano cependant, si deux personnes se représentent le vert d'une feuille, elles ont nécessairement l'une et l'autre des objets distincts, différents phénomènes physiques, différentes impressions sensorielles du vert, et il n'y a aucun moyen de parvenir, à partir de ces phénomènes subjectifs, à l'unité objective sur le sol des phénomènes eux-mêmes.

Brentano s'écarte ainsi de l'expérience immédiate fondamentale dans l'optique de laquelle le «phénomène» n'est rien d'autre que la chose qui se découvre, dans son *hic et nunc*, telle qu'elle est donnée sous sa figure propre, la chose présente en personne, ou encore, à la rigueur, la chose donnée dans la «quasi-expérience» du ressouvenir ou de l'imagination. Cette chose *qua cogitatum*, en tant qu'objet de l'expérience, n'est en rien moins certaine que le vécu de perception dans lequel elle se découvre à moi. D'autre part, un mal de dents (que je peux éprouver dans une dent saine), les douleurs que l'on ressent dans des membres amputés, la fatigue qui nous caractérise de façon immédiate comme sujets corporels, sont manifestement des phénomènes psychiques qui ne sont en rien plus «indubitables» que les phénomènes «physiques» d'une nuance de rouge, d'une odeur ou d'une mélodie donnée.

Il n'y a donc, estime Husserl, aucune différence noétique marquée entre la perception externe et la perception interne

1. *Logische Untersuchungen*, t. II, 2^e part., p. 231 (appendice : «Perception externe et perception interne. Phénomènes physiques et phénomènes psychiques»).

– aucune différence comme l'entend Brentano en affirmant que la perception externe serait dépourvue d'évidence, tandis que la perception interne garantirait avec une évidence absolue l'existence de son objet. Husserl veut dire par là que la perception externe est elle aussi certaine *qua cogitatum*, la perception interne elle aussi incertaine dans la mesure où elle contient une «aperception» ou «appréhension» de son *cogitatum* (en tant que chose dans le monde auquel il s'intègre comme composante causalement explicable).

Celui qui objecterait la nécessité de distinguer, en ce qui concerne les phénomènes internes, entre l'*aperception* et la *perception*, ne serait en rien plus près de la vérité. Car de même que l'aperception joue un rôle important dans la perception externe, de même il est indubitable qu'elle entre aussi en jeu dans la perception interne. D'ailleurs, le mot «aperception» n'est justement qu'un mot qui doit être reconverti en son contenu effectif. Que signifie l'«aperception» si ce n'est la composante de notre vécu, éminemment présente dans la perception elle-même, qui fait qu'il y a là pour nous autre chose, davantage que le vécu comme tel, à savoir l'*objet* de ce vécu ? C'est l'aperception, l'appréhension qui fait que je ne vois pas des taches vertes, mais les feuilles d'un arbre, que la ligne bleue à l'horizon *est* une chaîne de montagnes, que le gris moucheté de la surface que voici *est* la page imprimée d'un livre. Husserl distingue, conformément à cela, trois concepts de phénomène qui chez Brentano tendent à se confondre.

Premièrement, le phénomène est tout le *vécu* de l'intuition avec toutes ses composantes. (Ce vécu total est ce sur quoi on peut diriger le regard de la réflexion pour le saisir dans une intuition intérieure évidente, à la condition d'en éliminer toutes aperceptions ou appréhensions objectives.)

Le second concept de phénomène, c'est la *chose*, l'*objet* qui apparaît dans le vécu, avec tous ses moments, propriétés et relations : la table sur laquelle j'écris, la lampe qui m'éclaire, le paysage que je vois par la fenêtre.

Le troisième concept de phénomène, c'est le «représentant», la composante de mon vécu – par exemple, l'*impression* de rouge, de vert, etc. – qui sert de point d'appui à mon

appréhension dans son orientation sur l'objet. Ces moments impressionnels, subjectifs, représentatifs, ne sont pas eux-mêmes des aspects de la chose – des propriétés de la lampe, des qualités du paysage, etc. –, mais des composantes de mon propre vécu. Les qualités objectives peuvent être considérées, à un certain égard, comme leur étant analogues, mais les uns et les autres ne sont pas identiques. Ce «représentant» précisément est ce que Brentano nomme, dans la plupart des cas, «phénomène physique», sans toutefois le distinguer suffisamment du phénomène au sens de l'objet. Pour que la distinction soit véritablement nette, il faudrait en effet que l'objet soit conçu, par opposition aux parties et composantes réelles (*reell*) du vécu, comme une unité chosique «transcendante» qui n'en est pas une composante réelle (*reell*). C'est une distinction qu'on ne trouve pas chez Brentano.

La situation commence à présent à s'éclaircir. On voit que Husserl en définitive ne rejette pas la thèse cartésienne de l'évidence de la conscience pour elle-même. Seulement il ne croit pas que cette conscience évidente soit simplement donnée ; elle est, à ses yeux, quelque chose à quoi on ne parvient qu'au moyen d'une purification éliminant *toutes* les aperceptions objectivantes qui entraînent la confusion de la donation et de l'appréhension pour le regard naïf. Les vécus purifiés de cette manière peuvent alors être l'objet d'une intuition adéquate. Toutefois, les objets de cette intuition adéquate ne seront pas uniquement les *actes*, mais encore, au même titre, tous les contenus sensoriels que Brentano qualifie de phénomènes physiques, qui seront alors garantis avec le même caractère d'évidence. Et ce ne seront pas uniquement les objets «extérieurs» qui seront intuitionnés inadéquatement, mais encore, au même titre, nous-mêmes pour autant que nous sommes aperçus comme composante de la nature. Ce ne seront pas seulement les choses extérieures qui seront perçues de manière inadéquate, mais *et* les choses extérieures *et* l'intériorité propre *pour autant que ce sont des choses et des moments chosiques*.

La triplicité du concept de phénomène, constatée par Husserl, permet d'aller plus loin encore. Elle montre com-

ment la conscience elle-même fonctionne, de quelle manière elle s'achemine vers l'objet, ou plutôt comment elle *est un acheminement* vers l'objet. Il se dessine en effet au sein du vécu global 1° la direction de la visée, 2° des moments orientants et 3° l'orientation comme telle. La direction dans laquelle la conscience se meut est celle de l'objet lui-même qui n'est pas une composante réelle (*reell*) de la conscience qui le vise. Les moments orientants sont les impressions, les composantes du vécu qui ne sont pas elles-mêmes l'appréhension dont la visée, tendant vers et se référant à autre chose, dépasse le vécu comme tel et renvoie hors de lui. Les plus importants sont bien sûr les moments de la visée et du renvoi, les actes intentionnels en vertu desquels les moments orientants, les représentants, deviennent ce dans quoi se montrent, apparaissent, des objets transcendants.

Ainsi se déploient, sur la base d'une polémique avec Brentano, une nouvelle conception du phénomène et une nouvelle conception de la relation intentionnelle. Les actes intentionnels ne sont pas identiques aux phénomènes psychiques. Le psychique, l'intériorité, n'est pas identique à l'intentionnalité. Il commence à y avoir un sens à parler, non pas de l'«inexistence» intentionnelle de l'objet dans l'acte de conscience, mais de l'intentionnalité comme caractère dynamico-synthétique spécifique qui non seulement a toujours déjà un rapport à un objet, mais encore, dans un certain sens, *constitue* et réalise (ou ne réalise pas) ce rapport. L'acte intentionnel est une composante de l'intentionnalité générale de la conscience, d'une activité orientée vers un *accomplissement*, lequel est l'objet apparaissant.

On discerne à présent également le schéma fondamental selon lequel procède la composante intentionnelle de la conscience. L'intentionnalité est le lien unifiant qui fait que l'expérience de la conscience n'est pas un ramassis d'impressions et d'autres phénomènes, mais un processus unitaire, doué de sens. Ce processus réunit des déroulements temporellement disparates, induit des relations d'analogie et de différence, combine interprétativement les impressions en des tous synthétiques, où peut apparaître l'unité, et vise par

l'expression verbale des unités de signification auxquelles il peut revenir comme identiques pour, les circonstances s'y prêtant, convertir la signification en intuition qui ou la remplit ou déçoit – tout cela présuppose un lien synthétique entre les actes singuliers, lien qui est derechef constitué par la conscience, par son activité de renvoi intentionnel. La conscience retient les impressions mais, «animant» ces impressions de ses intentions objectives, elle ne s'arrête pas auprès d'elles, les «traversant» plutôt pour atteindre l'objet et ses propriétés. L'«animation» ou «appréhension», l'interprétation des impressions, est ce qui fait que l'objet – individuel ou idéal, fait singulier ou généralité – nous apparaît. Ce que nous visons, ce qui est thème dans nos expériences d'objets, ce ne sont en effet pas nos impressions ; c'est la chose, par exemple la lampe que voici avec sa couleur, sa forme, ses qualités d'usage qui ne sont pas une *composante*, un moment, une propriété de notre vécu, mais ses *corrélats objectifs*. Tandis que d'un côté se déroule le processus réel (*reell*) du surgissement des impressions, de leur synthèse et appréhension animatrice, apparaît «de l'autre côté», comme «corrélât intentionnel», un objet de telle ou telle espèce avec toute la richesse de ses propriétés et relations.

On notera que l'activité «animatrice» de la conscience est de nature essentiellement synthétique. Cela signifie la généralisation de la problématique traitée dans la *Philosophie de l'arithmétique* à travers la recherche de la genèse du nombre dans la liaison collective. Ce n'est pas seulement le nombre, objet catégorial spécial, mais tout l'univers des objets, de quelque type qu'ils soient, qui devient le corrélât d'une activité synthétique d'une espèce particulière, toujours typique et conforme à des lois. Le processus synthétique de l'«appréhension», de l'aperception, est responsable du «plus» par lequel la conscience de l'objet se distingue des simples «représentants» impressionnels dans le processus réel (*reell*) de la conscience : c'est lui qui répond de l'apparition proprement dite de l'objet.

Cela dit, cette compréhension n'est pas une simple complexion facticielle empirique. Qu'un objet matériel individuel

ne puisse être donné chaque fois que dans une intuition unilatérale, inadéquate, qui renvoie hors d'elle-même, vers l'intuition des autres faces, cela n'est pas un simple fait. L'exemple de la donation perspective d'abord d'une figure dans l'espace, puis d'une chose matérielle, me dit clairement qu'aucune variation ne pourra ici rien changer : il s'agit d'une connaissance eidétique. Sont eidétiques toutes les connaissances portant sur la coordination légale réciproque des déroulements réels (*reell*) du vécu aux objectités qui en eux apparaissent. La corrélation de l'objet et du vécu, qui coordonne à un certain type de vécu et de monstration une objectité qui se montre et apparaît de manière typique, est ainsi un grand champ de légalités eidétiques. L'intentionnalité est un domaine de recherches aprioriques.

L'intentionnalité se révélant à la racine de la manifestation, de l'apparition de l'objet, il devient possible de suivre la «genèse», la «constitution» de l'objet, car celui-ci n'est pas simplement intentionnellement *donné*, mais *édifié* dans l'activité intentionnelle. Résultat insoupçonné, ceci ouvre une perspective entièrement nouvelle. L'intentionnalité nous apparaît comme un processus actif dont nous ne nous doutons pas dans l'expérience courante où nous nous contentons des résultats nus, toujours déjà achevés et en quelque sorte fixés. L'intentionnalité se dirigeant par essence sur un objet, ne s'arrêtant pas normalement auprès du vécu, il s'ensuit tout à fait logiquement une tendance de notre vécu à s'aveugler à son propre égard, à oublier de se voir *comme* il est, voire souvent dans le fait même *qu'il* est. Si nous voulons vivre dans les choses et auprès des choses, nous ne pouvons nous permettre de vivre à l'intérieur de nous-mêmes et de nous comprendre nous-mêmes. C'est de cet aspect de l'activité du vécu, dans une approche du phénomène de l'aliénation à travers le vécu, que Heidegger et Sartre déduiront ensuite la tendance «existentielle» insurmontable de la vie à la déchéance, sa tendance à se soustraire à ses tâches les plus propres, à se dérober à elle-même en séjournant auprès des choses, distinctes par toute leur essence du mode d'être de l'homme, sa tendance à se dessaisir de soi, à s'aliéner, à

s'extérioriser et à se réifier. Le motif de l'intentionnalité, telle que Husserl la thématise (noétiquement), renferme la potentialité d'une telle interprétation, mais Husserl lui-même ne s'engage pas dans cette voie. On voit là comment la problématique concrète des descriptions et des analyses commence à transgresser les limites de la systématique husserlienne, comment se fraie un passage, à travers toutes les ouvertures de cette systématique – orifices que sont précisément les descriptions et les analyses exemptes de préconceptions –, quelque chose de nouveau, qui tend à dépasser le système et à en relâcher l'armature. Au fait, l'interprétation «existentielle» ne deviendra possible que dès lors que «se comprendre soi-même, vivre dans et auprès de soi-même» ne sera pas entendu au sens de «vivre dans la réflexion, dans un regard porté sur le vécu comme tel, sur les vécus purifiés de toutes interprétations étrangères», mais plutôt dans l'optique d'un mode d'être essentiellement non objectif, qui n'utilise l'objectivation qu'afin d'en atteindre la limite et, par là, de s'assurer de soi-même.

Husserl lui-même choisit d'abord de suivre plutôt la voie du grand système qui s'ouvre dans le thème corrélationnel. C'est avant tout, comme nous l'avons vu, un immense champ de lois eidétiques qui déterminent le rapport entre des constellations typiques d'actes intentionnels synthétiques, d'une part, et les objectités typiques qui y apparaissent, d'autre part, qui se montrent dans des indices, des illustrations intuitives, ou en tant que présentes en personne. Le philosophe voit ainsi surgir sous ses yeux la vaste thématique de la «constitution», de l'institution, de la manifestation légale de toutes les objectités possibles dans les déroulements subjectifs qui n'acquièrent que dans ce processus la signification qui leur est propre en tant que ce dans quoi se réalise la clarté, la mise à découvert des choses, l'accès à l'étant, le contact en général. C'est ici seulement, sur ce terrain qui est intégralement *orienté*, dirigé et, en ce sens, intentionnel (ce qui n'est pas dire volontaire ou délibéré), qu'on pourra élucider l'énigme du sens et de la signification, des connexions *internes* à ce qui est, de la liaison interne et des renvois réciproques.

L'intentionnalité, telle que Husserl la thématise, fait apparaître comme trait essentiel l'*orientation noétique*. Le rapport à l'objet – la visée, l'illustration intuitive, la présence en personne, l'adéquation et leurs contraires dans le recouvrement synthétique et le non-recouvrement, le remplissement et la déception – devient le guide de vastes analyses. Il apparaît ainsi que la réflexion comme telle n'est pas une méthode qui garantit la saisie de ce qui est réflexivement donné. Il est vrai que la présence du concept d'intention chez Brentano, ainsi que dans la tradition dont il s'inspire et qui remonte jusqu'à la scolastique du Moyen Âge, atteste que l'orientation de la vie intérieure sur un objet ne peut échapper au regard de la réflexion, mais le contenu et la signification propre de l'intentionnalité ne sont pas dévoilés pour autant. Les intentions ne se trouvent pas à la surface de la vie consciente, exposées au regard comme des décors sur une scène. Pour qu'elles deviennent visibles au sens propre du terme, il faut d'abord y obtenir un accès général, comprendre leur caractère «transcendant». On aurait donc tort de reprocher aux efforts de Husserl en vue d'une théorie descriptive de la vie intentionnelle de relever d'une science positiviste des faits. Les faits décrits ont d'abord dû être «préparés» (à la manière d'une préparation pour le microscope), dépouillés par la compréhension du caractère objectivant de l'intention, pour que l'objet lui-même puisse devenir le guide du dévoilement des accomplissements subjectifs impliqués, dissimulés dans l'obscurité, de plus en plus latents et lointains.

Il s'ensuit que si l'intentionnalité husserlienne conçoit la conscience comme capable de se comprendre et de se saisir elle-même – Husserl l'espère du moins – de manière adéquate, le vécu conscient comporte toujours aussi un côté obscur, qui demeure en deçà de la conscience. De ce fait, l'intentionnalité implique également une approche de l'inconscient et de l'inconscience.

Ce concept d'intentionnalité jouera un rôle extrêmement important dans la phénoménologie de Husserl lui-même, ainsi que dans la pensée de tous les philosophes de la génération suivante. Ce nonobstant, nous tenons à noter tout de

suite que la discussion avec Brentano et sa conception des phénomènes physiques et psychiques, exposée dans l'appendice au dernier tome des *Recherches logiques*, ne nous semble pas entièrement close par la distinction, proposée par Husserl, entre trois concepts de phénomène.

L'idée husserlienne du «représentant», de la composante impressionnelle du vécu, n'est pas elle-même sans équivoque. S'il est certain qu'il y a effectivement dans le vécu perceptif une composante orientante de ce genre, qui renvoie à d'autres expériences, en revanche il n'est nullement certain qu'elle soit pour autant une composante réelle (*reell*) de l'acte de conscience. Sur ce point, il se peut que toute la doctrine husserlienne demeure entachée de quelques restes de psychologisme. C'est une question à laquelle nous reviendrons, dans plus de détail, au chapitre VI*.

* Dans le polycopié, la fin du chapitre est rédigé comme suit :

Cela dit, y a-t-il un sens à considérer le champ perceptif *visé* comme quelque chose de «subjectif»? Nous avons déjà indiqué qu'il n'est pas le vivre d'expérience, mais ce que l'on vit. En ce sens, il n'est pas subjectif. Il pourrait être subjectif au sens où la signification est «subjective» malgré l'objectivité qui tient à son identité possible dans une diversité de vécus.

Pourtant, nous ne sommes pas ici en présence d'une signification au sens d'une «simple visée», mais plutôt d'une donation immédiate qui signifie également le dehors comme tel. La signification «dehors» est, dans ce cas, remplie. Bien entendu, le «dehors» comme tel ne peut exister que là où il y a un «dedans»; il ne peut exister que pour le dedans et sur son fondement. Mais cela ne signifie pas qu'il soit une *composante du dedans*.

Que sont les choses? Que sont-elles, qu'elles puissent venir à nous et que nous ayons la possibilité d'aller à elles? Que sont-elles, qu'elles puissent être d'une part en soi, d'autre part, pour nous, perçues?

En elles-mêmes, les choses ne sont certes pas des perspectives. C'est là quelque chose qu'elles ne peuvent être que pour quelqu'un, et nous savons pour qui : la perspective est un rapport à notre corps-sujet.

Telles qu'en elles-mêmes, les choses ne sont pas des perspectives, comme nous non plus n'en sommes pas *en nous-mêmes*. Néanmoins, nous aussi sommes à l'intérieur de perspectives. Bien que je ne sois

Pour l'instant, nous pourrions ajouter encore le schéma suivant :

Brentano distingue le phénomène psychique (immanent), garanti par l'évidence de la perception interne, phénomène qui est de part en part « conscience de ... », et le phénomène physique (transcendant), le phénomène de l'objet dont l'existence transcendante n'est pas garantie et est même très souvent manifestement impossible. Le phénomène physique est *ce dont* on a conscience dans le phénomène psychique. Peuvent être phénomènes physiques, sans distinction, les objets aussi bien dans le ressouvenir et dans l'imagination que dans la perception.

Husserl distingue le phénomène pur, immanent, garanti par l'évidence de la perception interne (en ce sens que son

pas l'ensemble de mes perspectives, les autres me voient dans des perspectives – moi en original, tel que je suis : dans mon être-pour-autrui.

C'est dire que je dois avoir un dehors. L'extériorité m'appartient. L'existence du dehors est la condition de possibilité de mon apparition à l'autre (ou à moi-même en tant qu'autre).

Le dehors n'est pas entièrement moi, je peux me dissimuler en lui, derrière lui, mais il n'y a pas de dissimulation sans possibilité d'une mise à découvert.

C'est la chose elle-même qui se donne un dehors – une limite à l'intérieur de laquelle elle existe, une forme. Mais ce n'est pas là l'extériorité qui s'oppose à l'intériorité ; c'est l'extériorité vis-à-vis d'une autre chose. C'est l'intériorité qui donne l'extériorité vis-à-vis de l'intériorité, le champ perceptif qui donne le dehors où la chose elle-même peut apparaître en ce qu'elle est et telle qu'elle est.

La chose doit exercer une action opérante sur l'organisme, entrer physiquement en contact avec lui. Ceci doit se manifester comme une *attitude* déterminée du corps subjectif. Toutefois, le corps-sujet n'est rien d'isolé ; il a un pendant-objet, perceptif. Ce pendant perceptif, c'est le dehors dans lequel la chose se manifeste. Ce n'est pas une *autre chose*, mais le dehors de la chose apparaissante, qui sollicite, qui agit. La chose elle-même doit être pour cette raison dans l'action opérante. Elle doit être dans la manière dont elle vient à nous, dont elle nous approche. Cet approchant doit percer à travers le dehors, se « manifester » en lui. Comment ? A l'aide du corps subjectif.

existence ne peut être mise en doute pour autant qu'il est perçu) et des phénomènes transcendants, parmi lesquels la chose psychique au sens de la psychologie figure au même titre que les objets physiques – tout cela n'a qu'une évidence présomptive.

Cela étant, il se voit contraint de désigner également comme immanente, car garantie, *une partie de ce que Brentano qualifie de phénomènes physiques* : ce sont les présentations comme telles, les « données hylétiques » dans leur présence pure, la « composante non intentionnelle » du vécu. Celle-ci est garantie par la perception interne au même titre que la composante intentionnelle.

Or, n'y a-t-il pas malgré tout, dans la conception brentanienne du psychique en tant qu'intentionnel, un critère très clair et une *distinction de deux types d'être*, différenciés quant à leur *teneur* même et non pas seulement par une *denominatio extrinseca* telle que l'évidence d'existence de l'objet du phénomène concerné ?

Parler d'une composante (c'est-à-dire d'une partie) réelle (*reell*) effectivement non intentionnelle du vécu, c'est dire que cette composante non intentionnelle appartient au moi, qu'on peut aussi en parler comme d'une partie du moi. Mais *comment* fait-elle partie du moi ? En tant que son impression, répondra-t-on, en tant que quelque chose qui est indistinguishable du moi, par exemple la couleur grise des yeux. Pourtant, la « couleur grise des yeux » n'est pas le moi, n'est pas la *perception* de cette couleur grise. « Impression » est un mot ambivalent qui signifie, d'une part, la conscience d'une présence, d'autre part, ce qui est présent comme tel ; on ne peut affirmer l'indifférenciation, la coïncidence des deux ; sans cela, la conscience elle-même devrait être la qualité, être la couleur grise ou être tout entière grise. Le concept d'« impression » ne sert donc qu'à occulter le problème.

Husserl se voit obligé de chercher une composante non intentionnelle de l'acte pour englober sous un même titre le psychique intentionnel, subjectif, sur lequel je réfléchis, et les « phénomènes physiques » qui dans leur *présence* ne sont pas moins garantis, et à la fois pour parer à l'objection possible

selon laquelle quelque chose qui n'est pas garanti avec évidence serait présent à la réflexion.

L'objection vient en effet très facilement à l'esprit : étendre l'évidence au «phénomène physique», ce serait donner une garantie d'existence à quelque chose qui n'existe pas nécessairement, à la couleur perçue par un daltonien, aux impressions hallucinatoires, aux illusions des personnes amputées... La notion d'une composante non intentionnelle de l'acte, qui permet de répondre à tous ces cas litigieux, conduira à une distinction entre la couleur objective et l'impression de couleur, etc. La distinction est phénoménalement justifiée dans la mesure où la couleur en tant que propriété d'une chose et le «rouge libre», qui n'est encore attribué à rien, sont effectivement deux choses distinctes ; mais le «rouge libre» n'est pas pour autant interne, comme il devrait l'être s'il était une composante non intentionnelle du vécu.

En fait, on peut envisager une troisième conception encore, une solution à laquelle Husserl ne recourt pas, car seule sa doctrine en aura créé les présupposés.

Cette solution pourrait consister à dire qu'il y a une *partie* des «phénomènes physiques» au sens de Brentano qui, bien qu'ils soient essentiellement non internes, garantissent «leur objet», pour autant qu'ils sont agissants, au même titre que la réflexion garantit le réfléchi. Ce sont les impressions perceptives comme telles (c'est-à-dire non pas le vécu, mais le contenu impressionnel). Ces impressions, avec tous leurs caractères, ne sont pas moins certaines, pas moins donatrices de l'étant que ce que donne la «perception interne» dans la réflexion.

La garantie de ces impressions ne vient de rien autre chose que la réflexion elle-même : en garantissant son objet, la réflexion garantit un étant qui se rapporte essentiellement à un autre, et là où cette conscience est conscience du présent vivant, elle garantit *eo ipso* le présent en tant que présent.

Cela dit, elle ne garantit rien au-delà : elle ne garantit pas l'impression présente en tant que *rose*, en tant qu'*inscription bleue sur fond blanc*, en tant que *sifflement d'une locomotive traversant la campagne*, car ce sont là des synthèses tempo-

relles qui, en tant que telles, s'étendent au-delà du présent. Ce que l'impression présente donne et garantit, c'est la présence du champ perceptif dans sa phase actuelle (avec aussi, bien sûr, la structure d'extension dans la profondeur indéfinie du temps et de l'espace – structure qui est connexe à celle du présent vivant, de l'impression ; l'impression est quelque chose d'essentiellement temporel, toujours déjà imbriqué *in concreto* dans le processus interprétatif de la synthèse continue du sens objectif, mais ce processus dans ses résultats n'est évidemment pas garanti pour autant).

Cela signifie tout simplement que le monde n'est pas un simple *objet*, une synthèse chosique, mais qu'il est, grâce à l'objet, un *champ perceptif*. Ce champ perceptif ouvert est contemporain de nos vécus actuels, immanent au même présent que ceux-ci, mais il n'est pas subjectif ! L'on a donc besoin de distinctions supplémentaires, outre celles faites par Husserl. Il faut distinguer, à côté de l'immanence subjective, l'immanence au présent, celle-ci ne coïncidant pas avec celle-là. Tout ce qui est immanent au présent n'est pas également immanent au sujet, mais tout ce qui est immanent au présent est garanti de telle façon que sa donation comme présent est aussi une garantie d'existence : il est présent en personne, si bien qu'on ne saurait se représenter présence et accessibilité plus grandes ; par ailleurs, toute tentative pour le proclamer une illusion n'atteint que la signification constituée, extérieure au présent, et non pas le phénomène même de la donnée d'objet comme tel.

L'on aurait donc 1° une immanence au présent, garantie, qui s'articule en immanence subjective et transcendance subjective, et 2° une transcendance au présent, non garantie, qui est toujours à la fois immanence subjective.

V

La logique pure et le problème de la fondation de l'expérience

Fait, essence, eidos. *Généralités eidétiques et singularité eidétique.* Eidos régional. Domaine formel, généralisation et formalisation. Substrats : l'ultime singularité pourvue d'un contenu et le « ceci-là » (τόδε τι). Eidos dépendant et indépendant, concret et abstrait.

La connaissance de l'eidos rend possible la connaissance du fait ; les disciplines eidétiques sont le fondement apriorique des disciplines empiriques. Différentes sortes de sciences aprioriques : disciplines eidétiques matérielles et formelles, disciplines exactes et non exactes, disciplines des multiplicités définies et non définies.

Besoin d'encore d'autres ontologies régionales.

L'eidos et l'expérience de l'eidos. Proto-intention d'unité et de recouvrement à la base de l'association. Typologie empirique et généralité empirique : idée d'une structure générale indéfiniment susceptible de corrections sur le fondement du point de départ donné par les sens. Essences pures abstraites et régionales.

Remarques critiques : la fondation de l'expérience facticielle ne peut être reconduite à des relations dans la sphère eidétique, comme le fait de facto Husserl. L'idée de l'intuition eidétique qui, d'une part, n'est pas menée à sa conclusion (jusqu'à des structures dialectiques), reçoit, d'autre part, une extension exagérée dans un projet a priori de tous les mondes possibles.

Les *Recherches logiques* font apparaître la problématique de la *Philosophie de l'arithmétique* sous un jour nouveau en enrichissant du cas de l'intuition catégoriale le concept de relation psychique sur lequel le premier ouvrage fondait son idée d'une monstration des premiers concepts arithmétiques.

L'intuition catégoriale, c'est une intuition qui est le corrélat d'activités libres et spontanées de l'esprit dont «naissent» néanmoins des formations objectives, communes à différents déroulements réels (*real*) de pensée.

Les *Recherches logiques* parent ainsi en même temps aux possibilités de confusion avec le psychologisme qui ne connaît que les réalités psychiques individuelles et les lois empiriques qui en règlent l'occurrence.

Or, l'intuition catégoriale et sa forme spéciale – l'intuition du général – ne sont pas seulement à la racine d'une réforme de la logique, réforme censée faire de la logique pour la première fois, selon l'idée de Husserl, une science théorique systématique. La *Philosophie de l'arithmétique* traite de la problématique philosophique d'une discipline spéciale. Les *Recherches logiques* passent à un plus haut degré de généralité dans la mesure où la logique, en tant que théorie de la science, fournit un fondement à toutes les sciences spéciales. Dans l'étape suivante, sur la base du concept d'intentionnalité (idée subjectivement réflexive, mais conçue eu égard à l'objet), Husserl approfondit davantage encore pour aborder la problématique philosophique en général, le problème de la *philosophie en tant que science*, orientée, non pas uniquement sur l'obtention de connaissances objectives, mais sur la justification de cette objectivité.

Dans la première partie d'un nouvel ouvrage (*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, I, publié en 1913, mais qui résume des réflexions de plus ancienne date), Husserl oppose l'un à l'autre fait et essence, afin de définir plus précisément la nature de la philosophie en général, d'en délimiter le domaine et d'en déterminer la méthode.

Il part de la «connaissance naturelle» et de l'«expérience naturelle» qu'il caractérise comme expérience *dans l'horizon du monde*. L'être vrai, la réalité effective, c'est-à-dire l'être réel (*real*), est de part en part identique à l'«être dans le monde», à l'être en tant que composante du monde.

L'être dans le monde se montre en original, c'est-à-dire comme ce qu'il est véritablement lui-même (et non pas dans

un simple représentant), dans la perception. Nous avons originellement conscience des choses physiques dans la perception externe et de nous-mêmes dans la perception interne. L'intropathie nous donne une intuition de la vie psychique d'autrui, mais nous ne la percevons pas en original. Sous une forme systématique, le savoir sur le monde est médiatisé par les sciences dont les unes (les sciences de la nature) s'appuient sur la perception externe, les autres (les sciences de l'esprit) à la fois sur la perception externe et sur la perception interne. Ces deux espèces de sciences sont des sciences issues de l'expérience ayant trait au monde. Leur fondement, ce sont les *faits*. C'est dire que les expériences qui valent ici comme légitimatrices en dernière instance, qui montrent les choses telles qu'elles sont, posent l'expérimenté *individuellement*, comme chose qui occupe une position telle et non autre dans l'espace et le temps. L'étant individuel est toutefois contingent : il pourrait être à un autre instant, ailleurs, autrement. Les lois de la nature ne changent rien à cette contingence ; elles aussi ne sont que des règles de fait découlant de la constatation de faits individuellement contingents.

Or, le fait même que nous comprenons la contingence des faits comme tels, c'est-à-dire que nous les comprenons *en tant que* faits, implique une connaissance importante. Les faits sont pour nous des faits par rapport à quelque chose de non facticiel. Nous appelons ce non-facticiel l'essence et nous le comprenons à l'inverse du fait : comme ce qui ne change pas en fonction du lieu, de l'instant et des autres circonstances de l'occurrence, comme ce qui n'en est pas dépendant. À la contingence du fait s'oppose la *nécessité* de l'essence.

L'essence n'est d'abord rien d'autre que le «*quid*» nécessaire, contenu dans l'étant individuel, facticiel. «Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un «ceci-là», quelque chose d'unique ; du fait qu'il a «en soi-même» telle ou telle constitution, il a sa *spécificité*, son faisceau permanent de prédicats *essentiels* qui lui surviennent nécessairement (en tant «qu'il est tel qu'en soi-même il est»), de telle sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir. [...] Tout ce qui appar-

tient à l'essence d'un individu, un autre individu peut aussi le posséder, et les généralités eidétiques suprêmes, comme celles que nous venons d'indiquer dans nos exemples [à savoir le son en général, l'acoustique en général, la chose matérielle en général avec ses aspects : la détermination temporelle en général, la durée en général, la figure en général, la matérialité en général] viennent délimiter des "régions" ou "catégories" d'individus¹.

Chaque *quid* essentiel peut être «posé en idée» de telle sorte que l'intuition de l'individu est convertie en intuition de l'essence, c'est-à-dire de quelque chose de général. Cet énoncé lui-même n'est pas une loi portant sur des faits, mais une loi essentielle, comme aussi la loi de la co-appartenance du fait et de l'essence. Cela dit, l'intuition de l'essence (compte tenu de l'indifférence de l'essence à l'égard de l'opposition imagination - réalité effective, il est inutile de parler ici de la perception) peut être adéquate ou inadéquate ; elle peut être inadéquate quant à sa clarté, mais aussi quant à sa complétude – il y a en effet des idées, par exemple l'idée d'une chose, qu'on ne peut intuitionner sous toutes leurs faces simultanément, il y en a même qui ne pourront jamais être épuisées intuitivement sous toutes leurs faces. L'inadéquation ne peut être une objection contre l'intuition de l'essence, car elle devrait alors valoir au même titre à l'encontre de l'intuition de l'individu.

Les essences idéales, les *eidè*, sont des généralités inconditionnées, inconditionnées parce qu'elles ne contiennent aucune thèse relative à des faits, à des réalités effectives. Sans doute les connaissances eidétiques valent-elles pour les réalités, mais aucune assertion, aucune position de quelque fait que ce soit n'a de signification pour la sphère des vérités eidétiques ; on ne peut pas argumenter au moyen de réalités effectives dans la sphère eidétique ; les cercles et les droites dessinés au tableau noir ne sont pas en géométrie des argu-

1. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, La Haye, M. Nijhoff (Husserliana III), 1950, p. 12-13.

ments, mais de simples auxiliaires des démonstrations. (Il est possible de convertir, par une opération légitime, les jugements portant sur des unités idéales en jugements portant sur les cas singuliers exemplifiant ces *eidè*, lesquels peuvent à leur tour être «illustrés» ou schématisés par un dessin.) – Ce qui ressortit à l'*eidōs* et en est une particularisation ou une réalisation singulière, a un caractère de *nécessité essentielle*. La nécessité est autre chose que la généralité, bien que l'une et l'autre soient étroitement corrélatives : la nécessité est un rapport entre un plus général et ce qui en relève, que ce soit en tant qu'extension idéale ou en tant que réalisation. Tel est au fond le rapport entre le fait et l'*eidōs* : dans les faits sont réalisées des généralités, des connexions et des légalités eidétiques, idéales.

Chaque unité eidétique prend place dans une échelle de généralité eidétique. Cette échelle va de la *singularité* eidétique – généralité à laquelle aucune autre n'est subordonnée – jusqu'au genre suprême. Comme Husserl a réservé le terme de «catégorie» au domaine sémantique (à la sphère des significations), il emploie, pour désigner le genre suprême au sens général du terme, le concept de «région».

La généralité eidétique est de deux espèces, irréductibles l'une à l'autre. D'une part, il y a la généralité des essences (*eidè*) matérielles, dotées d'un contenu, qui retiennent en elles-mêmes les déterminations matérielles essentielles de tous les individus de leur domaine. En relève, par exemple, le son *la*₃ ou *do*, singularité eidétique ayant pour genre suprême ou région l'«acoustique en général», tandis que le cristal de soufre ou la chaise auront pour genre suprême l'«objet matériel». Les déterminations eidétiques de degré supérieur sont impliquées dans les déterminations inférieures de telle façon que leur relation peut être considérée comme un mode du rapport de la partie et du tout. – D'autre part, il y a la sphère des *eidè* formels que l'on n'obtient pas par des modifications variatives laissant un invariant commun, en détachant donc les traits communs, mais bien en évacuant tous les traits relatifs à un contenu. Dans le premier cas, l'on se trouve en présence d'une abstraction d'un tout autre type que dans le

second : l'abstraction qui détache le contenu commun est différente de l'abstraction évacuante.

Celle-ci ne débouche pas sur un néant absolu mais, bien plutôt, sur la forme de l'*objet en général* qui n'est pas un *sum-mum genus*, mais la simple forme d'un objet possible, forme dont toutes les objectités pourvues d'un contenu sont un remplissement. «Au-dessus» des catégories il y a donc une autre généralité encore, supérieure non pas au sens du genre, mais au sens de la forme qui précède son contenu. L'*objet en général* comme *eidos* formel a à son tour des spécifications : les ensembles, les relations, les objets-substrats, etc., dont relève comme singularités le trois, le quatre, l'égalité, l'essence en général. — Les catégories de signification elles aussi sont obtenues au moyen, non pas d'une variation, mais d'une formalisation, et les catégories telles que la signification-substrat, le prédicat, la syntaxe, l'*apophansis*, sont également des essences purement formelles.

En conséquence, l'on aura deux espèces de substrats, soit deux espèces de formations eidétiques auxquelles les autres déterminations s'appliquent comme à d'ultimes sujets : du côté du contenu, c'est l'«essence ultime matérielle» ou la singularité eidétique matérielle, du côté de la forme, le «ceci-là» (τόδε τι) ou la singularité pure que je désigne, sans aucune autre mise en forme.

Une autre distinction importante dans la sphère eidétique, c'est la distinction entre objets indépendants et objets dépendants. Les objets dépendants sont ceux qui renvoient nécessairement à d'autres ; ainsi la forme syntactique renvoie à un substrat, la forme en général à un quelque chose de matériel qu'elle informe, la forme «essence, *eidos*» aux essences matérielles déterminées. Or, cette distinction entre indépendance et dépendance s'applique également dans la sphère des essences matérielles elles-mêmes ; là aussi, il faut faire une distinction fondamentale entre celles qui ne peuvent être pensées que de concert avec d'autres et celles pour lesquelles ceci n'est pas une condition — on pourrait dire : celles qui ne peuvent être pensées que comme parties ou moments et celles qui sont les tous de ces parties. Ceci est particulière-

ment important en ce qui concerne les substrats ultimes, car ce sont les ultimes substrats matériels qui en réalité, par leur légalité essentielle, déterminent aussi pour nous ce qui au juste est ou n'est pas dans le domaine des faits — ce sont eux en effet qui déterminent ce qu'est un individu, qui déterminent aussi, par conséquent, le sens de l'expression «fait individuel» (c'est-à-dire quelque chose appartenant à l'individu). La dépendance, le «caractère partiel» de certaines essences peut être bien exemplifié par la relation qui existe entre la couleur et l'étendue — l'une ne peut pas être sans l'autre, elles se «fondent» mutuellement, un accroissement est impossible si ce n'est de concert avec la qualité qui, pour sa part, plus particulièrement dans certaines de ses différences (comme le son), est impossible sans un certain degré d'intensité ; le vécu n'est possible qu'en tant que portant sur quelque chose dont il est le vécu. — La chose qui inclut en elle-même tous les moments dépendants comme un tout est en revanche un concret. Il faut ici distinguer les *régions de concrets* qui réunissent une multiplicité d'aspects dépendants, comme l'étendue, la détermination temporelle, la qualité, l'intensité, etc., de la concrétisation d'une région en singularité qui contient en outre la spécification de tous ces aspects dépendants. La singularité qui est ainsi doublement un tout, en tant que «cas» qui peut être désigné sous la forme d'un «ceci-là», est un individu. «Un «ceci-là», dont l'essence matérielle est un concret, s'appelle un individu².»

L'essence (*eidos*) régionale détermine la manière dont certaines essences abstraites sont inéluctablement réunies au sein d'un concret déterminé, *manière manifestement irréductible à des relations empruntées à la sphère des objets purement formels*. Or, comme nous l'avons vu, ce sont les relations formellement objectives qui constituent le domaine des mathématiques en leur acception la plus large de *mathesis universalis*. Si l'on définit à présent la sphère formelle, avec Leibniz, comme sphère des relations purement analytiques, c'est-à-dire des relations dont le principe suprême est la loi

de contradiction, l'on obtient ainsi une définition rigoureuse de la différence entre l'*a priori* formel et l'*a priori* matériel, ou pour dire la même chose en d'autres termes : entre l'*a priori analytique* et l'*a priori synthétique*, dont la relation mutuelle n'a pas (de l'avis de Husserl) été correctement définie par Kant, quoique la différence de l'analytique et du synthétique puisse être mise en lumière sur le fondement de l'intuition eidétique.

Les considérations de logique pure se révèlent ainsi pertinentes dans les questions de principe philosophiques.

Elles sont particulièrement indispensables pour les considérations relatives à la théorie de la science, car elles montrent la dépendance des sciences empiriques (ou sciences des faits, définies également comme sciences du monde, qui ne peuvent se passer de la thèse du monde donné, existant de fait) à l'égard des sciences de l'essence qui ne nécessitent la thèse d'aucun fait, en ce sens que toute position de réalité serait dans leur cadre dépourvue de sens, ne saurait y servir d'argument.

Comme nous avons déjà effectué les distinctions principales dans la sphère eidétique, la classification correspondante dans la sphère des sciences eidétiques sera au fond une série de conséquences découlant de ce qui précède.

La distinction fondamentale dans le domaine des sciences eidétiques ou aprioriques, c'est la distinction entre disciplines formelles et disciplines matérielles. Les disciplines formelles traitent des essences formelles qui sont de deux espèces – catégoriales et objectives – et créent finalement, dans la théorie des formes possibles des théories, le concept des mathématiques le plus général qui soit, l'idée d'une *mathesis universalis*.

Les disciplines matérielles sont définies par le genre suprême (la région) dont elles relèvent, et comme ces régions sont régions ou d'abstraites ou de concrets, les disciplines eidétiques matérielles se répartissent, d'une part, en disciplines matérielles concrètes, d'autre part, en disciplines matérielles abstraites. Parmi les disciplines abstraites figure, par exemple, ce qu'on pourrait appeler, par analogie (celle-ci fût-

elle inexacte) avec la doctrine correspondante de Kant, l'«esthétique pure», la théorie des relations essentielles dans les domaines des «qualités sensibles» (couleurs, sons, etc.) conçues de manière purement objective. En relève également la géométrie comme théorie de l'étendue et de la figure sous leur forme de remplissements matériels (et non pas de simples schémas relationnels). Au nombre des disciplines concrètes, il faudrait compter en revanche la théorie de la chose matérielle, de l'être vivant, de l'être vivant conscient comme régions de concrets. L'anthropologie philosophique serait ainsi une discipline eidétique matérielle concrète relevant de ce dernier domaine.

Il va sans dire que, cela posé, il faut respecter la loi fondamentale selon laquelle aucun domaine matériel n'est sans forme correspondante ; cette corrélativité doit trouver à s'appliquer également dans les disciplines eidétiques.

Il y a des disciplines eidétiques matérielles dans lesquelles les lois formelles jouent un rôle de tout premier plan au point de vue de la théorie de la science. L'intuition eidétique matérielle n'entre ici en jeu que dans les choses fondamentales ; seuls s'y appuient les concepts et relations premiers dont les connaissances les plus importantes sont ensuite déduites par la voie de l'analyse formelle.

Il en va ainsi notamment dans les disciplines qui s'appuient sur des essences «exactes», c'est-à-dire telles qu'on peut enclore leur contenu à l'intérieur d'axiomes et de définitions rigoureuses. Ces essences exactes ne peuvent être obtenues, à partir de ce qui nous est originairement donné dans l'expérience, qu'en vertu d'opérations particulières par lesquelles l'on en exclut tout ce qui est inapproprié. Il s'agit des opérations de l'«idéalisation» qui à leur tour s'appuient sur des lois eidétiques.

Des disciplines comme la géométrie plane élémentaire, telle qu'elle est exposée dans les premiers livres des *Eléments* d'Euclide, sont ainsi des disciplines eidétiques de caractère exact. Par ailleurs, l'ensemble des connaissances ressortissant à un tel domaine peut être épuisé par un nombre fini de concepts et de relations primaires. Husserl introduit, pour

désigner ces domaines, le terme de «multiplicité définie». On peut dire donc que des disciplines comme la géométrie élémentaire des figures planes ou spatiales sont des disciplines eidétiques définies exactes. Dans ces disciplines, la construction et les inférences formelles jouent un rôle incomparablement plus important que l'intuition des essences et des relations essentielles.

D'autre part, il y a aussi des disciplines eidétiques où il en va inversement, où l'intuition des essences est pour ainsi dire tout, tandis que le raisonnement formel et déductif se voit cantonné dans un rôle accessoire de contrôle ou d'ordonnance générale. Tel sera le cas notamment là où l'on n'est pas en présence d'essences exactes, qu'il serait possible d'enclore, par une procédure expéditive, dans des définitions correspondantes, mais de relations essentielles qui résistent à l'idéalisation, et où il y a éventuellement un si grand nombre de similitudes et de différences accessibles à l'intuition que la chose même oblige à renoncer à l'idée de définir exhaustivement tout le domaine par un nombre fini de concepts fondamentaux coordonnés à des intuitions idéales originaires. Relèvent de cette sphère, selon Husserl, toutes les disciplines ayant trait à la structure eidétique du vécu, car ce qui importe par-dessus tout dans ce domaine, c'est l'intuition vivante de toutes les différences afférentes, des nouvelles qualités et relations originales. (Il faut préciser bien sûr qu'une telle science eidétique du vécu n'existe pas encore sous une forme systématique.)

Là précisément, nous mettons le doigt sur encore un aspect fécond des considérations relatives à la théorie de la science sur le sol de l'intuition générale – il apparaît qu'on peut et doit non seulement caractériser et classer sur ce terrain les disciplines aprioriques déjà historiquement instituées, mais encore en postuler de nouvelles, non encore instituées.

La science eidétique du vécu comme tel et de ses lois *a priori*, non pas facticielles, mais essentielles, n'est pas la seule discipline dans ce cas. De l'avis de Husserl, il reste également à élaborer les disciplines eidétiques de la nature matérielle, pour autant qu'elles portent sur des aspects qui ne se réduisent pas au revêtement purement mathématique de la

conceptualité des sciences de la nature, aux domaines mathématisés afférents à l'*eidōs* concret «chose matérielle». La matérialité en tant que telle, comme aussi les aspects qualitatifs de la chose matérielle, ont été ainsi négligés sous le rapport eidétique. Reste encore à approfondir au principe la science eidétique du mouvement, exactement mathématisée dans la mécanique, mais de telle façon que le sens de cette mathématisation demeure en grande partie obscure.

La tâche que se fixe la logique pure dans le premier chapitre des *Idées* de Husserl est donc claire. Elle se propose de fonder la connaissance empirique, de fonder l'expérience sur un *a priori* universel.

Selon Husserl, c'est l'*eidōs* en tant que généralité inconditionnée, qui ne présuppose aucun fait, qui permettra de remplir cette tâche d'une fondation *a priori* de l'expérience.

Nous avons déjà exposé la théorie husserlienne de la généralité fondée sur une intuition d'une espèce particulière, irréductible à l'intuition empirique du singulier. Nous avons vu la genèse d'une intention distincte de celle qui vise le réel (*Reales*) individuel, intention générale qui, dans certains cas, peut trouver un remplissement qui n'implique la thèse d'aucun fait déterminé. Là partout, l'intuition générale se présentait comme une espèce particulière de l'expérience. A présent cependant, elle ne prétend pas seulement être une expérience d'une espèce particulière, elle réclame la fonction de fondation, de justification de toute expérience facticielle. Sur quoi se fonde cette prétention de l'intuition eidétique ?

Le besoin d'une fondation, d'une justification de l'empirie se porte à la parole dans la différence, familière à chacun, entre fait et essence. Le facticiel comme tel est désigné également, *eo ipso*, comme contingent. Cette contingence du facticiel nous est connue à l'avance. Connaissance *a priori*, elle implique que le fait comme tel n'est possible que dans le cadre d'un savoir préalable. Un pur savoir des faits, un savoir qui ne porterait que sur la facticité, est impossible.

Qu'il n'y ait pas dans l'expérience de contenus isolés, rien qui ne soit en connexion avec autre chose, cela n'est pas chez Husserl un simple fait que l'on puisse expliquer par des lois

psychologiques facticielles (par exemple, les lois de l'association). De même que les formations collectives qu'on appelle les nombres prennent forme sur la base de la relation psychique de liaison, de même l'intention du général se déploie sur le fondement de la relation «psychique» (c'est-à-dire libre, qui n'est pas déterminée par de simples contenus cho-siques), ou plutôt de l'activité qui consiste à passer en revue, à saisir les singularités et à mettre en recouvrement les moments individuels dans ces singularités – bref, sur le fondement d'une activité orientée *a priori* sur le rassemblement dans le multiple, sur la liaison et sur l'unité. L'association n'est possible que parce que l'expérience tend de part en part vers l'unité, vers le recouvrement du commun.

Cette intention du général est ensuite remplie de différentes manières. Le général peut demeurer athématique et ne produire qu'une prise de conscience des traits communs dans le singulier. Il peut être spécifiquement thématisé et produire des concepts du commun, du typique. Les plus courants parmi les concepts de cette espèce sont les types empiriques – «fleur», «chien», «arbre», etc. ; les traits communs donnés aux sens ne fondent ici rien de plus qu'un type déterminé qui en lui-même ne dit rien de la nature interne des choses ou y renvoie tout au plus à titre d'indice. Ces types empiriques se révèlent à l'analyse des structures complexes dont les parties ont à leur tour une typique propre où on peut découvrir encore d'autres complexes de relations pour la plupart de nature empirique, des relations comme il y en a, par exemple, entre la dentition d'un chien et ses autres propriétés anatomiques. L'analyse, permettant de corriger au fur et à mesure la classification effectuée selon les analogies sensibles superficielles et de dévoiler des connexions plus profondes, structurellement causales, peut se poursuivre indéfiniment. Ainsi surgit l'idée d'une généralité à laquelle appartient, outre le commun connu, un horizon ouvert à l'infini de déterminations encore inconnues, l'idée d'une généralité empirique³ et, corrélativement,

3. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Prague, Academia, 1939, p. 401.

d'un système de pareilles généralités dans le domaine donné.

Outre les types empiriques qui remplissent l'idée d'une généralité empirique, il y a cependant aussi, nécessairement – estime Husserl –, des généralités pures qui signifient ce qui est nécessairement commun dans toute expérience possible en général, des généralités *a priori* nécessaires, qui ne correspondent pas simplement à la conscience que nous avons d'un type possible parmi d'autres. C'est dire qu'une telle généralité est à même de prescrire à toutes les singularités empiriques des règles *a priori*. Vaut ainsi pour chaque son empirique que lui appartiennent les moments de la qualité, de la hauteur, du timbre, de l'intensité. Vaut ainsi pour chaque chose matériel-le qu'elle doit être une unité spatio-temporelle et qualitative, l'unité d'un devenir et d'un substrat. Dans le cas des concepts empiriques, le progrès de l'expérience, en prenant connaissance toujours de nouveaux aspects individuels toujours de nouveaux individus subsumés sous le type, peut conduire toujours à nouveau à des corrections de la représentation concrète de la structure du type. En ce qui concerne les essences pures (*eidè*) en revanche, quelque chose de ce genre est évidemment impossible, «l'infinité du pouvoir effectif de progresser [dans l'expérience à travers toutes les variations] est *donnée avec évidence*, précisément parce qu'[elles] prescrivent des règles *avant* toute expérience à son cours ultérieur et par suite excluent nn changement brusque, un biffage⁴». De telles généralités qui prescrivent des règles sont, pour autant qu'il s'agit de genres de concrets, des concepts régionaux : la chose matérielle, l'être vivant, l'être animé. En d'autres termes : il nous est impossible de faire l'expérience d'autre chose que de cas réalisant des singularités de ces genres régionaux, soit de choses (avec tous les processus que cela implique), d'êtres vivants et animés (et de leurs collecti-vités), et cette impossibilité *n'est pas un simple fait*, elle n'est pas, comme dans le cas d'un minéral, d'un chien ou d'une fleur, la nécessité d'une simple typique empirique.

4. *Ibid.*, p. 410.

Dans leur fonction de règles de l'expérience, les genres régionaux, plus particulièrement les genres de concrets, sont également les guides des recherches concrètes qui tiennent d'eux leur logique concrète : c'est dire qu'ils ne sont pas de simples entités dotées d'un contenu, intuitionnables une fois pour toutes, mais des guides qui exercent une régulation légale et garantissent à l'infini l'unité d'un style d'expérience.

Un genre régional tel que la chose matérielle ne se dévoile pas aussi simplement que l'*eidōs* abstrait «son» ou «qualité sensible», par le simple recouvrement (allant de pair avec la différenciation) de contenus singuliers. Son dévoilement exige qu'on tienne compte des différents rapports sous lesquels et relations dans lesquelles la chose apparaît (de la sensibilité normale et, par suite, d'une communauté de sujets, du couple mouvement-repos, des complexions causales internes et externes, etc.). Toutes ces relations ne sont rien de simplement empirique. Au contraire, elles relèvent de la composition interne, essentielle, de la chose qui ne peut être si ce n'est en tant qu'unité à l'intérieur de ces relativités. Un tel genre n'est donc rien d'autre qu'un enchaînement unitaire, se déroulant dans l'évidence d'un progrès toujours possible, de références objectives réciproques.

Les concepts eidétiques purs, en tant qu'exempts de toute facticité, ne peuvent être obtenus qu'en mettant hors jeu non seulement toutes les réalités constatées dans le monde, mais encore la limitation au monde dont nous faisons l'expérience. L'*eidōs* pur est en effet élevé aussi au-dessus du monde existant de fait, le concept régional a pour extension l'univers de toutes les possibilités, donc non seulement notre monde de fait, mais l'univers de tous les mondes possibles. Il y a, eu égard à cela, deux espèces de différenciation des genres régionaux : la différenciation libre, incohérente, de possibilités pures dépourvues de lien entre elles, et la différenciation dans le cadre d'un même enchaînement temporel, c'est-à-dire dans le cadre d'un monde unitaire (mais qui n'est en aucune façon nécessairement réel). Les structures eidétiques se révèlent ainsi la forme d'un monde possible en général, elles sont structures «de» monde.

C'est ainsi que Husserl compte résoudre d'un seul coup la tâche de la *fondation de l'expérience sur la connaissance a priori* et de la *création d'une science de l'essence des choses a priori* – une ontologie, comme on disait à l'époque du rationalisme. On pourrait dire qu'il vise une synthèse de Kant et de Leibniz.

Quelques remarques critiques peuvent être ici déjà de mise.

Husserl considère le problème de la fondation de l'expérience – des faits qui requièrent une fondation, une justification – dans l'optique de la contingence des faits par opposition à la nécessité de la généralité eidétique.

Or, la généralité eidétique est obtenue chez Husserl de même façon que le nombre : c'est l'esprit qui, sur le fondement d'une libre activité de comparaison, établit entre les objets une relation qui, bien que de nature objective, non arbitraire, est cependant telle que seule cette activité permet d'y accéder. L'esprit est *a priori* orienté sur l'unité, la concordance et le recouvrement. Là où, sur la base du recouvrement mutuel de certains traits typiques, l'esprit dévoile par une analyse progressive des enchaînements internes de traits dans un horizon continu de corrections possibles, on voit se dessiner des généralités empiriques. Là où l'on a évidemment conscience de pouvoir s'acheminer à l'infini vers le recouvrement du contenu dans différentes variantes constituées par des exemples d'abord individuels, puis spécifiques, réels ou imaginés, l'on obtient de pures généralités *a priori*, les *eidē* ou idées.

La connaissance empirique est *a priori* justifiée parce que la nécessité se manifeste à la base de sa contingence. Cette nécessité est une nécessité eidétique, la nécessité étant précisément la relation entre la généralité et son cas singulier.

Cela posé, Lothar Eley a raison de dire que Husserl réduit la relation entre fait et *eidōs* à une relation dans le cadre du seul *eidōs* : à la subordination du singulier sous l'*eidōs*, ou plutôt sous la singularité eidétique⁵. Husserl n'aperçoit dans le fait rien de plus que dans l'*eidōs* lui-même dont le donné

5. L. Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haye, M. Nijhoff, 1962, p. 38 et 54-55.

est à ses yeux un simple «contenu», l'une des possibilités fondées dans la nécessité eidétique.

Prendre en vue la *facticité en tant que contingence*, c'est plus précisément considérer le fait dans l'optique de l'*eidos*, en tant que cas singulier de l'*eidos*. La nécessité eidétique est en effet l'être-contenu du genre dans l'espèce, de l'espèce dans les cas singuliers. Le revers de cette nécessité est la contingence de la différence en regard du genre, de la réalisation individuelle en regard de l'espèce. Comme le montre la différenciation des genres et espèces inférieurs, la différence comme telle n'est pas nécessairement co-posée par le genre. En posant le problème de la fondation de l'expérience comme question de la nécessité qui reposerait à la base de la contingence des faits, on le pose de toute évidence exclusivement sur le sol de l'*eidos*, et la facticité devient ainsi inéluctablement l'un des cas possibles, coordonnés dans le cadre des «pures possibilités *a priori*».

Reste à savoir s'il convient bien de poser la question de la justification, de la fondation du facticiel, en termes de la facticité comme contingence.

Il se pose également la question de savoir si le concept d'intuition générale ou catégoriale, que Husserl justifie par ceci qu'elle est nécessairement requise par l'objectivité du processus de pensée, afin qu'on puisse s'en assurer, peut être limité au recouvrement du contenu, à la différenciation fondée en lui et au concept corrélatif de forme.

On peut demander si Husserl ne succombe pas sur ce point à l'influence du préjugé, propre au positivisme de son époque, selon lequel rien ne pourrait être et avoir une validité à moins de pouvoir être «donné» par un contenu positif. Peut-être est-ce pour cette même raison que Husserl affirme aussi que la différence n'est jamais possible que sur la base d'un contenu commun, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune différence pure, absolue⁶.

Qu'en est-il alors de la pure thèse de l'être-étant, de la thèse existentielle dans laquelle se présente le «ceci-là»? Il

est certain qu'il n'y a là aucun contenu qui puisse faire l'objet d'une comparaison; l'être n'est pas un prédicat réel (*real*). Il n'en demeure pas moins que cette thèse – non pas comme acte subjectif de reconnaissance, mais en tant qu'*actus essendi* absolu dans sa différence d'avec tout contenu – peut être caractérisée, précisément comme différente, autre, ne coïncidant pas avec un contenu.

Comme la relation de recouvrement, la différence est elle aussi une relation synthétique, une relation synthétique qui peut être non moins originaire. La fondation, la justification de la donation comme telle ne peut s'effectuer dans la ligne du recouvrement matériel, mais plutôt en suivant la ligne de cette différence radicale. Loin d'exclure la réciprocité, la différence radicale unit peut-être encore au-delà des limites du recouvrement, en ce sens que la différence – le fait pour l'un de ne pas être l'autre – est commune aux deux termes de cette relation même là où règne sinon une dissimilitude totale; cela tient au caractère symétrique de la relation de différence.

La fondation de l'expérience dans sa facticité, ce n'est pas la fondation de l'expérience dans sa contingence. La fondation de l'expérience dans sa facticité ne se meut pas dans la sphère immanente des pensées et des représentations. Au contraire, elle est une transcendance de la pensée au-delà de son domaine immanent, au-delà des contenus soumis à la libre activité de variation qui fait se détacher ce qui se recouvre. Dans cette fondation, la pensée prétend à des moyens à l'aide desquels elle saura se mouvoir également en dehors de son domaine immanent le plus propre. Il y va en elle de penser radicalement l'autre, sans pour autant en faire quelque chose de simplement pensé. L'objet ne saurait devenir un simple objet de la représentation et de la pensée, et pourtant il doit être pensé. En ce sens, le rapport de l'esprit à la facticité n'est pas le simple rapport du nécessaire à un contingent dans lequel il serait contenu comme dans l'une de ses possibilités.

Peut-être faut-il avant tout penser aussi le rapport au fait en sens inverse: c'est le *fait* comme tel, dans son irréductibilité radicale à une généralité quelconque, quel qu'en soit le

6. *Erfahrung und Urteil*, p. 418.

contenu, qui donne à la pensée l'impulsion et l'occasion de déployer la *liberté de fait* qui lui permet de se dégager du *donné pur et simple comme tel*. Cette liberté de fait, la possibilité de ne pas se contenter du présent-donné, de ne pas être enchaîné à lui, se développe ensuite dans l'activité de comparaison, dans l'approche des idées, dans la «création» d'unités idéales qui sont ainsi en réalité toujours liées à leur assise factuelle.

De fait, le mouvement qui se dégage du donné présuppose le donné et ne peut jamais être complet au point de le survoler et de l'embrasser du regard dans toutes ses structures et toutes ses caches. Nous ne nous acheminons pas jusqu'à la matière dont se forment les mondes, jusqu'aux possibilités parmi lesquelles le Créateur choisit, mais en nous libérant du singulier pour sa liaison, son unité, sa cohérence, nous construisons et projetons le non-donné sur le fondement du donné.

Si nous acceptons donc l'idée husserlienne de l'intuition du général, l'idée de l'*eidōs*, objet de cette intuition, nous n'entendons pas pour autant accepter toutes les conséquences que Husserl en tire. D'autre part, nous croyons aussi que, à un certain égard, Husserl ne va pas dans cette idée aussi loin qu'on pourrait.

Husserl ne conduit pas l'intuition des essences jusqu'aux relations dialectiques où le joint unifiant d'une multiplicité de pensée n'est pas le *contenu commun*, un aspect ou une structure d'objet qui se recouvre, mais où la liaison s'effectue sans contenu commun et, par suite, n'est pas la liaison d'un positif, mais d'une différenciation et d'une négation. Pour cette raison, la problématique antinomique de la fondation de l'expérience, du rapport entre l'esprit et le fait, de l'extériorité radicale qui est néanmoins à intérioriser, n'est pas chez lui posée de manière dialectique.

Par ailleurs, précisément parce qu'il enclôt l'*eidōs* dans l'immanence, Husserl montre une tendance à immanentiser l'univers de tout ce qui est, conçu comme l'une des possibilités eidétiques. Nous ne pouvons pas le suivre sur ce terrain, malgré tous les aperçus remarquables que la méthode de

variation, de rétention et de recouvrement, dont le résultat est l'identité de l'*eidōs*, apporte sous le rapport aussi bien formel que matériel. Que nous ne nommerons pas les disciplines eidétiques correspondantes des «ontologies», cela découle simplement de ce qui précède.

VI

Premier exposé de la réduction phénoménologique

Problème du phénomène pur. Le rapport entre les actes intentionnels et leurs objets ne peut être reconverti à des relations eidétiques purement objectives. Le psychique au sens de la psychologie n'est pas purement immanent. L'on obtient le phénomène pur par une réduction à l'immanence. L'Idee de la phénoménologie : exposé de la réduction en trois étapes : 1° problème de la transcendance, 2° epochè, mise hors circuit de toutes les thèses objectives et réduction à l'immanence réelle (reell), 3° découverte de la transcendance dans l'immanence. L'Idee de la phénoménologie n'élabore pas la distinction entre deux modes d'être (être immanent et absolu du sujet, être transcendant et relatif de la chose) : de là, l'échec des efforts pour déduire la transcendance. Nouveau départ dans les Ideen I. Exposé du problème du monde, de la connaissance mondaine, de la thèse générale de l'attitude naturelle. La réduction ne veut pas obtenir un résidu indubitable de la connaissance mondaine, mais une toute nouvelle sphère d'être (ou plutôt : d'«être antérieur»). Loi du contraste des deux modes d'être : l'autodonation ne garantit pas l'être dans la sphère chosique, le garantit dans la sphère subjective. Présupposés de cette loi. Husserl renouvelle la tentative de Fichte pour parvenir à la subjectivité absolue et élucider l'objet à partir du sujet. Différence de méthode.

Critique de l'idée de réduction. La réduction ne peut réaliser la mise hors circuit de la certitude sensible si l'on entend par là la conscience du fait d'un contact transcendant. Husserl identifie à tort la donation immédiate au sujet et l'immanence. De même, l'immanence et la transcendance au présent ne sont pas distinguées de l'immanence et de la transcendance au sujet. Les accomplissements de la transcendance ne sont pas les mêmes dans les deux cas. La destruction du monde ordonné n'est pas destruction du monde en général.

Si on ne peut effectuer la réduction comme Husserl se l'imagine, cela ne signifie pas pour autant le rejet de l'epochè et de

son accomplissement. Le sens de l'époché est cependant modifié : elle rend dès lors possible l'étude de la transcendance comme ouverture de soi du sujet pour l'étant. Husserl et le réalisme intuitif : en quoi donner raison à l'un et à l'autre.

Nous avons vu au chapitre IV comment prend naissance dans les *Recherches logiques*, à côté des considérations de logique pure et comme ce qui les sous-tend, un nouveau concept du subjectif, orienté essentiellement sur l'objet – le concept du subjectif intentionnel. Apparaît en même temps, allant de pair avec cette idée (comme nous l'avons vu dans la critique du concept brentanien du phénomène psychique, tenu pour purement immanent et évident dans cette immanence), le problème du «phénomène pur», dégagé de toutes thèses objectives et, partant, effectivement garanti dans sa donation – le problème fondamental de la phénoménologie pure à venir.

Lorsque paraît la première édition des *Recherches logiques*, Husserl croit apparemment que ce problème, qui est celui à la fois du fondement ultime de la logique pure et de sa fondation philosophique primordiale, réflexive et radicale, pourra être résolu par la nouvelle discipline eidétique qu'il postule – la psychologie eidétique, c'est-à-dire non empirique.

Bien sûr, il ne peut pas manquer de s'apercevoir que le rapport entre les actes intentionnels et leurs objets est d'un caractère particulier, que ce rapport ne peut être ni comparé ni reconverti à des relations eidétiques purement objectives. Il n'est pas un rapport de fondation, que ce soit unilatéral ou mutuel, car l'acte et son objet ne constituent pas un tout dont ils seraient l'un et l'autre des parties. Le «fusionnement» et la «liaison», relations mises en relief par d'autres phénoménologues (on peut citer Hering et Ingarden) dans la sphère de l'essence et de l'*eidōs*, n'entrent pas davantage en ligne de compte, étant eux aussi des modes particuliers de fondation. Et la légalité objective de l'exclusion eidétique convient moins encore. Il s'agit ici d'un rapport de co-appartenance nécessaire, sans que les composantes co-appartenantes for-

ment un tout réel (*real*), d'un rapport qui oblige donc à dépasser tous les schémas de l'ontologie formelle à orientation purement objective. Mais il y a plus encore. On peut dire que tous les rapports eidétiques sont en quelque façon fondés sur cette relation qui est irréductible à aucune autre dans la sphère eidétique. C'est ce que montre l'ambition, d'emblée agissante, des *Recherches logiques* de «jeter un pont entre le vécu subjectif et l'objectivité de la connaissance», propos qui constitue le ressort caché de toute l'évolution de la pensée de Husserl jusque-là. Il est donc clair que la discipline eidétique qui satisfera aux nouvelles exigences ne pourra guère se placer de plain-pied avec les autres, qu'elle devra leur être, du moins en quelque chose, supérieure.

S'ajoute à ces considérations une autre encore, relative à la nature du psychique tel qu'il est généralement thématisé dans la vie, ainsi que, le plus souvent, en psychologie et en philosophie (encore qu'on puisse rencontrer dans ces disciplines, notamment dans les branches transcendantales de la réflexion philosophique, une anticipation d'un autre point de vue). Le psychique est un aspect de l'être humain, être qui est un objet au sein de la nature, lié au reste de l'étant naturel par l'écheveau unitaire du temps réel (*real*) et de l'action opérante causale. La connaissance, ou plus généralement la thématisation d'un tel étant ne se distingue donc pas foncièrement de la connaissance et de la thématisation d'un objet de la nature en général. Certes, elle a aussi des traits spécifiques, mais le rapport eidétique *a priori* entre les actes subjectifs, qui thématisent et connaissent, et l'objectivité correspondante doit valoir aussi pour la connaissance du psychique. L'on aurait donc une discipline qui prendrait en vue le rapport de tous les objets – y compris le sujet lui-même en tant que partie de l'univers – aux vécus du sujet ; en d'autres termes, le sujet serait également objet pour lui-même. Cette discipline requiert une clarification du concept de sujet, car si le sujet en tant que fondement de tous les actes de vécu et le sujet en tant qu'objet spécial étaient identiques, cette discipline aussi en tant que théorie eidétique du sujet serait à la fois tout et partie, fondatrice et fondée. Que quelque chose de ce

genre est impensable, nous l'avons vu dans l'appendice à la VI^e «Recherche logique», dans la critique par Husserl de la distinction entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques chez Brentano que sous-tend d'ores et déjà la future distinction entre le «phénomène pur» et la simple «immanence réelle» qui caractérise le psychique au sens de la psychologie.

La première tentative élaborée pour obtenir le «phénomène pur» et, par là, pour apporter une solution radicale à la tâche philosophique qui se pose dans l'attitude réflexive, à la tâche d'une fondation de notre connaissance en général, est à trouver, après des amorces de plus ancienne date, dans les cinq leçons de 1907 publiées sous le titre *L'idée de la phénoménologie*¹. La démarche au moyen de laquelle l'on obtient le phénomène pur y est exposée en trois étapes. Cet acheminement vers le phénomène pur est le procédé que Husserl nomme aussi la «réduction phénoménologique» (à l'immanence pure).

La première étape présente l'idée d'une critique de la connaissance et de la philosophie en tant que cette critique. La philosophie ainsi conçue se situe sur un tout autre plan que la connaissance objective qui va directement vers les choses comme vers son objet et englobe toutes les disciplines des sciences spéciales, tant aprioriques qu'empiriques. Pour différencier les deux, Husserl part du doute méthodique de Descartes qui met aussi en suspens les jugements dont il n'est pas en pratique nécessaire de douter dès lors qu'y apparaît la possibilité, fût-elle théorique, d'une certitude imparfaite. Le *scepticisme* cartésien est cependant remplacé chez Husserl par une simple *abstention critique du jugement* (l'*épochè*), par une suspension de la validité de tels jugements pour la critique de la connaissance qui ne pourra y puiser aucun savoir, nulles prémisses pour ses connaissances, mais devra s'en tenir à ce qui dans le *cogito* cartésien est effectivement indubitable, évident – l'intuition du vécu pendant que nous le vivons et réfléchissons simplement sur lui. *L'intuition pure et simple*

1. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1950.

deviendra ainsi une source absolue de connaissance, ne puisant à aucune autre sphère et se garantissant elle-même ; elle s'alimentera uniquement à partir d'elle-même, à partir de l'*immanence pure*.

Le problème philosophique fondamental, problème qui ne peut être résolu dans l'attitude naturelle pour laquelle les objets sont déjà donnés au préalable comme existant à l'avance, transcendants, devient dès lors précisément la transcendance : ce qui est en quelque sorte présent dans le vécu, mais qui sort du cadre de l'inclusion absolue en lui, ce qui n'est pas donné sans le vécu, mais n'est pas pour autant une partie du vécu. Cette question peut aussi être formulée de la manière suivante : comment la connaissance peut-elle découvrir à partir d'elle-même, ou plutôt comment peut-il se découvrir, dans la connaissance et (comme la connaissance est un vécu) dans le vécu, autre chose que le vécu ? La manière dont le problème est posé montre clairement qu'il ne pourra être résolu par aucune science spéciale, quelles qu'en soient la rigueur et l'ampleur, car toute science de ce genre présuppose déjà la donation de l'objet et se meut donc sur le sol de la transcendance ; elle ne pourra se fixer pour tâche de retracer la genèse de la transcendance, d'en saisir l'essence et la structure.

Si l'on veut effectivement étudier sur le sol de l'immanence pure l'essence, la structure et la genèse de la transcendance, il faudra distinguer différents concepts d'immanence². D'ordinaire, en parlant d'immanence, l'on entend l'*immanence réelle*, c'est-à-dire le fait que le vécu cognitif, qui est une réalité effective, contient également l'objet de la connaissance. L'on tient pour une évidence allant de soi que l'acte cognitif peut dans un même instant trouver et atteindre son objet, l'inclure en soi ; est en ce sens immanent ce qui est en moi, transcendant ce qui est hors de moi. L'immanence réelle est donc l'immanence de l'objet dans le sujet qui est lui-même une réalité (*Realität*) parmi d'autres réalités mondaines.

2. *Ibid.*, p. 5 et 35.

A l'immanence réelle s'oppose la transcendance réelle : elle pose les objets comme existant, prétend saisir par la connaissance des états de choses qui ne sont pas « donnés au vrai sens » dans la connaissance, qui ne lui sont pas « immanents ».

La transcendance est cependant un terme équivoque. Elle signifie, d'une part, la *transcendance réelle (reell)*, c'est-à-dire le fait que l'objet de la connaissance n'est pas une composante, une partie ou un moment réel (*reell*) du processus du vécu. Ce qui en est une composante, on le qualifie de *réellement (reell) immanent*. La transcendance s'oppose ici à l'immanence réelle (*reell*) et l'une et l'autre s'excluent : ce qui est réellement (*reell*) immanent ne peut pas être transcendant et vice versa.

D'autre part cependant, la transcendance signifie également la *donation claire et absolue, l'autodonation au sens absolu*. Cette donation qui exclut tout doute sensé, cette intuition et saisie tout à fait immédiate de l'objectivité visée en personne, telle qu'en elle-même, constitue l'*évidence originelle* à la différence de la connaissance qui vise ou pose la chose, mais ne l'intuitue pas. Dans cette donation, nous franchissons toujours les limites de ce qui est « donné au vrai sens », de ce qui peut être directement intuitionné et saisi. Ici, la transcendance et l'immanence ne s'excluent pas : ce qui est transcendant, ce qui n'est pas là au sens plein du terme, intuitionnable et saisissable, peut néanmoins être dans un certain sens immanent (comme le sens objectif d'un certain acte cognitif).

Sont des composantes réelles (*reell*) (réellement (*reell*) immanentes) de l'acte de perception, l'impression sensible (du rouge, d'une sensation acoustique, etc.) et l'intention qui l'*« anime »* comme nous l'avons exposé ci-dessus (au chapitre IV). En revanche, le rouge comme propriété du toit de tuiles de la maison d'en face ou le son *la*₃, bien que réellement (*reell*) transcendants, peuvent néanmoins être au moins partiellement immanents *au sens de l'autodonation*.

Arrivé là, on peut formuler deux questions dont l'une concerne l'immanence et la transcendance réelles (*reell*), l'autre l'immanence et la transcendance au sens de l'autodo-

nation. 1° Comment la connaissance peut-elle sortir au-delà de ce qui lui est réellement (*reell*) immanent ? 2° Comment la connaissance peut-elle poser comme existant quelque chose qui n'est pas véritablement et directement donné en elle ?

Ces questions définissent le problème de la réduction phénoménologique : c'est, d'une part, la *réduction* de la transcendance à l'immanence, mais aussi, vu d'un autre côté, la *genèse de la transcendance dans l'immanence*.

La seconde étape de l'exposition husserlienne du concept de réduction suit un chemin qui conduit de la mise hors circuit de la transcendance réelle à la mise hors circuit de la transcendance en général.

Il faut ici effectuer tout d'abord une modification de la *cogitatio* cartésienne. En se détournant de la transcendance douteuse vers l'immanence indubitable, Descartes se tourne vers l'*immanence réelle*, vers l'immanence dans une substance spirituelle finie, liée aux choses du monde physique par une interaction réelle (*real*) dans un seul et même temps objectif. L'immanence de Descartes devient ainsi le point de départ de la psychologie moderne. Pourtant, l'homme dans le monde, la substance spirituelle en tant qu'ultime *subjectum* de toutes les *cogitationes*, ce ne sont pas les *cogitationes* comme telles, ce ne sont pas les données absolues auxquelles nous voulons et devons nous en tenir exclusivement. C'est à cela que tient la distinction entre la réflexion psychologique, d'une part, et la réflexion sur le phénomène pur, la réflexion phénoménologique, d'autre part. La réflexion *psychologique* pense l'*ego* comme sujet de la *cogitatio* et le sujet comme une réalité psycho-physique. La réflexion *pure* est une réflexion sur la *cogitatio* purement en tant que telle. La réflexion psychologique passe de l'objet au sujet psychologique ; elle est donc un passage de la transcendance réelle à l'immanence réelle. La réflexion phénoménologique réduit aussi cette immanence réelle d'abord à la pure immanence réelle (*reell*), à ce qui n'est rien de plus qu'une pure composante du vécu de la *cogitatio* comme tel. (Dans ce passage, Husserl distingue encore la réflexion pure de la réflexion psychologique en disant que celle-là est une réflexion sur la *cogi-*

tatio, celle-ci une réflexion sur *ma cogitatio*, sur le fait que *cogitans sum*, qu'elle implique donc la thèse d'un sujet transcendant à une multiplicité de *cogitationes* ; par la suite, il distinguera nettement le sujet des *cogitationes* comme personne, chose dans le monde, et comme *ego*, phénomène de la «transcendance dans l'immanence» qui appartient au sens de toute *cogitatio*.) Il apparaît ainsi qu'à chaque vécu psychique correspond, après la réduction phénoménologique, un phénomène pur qui n'est rien d'autre que la *donation absolue de l'essence immanente* du phénomène psychologique. Cette donation absolue est précisément ce qui se montre dans l'absolue certitude de soi de la vue intellectuelle, dans l'intuition pure.

Cela dit, comment faire de cette donation absolue l'objet d'une science ? N'est-elle pas donnée dans un flux héraclitéen dont on ne sort pas et qui change à tout instant, qui est donc, certes, absolument donné, mais toujours autrement ? Toute science ne conduit-elle pas, à l'inverse, à la constatation d'une objectivité existant en soi, d'une objectivité identique pour différentes phases du flux de différents sujets, et donc à une transcendance ? La phénoménologie en tant que science n'est-elle pas quelque chose de contradictoire ?

La tâche de la phénoménologie n'est pas d'éliminer toute objectivité, mais de fonder l'objectivité elle-même dans l'immanence, de montrer la genèse de la transcendance dans l'immanence. Sans doute y a-t-il un sens à douter du phénomène qui vise quelque chose qui n'est pas contenu en lui, mais il serait absurde de douter de ce qui est contenu dans le phénomène de toute évidence, de ce que je vois comme donné et présent en lui. Est ainsi donné, présent dans la réflexion, comme composante de la réflexion, le vécu réfléchi réellement (*reell*) contenu en elle. L'un et l'autre forment une unité – quand nous réfléchissons sur notre perception, la réflexion prend la perception sur le fait, la perception ne cesse pas de percevoir, simplement il y a là autre chose encore, un «plus», à savoir la perception qui possède un *savoir sur elle-même*. La saisie du vécu est donc elle-même une connaissance absolue, une donnée absolue, et la même chose vaut

conjointement pour tout ce qu'une telle saisie implique, à savoir l'activité de jugement et de comparaison dans la pure donnée présente – les jugements portés sur les vécus saisis comme présents. Or, en constatant réflexivement un jugement perceptif, je constate également qu'il est fondé sur une perception et des représentations, et cette discrimination est à son tour une connaissance absolue, évidente, dans l'intuition pure. Il est le propre de cette saisie intuitive de dépasser le vécu singulier dans son unicité jusqu'à la vue de l'essence générale, de dégager par la vue la différence de la perception et de la représentation, du jugement et de ses moments, de l'imagination, de la simple visée à vide, du réel (*Reales*) et du quasi-réel... Sans cette possibilité, le phénoménologue se noierait effectivement dans un flux héraclitéen. Accède à l'intuition, à l'autodonation absolue dans la réflexion, non seulement l'instantanéité unique, mais aussi, corrélativement, la nature intime, l'essence comme telle du vivre d'expérience.

Or, ce qui fait la différence intime des vécus singuliers, c'est leur *essence intentionnelle*, le sens intentionnel dont ils sont investis ou, en d'autres termes, qui leur est immanent. L'intentionnalité de la conscience conduit, de concert avec l'intuition des essences, au-delà de la simple donnée de l'immanent.

Ici commence la troisième étape qui mènera de l'immanence absolue à la découverte de la transcendance dans l'immanence.

La réflexion sur l'essence, sur l'*eidos* pur, apparaît comme l'exemple le plus approprié pour montrer la transcendance dans l'immanence même. Le général – l'objet de l'intuition idéale – ne transcende-t-il pas comme tel l'écheveau temporel réel (*reell*) de la connaissance ? Il est de fait que ce général n'est pas contenu dans l'écheveau comme tel, comme en étant une partie ou un moment. Néanmoins, la donation du général n'est pas donation au sens de la *transcendance cognitive*, en ce sens que le connu n'y serait qu'un commencement, une sollicitation à aller au-delà, vers autre chose, à approfondir et, le cas échéant, à réviser ce qui a jusque-là été connu. Bien au contraire, par l'intuition du général nous saisissons

tout ce qui dans la chose peut être amené devant le regard dans l'intuition, aucune connaissance supplémentaire à son sujet n'est possible et il serait absurde d'en rechercher une. Par conséquent, nous avons là à nouveau une certaine immanence, l'*immanence de l'autodonation*. La transcendance réelle (*reell*) n'est pas nécessairement pour autant transcendance en général – la transcendance réelle (*reell*) peut être encore, en même temps, l'*immanence de l'autodonation*.

Il s'ensuit que la transcendance n'est pas quelque chose que la phénoménologie pourrait et devrait craindre, qu'elle aurait à éviter systématiquement ; seule est à éviter la transcendance qui n'est pas celle d'une autodonation essentielle. Or, comme la phénoménologie pourra atteindre dans l'autodonation essentielle *tous les vécus et leur essence*, sera également à sa portée le problème fondamental dont il y va pour elle, à savoir l'*essence de la connaissance*, l'essence du processus du vécu par lequel l'objet est donné dans une simple visée, dans un indice, un symbole, une illustration intuitive, une analogie, et enfin en personne. Toutes les relations, tous les renvois mutuels, l'ajointement, l'harmonie, toute la finalité des processus cognitifs dans leur réciprocity – tout cela ne sera pas en définitive *hors* de la portée de la réflexion phénoménologique, mais lui deviendra accessible. Elle pourra saisir ainsi, dans l'immanence, le sens des démarches du vécu qui s'attachent à observer et à dépister la possibilité que la *chose elle-même* se place devant notre regard. Ceci apportera alors la solution de la tâche fixée : présenter une fondation critique de la science et de la connaissance en général, élucider la nature de la transcendance et le sens de l'objectivité. Le cas de l'intuition du général montre qu'appartient précisément au sens de certains actes de connaissance une certaine objectivité qui n'est pas une composante, une partie concrète ou abstraite de ces actes, mais qui nous est néanmoins présente sur leur fondement, non pas dans une simple représentation représentative, mais en chair et en os, en original, si bien qu'elle ne saurait de toute évidence être accessible de manière plus pleine ou plus adéquate.

La perception ou l'imagination claire comme base de la saisie de l'*eidōs* général ne sont pas les seuls exemples d'une transcendance immanente. Le souvenir primaire (la rétention), dans lequel est donnée la phase tout-juste-passée du vécu, ouvre lui aussi une telle transcendance dans l'immanence, transcendance qui est *donnée* dans la plénitude de l'évidence et sans laquelle il n'y aurait pas de sens à parler d'un passé. Dans cette rétention, de concert avec la conscience vivante du présent, s'institue ainsi le sens du passé ; avec l'ouverture du passé, de l'horizon temporel, s'ouvre aussi la possibilité de comprendre les objets individuels, car l'étant individuel, ce sont des objets dans l'écheveau unique du temps objectif réel (*real*). La suite temporelle, l'extension temporelle n'est pas contenue dans le « temps vécu » comme en étant une partie, et pourtant elle ne nous est accessible que sur son fondement.

« Le commencement était l'*évidence de la cogitatio*. Au premier abord, il semblait alors que nous tenions là un terrain ferme, rien que du *pur être*. Comme si on n'avait ici qu'à simplement se tourner vers lui et voir. Que l'on puisse, en portant le regard sur ces données, comparer et distinguer, mettre en lumière des généralités spécifiques et ainsi obtenir des jugements sur l'essence, c'est ce que chacun concéderait aisément. Or, maintenant il apparaît que ce pur être de la *cogitatio*, si on le considère de plus près, n'est pas une chose aussi simple ; il est apparu que, déjà dans la sphère cartésienne, se « constituent » *diverses objectivités*, et cette constitution signifie que les données immanentes ne sont pas dans la conscience simplement comme dans une boîte, mais qu'elles se présentent chaque fois dans des « phénomènes » qui ne sont pas eux-mêmes ces objets ni ne contiennent ces objets réellement (*reell*), phénomènes qui dans leur structure changeante et très étonnante *créent en quelque sorte* les objets pour l'*ego* – dans la mesure où des phénomènes précisément de telle sorte et de telle forme sont requis pour qu'il y ait ce que nous appelons des « données »³. »

3 Ibid., p. 70-71.

Sur la base de ce qui précède, Husserl passe alors en revue différents types d'objectivité, depuis l'objet réel (*real*) individuel jusqu'aux généralités, aux *eidè*, aux formations de pensée abstraites, états de choses, significations, valeurs, etc., pour constater qu'ici partout le sens de l'objectivité s'ouvre dans l'étude corrélatrice du vécu et de son objet qui, bien que «transcendant», n'est accessible que dans et à travers lui. Il conclut : «Ce n'est que dans la connaissance que l'essence de l'objet en général peut être étudiée, selon toutes ses figures fondamentales [...]. Cette vue évidente est elle-même la connaissance au sens le plus fort, et l'objet n'est pas une chose qui serait fourrée dans la connaissance comme dans un sac [...]. Dans la donation nous voyons au contraire que l'objet se constitue dans la connaissance [...]. Et les actes cognitifs [...] ne sont pas des singularités sans liaison entre elles [...]. Essentiellement relatifs les uns aux autres, ils montrent des ensembles téléologiques et des enchaînements correspondants de remplissement, de renforcement, de confirmation, ainsi que leurs contraires⁴.» Ainsi, la réduction ne conduit pas en définitive à une diminution, à un amenuisement du contenu de la connaissance humaine, mais bien plutôt à son approfondissement jusqu'à l'essence de la connaissance et de la raison en général.

Telle est la première description, particulièrement prégnante dans sa concision, de la réduction phénoménologique et de son sens philosophique – la découverte de la Raison en général au fondement de l'activité cognitive de l'entendement humain, la découverte de la conscience infinie au fondement de nos actes de connaissance empiriques finis.

Dans l'exposé de *l'Idée de la phénoménologie*, il est tout à fait clair que l'objet se constitue dans la connaissance et qu'il est donc relatif au vécu qui est absolument donné. Pourtant, Husserl ne conclut pas, de ces deux modes de donation, à deux modes d'être foncièrement distincts. En ce sens, on peut dire que l'exposé de *l'Idée de la phénoménologie* ne remplit pas encore pleinement l'intention spéculative de Husserl qui

4. *Ibid.*, p. 74-75.

est de justifier un idéalisme d'une espèce particulière (formulé par exemple dans la «Postface à mes Idées» et dans les *Méditations cartésiennes*) : un idéalisme qui affirme que le sens de l'être du monde est uniquement d'être une formation intentionnelle de la «subjectivité transcendantale»⁵.

Il est de fait patent que, si *l'Idée de la phénoménologie* visait à mettre sous les yeux du philosophe la *genèse de la transcendance*, ce résultat n'a pas été atteint. On voit bien que la transcendance est relative à l'immanence, que l'immanence elle-même contient la transcendance comme trait inséparable, mais Husserl ici n'a pas montré que l'immanence serait plus originaire, plus fondamentale ; immanence et transcendance sont aussi originaires l'une que l'autre. Si la transcendance est impossible sans l'immanence, Husserl n'a pas non plus montré que l'immanence serait possible sans la transcendance. La «genèse» de la transcendance signifie les formes, les degrés, les multiplicités des objectivités transcendantes qui de degré en degré renvoient les unes aux autres, bien plutôt que les constituants effectifs dont la transcendance se composerait. Tout en étant le corrélat d'un processus, l'objectivité est, au contraire, présente *d'emblée* dans cette corrélation. Ainsi la transcendance n'est pas *déduite*, mais *présupposée*. La corrélativité objet - structure du vécu n'implique le statut dérivé de l'objet que si l'on entend la structure du vécu comme activité productrice. Or, si la constitution dont parle Husserl a bien, du côté subjectif, un caractère synthétique, en ce sens actif, et donc créateur, en revanche on ne trouve du côté objectif aucun indice d'un être-créé. Si l'on interprète le caractère créateur de la constitution par analogie avec les objets mathématiques et logiques, on peut objecter que même ici l'objectivité des formations concernées est défendable et que la *valeur de vérité* des vérités mathéma-

5. Cf. E. Husserl, «Nachwort zu meinen Ideen», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. XI, 1930, p. 562. «Formation intentionnelle de la subjectivité transcendantale, création manifestement *création* de la subjectivité transcendantale, création relative, dépendante de l'être primaire, irrelatif, de la conscience (parce que son être est à jamais présomptif).

tiques ne tient en aucun cas à leur origine dans une création spontanée, mais s'enracine bien plutôt dans l'aspect d'*objectivité* des formations mathématiques. – L'idée de la constitution signifie au fond que la *transcendance de l'autodonation est conciliable avec l'immanence réelle (reell) de l'essence du vécu* et peut sous ce rapport être déclarée elle aussi une *espèce d'immanence*, une transcendance dans l'immanence.

Si l'on veut montrer que la donation absolue de la conscience réflexive signifie effectivement la primauté de l'être subjectif sur l'être objectif, cette prééminence demande donc à être justifiée de plus près. La description de la réduction présentée dans les *Ideen I* est consacrée à cette justification. C'est seulement dans l'optique de cet ouvrage qu'on comprend également pourquoi Husserl accorde une place aussi importante à l'exposé de l'idée du monde et de sa dépendance à l'égard de l'*eidōs* régional «objet matériel», «nature matérielle».

Dans les *Ideen*, Husserl fait donc précéder l'exposé proprement dit de la réduction par des considérations systématiques sur les sciences empiriques du monde, ainsi que sur la théorie de l'*eidōs* et du subassement eidétique du savoir. Nous avons vu que le sens de la doctrine de l'*eidōs* est de projeter un système de disciplines eidétiques, d'ontologies régionales qui, jointes à l'ontologie formelle, tracent un *a priori* à la fois synthétique et analytique pour toutes les disciplines scientifiques mondaines, c'est-à-dire pour toutes celles projetées dans l'«attitude naturelle» que caractérise la *croyance au monde* (la thèse générale de l'attitude naturelle). Cet *a priori* est, comme nous l'avons vu, un *a priori* pour tous les mondes possibles, pour tous les univers pensables en général; il est donc élevé au-dessus de toute contingence facticielle. (Il pourrait sembler que nos démonstrations, s'appuyant sur l'écrit postérieur *Expérience et jugement*, ne s'appliquent pas aux *Ideen I*, mais les passages de cet ouvrage qui traitent de la formation des généralités et de l'intuition des essences s'accordent remarquablement avec les *Ideen* et trouvent aussi des parallèles jusque dans *l'Idée de la phénoménologie* où il est question du sens principal des catégories, celles-ci étant

comprises comme les concepts régionaux qui donnent une règle à l'expérience⁶.) Le sens principal de l'exposition détaillée de la doctrine de l'*eidōs* dans les *Ideen I* est, croyons-nous, d'attirer l'attention sur le caractère *a priori* de la manifestation, de la cognoscibilité, qui appartient à l'*essence de l'étant mondain*, de l'objectivité mondaine.

Tout cela entraîne aussi l'éclipse du couple conceptuel transcendance - immanence qui, au premier plan dans *l'Idée de la phénoménologie*, renvoyait ouvertement au thème cartésien de la certitude comme au foyer de la spéculation propre de Husserl (celle-ci eût-elle, comme nous le verrons tout à l'heure, une motivation différente), mais cède désormais la vedette à un couple de concepts qui revêt la même opposition d'un nouvel habit: le couple mondanité - transcendantalité, être du monde - être de la conscience transcendante.

Comment Husserl expose-t-il le concept de monde dans les *Ideen I*? Le monde est expliqué comme l'*environnement constitué par la nature matérielle*, doté d'une extension sans fin dans l'espace et dans le temps, donné au préalable comme allant de soi. La donation du monde est centrée dans ce qui est intuitivement présent mais, loin de se limiter à cela seul, elle implique aussi la co-présence essentielle d'un cercle dont on a plus ou moins clairement conscience, environné enfin par un *horizon obscurément conscient de réalité indéterminée* dont la donnée est une nécessité eidétique – c'est à cela précisément que tient l'infinitude de la donnée du monde. En regard de cette extension spatiale, l'extension dans le temps n'est accentuée que de façon secondaire; les caractères pratiques sont traités du point de vue de la polarité qui oppose le simple monde des choses au monde des valeurs, des biens, de la praxis; le prochain et les animaux sont pris en vue essentiellement comme corps matériels. – L'environnement «idéale» (les objets mathématiques, etc.), traité en corrélation avec les *activités spontanées de la conscience*, n'est pas donné «au préalable» comme horizon permanent. – Ce qui est vrai

6. *Die Idee der Phänomenologie*, p. 51-52.

de moi dans mon environnement, vaut aussi pour les autres sujets, et le savoir que j'en ai fait partie de mon environnement subjectif. Tout cela peut être résumé dans la «thèse générale de l'attitude naturelle» : le monde comme réalité effective est toujours déjà là, tout au plus est-il ici ou là autrement que je ne le présuiais, ce qui m'oblige à biffer ceci ou cela en tant que «simulacre» pour y substituer d'autres réalités, elles aussi jusqu'à un certain point hypothétiques, soumises à une vérification toujours à nouveau reprise.

La thèse générale n'est pas un acte singulier d'une espèce particulière, par exemple un jugement porté sur l'existence du monde. Au contraire, elle appartient à l'*attitude* naturelle dont elle est le *corrélât constant*. Chaque singularité perceptive est déjà affectée de l'indice «donné», «présent», «déjà là» au préalable. Par là, nous saisissons sous une forme prédictive, après coup, un trait présent déjà dans l'expérience primitive en une guise non prédictive, non pensée.

Husserl affirme alors : *qu'elle soit explicite ou implicite, la thèse générale peut être mise hors circuit de même que la thèse d'un jugement explicite*. Nous pouvons en user avec elle comme avec les connaissances singulières qui peuvent être suspendues, comme le montre la tentative de doute méthodique de Descartes. Cette tentative relève de la sphère de notre entière liberté. Il faut donc admettre à plus forte raison la possibilité de la modification de cette tentative qui n'effectue pas simplement le biffage, la négation de l'existence du monde, comme le conseille Descartes, mais une *pure suspension de sa validité pour nos fins philosophiques*, modification que Husserl nomme l'*epochè*. Husserl d'ailleurs n'effectue pas cette *epochè* dans le même but que Descartes, pour obtenir les prémisses absolument valables de sciences ayant trait au monde, qui seraient édifiées dans l'indubitabilité absolue. Husserl souligne expressément qu'il ne s'agit pas pour lui d'isoler une sphère absolument indubitable de l'étant (mondain)⁷. Le but de cette nouvelle démarche cartésienne modifiée n'est pas d'atteindre une sphère d'indubitabilité au sein de l'étant mondain, mais

7. *Ideen I*, p. 64, lignes 13-15.

plutôt une région d'«être» absolument indubitable, jamais encore prise en vue et mise en lumière.

Chaque étant se donne en original, tel qu'il est en lui-même, *dans la perception*, c'est-à-dire sur un mode où il est lui-même présent en personne devant le regard de celui qui perçoit.

Le vécu au sens du vécu pur, phénoménologiquement réduit, est donné de telle manière que l'objet (le vécu réflexivement perçu) y est *réellement (reell) contenu*⁸, si bien que la perception ne peut être séparée de son objet qu'abstractivement, comme moment dépendant de l'objet lui-même. Le vécu, sur la base de son essence unique, ne peut former une unité réelle (*reell*) qu'avec d'autres composantes du même flux de vécus, jamais avec des objets transcendants.

Quelle est en revanche l'autodotation de la chose matérielle, sa perception, la manière dont elle se montre comme présente elle-même en original ? La chose matérielle, dont l'ultime mode de monstration est la perception sensible (ceci est vrai aussi de la chose de la physique, dont la nature et la structure sont, sinon, soumises à la réduction), ne peut au principe jamais, pour des raisons essentielles, être *donnée et perçue de façon immanente*.

A cela se rattache une autre circonstance encore (dont on ne voit pas bien d'abord si Husserl la considère comme équivalente à la première ou comme un nouvel élément). Chaque chose matérielle est donnée et ne peut être donnée *que dans des perspectives*. Aucune perspective ne la donne tout entière, chacune renvoie à encore d'autres perspectives possibles. Qui plus est : la chose même ne m'est accessible qu'à travers d'une perspective, je ne peux jamais y accéder autrement que par esquisses. Le vécu en revanche n'est pas donné *par l'intermédiaire* d'une perspective, mais en lui-même. «Certains types du vécu présentent une structure particulière, ou plus exactement certaines perceptions concrètes présentent une structure particulière, impliquent dans leur essence que l'objet intentionnel enveloppé par elles accède à la consci-

8. *Ibid.*, p. 86.

ce à titre de chose spatiale ; par essence elles comportent la possibilité idéale de se déployer dans un divers ininterrompu de perceptions soumises à un ordre déterminé et susceptibles de se poursuivre indéfiniment, sans jamais par conséquent présenter une conclusion⁹.»

Cette différence n'est pas, selon Husserl, celle de la donation incomplète et de la donation complète. Le vécu lui non plus n'est jamais complet, il est toujours donné seulement comme phase dans un flux, mais cette incomplétude ou inadéquation est, au principe, différente de celle qu'implique la donation de la chose matérielle. «L'essence de tout ce qui se donne par le moyen d'apparences implique qu'aucune de celles-ci ne donne la chose comme un "absolu" ; elle la donne dans une figuration unilatérale ; par contre, l'essence des données immanentes implique qu'elles donnent un absolu qui ne peut nullement se figurer et s'esquisser par faces et perspectives successives et qui, pour cette raison, s'atteste soi-même quelque chose qui ne peut être biffé¹⁰.» Il est clair, dit Husserl, que les contenus de sensation dans lesquels la chose apparaît ne sont pas eux-mêmes donnés par esquisses, qu'ils sont, pour autant qu'ils sont vécus, hors de doute en un sens absolu, ce qui n'est nullement le cas des choses qui apparaissent en eux¹¹. La différence entre la donation de la chose et la donation du vécu n'est donc pas celle de la complétude et de l'incomplétude, de l'extension et de l'instantanéité temporelle ; c'est plutôt la différence de l'immédiat (de ce qui est de l'ordre du vécu) et du médiat (de ce qui est de l'ordre de la chose), de ce qui se donne par soi-même et de ce qui est donné sur le fondement d'autre chose.

De cela se dégage autre chose encore. Malgré toute son incomplétude, le vécu comme tel est indubitable ; il serait absurde de se figurer que notre moi dans son vécu n'aurait de lui-même qu'une perception imaginative, que son passé serait le fruit d'une fabulation permanente, etc. – car même s'il ima-

9. *Ibid.*, p. 97, lignes 33-39.

10. *Ibid.*, p. 102, lignes 31-36.

11. *Ibid.*, p. 103, lignes 1-5.

ginait les objets de son passé, son vécu de ces fictions serait effectif et pourrait être saisi par la réflexion absolue qui saisit l'étant. (Bien sûr, notre propre corporéité physique ne relève pas de ce qui est ainsi saisi absolument, sur le mode du vécu ; elle est aussi transcendante que toute autre chose.) – *En revanche, l'existence des choses n'est jamais une existence requise comme nécessaire par sa propre donnée.* La donation, la présence en chair et en os ne la garantit jamais. Il est toujours possible que le donné présent se révèle une illusion, une hallucination, un rêve cohérent, etc. «Tout ce qui dans le monde des choses, dans le monde des réalités en général, est là pour moi, n'est au principe qu'une réalité présomptive ; au contraire, moi-même [...] ou, si l'on veut, l'actualité de mon vécu est une réalité *absolue*, donnée par une thèse inconditionnée, absolument irrécusable¹².»

Arrivé là, Husserl tire une conséquence elliptique : la thèse du monde, qui est «contingente», s'oppose à la thèse de mon moi et de la vie de mon moi, qui est «nécessaire», absolument indubitable. *Tout ce qui, dans la sphère des choses, se donne soi-même en personne, en chair et en os, peut également ne pas être ; aucun vécu qui se donne soi-même ne peut ne pas être¹³.*

Cette loi essentielle repose sur des présuppositions que Husserl ne formule pas expressément, mais qu'il importe de tirer au clair. Ce sont les suivantes :

1° Toute donnée du monde est ou bien une perception de chose ou bien fondée dans une perception de chose.

2° La chose, cette réalité essentiellement accessible uniquement dans une donnée médiate, synthético-transcendante, n'est pas simplement une forme de notre monde réel (*real*), contingent, mais appartient à la forme de n'importe quel monde en général, car elle n'est pas seulement un concept régional, mais un concept régional comme guide et règle de toute expérience possible.

Ces présupposés tacites, plus particulièrement le second, expliquent aussi pourquoi la théorie de l'*eidōs* comme struc-

12. *Ibid.*, p. 108, lignes 28-36.

13. *Ibid.*, p. 109, lignes 1-6.

ture *a priori*, nécessaire, qui sous-tend inéluctablement tout savoir portant sur des faits contingents, précède dans les *Ideen I* la doctrine philosophique proprement dite, à savoir la doctrine de la réduction phénoménologique comme voie d'accès à l'immanence pure, à l'être absolu et à la Raison en général. Cette connexion est tellement évidente aux yeux de Husserl qu'il oublie même, en exposant la théorie de l'*eidōs*, de signaler que le concept fondamental de la région concrète «chose» est une structure du monde, ou plutôt des mondes, oubli qu'il ne répare qu'après coup, dans un appendice critique inclus dans l'édition des Husserliana en 1950¹⁴. Il objecte ici à son propre encontre que l'*eidōs*, tel qu'il est exposé dans les *Ideen I*, néglige le fait que le monde n'a pas d'abord été expliqué comme univers unitaire (univers de possibilités compossibles). Par conséquent, les concepts régionaux ne sont pas présentés comme les structures universelles du monde et il n'est pas clair que tout étant devrait en vérité entrer dans les concepts régionaux exposés au premier chapitre de l'ouvrage ; outre les régions qui nous sont connues, il pourrait fort bien y en avoir d'autres, voire des régions qui nous seraient tout à fait inaccessibles.

La différence entre l'être relatif, médiat, contingent, pré-somptif, réellement (*reell*) transcendant du monde, et l'être absolu, immédiat, nécessaire, certain, réellement (*reell*) immanent du vécu, est ce que cherchent à élaborer les *Ideen I*, ce qu'on ne trouve pas encore dans les passages de l'*Idée de la phénoménologie* consacrés à l'exposé de la réduction.

Ce sera alors cette différence qui justifiera au sens plein l'«idéalisme phénoménologique» de Husserl : il est philosophiquement absurde de se représenter l'existence autonome des choses, c'est-à-dire de penser les choses de manière absolue, de penser comme un absolu ce qui par essence n'est pas et ne peut pas être absolu, et de penser comme relatif ce qui par essence est absolu, à savoir le vécu. À la lumière de cette différence, la transcendance deviendra effectivement un produit, une création de l'immanence dont tout le transcendant

dépend par la nature de son être. La constitution des objectivités deviendra véritablement *production* des objets dans la conscience.

La théorie de la réduction, telle que l'exposent les *Ideen I*, conduit nécessairement à l'immanentisation de l'objet malgré la transcendance de son autodonation. Si nous réduisons effectivement la conscience à un phénomène pur, absolu, toute transcendance ne disparaît pas à la suite de la réduction. La transcendance n'est pas biffée et abolie, bien au contraire, elle appartient toujours à l'immanence – non plus comme *transcendance réelle*, mais comme *phénomène de la transcendance*, comme corrélat objectif de ce qui est purement réellement (*reell*) immanent, à savoir le vécu comme tel. Ce corrélat objectif qui subsiste après la réduction, corrélat indifférent à l'existence et à la non-existence, au sujet duquel il n'y a plus de sens à poser cette question, Husserl l'appelle le *noème*, tandis que le vécu purement réellement (*reell*) immanent, avec ses parties et moments, est qualifié de *noèse*, et le problème de la corrélation essentielle entre les structures eidétiques du vécu et de l'objet est reconverti à la relation essentielle entre *noèse* et *noème* dans l'être absolu, irrelatif, même.

Husserl essaie de cette manière de montrer que l'objectivité de l'objet ne peut être pensée qu'en partant de la subjectivité du sujet ; on peut trouver l'objet dans le sujet, mais jamais le sujet dans l'objet (par exemple, l'esprit dans la nature). C'est une reprise de la tentative de Fichte pour comprendre le monde à partir du sujet et de la structure d'essence qui lui est propre, structure qui fait que l'esprit lui-même s'identifie à son produit, qu'il oublie son essence propre, la primauté que signifie sa liberté, et se transforme lui-même en objet, bref qu'il s'aliène à son propre égard. La réduction phénoménologique est un acte de liberté absolue par lequel l'esprit aliéné fait retour à soi, par lequel il découvre son essence absolue, son être absolu.

Bien entendu, la méthode au moyen de laquelle Husserl tente de dévoiler l'absoluité du sujet est essentiellement différente de celle mise en œuvre par Fichte en ce sens qu'elle

14. *Ibid.*, p. 389-390 (Beilage VI).

n'est pas une *construction* des étapes successives de l'aliénation. Au contraire, elle étudie *empiriquement*, dans la réflexion pure, les différentes formes d'objectité en corrélation avec les structures subjectives coordonnées. La méfiance à l'égard des constructions conceptuelles qui amène Husserl à revendiquer une méthode entièrement intuitive, est à la base de la doctrine phénoménologique de la conscience absolue qui ne peut pas être étudiée en tant qu'objet, *eidos* ou idée, en tant que légalité chosique ou structurale, quelle que soit la manière de la concevoir.

La phénoménologie ainsi conçue est une étude purement intuitive des structures noético-noématiques. Elle englobe comme champ toute réalité (*Realität*) en tant que constituée dans le vécu subjectif, ainsi que l'étude de cette constitution. La constitution de toute objectité dans les déroulements subjectifs a elle-même plus d'une figure : elle est ou bien constitution statique, étude de la *fondation* des vécus (plus particulièrement de la fondation unilatérale), de leur stratification et de leur architectonique, ou bien constitution génétique, étude de leur structure *temporelle* essentielle. Nous laisserons pour l'instant tout cela de côté, nous réservant d'y revenir dans les chapitres suivants en tentant de porter le regard dans la constitution du temps, du corps et de la communauté.

Avant de clore le présent chapitre, nous esquisserons encore une critique de la réduction phénoménologique. Il sera question dans la suite des efforts ultérieurs de Husserl en vue d'en approfondir et d'en clarifier l'exposé.

L'idée de Husserl concernant les deux modes d'être dont la réduction découvre la différence, est sujette à caution.

« Tout ce qui, dans la sphère des choses, se donne soi-même en personne, en chair et en os, peut également ne pas être ; aucun vécu qui se donne soi-même ne peut ne pas être. »

On ne peut conclure de là au caractère dérivé, non évident, du monde que si l'on identifie la donation du monde avec la donation des choses, des objets dans le monde. Il est certain que les choses peuvent ne pas être, car elles sont des unités synthétiques, toujours anticipées. Qu'en est-il cependant du monde en totalité ? Le monde en totalité n'est pas

une anticipation qu'on pourrait convertir en une intuition adéquate, qu'on pourrait donc anticiper à la manière d'une chose pour s'assurer ensuite, en vertu du progrès de l'expérience, s'il est ou n'est pas, s'il est ceci ou cela. Le monde en totalité n'est pas une réalité présomptive, progressivement vérifiable dans les synthèses de ses aspects singuliers.

Il serait possible de répondre à cela que le monde en totalité n'est bien sûr rien de présent en personne : présentes en personne sont les choses dans le monde, le tout du monde est toujours non intuitif, seules ses *parties* sont là en original. Mais l'objection n'est valable que si l'on identifie le monde eu totalité à l'ensemble des choses, ce qui est précisément une thèse douteuse. La totalité, l'ensemble de toutes les choses ne peut être donné autrement que dans la figure d'un horizon, de même que le passé, par exemple, ne peut être donné que dans un souvenir *présent*. Le souvenir n'est pas pour autant une simple intention vide, mais un mode de *donation*, de donation du *passé en tant que passé*.

Cela élimine du même coup l'objection selon laquelle il s'agirait malgré tout d'une simple *anticipation*. Le monde est sans nul doute anticipé, mais cette anticipation a également le caractère de quelque chose qui déjà ne peut être là *autrement que* dans sa figure préalable. Le monde en totalité ne se vérifie jamais, mais il est toujours le présupposé de toute vérification. Il s'ensuit que la donation du monde en totalité n'est en rien moins indubitable que celle du vécu qui se donne soi-même.

Poursuivant, il semblerait se dégager comme conséquence que, si la réduction se révèle réduction à un étant indubitable, indubitable car qui se donne soi-même, la donation du monde en totalité n'est en rien moins ultime et inébranlable que la donation du vécu comme tel. L'être du monde en totalité peut aussi peu être ébranlé par la réduction que l'être du vécu. Par conséquent, la transcendance comme telle, donnée dans la transcendance du monde en totalité, n'est pas réductible ; elle ne peut pas être dérivée d'autre chose ni, partant, déduite ou « constituée » à partir de l'immanence pure.

Le monde en totalité est constamment présent, présent toujours dans la figure d'un horizon ; cette donation d'hor-

zon est quelque chose d'originare. L'horizon cependant n'est pas une anticipation ou une perspective singulière. Les perspectives et les anticipations ne sont possibles que sur son fondement.

Peut-être pourrait-on conclure que, si la conscience implique bien une activité d'anticipation continuelle, elle ne peut remplir cette fonction anticipatrice qu'à la condition d'*accepter* quelque chose comme la donation totale et préalable du monde, donnée qui ne s'épuise pas dans des anticipations et ne se réduit pas à la vérification du singulier. Il n'y a aucune raison qui puisse ébranler cette donation si le monde lui-même est, en tant qu'horizon, *invérifiable* et pourtant la condition de toute vérification en général.

Certains pourraient encore objecter que le monde pourrait cesser dans les vérifications d'être un *monde ordonné*, qu'il pourrait se désintégrer dans le chaos. Pourtant, le chaos est autre chose qu'une *absence de monde*, il est précisément un *monde désordonné*. Un monde désordonné ne signifie pas la non-existence de la totalité, mais seulement la non-existence d'une totalité *d'un certain type*.

Comme le monde en totalité signifie assurément quelque chose qui, présent et certain dans sa présence, est pourtant essentiellement irréductible à une donnée singulière, la thèse du monde ne pourra être évacuée par la suspension des thèses des singularités. Il va de soi que je peux mettre cette thèse aussi «hors circuit», mais seulement en ce sens que *je ne m'y intéresse pas*, que je ne m'en préoccupe pas, que je n'en fais pas l'objet de mon intérêt théorique. De ce fait, l'être auquel la thèse se réfère n'est en aucune façon relativisé pour moi, car dès lors que je commence à analyser les étants singuliers dans leur structure de donnée, je suis contraint derechef de prendre cette thèse pour fondement.

La transcendance du monde en totalité réside précisément en ceci que la totalité est présente, donnée en tant que totalité, c'est-à-dire de telle façon qu'elle ne peut jamais se manifester comme une singularité, que je ne peux jamais l'avoir «là-devant» moi comme objet singulier, mais que tous les objets, toutes les réalités (*Realitäten*) singulières ne sont «là-

devant» que dans son cadre. Le monde est par essence un contenant, jamais un contenu. Toute conscience est conjointement possibilité de la conscience de soi, de l'autoréflexion et de la saisie adéquate de soi, et saisie aussi de ce «dedans» essentiel à l'intérieur duquel elle se meut avec d'autres singularités. C'est dire également que, dans la thèse de la totalité préalable, la conscience, nécessairement et avec une certitude inébranlable, se transcende elle-même. La réduction ne m'apprend rien si ce n'est que la thèse de la totalité *est ma thèse*. Elle ne peut pas aller au-delà de cette thèse, elle ne peut pas la construire, la constituer à partir d'autres thèses plus élémentaires, elle ne peut pas la relativiser par une supposition de non-existence. Cette thèse n'acquerra pas une transparence plus grande si je la réduis à mon immanence réelle (*reell*), à une simple structure subjective : au contraire, *il n'y a aucune raison*, rien qui puisse motiver sa réduction à une simple thèse dépourvue de corrélat objectif, démarche qui la prive en même temps de son contenu objectif – tout cela par la force, non pas d'une argumentation philosophiquement fondée, mais du *préjugé de la primauté de l'étant subjectif*.

VII

Analyse de la conscience intime du temps

Avant même l'exposé systématique de la réduction, ses principes sont appliqués dans l'analyse du temps. Exposé de la conscience du temps : 1° référence à Brentano, 2° description et analyse de la conscience du temps, 3° constitution du temps interne, des objets temporels et des objets transcendants dans le temps objectif. Problème de l'autoconstitution du flux temporel. Radicalisation de la réduction jusqu'au «présent vivant», époque à l'égard du flux vécu. Réduction au nunc stans. Problèmes du nunc stans : Comment la réflexion est-elle possible ? Quel est le fondement dernier de l'autoconstitution du flux du temps interne ? Impossibilité de saisir l'ego fonctionnant. Sa «pré-existence», sa non-individualité. Le nunc stans est un concept-limite, une idée à jamais intentionnée.

Dans les analyses de la conscience intime du temps, la phénoménologie husserlienne procède des objets intramondains au rapport au monde en totalité. Monde et horizon temporel. Monde, représentation du monde, être-à-découvert du monde. Signification de la temporalité pour ce dévoilement. Dépassement de la certitude cartésienne, réflexivement intuitive, de l'idée d'une intuition claire, positive, dotée d'un contenu (retour «aux choses mêmes») : le nunc stans et son obscurité. La structure dialectique de la réflexion ne signifie pas une méthode absolue, mais plutôt la finitude de la réflexion ; aspect positif de cette finitude : incarnation du sujet, mission du sujet envers le monde, «appel du monde» en l'homme.

Les principes méthodologiques pour l'édification de la philosophie qui découlent des formulations de la réduction phénoménologique sont appliqués par Husserl déjà avant l'exposé systématique de ce procédé. Ce fait atteste mieux que tout autre le profond enracinement du problème de la réduction dans tous les efforts antérieurs de Husserl : 1° dans

la manière dont il voit surgir, en considérant les entités abstraites que sont les nombres et les formations eidétiques, la corrélation entre les structures intentionnelles et leurs objets, corrélation dont il comprendra par la suite la validité universelle pour toute objectivité en général, et 2° dans l'aporie du tout et de la partie qui en découle nécessairement pour le sujet qui est, d'une part, le porteur de *toutes* les structures objectives, d'autre part, l'une de ces structures dont il est lui-même le porteur.

C'est pourquoi les leçons sur la conscience intime du temps, prononcées en 1905, deux ans avant la *Ding-Vorlesung* (les leçons sur la chose) dont *l'Idée de la phénoménologie* forme l'introduction, apparaissent au lecteur comme un exemple d'une recherche sur la constitution de la trame fondamentale de l'objectivité objective sans laquelle l'objet réel (*real*) individuel serait impensable.

Husserl y commence par expliquer en quoi son investigation de l'expérience du temps, de l'être-vécu du temps, diffère de l'étude du temps objectif réel (*real*). La phénoménologie exclut le temps objectif en tant que prémisses dont elle partirait et ferait usage, mais le retient en tant que phénomène qu'elle analysera dans sa corrélation aux déroulements de la conscience dont l'existence est garantie par leur donation. Husserl estime que, de même que, dans la perception des propriétés objectives, il y a une différence entre les *data* de sensation et l'«appréhension» animatrice, il y a aussi, de façon analogue, des caractères temporels, des intentions temporelles qui seules font de certaines données une suite temporelle.

L'analyse de la conscience intime du temps est donc une recherche dans l'*epochè*, la croyance aux relations objectivement temporelles étant suspendue. Quels que soient *objectivement* les rapports en jeu dans la succession ou la simultanéité de deux événements vécus, le vécu est pris ici purement comme vécu, dans la pure évidence intuitive, avec les corrélats noématiques qui lui appartiennent intentionnellement avec une nécessité eidétique.

L'analyse de la conscience du temps est en cela analogue à celle du rapport subjectif à l'espace. L'espace, l'étendue

sont donnés dans des perspectives changeantes, mais conformes à des lois ; des formes et distances identiques apparaissent successivement de différentes manières ; l'apparition (le phénomène) du même n'est pas toujours identique. Husserl dit : «l'apparition de la maison n'est pas à côté de la maison ou sur la maison», «il n'y a aucun sens à dire qu'un point du champ visuel est éloigné d'un mètre du coin de la table que voici», etc. (À notre avis, il faudrait prendre ces expressions *cum grano salis*. L'«apparition de la maison» n'est pas objet dans la perception de la maison, et il en va de même du «champ visuel» dans la perception de la table. Il y a une différence entre la perspective donnée de la table et le champ visuel – la perspective est, dans un certain sens, la chose même, ne serait-ce que partiellement, le champ visuel jamais.)

La question de principe est maintenant la suivante : quelle est l'*origine* du temps, l'origine de la succession temporelle et des relations temporelles ? Nous savons déjà qu'il ne faut pas comprendre cette question de manière psychologique, c'est-à-dire comme question de la *genèse causale*, des facteurs ressortissant à la nature objective qui occasionnent sa découverte dans l'expérience. Par conséquent, il ne s'agit pas non plus, pour employer le vocabulaire psychologique, de la question de l'innéisme ou de l'empirisme (question de savoir si le facteur décisif dans la formation de la représentation du temps est une aptitude innée, un facteur interne, ou bien les *data* des sens, dont la cause est externe). La question de l'origine du temps, telle que Husserl la formule ici, c'est la question des *data et des caractères d'appréhension intentionnels* sur le fondement desquels la succession et d'autres relations objectivement temporelles nous apparaissent. Le mot «constitution» n'est pas utilisé dans ces considérations préliminaires, mais la chose est d'ores et déjà expliquée : les moments réels (*reell*) du vécu, les *data* et les caractères d'appréhension, ceux-là non intentionnels, ceux-ci intentionnels, sont les éléments constitutifs du phénomène temporel.

L'exposé de Husserl s'articule alors en trois parties principales : 1° la référence à la théorie des modes temporels chez

Brentano, 2° l'analyse de l'intentionnalité temporelle, 3° la constitution du temps et des objets temporels.

1° La conscience qui dure n'est pas conscience de la durée, les états successifs de la conscience ne sont pas pour autant conscience de la succession. La rétention dans la conscience, la rétention consciente, n'est pas rétention d'une même conscience : sans cela, une mélodie ne différerait en rien de la coexistence harmonique des sons dont elle se compose, la conscience du mouvement dans ses phases successives ne serait pas possible, mais équivaldrait à la conscience de l'espace successivement rempli, parcouru par un corps. Voilà les raisons qui ont conduit Brentano à sa théorie de la modification imaginative de l'impression sensible dans les modes temporels. Si la conscience de la succession n'est pas elle-même une impression sensible, elle doit venir d'ailleurs, et d'où pourrait-elle venir sinon de la spontanéité de la faculté reproductrice que l'on nomme l'imagination ? L'on est d'ailleurs ici, affirme Brentano, en présence du cas unique où l'imagination se montre effectivement créatrice – car la reproduction modifiée d'une impression qui n'est plus là, est quelque chose qui ne se présente pas et ne peut pas se présenter dans l'expérience perceptive.

L'analyse aiguë que contient cette doctrine est ce qui permettra à Husserl de poser enfin clairement le problème intentionnel. Pourtant, Husserl critique sévèrement la théorie de Brentano. La modification temporelle par laquelle nous créons ou maintenons un objet dans la représentation, bien qu'elle ne soit plus dans la perception, signifie : A, qui n'est plus présent en chair et en os, n'est pourtant pas passé, il est derechef là, quoique modifié. Le moment temporel, ajouté à un A affaibli, est derechef présent. C'est aussi pourquoi cette nouvelle modification ne m'apprend rien sur le fait que A a été présent. La présence de A dans la conscience avec le moment ajouté, l'indice «passé», n'explique pas la conscience transcendante «A est passé», quand même on nommerait ce moment adjoint «A passé». Manque en effet toute explication du fait que ce que j'ai maintenant dans la conscience est identique à ce qui a été auparavant, mais n'est plus dans la

phase perceptive actuelle. Que sont d'ailleurs les moments de l'«association originaire» ? Des temps ou des «signes de temps», analogues aux «signes de lieu» de Lotze ? Si ce sont des temps, l'on aura une suite de temps simultanés, ce qui est absurde. Si ce sont des signes, comment parvient-on sur leur base au temps effectif ? (Brentano est également incapable de dire pourquoi le caractère «passé» est un caractère irréel, alors que tous les moments de l'imagination ou de l'association originaire sont des composantes du présent réel et, partant, le contraire de toute irréalité. – On ne peut pas expliquer la ligne du temps simplement par des moments continûment nouveaux accrochés à ce qui est donné ; la forme temporelle n'est pas identique au contenu de cette forme, la forme ici dépasse son contenu, au lieu que chez Brentano les caractères temporels ne sont au fond que de nouveaux contenus ajoutés aux contenus sensibles. Bref, si Brentano a bien attiré l'attention sur la différence entre le contenu sensible et les caractères d'appréhension temporels, en revanche il n'a pas analysé cette différence.)

Malgré cette critique pointue, on ne peut pas ne pas remarquer qu'un des traits les plus essentiels par lesquels l'analyse husserlienne de la conscience du temps se distingue des autres théories contemporaines (aux alentours de 1900, sous l'influence de James et de Bergson, l'analyse du temps interne était très à la mode) provient précisément de Brentano. C'est le fait que Husserl effectue cette analyse du point de vue intentionnel, ou plutôt du point de vue de sa conception modifiée, dynamisée, de l'intentionnalité visant un objet unitaire dans une multiplicité de vécus. Husserl reprend ainsi l'inspiration de Brentano pour en faire quelque chose de tout à fait original, sans analogue dans la littérature que cette période consacre à la conscience du temps, quelque chose qui lui permet aussi de remédier aux insuffisances qu'il reproche à la théorie de Brentano – l'incapacité de discerner le corrélat noématique du vécu du temps de ses composantes réelles (*reell*), la méconnaissance de l'intérêt essentiel à l'unité de l'objet qui caractérise aussi l'intentionnalité temporelle. Quelque chose qui l'autorise par ailleurs à croire sa propre

théorie à l'abri des critiques que des philosophes et psychologues modernes (Husserl cite Stern, mais il pourrait à aussi bon droit se référer à James et à Bergson) ont formulées à l'encontre des psychologies représentées par Herbart ou Lotze et qui s'appliquent également à Brentano : la théorie husserlienne de l'autoconstitution du flux de la conscience élève ses vues au-dessus du «dogme de l'instantanéité d'un tout de conscience» selon lequel une suite d'événements, pour accéder à la conscience, doit devenir *simultanément* dans toutes ses parties objet de la conscience relationnelle qui les rassemble dans l'unité. Stern y oppose ce qu'il nomme le «temps de présence», qui recouvre tout un intervalle du temps objectif : dans une mélodie, les sons qui se suivent font partie d'un même acte présent. Dans un certain sens, Stern désigne par ce terme la même chose que Husserl nommera le «présent vivant». Sa théorie du «temps de présence» n'en demeure pas moins entachée d'obscurités. Il ne distingue pas assez clairement la succession temporelle objective, qui présuppose la conscience des phases successives traversées par l'objet ou le processus objectif, et l'auto-unification interne de la conscience elle-même, toujours déjà présupposée dans la conscience des phases objectives qui se succèdent. En effet, s'il est vrai que la perception de la durée est autre chose qu'une perception qui dure, d'autre part il est vrai aussi que la perception de la durée *présuppose* une durée de la perception. Or, que signifie la durée de la perception ? Relèvent de toute durée une phase actuelle et des phases non actuelles. Peut-on parler de l'existence de la non-actualité de la perception ? Tout cela demande à être éclairci. Ne retombera-t-on pas dans l'aporie de Brentano qui décompose la perception en atomes temporels actuels et moments de l'association imaginative qui seule fait du temps un continuum phénoménal ?

2° Ces questions nous amènent aux analyses des caractères temporels qui forment la partie la plus importante de tout l'exposé.

Prenons un son qui dure. Il commence (au point O), dure jusqu'à l'instant présent, puis cesse, et toute sa durée, comme

auparavant les phases singulières, s'écoule dans un passé toujours plus lointain. Dans cet écoulement, je «retiens» encore le son (d'où le terme de «rétention», désignant le moment intentionnel qui en est responsable), et aussi longtemps que dure la rétention, le son a sa durée propre, identique malgré la diversité des laps de temps qui le séparent du présent actuel.

Le son et la durée qui en est remplie accèdent à la conscience dans un «flux continu», dans la continuité de leurs «modes» de conscience. Le commencement du son signifie que la phase initiale de sa durée est sur le mode du présent actuel, sur le mode du «maintenant». S'y ajoutent de nouvelles phases, et le son, dont le contenu est présent à la conscience dans un recouvrement continu, dans l'identité, dure aussi longtemps qu'une quelconque de ses phases est là sur le mode du «maintenant». Si une nouvelle phase du son est «maintenant», les autres sont «auparavant», et entre le commencement et le «maintenant» s'étend la durée écoulée, l'intervalle parcouru, tandis que le «reste» n'a pas encore accédé à la conscience. «A l'instant final», j'ai conscience du son tout entier comme passé, quand la phase du «maintenant» ne contient plus aucune phase du même son identique, durant sans solution de continuité dans toutes ses phases. J'ai conscience du son pendant toute sa durée comme identique et comme son qui pendant tout ce temps dure *maintenant*. Le son tout entier est «vivant» aussi longtemps qu'une quelconque de ses phases est «maintenant» ; après, il sera «mort», n'étant plus animé par un «maintenant» actuel, créateur. Pourtant, le son mort lui aussi continue à se modifier : il retombe «dans le vide».

Sous le rapport objectif, dans ce qui passe, l'on a des objets et processus qui durent, c'est-à-dire qui sont plus ou moins changeants, caractérisés temporellement par des «modes d'écoulement» : présent, passé, davantage passé... Du côté subjectif, l'on a un «phénomène d'écoulement» qui est une continuité de mutations incessantes formant une unité indivisible : indivisible en intervalles, en phases qui pourraient être pour soi, qui pourraient se répéter en tant que

sons ou autres objets temporels. Les parties ici ne peuvent être qu'en tant que moments abstraits d'un tout indivisible. Le point de départ est une «impression originaire», point-source qui change continuellement : le «maintenant» en chair et en os se change sans cesse en un passé, un point-source toujours nouveau vient relayer celui qui est passé dans la modification «rétentionnelle», dans la conscience du passé, cependant que cette modification est elle-même actuellement présente. La rétention actuelle n'est pas le son actuel, mais la conscience actuelle du son passé. Chaque «maintenant» actuel est soumis à la loi de la modification : la rétention se change en rétention de rétention, etc. Dans le continuum des rétentions, chaque point ultérieur est la rétention de chaque point antérieur. En suivant la série des impressions qui se succèdent, l'on a ainsi, conjointement avec elles, une suite de rétentions appartenant au même point initial. Mais comme chacun de ces points rétentionnels fait lui-même partie de l'actualité, il subit à son tour une modification rétentionnelle. Chaque rétention ultérieure porte ainsi en soi à la fois l'héritage de son point de départ et la marque de l'impression originaire avec laquelle elle appartient à une même actualité.

Il y a donc deux continuums – le continuum de l'objet, dont les phases (ou points) singulières s'excluent les unes les autres, et le continuum du phénomène d'écoulement qui fait partie d'une même actualité et a au fond une forme toujours identique – une impression originaire avec une «queue» de comète de rétentions.

Parce que jaillit un «maintenant» toujours nouveau, la phase actuelle se change en phase passée et toute la continuité, celle de l'objet comme des modes d'écoulement, sombre uniformément dans la profondeur du passé.

Vient ainsi facilement à l'esprit ce qu'on pourrait appeler le diagramme du temps. Si l'on nomme O le point initial d'un processus objectif déterminé (le commencement d'un son), P une quelconque phase précédente, M le «maintenant» actuel, la ligne OPM signifie le continuum des phases temporelles de l'objet ; la perpendiculaire abaissée du point M sur la ligne OM représente le continuum d'écoulement dans lequel les

points singuliers peuvent recevoir leurs indices intentionnels (indices de ce qu'ils retiennent de la suite objective et dont ils rendent ainsi possible l'être dans la rétention), soit $M_p \dots M_o$; on pourrait dire que ce continuum est la suite des «maintenant» *retenus* ; sans être la présence d'une apparition actuelle, ce sont néanmoins des «maintenant» qui présentent actuellement des «maintenant» qui ne sont plus actuels, ainsi que, du même coup, leurs propres phases présentifiantes, etc. Si l'on relie M_p avec P et M_o avec O ou n'importe quel autre point de l'un des continuums avec le point correspondant de l'autre, l'on obtient l'hypoténuse d'un triangle qui représente la descente de la phase objective dans le passé.

Les deux continuums dont on vient de parler forment par leurs renvois un *champ de présence* auquel appartient, outre le continuum objectif et le continuum des rétentions impliquées les unes dans les autres, une *limite* qui, bien qu'indéterminée, n'est pourtant pas vide ; sans cette limite, les deux continuums se poursuivraient à l'infini dans le passé. Avec le champ de présence, l'infini est remplacé par un *indéterminé* dans lequel le champ passe graduellement du fait que, en remontant dans le passé, chaque impression antérieure est, en regard des précédentes, non seulement plus faible et plus floue, mais précisément moins déterminée, moins remplie matériellement, devenant à la fin un simple «ainsi de suite» *indefinitum*. L'extension du champ de présence, toujours délimitée par une zone d'indétermination, est variable, fonction de l'orientation objective : il peut embrasser un son isolé, une mélodie, une composition musicale, et est donc dépendant de l'unification synthétique de l'objectivité présente là-devant nous. Même le vécu perceptif le plus dispersé, livré pour ainsi dire à la merci des impressions en provenance des différents domaines sensoriels qui nous sollicitent, est néanmoins de telle espèce que la passivité en lui ne signifie pas l'absence, mais seulement un degré minimal de l'unification active, de la présence active d'un moi identique, c'est-à-dire de l'élément qui rassemble les impressions en un flux. La synthèse serait impossible sans l'égoïté ; se représenter la conscience du temps comme un flux impersonnel où les

impressions fusionneraient en un amalgame indéterminé, serait en contradiction avec la forme du vécu temporel, avec son caractère structural. (Dans un de ses travaux de jeunesse, Jean-Paul Sartre tente une telle caractérisation impersonnelle du flux du temps originaire qui, de ce fait, prend chez lui un aspect fortement bergsonien¹.) Le rapport à l'*ego*, à l'identité personnelle, à l'activité d'auto-unification, est compris déjà, comme le souligne Held, dans les termes de «rétention», de «fuite», etc. par lesquels l'on désigne le passage de la présence impressionnelle originaire au passé. Le présent ne sombre pas purement et simplement, mais c'est à *moi* qu'il échappe, c'est *moi* qui le retiens, ce qui signifie : je le maintiens en vie en lui impartissant moi-même quelque chose de la force de ma continuité propre, de ma propre égoïté identique.

Ce qui nous apparaît comme présent originaire est donc un *champ*, et non pas un «maintenant» ponctuel, le célèbre «maintenant» légué à toute la tradition par Aristote dont la doctrine, elle-même purement objective, thématise le temps comme un continuum homogène et unidimensionnel de successivités objectives à l'intérieur duquel des «maintenant» ponctuels font office de limites. La méthode de Husserl, son *epochè* à l'égard de la croyance au temps objectif, dévoile d'emblée, de façon tout à fait originale, le caractère dérivé du schéma temporel objectif et la primauté, l'antériorité d'une tout autre structure temporelle dans nos vécus : le *présent originaire, non ponctuel* (lequel est un champ temporel composé de la phase-limite du présent actuel et de la rétention vivante, ou plutôt de la suite des implications intentionnelles animées par la phase présente se rattachant à un même objet unitaire) et l'*horizon mort du passé*. A cet horizon du passé correspond, bien sûr, de l'autre côté, l'*horizon de l'avenir* qui ouvre un autre mode intentionnel, différent de la rétention et symétrique à elle, une sorte de rétention à l'envers, l'attente immédiate que Husserl qualifie également de *protention*. La symétrie entre rétention et protention ne vaut que *cum grano*

1. J.-P. Sartre, «la Transcendance de l'*ego*», *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), p. 85 sqq.

salis. La protention n'est pas la dimension de ce qui retombe hors de l'actualité, dans une non-actualité toujours plus lointaine et plus indéterminée, elle n'a pas davantage la structure d'un passage à l'actualité à partir d'un horizon inactuel ; elle n'est pas le «repoussement» retenait auquel on est passivement livré, mais une exposition de soi au monde, une *curiosité pour le monde* qui, bien qu'il ne dépende pas de notre bon plaisir de l'effectuer ou non, se rapporte bien plus étroitement que la rétention à notre activité orientée de l'avant. – L'orientation traditionnellement objective dans la problématique du temps fait ainsi place chez Husserl à une orientation sur les structures temporelles subjectives, impensables sans l'*ego* : le champ de présence avec ses horizons de non-actualité qui se correspondent à certains égards, mais ne sont pas en tout symétriques par rapport à l'axe du présent.

Sans se lancer dans des constructions métaphysiques relatives à la différence entre quantité spatiale et qualitativité temporelle, entre la répétition qui caractérise l'espace et le fusionnement propre au temps interne, *Husserl saisit, grâce à l'application de l'épochè, la différence entre le temps originaire et le temps dérivé*, analogue sous ce rapport à ce que Bergson et James visaient avec leurs conceptions de la *durée** et du *stream of consciousness*. La différence du regard porté sur la conscience du temps originaire chez Husserl, d'une part, et chez Bergson et James, d'autre part, est due surtout au fait que Husserl met en œuvre de façon conséquente le point de vue intentionnel, qu'il analyse la conscience du temps comme intentionnelle, c'est-à-dire comme une forme réglée de la conscience de l'objet, en sorte qu'il ne s'agit pas, dans la conscience du temps, d'une fusion irrationnelle, non distinguée, avec le flux du vécu, où la forme ne pourrait être distinguée du contenu. La conscience du temps est, au contraire, le fondement de toute *approche de l'objectivité*, une forme sans laquelle la *constitution* des objets comme tels serait impensable.

* En français dans le texte.

Il importe donc avant tout de mettre en lumière les différentes fonctions des caractères temporels par rapport à l'objectivité. Il est clair d'abord que le *champ de présence* primitif est lui-même composé d'un horizon protentionnel, d'une phase de présentation et de rétentions vivantes – c'est-à-dire que le *champ de présence tout entier*, à l'intérieur duquel la présentation actuelle a le sens d'une simple limite, d'un concept-limite, participe à ce que l'on appelle l'acte de perception (au sens de la perception sensible). La perception est toujours perception d'un objet temporel, qui dure ou qui change; nous percevons *et le présent et le tout-juste-passé*.

La rétention, sur laquelle il faut à nouveau concentrer notre attention (car c'est la rétention, selon Husserl, qui constitue de façon primaire le champ temporel), est tout autre chose que la *résonance de l'impression*. La résonance est un moment impressionnel, tandis que la rétention par essence *n'est pas* une impression. Le son retenu *n'est pas* réellement (*reell*) présent dans la rétention.

La rétention n'est pas une thématization, elle n'est pas une conscience du passé en tant qu'objet. La rétention ne fait pas du passé un objet, mais maintient sur un mode vide, ou plutôt déréalise – de façon athématique, en passant, tandis que nous vivons dans le présent et l'attente – le tout-juste-passé. Si l'on pose la question du mode de son intentionnalité, c'est une intentionnalité vide qui ne thématise pas. La rétention n'est pas un *acte*, n'est pas une unité de vécu interne, dotée elle-même d'une durée. Malgré tout cela, la rétention est une conscience originaire indispensable, sans laquelle nous n'aurions pas accès au non-actuel ni, partant, au passé. Si Husserl la qualifie à un moment d'«intuition du passé»², c'est uniquement en ce sens; cela mis à part, la rétention est plutôt un coup d'épée dans l'eau, une saisie du vide que laisse l'impression qui a cessé d'être, remplacée par une autre. Il est donc exclu que la rétention implique un moment intuitif, qu'elle soit une «représentation» du passé autrement qu'au

2. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, M. Niemeyer, 1928, p. 392.

sens d'une conscience vide. (Elle n'a donc pas non plus de «moment hylétique».) – La rétention est un accomplissement subjectif, mais un accomplissement presque entièrement passif; nous ne sommes pas libres de retenir ou non, les phases rétentionnelles s'accrochent automatiquement à l'impression originaire. Le paradoxe de la rétention réside en ceci qu'étant automatique et, en ce sens, pour ainsi dire donnée, elle est néanmoins un accomplissement subjectif, et qu'étant vide, non remplie, elle est néanmoins une conscience originaire – la conscience originaire du non-actuel, la présence du non-présent.

Correspond, d'autre part, à la rétention en tant que conscience vide du non-actuel, la *conscience remplie* de ce non-actuel, à savoir la réflexion sur la rétention, la prise de conscience de son intention et de son objet, éventuellement la ré-évoation de ce qui est visé dans la rétention – le souvenir secondaire. Les actes de la réflexion et du ressouvenir sont possibles uniquement parce que, dans la rétention, le non-actuel, le passé, est déjà là. Seul le ressouvenir fait du passé comme tel un objet. Ici il y a thématization du passé, il y a un acte effectif, une représentation effective qui possède également, en tant qu'unité réelle (*reell*), une certaine durée et est, en tant qu'acte, un acte libre – une incursion dans l'horizon du passé; en tant que libre, dépendant de ma spontanéité, cet acte montre aussi des «imperfections» – non seulement tout y est sur le mode du «comme si», du «quasi-présent», mais encore le cours du souvenir, l'écoulement de son flux qui se présente comme re-production du présent passé, dépend de l'arbitraire subjectif et en est toujours affecté: l'incomplétude, l'obscurité, la subjectivité sont ici inévitables. Pourtant, le souvenir secondaire est lui aussi une *conscience originaire*: la simple rétention ne nous donnerait jamais le passé comme passé, car elle appartient à la conscience du présent – «en gardant en tête la phase écoulée, je vis entièrement la phase présente, je l'«ajoute», grâce à la rétention, à la phase passée, et je suis orienté vers la phase à venir»³. C'est

3. *Ibid.*, p. 472.

pourquoi il est certes vrai que la perception qui dure, qui possède une certaine extension temporelle, se déroule comme *présentation* (*Gegenwärtigung*) dans l'automatisme de l'impression et de ses rétentions. Mais l'objet en tant qu'unité durable, identique dans le présent et dans le passé, à laquelle je puisse revenir toujours à nouveau dans différents actes, requiert le souvenir au sens propre ; pour cet objet, le souvenir secondaire est conscience originaire.

La rétention et le souvenir secondaire sont donc tous les deux une *conscience originaire*, à laquelle rien d'autre ne peut suppléer. C'est dire qu'ils donnent leur objet – le passé non actuel, «englouti», susceptible d'être ré-évoqué – sur un mode comportant un maximum de proximité insurpassable. S'ils ne le donnent pas dans une présentation vivante, c'est parce que cet objet n'est plus présent en tant que vivant ; ils le donnent donc de la seule manière dont il est et peut être dans le présent. – La protention également est une conscience originaire qui ne peut être ni remplacée par ni reconvertie à autre chose.

La protention, la présentation, la rétention et le ressouvenir sont traversés, comme nous l'avons déjà dit, par un flux continu qui vise, dans la modification des caractères temporels (l'attente, la donation et son «repoussement» retenant dans un passé toujours plus lointain), *un même objet*.

Il faut souligner que ce ne sont pas seulement les choses mêmes et les processus, qui passent, durent et cessent, qui sont ainsi objet identique, mais encore leur entrée dans le champ de présence animé par un «maintenant»-source. Cette apparition, immédiatement transformée en un passé retenu, demeure elle aussi identique dans toute la suite de l'écoulement, et comme le champ de présence est présent dans un flux continu, c'est-à-dire dans l'accomplissement d'une rétention constante jusqu'au présent actuel nouvellement jaillissant, le résultat du flux au point de vue objectif est un continuum lui aussi irrépérable de présents exclusifs, de contacts qui ne peuvent être «vivants» qu'une fois, mais se maintiennent aussi dans la non-actualité qui suit en tant que «maintenant» distincts les uns des autres. La suite objective des lieux

et des points temporels exclusifs est ainsi le simple résultat et corrélat objectif du fait que le continuum d'effectuations internes de la rétention est sans cesse changeant, qu'il est à chaque instant, de manière créatrice, unique – ayant la même forme d'une impression vivante avec une queue de comète de rétentions, il a un contenu toujours différent – comme nous l'avons déjà dit, il ne peut ni se répéter, ni durer. (Le rapport du temps objectif au phénomène subjectif d'écoulement est donc semblable au rapport du nombre à la liaison collective dans la *Philosophie de l'arithmétique* : il n'est possible que sur le fondement et en conséquence d'une «relation psychique», d'une activité subjective, s'agit-il d'une activité dépourvue de spontanéité comme ici la rétention athématique de l'impression écoulée.) Le temps objectif s'étend alors au fur et à mesure que se développe dans le vécu l'approche de l'objectivité en général : les objets temporels «immanents» deviennent apparition des objets temporels dans l'expérience individuelle, puis objets intersubjectifs et objets qui prétendent à une validité universelle (les objets de la physique) ; l'intersubjectivité élargit la forme objectivement temporelle au point de la rendre universelle ; le mouvement d'écoulement dans le passé, observé d'abord dans notre champ de présence, est compris ensuite comme forme générale qui caractérise chaque moment de l'expérience, jusqu'au plus lointain – même l'instant vécu le plus reculé accessible à notre souvenir est un «maintenant» qui retombe dans le passé et est à son tour précédé d'instantanés qui ont pu être expérimentés par d'autres, par nos ancêtres, etc., etc. – jusqu'à ce que le «temps objectif» se détache (ou plutôt paraisse se détacher) entièrement de toute subjectivité et devienne un simple paramètre physique dont la nature propre, objectivement transcendante, peut faire l'objet d'avis divergents ; quoi qu'il en soit, ce temps absolument objectivé présuppose lui aussi la forme temporelle universelle en tant que phénomène, en tant que continuum omni-englobant né de l'entrée du devenir objectif dans le continuum de progression globale, indivisible, qu'est la conscience intime, vécue, du temps. Le fondement de toute expérience du temps est ainsi la structure de notre champ de

présence, du présent vivant, qui est présupposée dans toutes les structures temporelles ultérieures, plus complexes et non présentes, qui se réfléchit en elles, s'objective et s'étend au-delà de son champ le plus originaire, mais de telle façon qu'elle demeure, dans toutes ces extensions, la clef qui leur donne leur évidence interne et sans laquelle elles seraient incompréhensibles. Même l'ultime point du temps, qui ne pourrait être atteint par aucune extrapolation de l'expérience intersubjective, recèle la signification, tacite mais constatable par la réflexion phénoménologique, d'être un «*maintenant*» passé; et chaque maintenant, si lointain qu'il soit, est un renvoi à la forme du champ de présence dans ses horizons d'écoulement continu, forme qui nous est toujours présente; c'est elle qui fait précisément que le mouvement d'écoulement, même au-delà de la frontière de la distincteté, ne peut que se poursuivre *in indefinitum*, par le simple déplacement du présent, par l'adjonction de nouvelles phases actuelles et la chute conséquente des phases précédentes dans la non-actualité.

Pour cette raison, la forme du temps objectif, des phases passant sans cesse par un présent actuel toujours nouveau, a une signification fondamentale pour la détermination de la réalité (*Realität*). Il n'y a pas de réalité qui soit sans lieu ou lieux temporels. Le commencement et la fin d'une réalité sont également le commencement et la fin de ses phases, de son lieu dans le temps et, par suite, la continuité du temps est aussi une loi de l'être des réalités: ce qui est individuellement le même ne peut exister sous une forme temporellement discontinue.

La forme du temps objectif est donc le fondement de la réalité individuelle, sa constitution est à la racine de la constitution des objets individuels. La réalité individuelle est réalité dans le cadre du temps objectif, dans la multiplicité continue des phases duquel toutes les autres réalités aussi s'insèrent de façon unitaire. Là où n'est pas développée la conscience de la forme temporelle universelle, on peut sans doute avoir conscience de la réalité comme de quelque chose de donné, de présent, mais il n'y a pas la possibilité d'aller au-delà des

limites du présent ni, à plus forte raison, de distinguer l'objet individuel du type empirique. La différenciation du champ de présence, la pénétration dans l'horizon du passé par le souvenir actif et la constitution de la forme temporelle universelle sont aussi, pour cette raison, des étapes importantes dans la constitution de la réalité.

3° Vient ensuite la tâche de décrire la constitution progressive des formations temporelles. Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl l'articule ainsi (nous inversons l'ordre de son exposé):

1. le flux ou courant absolu de la conscience qui constitue le temps en se constituant soi-même;

2. les multiplicités d'apparitions constituantes, d'un degré différent, les unités immanentes dans le temps pré-empirique (c'est-à-dire qui durent, mais n'ont pas encore été intégrés dans la forme du temps objectif unique, commune à toutes);

3. les choses de l'expérience dans le temps objectif, à divers degrés: la chose de l'expérience du sujet individuel, la chose intersubjectivement identique, la chose de la physique.

Comme ce qui nous intéresse ici est simplement une introduction à la phénoménologie, il est inutile de développer en détail la réponse apportée à ces trois points, d'autant plus que Husserl lui-même se borne à l'esquisser.

En revanche, il faudrait faire quelques remarques de principe. Premièrement, il est clair que Husserl ne considère pas le temps comme un objet spécial parmi d'autres, mais plutôt dans son rapport aux objets de toute espèce. Chaque objet a sa manière particulière d'être dans le temps, son propre mode de «temporalisation» (à l'exception des caractères temporels eux-mêmes). On peut dire que tout ce qui peut être tenu pour étant a son mode de temporalité, son lieu dans l'ordre des structures temporelles. Cet ordre est un écheveau défini par deux extrêmes, qui s'étend depuis ce qui est premier dans toute constitution, ce qui constitue sans être constitué, jusqu'au temps objectif, qui est la forme constituée de la réalité, et aux unités idéales qui sont constituées eu égard à la totalité de tout ce qui est de l'ordre du temps objectif et ont donc un caractère d'omni-temporalité. Saus que Husserl le

fasse expressément remarquer, le temps acquiert ainsi pour lui une signification exceptionnelle par rapport à l'étant. L'élucidation de la genèse du temps apparaît à la fois comme question de l'approche de tout ce qui est dans le monde, l'origine du temps comme l'origine de l'approche du monde et des choses dans le monde.

Deuxièmement, il est manifeste que tout le système du constitué, dans toutes ses structures temporelles, dépend de ce qui est originairement constituant, et que seul ce qui constitue originairement toutes les objectités (y compris son propre être-objet) mérite au sens propre le nom de conscience absolue. Le «flux de la conscience» sur lequel nous réfléchissons et qui s'institue selon une tout autre orientation de l'intentionnalité des rétentions que celle qui vise l'unité de l'objet et l'unité objective, est lui-même quelque chose de constitué dans la mesure où il dépasse assurément, en tant que flux, la sphère de présence et n'est pas identique à son moment réfléchissant. En ce sens, il faut poser d'autres questions encore, il faut examiner surtout l'unité dans laquelle s'institue notre vivre propre, notre flux de vie subjectif, qui ne relève pas de l'objectivité mais est en même temps toujours déjà, jusqu'à un certain point, «objet». Cette recherche posera à la phénoménologie les problèmes les plus difficiles, obligeant à remettre en cause les principes en apparence les plus évidents, les évidences sur lesquelles elle s'appuyait à ses débuts.

Dans les paragraphes des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* où il se penche sur la différence entre les unités constituées et le flux constitutif⁴, Husserl commence par établir d'abord une différence dont nous avons déjà fait état : chaque phase du changement qui affecte un objet peut être ramenée à une durée, étalée en un repos, chaque phase de sa durée peut passer en un changement, au lieu que dans le «flux» il y a une continuité de phases qui s'écoulent au principe uniformément – c'est un flux de «changement» continu qui présente le caractère «absurde» de s'écouler exactement comme il s'écoule, de ne pouvoir être ni

accélééré ni ralenti ; c'est en outre un «changement» dans lequel il n'y a rien qui change, auquel toute durée fait donc défaut.

Il s'ensuit que les phénomènes qui instituent ou constituent le temps sont de tout autres «objectités» que celles qui s'instituent et durent dans le temps. Ils ne sont pas des objets individuels, ils n'ont pas une localisation dans le temps objectif et on ne peut pas leur attribuer les prédicats des objets individuels. Il n'y a pas de sens à dire à leur sujet qu'ils sont «maintenant» ou qu'ils ont été auparavant, qu'ils se sont succédés dans le temps, qu'ils sont simultanés, etc. Il faut dire : le continuum d'apparitions qui est une phase du flux constitutif appartient au «maintenant» qu'il constitue, un autre à l'«auparavant» pour lequel il est un présupposé constitutif. Mais le «flux» lui-même n'est-il pas un «l'un-après-l'autre» ? Husserl dit : nous le nommons ainsi d'après la successivité constituée du temps objectif, parlant en conséquence de la phase actuelle et des phases non actuelles de ce flux, mais tout cela n'est rien de temporellement «objectif». Dans l'actualité nous avons une source originaire et un continuum de moments de résonance – mais ce sont là des métaphores, nous ne disposons pas des mots justes pour désigner ce dont il s'agit.

Il apparaît ainsi que la phénoménologie, philosophie partie de la quête de l'évidence absolue, apodictique (invariante) des choses mêmes, partie de la volonté de l'intuition par laquelle les choses se donnent elles-mêmes, débouche, là même où elle dévoile l'origine première de toute donation, sur des «choses» pour lesquelles nous ne disposons ni de noms ni de schémas d'aperception, où cesse la vue claire, car il devient impossible de différencier – «pour tout cela les noms nous font défaut», dit Husserl.

Le partisan indomptable de l'intuition n'abandonne pas pour autant la partie : il sonde l'intentionnalité de la rétention responsable non seulement de la constitution de la durée objective, mais encore de celle du «flux immanent», c'est-à-dire de l'unité de la rétention elle-même – la rétention n'est pas seulement rétention de la phase actuelle passée, mais aussi, conjointement, rétention de la rétention qui ressortit à cette phase. La rétention a ainsi «deux intentionnalités»,

4. *Ibid.*, §§ 35 et 36, p. 428.

l'une transversale, l'autre longitudinale – l'une concerne les unités qui durent, l'autre le flux comme tel qui ne dure pas, et elle implique ainsi malgré tout un recouvrement avec elle-même. «Mais avec la première rétention est là à la fois un nouveau "maintenant", une nouvelle impression originaire, liée à cette rétention dans l'instant de manière continue, si bien que la seconde phase du flux est impression originaire du nouveau "maintenant" et rétention du précédent, la troisième phase à son tour impression originaire, rétention de la seconde impression et rétention de la rétention de la première, etc. Il faut ici faire aussi entrer en ligne de compte que la rétention possède une intentionnalité par rapport, non seulement à ce qui est immédiatement retenu, mais aussi à ce qui est retenu au second degré dans la rétention et finalement par rapport à la donnée originaire...⁵» Ainsi se constitue, dans le flux de la conscience, l'unité du flux lui-même comme ordre unidimensionnel quasi-temporel. En réfléchissant sur ce flux particulier, je dois d'abord saisir l'«antéro-à-la-fois» rétentionnel qui est contenu dans la phase actuelle, c'est-à-dire le continuum des phases impressionnellement rétentionnelles, après quoi je pourrai remonter le long des implications et découvrir ainsi, dans un continuuel «ainsi de suite», toujours de nouvelles implications débordant le cadre de la simultanéité momentanée. Le flux ici saisit et constitue des objectités autres que soi tout en se constituant soi-même. Ce n'est pas un *regressus in infinitum*.

Eu apparence, le problème est donc résolu : le flux lui aussi est constitué, dans et par lui-même. Sans doute, le courant de la conscience dont parlait James et la *durée pure** de Bergson⁶ ne sont-ils pas la donnée ultime. Ils requièrent le

* En français dans le texte.

5. *Ibid.*, p. 435.

6. Nous ferons remarquer que le terme husserlien *Dauer* signifie tout autre chose que la *durée* bergsonienne. Sans doute la *durée* au sens de Bergson ne coïncide-t-elle pas tout à fait avec le continuum des phases de la rétention chez Husserl, mais c'est néanmoins d'elle que cette conception husserlienne se rapproche le plus, à ceci près que Husserl ne reconduit pas directement, comme Bergson, l'accroisse-

passage à un plus originaire, mais celui-ci – paradoxalement – doit être en quelque sorte identique à ce qui en dérive ; en d'autres termes : il doit lui-même se *faire* ce qu'il est, un quasi-objet, le continuum des phases de la vie propre, personnelle. Il sera encore démontré concrètement que cette auto-constitution n'est pas une *aseitas*.

Mais même si le constituant «est» identique au constitué, il est certain qu'il ne peut être constituant et constitué *sous le même rapport* et, cela étant, il s'agira de cerner ce qui en lui rend possible cette disparate singulière, ce qui rend possible cette double fonction de l'*ego* sans que celui-ci se désagrège.

Husserl ne traite cette question dans aucun de ses ouvrages publiés ; on n'en trouve mention que dans les manuscrits de travail. L'élaboration du problème est évoquée dans des publications de Ludwig Landgrebe, Eugen Fink et Walter Biemel ; Gerd Brand et Klaus Held l'ont systématiquement dégagé des manuscrits du *Nachlass*⁷.

Déjà dans le Supplément VI aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*⁸, Husserl dis-

ment continu du changement à l'accumulation qualitative, mais le laisse provisoirement à l'état de problème en s'efforçant d'en approfondir l'élucidation constitutive. Cela dit, la problématique temporelle, dont le noyau est la conscience intime du temps, est chez Husserl, précisément comme chez Bergson (et James), la problématique d'un *tout qui devient* et qui rend possibles ses singularités, ses parties, c'est-à-dire les vécus du partiel et du singulier.

7. Cf. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie, das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, G. Mohn, 1963, p. 23, 59 et 182 ; E. Fink, «Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit», in *Edmund Husserl, 1859-1959*. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, La Haye, M. Nijhoff, 1959 ; W. Biemel, «Husserls Enzyklopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Bemerkungen dazu», *Tijdschrift voor Philosophie*, XII (1950) ; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit; nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, La Haye, M. Nijhoff, 1955 ; K. Held, «Lebendige Gegenwart», *die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Cologne, G. Wasmund, 1963.

8. *Zeitbewusstsein*, p. 465.

tingue quatre sens du concept de perception : la perception de l'objet transcendant, la perception objective de l'objet immanent (non pas le son de la sirène, mais le simple son qui dure dans ses phases qui se recouvrent), la perception de la conscience du temps dans le «maintenant», la perception de la temporalisation du présent lui-même (avec son continuum de phases). – Mais ce continuum de phases à son tour s'étend, renvoie à une suite quasi-temporelle, bien que ce ne soit pas une suite d'événements qui durent. Chaque suite de ce genre, où quelque chose se déploie en une continuité de perspectives, est d'ores et déjà *eo ipso* une objectivation qui exige derechef une réflexion sur son fondement, sur ce qui la rend possible. La réflexion saisit toujours un objet, et non pas la source même qui fonctionne en elle, et pourtant elle renvoie nécessairement à une telle source.

Tous les efforts de Husserl ont jusque-là consisté à montrer que pour l'univers des objets, qu'ils soient matériels, psychologiques ou fondés de quelque autre manière que ce soit dans les objets ou psychologiques ou matériels, le fondement nécessaire, sans lequel on ne saurait comprendre ce que signifie leur donation et fonder solidement, sans danger de scepticisme, c'est-à-dire de manière scientifique, la connaissance qui porte sur eux, c'est la conscience corrélatrice du sujet, purifiée par l'époché des prémisses transcendantales perturbatrices.

A présent cependant, comme nous venons de le voir, on se heurte au danger d'une régression à l'infini, danger que la double intentionnalité de la rétention n'écarte qu'en apparence : car, si la rétention constitue et l'objet au sens propre et le flux subjectif interne, il n'en demeure pas moins que ce flux aussi, dans son extension, est, dans un certain sens, un objet.

«Or, même s'il n'est pas fait usage *in infinitum* de la réflexion, et même si en général aucune réflexion n'est nécessaire, il faut pourtant que *soit donné* ce qui rend possible cette réflexion, et ce qui, à ce qu'il semble, la rend – en principe au moins – possible *in infinitum*. Et c'est là qu'est le problème⁹.»

9. *Ibid.*, p. 468.

Le principe de l'évidence, de la présence des choses en original, exige que le fondement ultime soit présent à la manière d'un objet là-devant nous. Mais, comme le montre précisément la conscience du temps, ce fondement ultime se cache, se dérobe à notre regard. Ce que notre regard en appréhende est toujours déjà une phase dans le flux, c'est dire : est toujours déjà en quelque façon objectivé.

Pour que ce problème puisse recevoir une solution, il faudra saisir ce qu'il y a de plus subjectif dans le sujet. Nous avons déjà vu que c'est dans la conscience du temps, dans le présent vivant, que réside l'identité ; nous avons vu que la continuité qui fait l'identité de l'*ego* personnel (tourné vers l'avenir qui entre dans la phase actuelle et y «ajoutant» sa non-actualité) *s'accomplit dans la présentation* (*Gegenwärtigung*). Il s'agit donc de saisir la présentation comme telle, dans laquelle il faudra dévoiler l'essence même de l'égoité.

Cela oblige à effectuer encore une réduction supplémentaire, une réduction dans le cadre du flux subjectif, de la subjectivité transcendantale elle-même, dont la structure noético-noématique est apparue comme le fondement auquel renvoie l'être de l'objectité. Si nous voulons dévoiler, comme quelque chose de donné, ce qui rend possible la réflexion sur cette subjectivité et sa constitution, nous ne pouvons nous permettre de prendre comme prémisses rien qui soit constitué, nous devons donc mettre hors circuit le flux lui-même. Ce que nous obtiendrons ainsi ne pourra plus posséder une extension temporelle en quelque sens que ce soit, fût-ce au sens figuré qui autorise à parler de l'extension du flux des phases du temps interne.

Que restera-t-il après cette nouvelle réduction, radicalisée à l'extrême ? Rien d'autre que *l'ego dans le maintenant*, *l'ego actuel* avec ce qui lui appartient nécessairement pour qu'il soit un *ego*. Husserl nomme ce phénomène originaire le *nunc stans*. Ce «maintenant stationnaire» est, on le voit, une manière de contradiction ou de paradoxe. Le «maintenant» est quelque chose qui par essence passe ; le qualifier de stationnaire, c'est donc, en apparence, braver toutes les évidences.

Cet «*ego* actuel» est censé être le fondement de toute réflexion, de toute saisie de soi dans le flux. Cela étant, la question se pose de savoir s'il peut lui-même être donné dans la réflexion. La réponse est positive dans la mesure où, s'agissant de son autoréflexion, l'*ego* réfléchi sera sans nul doute identique à l'*ego* réfléchissant. Reste cependant à savoir s'il sera appréhendé *dans son fonctionnement*, dans son rôle d'*ego*, non pas réfléchi, mais réfléchissant. Or, il apparaît que l'*ego* appréhendé est nécessairement toujours déjà un *ego*, dans un certain sens, aliéné à son propre égard. Même s'il est identique à l'*ego* réfléchi, quelque chose a dû déjà s'interposer entre l'*ego* réfléchissant et le regard qu'il porte sur lui-même ; sans cela, il ne pourrait se voir. Il est clair que ce qui s'est ici interposé est la rétention de l'*ego* non réfléchi, fonctionnant «maintenant».

L'*ego* pur, sans rétention d'aucune espèce, est donc impensable. Le présupposé de la réflexion possible, c'est la rétention qui établit «pré-réflexivement» une distance entre l'*ego* fonctionnant et l'*ego* saisi, ou plutôt saisissable dans la réflexion, mais de telle façon que, malgré cette distance, l'*ego* ne devient pas autre chose. L'*ego* à distance (ou, pour employer le terme de Held, dans l'«ontification») demeure le même *ego*. C'est dire que la rétention tout ensemble crée et comble la distance. La réflexion actuelle saisit déjà expressément cette possibilité.

Or, si la possibilisation pré-réflexive de la réflexion est *dans la rétention*, comment éviter de verser derechef dans un processus, dans le flux des phases internes des caractères temporels ? Comment échapper au tout infrangible de la rétentionnalité qui fait que le tout de la vie propre, y compris tous ses corrélats noématiques, est d'une certaine manière engagé dans chacun de nos instants singuliers, que notre vie consciente est donc la vie d'une *monade* (selon le terme employé par Husserl et dont l'allusion historique est transparente) qui est un «miroir de l'univers», qui contient d'une certaine manière *tout* ?

Le *nunc stans* de Husserl est appelé à résoudre ces difficultés. Le philosophe ne doit ni retomber dans le flux ontifié

ni, d'autre part, sauter hors de la réflexion qui lui fait apparaître la rétentionnalité comme sa condition de possibilité. Le *nunc stans* est une manière de formuler ce problème qui en contient en même temps la solution : ce qui fonctionne à tout instant comme fondement de toute réflexion n'est pas tel ou tel «maintenant» concret et sa rétention avec tout son écoulement concret, mais plutôt *l'ego du maintenant en général, avec la rétentionnalité en général*.

A première vue, il semblerait qu'on ait réellement atteint là le fond dernier, où le réfléchi se présente en personne devant le regard de la réflexion, qu'on ait donc définitivement satisfait à l'exigence d'une fondation phénoménologique de tout savoir. Mais, comme Held le montre¹⁰, on n'a fait en réalité que pétrifier la situation singulière de l'*ego* qui n'est pas saisissable dans son accomplissement. L'*ego* ne peut être saisi par la réflexion que dans son «auto-aliénation» (Brand), dans son «ontification». Le *nunc stans* comme fonctionnant au fondement du devenir-temporel et de la mondanisation, soit du devenir-flux de la conscience, signifie : nous pouvons comprendre cet *ego* fondamental comme *idée* d'un fondement constant, agissant et fonctionnant identiquement dans l'ensemble de la vie, mais qui ne se montre à la réflexion objective que dans son devenir-temporel. Ce fondement n'est pas un *simple substrat*, un simple porteur, mais plutôt un *réalisateur* – c'est ce qui fait sa différence d'essence d'avec d'autres «unités dans le multiple». Mais son fonctionnement précisément, indépendamment de l'auto-aliénation qui en est inséparable, nous est inaccessible comme tel, sans objectivation. Or, l'objectivation renvoie à un objectif, requis comme préalable ; la réflexion présuppose effectivement, *veut* le *nunc stans* présupposé. L'*ego*, qui ne se saisit que par une objectivation rétroceptrice, vit en même temps sous le signe de l'idée du fondement préalable ou, selon les termes de Held, «vit dans sa protention». L'*ego* en dernière analyse fonctionnant est ainsi *toujours à-venir*.

10. K. Held, *op. cit.*, p. 148-150.

Cela dit, on comprend pourquoi Husserl qualifie parfois le *nunc stans* de «pré-existant» ; on comprend aussi pourquoi il affirme que cet *ego* ultime n'est pas individuel. Comme il n'est en aucune façon *dans le temps, mais seulement à jamais en passe d'y passer*, et comme le temps est la condition de toute individualité, ainsi que de toute existence, telle qu'elle nous est connue non seulement dans le monde, mais encore au premier degré de la réflexion transcendante, on ne peut attribuer au *nunc stans* comme prédicat ni l'existence ni l'individualité. Ce n'est pas dire que le *nunc stans*, fonctionnant concrètement dans notre vie, puisse être identifié à l'*intellectus Dei infinitus* de Spinoza ou à l'aperception transcendante de Kant. S'il n'y a en lui rien d'individualisé, en revanche il n'est pas non plus «solipsiste» et fonctionne dans le flux individuel, ou plutôt dans les flux de vie individuels.

*

La réflexion sur le temps nous offre un échantillon des analyses concrètes du donné dans lesquelles le système philosophique de Husserl à la fois réalise son programme et se dépasse, franchit ses propres limites.

Husserl part dans les *Recherches logiques* de l'analyse des actes logiques qui se rapportent aux faits dans le monde ; par la suite, il y ajoute des analyses de ce qui est donné aux sens, des analyses de la sphère des perceptions sensibles et de leurs corrélats chosiques. Nous avons vu au chapitre VI que le concept de monde, introduit dans les *Ideen I*, demeure lui aussi orienté sur ce point de départ : le monde en son sens premier est notre environnement chosique.

Dans les analyses temporelles, cette pensée s'approfondit. Husserl voit le temps non seulement comme une entité, non seulement comme une objectivité d'une espèce particulière, mais comme ce qui permet d'outrepasser la limite du contact immédiat avec les étants singuliers, d'entrer en contact avec des domaines entiers de l'univers et finalement avec la totalité de tout ce qui est. Le temps, dont il analyse le flux vécu, devient lui-même, à ses yeux, l'*horizon du monde*. Ce qui se

produit ici est le premier grand dépassement du système originel. Bien que Husserl ne le dise pas expressément, le concept primitif de monde est désormais dépassé et problématisé par le concept d'horizon et d'intentionnalité d'horizon (car les horizons n'ont pas le sens de quelque chose de purement chosique). Ayant, d'un côté, le concept de l'ensemble des choses existantes et, de l'autre, celui de l'horizon universel dans lequel les choses ont la valeur de choses existantes, on ne peut éviter de poser la question de leur rapport, de la primauté ou de l'antériorité de l'un par rapport à l'autre, de l'inclusion de l'un dans l'autre ou du dépassement de l'un par l'autre – questions auxquelles les idées et concepts de Husserl conduiront non seulement ce penseur lui-même, mais encore ses disciples directs et indirects.

\\ Nous avons déjà signalé le rôle important qui revient à la pluralité des degrés temporels, c'est-à-dire aux différents modes de la temporalisation du temps qui, répétons-le, n'est plus chez Husserl un simple objet parmi d'autres, mais toujours, dans chaque mode de sa temporalisation, l'horizon de tout un ordre d'étants.

La manière dont Husserl met ces idées en œuvre aboutit, dans son propre système, à l'immanentisation, c'est-à-dire à la subjectivation de l'étant. Ses efforts en vue de cette immanentisation de l'étant semblent culminer précisément dans la réduction non seulement de tout l'étant objectif au flux constitutif de la subjectivité transcendante, mais encore de cette vie transcendante fluente à l'*ego* préalable du *nunc stans* «absolu».

En réalité, l'exposé même de la théorie du temps atteste, comme déjà auparavant certaines insuffisances de la doctrine de la réduction à l'immanence subjective, que la pensée de Husserl, considérée dans son contenu concret, et non pas dans ses intentions systématiques, ne nous oriente pas vers le subjectivisme extrême qui découle du propos d'une fondation rigoureusement scientifique de la philosophie sur le *cogito* cartésien purifié, sur son évidence absolue.

Nous avons essayé au chapitre précédent de justifier la thèse selon laquelle l'idée d'une composante non intention-

nelle du vécu serait une survivance du psychologisme dans la théorie descriptive de Husserl. Chaque donnée intuitive renvoie à une originarité perceptive qui ne peut être relativisée, dont on ne peut identifier la donation avec l'immanence subjective. Bien sûr, tout le contenu chosiquement transcendant de cette donation, *ce qui* en elle est donné et se manifeste, les choses de la nature comme les objets usuels, les paysages, les animaux, tout cela excède déjà la donation comme telle, la dépasse plus précisément *temporellement*. Toute réalité ordonnée, le monde ordonné (c'est dire : qui dure) est transcendant au présent, et l'expérience que nous en avons est une vérification progressive et présomptive. N'y change rien le fait que nous ne pouvons biffer, exclure du monde ou de la réalité, à titre d'illusion, que ce que nous remplaçons par autre chose, en sorte que la validité du monde en totalité n'est pas affectée : cela atteste seulement la solidité de la croyance au monde, si l'on explique le monde comme une présomption d'ordre qui se confirme. C'est dire que notre croyance au monde est une croyance, non pas simplement au *monde donné*, imposé, mais au *monde ordonné*. Il ne s'ensuit pas que le monde où il n'y aurait pas d'ordre et qui pourrait néanmoins être *donné* (à supposer que cela soit matériellement possible) serait une illusion *pure et simple*, rien qu'un rêve. Le fait est que le rêve lui-même n'est pas une réalité *purement subjective*, rien qu'un phantasme capricieux. Au contraire, il implique des éléments de donnée qui fournissent à l'imagination son point de départ, ne serait-ce que l'impression pour ainsi dire négative de passivité corporelle qui, sans effort et sans réalisation, revêt le masque de la présence intuitive des objets de l'imagination onirique. Si l'imagination cohérente peut présenter tout un monde possible et cohérent, cela ne signifie rien si ce n'est que la conscience *imageante* peut se détacher du fondement auquel elle renvoie en tant qu'*imageante* à tel point que la donnée réelle sur la base de laquelle seule elle est possible s'éclipse entièrement pour celui qui imagine ; on ne peut surtout rien en conclure quant au monde *donné* dont la cohérence, d'ailleurs présomptive et dépendante d'une vérification continue, fait entrer en jeu

autre chose encore. Le monde *donné* serait monde réel même si rien en lui ne se confirmait, même si, pour la représentation, il était un chaos. Pas plus que l'ordre donné n'est une preuve de sa réalité, le chaos n'est une preuve du contraire. Même si l'idée de la «destruction du monde» pouvait être pensée jusqu'au bout, elle ne prouverait pas pour autant la possibilité d'un monde purement imaginaire ; il pourrait aussi s'agir d'un monde objectivement transcendant, constitué de telle façon que sa finalité admettrait la possibilité de sujets intentionnants, mais nullement celle du remplissement de leurs intentions.

L'idée de la destruction du monde ne peut donc pas ébranler la transcendance du présent-donné au sujet. Il y a cependant un moyen efficace de séparer du présent-donné les réminiscences et anticipations impliquées en lui. Le contenu du présent n'est pas seulement transcendant au sujet, mais aussi plein de transcendants au présent. L'*ordre du monde* ne peut se dévoiler que par la transcendance, plus précisément par la transcendance temporelle. Or, la transcendance temporelle n'est possible que par la conscience interne du temps. Le monde ordonné est donc relatif à la conscience interne du temps, il ne peut être compris et vérifié (dans un processus qui se poursuit à l'infini avec des corrections de détail) que sur la base de la conscience du temps. C'est donc la conscience du temps qui ouvre la compréhension pour l'ordre du monde.

Le fait que toute compréhension de l'ordre du monde est dépendante de la conscience du temps, n'autorise donc pas à conclure que l'ordre du monde serait créé dans la conscience. Chez Husserl, cette dépendance découle de sa conception de l'*étant* comme unité constituée, comme pôle intentionnel. Pour nous, ce n'est pas l'*étant* lui-même qui se constitue dans la conscience, mais son anticipation, sa représentation (*Vor-Stellung*), renvoyée à et dépendante de la donation précisément parce que son sens réside dans une transcendance temporelle. La représentation ne signifie pas seulement un être-posé de l'*étant* en quelque sorte spatialement devant le regard, dans l'instant présent, mais aussi ce

qui dans cette position devant le regard est indiqué, et dans ce cadre une importance capitale revient à la sorte d'indication qui *anticipe*. C'est pourquoi le monde réel n'est pas pour nous une représentation, alors que la temporalité avec ses horizons, comme aussi l'intentionnalité avec ses pôles, ressortit au concept de représentation. Cela dit, le monde réel est lié aux anticipations et aux représentations en général par le lien légal des rapports corrélatifs entre la *structure des représentations de l'étant*, dont relève aussi le mode de sa vérifiabilité, et l'étant lui-même existant de fait. Les lois de l'apparaître, en dehors desquelles l'étant ne peut pas se montrer en ce qu'il est et tel qu'il est, appartiennent donc à *l'étant lui-même, et non pas seulement à sa représentation*. La représentation est cependant indispensable à l'apparition de l'étant comme tel – l'étant ne peut pas apparaître en soi, il n'est pas manifeste par lui-même. L'idéalisme, qui s'efforce d'élaborer un concept d'étant manifeste en soi-même, est toujours contraint au bout du compte de présupposer un mode ou un moment de l'étant auquel la manifesteté fait défaut.

Le point de vue que nous venons d'esquisser ne diminue en aucune façon la signification des analyses husserliennes de la conscience du temps. Celle-ci serait plutôt accrue en compréhension de la transcendance proprement dite. *La transcendance dans son noyau intime est transcendance temporelle*, elle est contact avec l'étant, rétention et anticipation qui ne font qu'un. Le contact lui-même n'a en effet un sens que s'il est enlacé à l'anticipation et à la rétention dans le schéma unitaire de la représentation qui, transcendant le présent, projette nos rencontres avec l'étant lui-même, en personne, serait-ce en faisant la part des corrections, dans des vérifications qui se poursuivent à l'infini.

D'un côté donc, notre représentation – tout ce qui, serait-ce sur le fondement de l'expérience, dépasse le donné en schémas de ce qui est, dans lesquels la vérification réelle pourra ensuite faire entrer l'étant lui-même : les choses, les paysages, la nature, les hommes – est dépendante du monde que nous anticipons comme monde ordonné et, en ce sens, pourvu de sens. D'un autre côté cependant, si l'étant en soi-

même n'est pas manifeste, s'il est, quant à sa manifesteté, renvoyé à et dépendant de la représentation dans laquelle la compréhension de l'étant (c'est-à-dire la compréhension de l'être de chaque étant) est «constituée», établie conformément à des lois, il n'y a aucune raison de supposer que cette représentation soit autre chose que la manifesteté même des choses ou la manifesteté des choses autre chose que cette représentation dans son déploiement de fait.

Le monde et la compréhension du monde dans un être qui, en tant qu'essentiellement temporel – caractérisé par la «conscience interne du temps» –, se rapporte par essence au monde, à la totalité de tout ce qui est, appartiennent ainsi nécessairement l'un à l'autre et forment une unité. La compréhension ne peut être séparée unilatéralement de la représentation du monde et rendue autonome. Inversement, on ne peut séparer le monde de la clarté et de la compréhension à laquelle les objectités dans le monde, d'une part, et le schéma global du monde, d'autre part, sont liés par un rapport de nécessité eidétique, plus profond et plus compréhensible qu'une liaison de fait.

Cette nécessité essentielle ne signifie rien d'autre que la possibilité que la clarté se rencontre dans le monde. Elle n'implique ni une clarté *totale* sur le monde, ni la possibilité de le pénétrer simultanément et uniformément dans toutes ses parties. La dépendance de la clarté à l'égard de la constitution de la représentation de l'étant dans le monde précisément non seulement atteste qu'une telle clarté totale n'est pas une réalité effective, mais autorise à supposer qu'elle ne soit guère possible. La constitution de cette représentation n'est en effet rien de donné une fois pour toutes ; qu'il s'agisse d'une suite d'événements historiques dans le temps réel ou de la genèse du flux même de la conscience dans la conscience interne du temps, elle est elle-même un processus temporel. Or, la genèse dans ces deux sens pose des problèmes difficiles, non encore maîtrisés, qu'on ne pourra résoudre définitivement par une réflexion sur la donation de la conscience purifiée comme fondement ultime de toute manifesteté, à même de nous donner une justification scientifique,

c'est-à-dire absolument contraignante, pour toujours et pour tout le monde, de toute manifesteté et de toute conscience fondée sur elle.

La réflexion sur l'essence de la conscience interne du temps, ainsi que de l'*ego* ultime, indissolublement lié à elle, qui est à l'œuvre dans toute constitution, montre que dans le fondement ultime lui-même nous ne nous acheminons pas vers une clarté toujours plus grande et plus patente, mais que notre intuition la plus grande est à la fois *intuition de ce qui nous échappe*. L'aspiration vers une clarté radicale comporte inéluctablement des points obscurs qui ne sont pas tels uniquement *quoad nos*, mais tiennent à la nature de la clarté comme telle – au fait que cette clarté n'est pas celle des choses mêmes, mais une *clarté dans la dépendance à l'égard de la représentation*, plus précisément de la représentation d'un être temporel (qui, en tant que temporel, est à son tour, au principe, possible seulement comme fini). L'exemple du *nunc stans*, érigé par Husserl en noyau ultime de la subjectivité du sujet, nous a montré que l'autodotation phénoménologique, c'est-à-dire directe et positive, de ce fondement fonctionnant en dernière analyse n'est ni possible ni même pensable, précisément parce que l'*ego* fonctionnant est un processus et que l'auto-appréhension est toujours la réification de quelque chose qui doit se changer de processus vivant en résultat, de créateur en créé, de subjectif en objectif, afin de prendre place dans la lumière de la réflexion.

Même dans ce point où la réduction à l'immanence devait être amenée à son ultime culmination, la conception philosophique de Husserl se dépasse donc elle-même et débouche sur une conception qui, bien qu'en désaccord avec l'intention initiale du philosophe, montre la possibilité d'aperçus profonds au-delà des frontières du système subjectiviste.

Le premier de ces aperçus renvoie à la structure dialectique de la réflexion. Held et Brand attirent tous les deux l'attention sur le fait que la réflexion présuppose une auto-alienation qui est en même temps réconciliée, un différend tranché par une décision qui est tout ensemble confirmée et annulée; l'être réfléchissant est à la fois ce qu'il voit et davan-

tage que ce qu'il voit. A la limite même de la *visibilité phénoménologique* se découvre ainsi une autre visibilité encore que la phénoménologie n'a pas expressément thématisée, mais qui n'est pas en contradiction avec ses possibilités – une visibilité de relations extérieures à la sphère du remplissement objectif, positif et matériel – une visibilité dialectique.

Ce même exemple montre aussi que les relations dialectiques ne peuvent être conçues, sans autre forme de procès, comme la toute-puissance du concept absolu qui, au-delà de ce que peut atteindre la pensée finie, pénètre jusqu'à l'unification de tous les contraires (apparents). En l'occurrence, la dialectique fait apparaître, non pas le pouvoir qu'aurait l'esprit de contraindre la chose à se manifester là où elle se ferme à l'entendement fini, mais l'*impuissance* de la réflexion face à sa propre réalité, l'impossibilité d'objectiver un étant qui est toujours déjà *en avant de soi*, qui échappe donc à tous les efforts du concept pour coïncider avec lui. La dialectique ne surmonte pas seulement l'intuition finie; elle oblige en même temps à reconnaître un point obscur dans la structure de l'objectivité.

Toute clarté consciente, toute auto-appréhension, toute certitude de soi présuppose donc un point aveugle dans la réflexion elle-même. La transcendance, bannie du monde par la réduction, se montre à la racine même de l'immanence. Toutefois, ce paradoxe ne signifie le naufrage du projet phénoménologique que si celui-ci reste jusqu'au bout attaché à son point de départ cartésien, à l'idée de la fondation de la philosophie en tant que science sur l'exclusive certitude de soi de la conscience (purifiée).

C'est à bon escient que la phénoménologie a placé au centre de ses recherches la monstration des choses mêmes, en personne, dans la conscience par la vue intellectuelle, par l'intuition (ce terme n'étant évidemment pas à entendre au sens d'une inspiration «géniale»). Mais son ambition de mettre derechef en lumière dans la conscience, avec la même clarté intuitive, positive et matérielle qu'une des choses qui se montrent, le processus même de la monstration était moins justifiée. La phénoménologie se heurte là à une limite, inhé-

rente aux conditions mêmes de toute évidence. Le projet de transformer la philosophie en la doctrine d'une pure étude dans l'intuition immanente est, selon tout apparence, aussi chimérique que la prétention du rationalisme classique des XVII^e et XVIII^e siècles de l'ériger en doctrine d'une connaissance *a priori* à partir des concepts. Le monde ne peut être amené pleinement à la lumière de la clarté intuitive ; s'y opposent, d'une part, notre dépendance à l'égard de sa facticité, d'autre part, l'obscurité inéluctable qu'implique le caractère temporel de la réflexion. Ce caractère temporel comporte d'ailleurs probablement d'autres obscurités encore que celles que nous avons indiquées en considérant le cas du *nunc stans*. La question se pose de savoir ce que signifie l'historicité de notre savoir en général, si le monde ne peut *par essence* se dévoiler que progressivement et de façon incomplète, même s'il est visé et schématisé comme totalité.

Cette dépendance, cette incomplétude de l'être-à-découvert du monde qui s'accomplit temporellement dans l'humanité en tant qu'ensemble historico-social, n'est pourtant pas nécessairement à comprendre comme quelque chose de purement négatif. Si ni le monde ni notre moi ne peuvent être rendus parfaitement transparents, cela comporte par ailleurs un aspect positif dans la mesure où les deux, le monde et l'homme, appartiennent alors si indissolublement l'un à l'autre que la séparation mutuelle de ces étants ou de l'un quelconque de leurs aspects – comme, par exemple, la subjectivité du sujet humain – est impensable. Si la subjectivité du sujet est exprimée comme *nunc stans*, comme *ego* dans un instant constant, stationnaire, il s'ensuit que le sujet doit sans cesse s'objectiver, se transformer lui-même en objet afin d'exister en tant que sujet, et cela signifie en dernière analyse, pour peu que l'on considère toutes les implications de la conscience interne du temps : il doit s'incarner, il doit être la subjectivité d'un sujet *corporel*.

Or, cette nécessité est double. Elle signifie, d'une part : seul peut être sujet l'être qui, d'une manière précisément déterminée, phénoménologiquement descriptible, agit dans un corps propre dont il est maître et qu'il anime. D'autre part

cependant et au-delà, ce fait de l'action dans le corps et dans le monde sans laquelle la subjectivité elle-même serait impossible a le sens d'une mission de la subjectivité envers le monde. La subjectivité est renvoyée à et dépendante du monde, elle requiert comme telle le monde. Mais nous savons que la subjectivité dans son essence est la clarté, l'être-à-découvert du monde. La mission de la subjectivité envers le monde signifie, certes, l'incomplétude de cette clarté, mais aussi un « appel du monde » à la subjectivité, un appel à la clarté. L'ordre du monde n'est pas un simple ordre objectif, il n'est pas simplement donné dans les choses et la manière dont elles se présentent à nous. Au contraire, cet ordre se dévoile, se manifeste et, par la mise à découvert, se développe et s'approfondit. L'ordre du monde n'est pas seulement une réflexion spéculaire unilatérale, mais plutôt une dépendance à l'égard de rencontres mutuelles, d'un approfondissement de la clarté dans le cadre de ce qui est initialement dévoilé en mode impropre, et de la *rencontre propre* avec ce qui est.

Ainsi l'incarnation et la mondanité de l'homme s'accompagnent également d'un appel à ce qui n'est pas *donné*, mais doit être, d'une manière plus profonde, dévoilé, découvert, amené au paraître. La mise à découvert, l'apparaître du monde et des choses dans le monde demeure irréductible à la face objective du monde. Il s'ensuit que l'homme est libre vis-à-vis du monde, qu'il n'est pas contraint de l'accepter tel quel, mais qu'il peut prendre conscience de l'incommensurabilité de sa transcendance au-delà de tout donné, dans la distance extrême élaborée par Husserl dans son *épochè*. En effet, l'*épochè* n'est rien autre chose que la découverte de la liberté du sujet qui se manifeste dans toute transcendance, avant tout dans la transcendance temporelle, dans la transcendance au présent – en ceci que nous vivons essentiellement dans des horizons qui seuls donnent au présent son plein sens, que nous sommes donc, selon les paroles du penseur, des êtres de la distance.

VIII

Chose de l'intuition et chose de la physique. Aucune liaison causale entre les deux. Choses vivantes et psycho-physiques. La conscience, d'une part, sous la forme du sujet transcendantal, d'autre part, en tant que réalité psycho-physique. Comment la conscience devient-elle objet ? Rapport au corps. Attitude naturaliste et attitude personnaliste. Dans l'attitude personnaliste, le rapport au monde ambiant n'est pas causal, mais spirituel. Analyse de la «vie dans le corps» (dans l'abstraction égologique). Corps esthésiologique et corps volitif. Problématique du rapport au corps : le corps comme ce qu'on est ou ce qu'on a ? Alternative Descartes - Nietzsche. Dualité du corps propre, à la fois objet et sujet. Sphère purement subjective de la liberté, corps-sujet, corps-objet.

Alter ego et expérience d'autrui. Le corps-objet en est une composante indispensable. Le tu, modification du je : alter ego qui est dans la même actualité que l'ego. Appréhension. Réduction intersubjective. De l'ego à la monade et à l'univers des monades. Second chemin de la réduction : réduction psychologique à travers l'ego et sa vie dans la scission et les intérêts. Paradoxe de la réduction intersubjective et essai d'en exposer la signification véritable. Importance de la communication pour la compréhension du sens du monde objectif. Structures locales et personnelles, leur parallélisme. Problématique du sens du monde dans son acception objective. Question du monde naturel originare. Troisième chemin de la réduction. Histoire et téléologie historique. — Appréciation globale de la philosophie de Husserl.

L'élucidation phénoménologique du problème de la constitution n'est pas destinée uniquement à décrire ce que nous savons déjà. Il semblerait à première vue que la description minutieuse, l'analyse, dans toute sa structure de signifi-

cation, de la manière dont nous percevons et en général vivons les expériences les plus banales de notre vie quotidienne, ne puisse rien apporter de nouveau à la connaissance humaine. Toutefois, cette description prend une signification plus profonde en dévoilant le *sens authentique* de ces expériences, occulté par la transcendance de notre vie pratique (laquelle englobe également la praxis théorique, l'aspect simplement technique de la science).

Considérons par exemple les choses de notre environnement de tous les jours. Ce sont des réalités que nous rencontrons *in persona*. Une table, une machine à écrire, un paysage, un ruisseau, une forêt sont là-devant moi en personne chaque fois que je les perçois actuellement ; ce sont les choses mêmes que je perçois, et non pas mes propres impressions subjectives en tant que représentants des choses. D'un autre côté, le physicien, qui travaille avec des schémas purement intellectuels, tient pour le monde vrai le monde de la physique, avec notre «image subjective» duquel le monde perçu serait uni par le lien causal de la neurophysiologie. La phénoménologie rend un service important en montrant que la chose, la chose proprement dite, véritable, en personne, est la chose de notre intuition et de notre praxis immédiate, telle qu'elle s'oppose à la présentification, au souvenir, à l'allusion ou à la simple visée verbale, quand nous en parlons sans qu'elle soit présente en tant que vivante. La chose avec ses caractères pragmatiques, le chemin avec sa praticabilité, le paysage avec l'appel qu'il nous lance, la forêt nocturne avec sa solitude effrayante et mystérieuse, le bleu éclatant ou implacable du ciel au-dessus de notre tête – ce sont là les *choses mêmes*, non seulement leurs propriétés, leurs qualités, mais encore leurs «propriétés expressives», leurs renvois réciproques, avec la complexion morphologique qui fait qu'il y a, entre l'apparition et l'«apparence» de chacune d'entre elles, une solidarité étroite. Ce ne sont pas là des caractères «insérés» secondairement dans les impressions, mais des caractères originaires des choses. Les choses telles qu'elles se découvrent à nous sont, en effet, des aspects du monde dans sa relation et son dialogue avec nous. Elles sont la partie du

monde que nous rencontrons, qui vient au-devant de nous ou nous repousse – la partie du monde que nous comprenons et qui nous «parle» directement comme pourvue de sens. Cette appréhension du sens donné qui se poursuit *in indefinitum*, cette anticipation du sens qui chaque fois se confirme ou se dément, se continue à l'intérieur des corrections, prenant des tournures tantôt banales, tantôt inattendues, jamais en défaut, c'est la perception des choses – l'accomplissement le plus important dans lequel le monde se montre à nous et coexiste avec nous, perdure en des guises toujours nouvelles, toujours susceptibles d'intuition. La constitution des choses est cette *effectuation* qui se déploie continûment, à l'infini. Le fait qu'il s'agisse d'une effectuation n'implique pas une subjectivation, car la saisie du sens est quelque chose qu'on n'opère pas simplement en ouvrant les yeux, mais qui requiert le concours de l'«âme» tout entière. Nous savons déjà (par les exemples dont Husserl a fait état pour la première fois dans la *Philosophie de l'arithmétique*, par rapport au nombre) que l'activité est une présupposition de cette saisie. Il n'y a point d'autre manière dont une objectivité puisse acquérir un sens *pour nous*, mais elle ne cesse pas pour autant d'être une objectivité ; au contraire, elle ne le devient que sur ce fondement.

En réalité, la chose de la physique n'est rien d'autre que la même chose précisément dont nous parlons et avec laquelle nous nous expliquons dans la sphère pré-scientifique, à travers notre commerce et notre comportement quotidiens. Elle est la même chose, soumise à certaines opérations méthodiques d'idéalisation et de formalisation que la phénoménologie reconduit jusqu'à leur origine, montrant que la constitution de la chose physique correspond à une objectivation plus rigoureuse, de degré supérieur, qui s'achemine vers la précision et l'identité des *data* au moyen de la géométrisation des formes, méthode dont l'application est progressivement étendue aussi aux moments qualitatifs. Ce n'est donc pas une rupture de niveau qui nous ferait accéder à une réalité différente, mais un simple aménagement méthodique de la réalité apparaissante. Les sciences modernes de la nature, qui ne

tiennent pas compte de la genèse de la signification (autant dire de la constitution phénoménologique) de leur objet, y suppléent par la construction métaphysique d'un rapport causal entre la réalité physique «vraie», transcendante, purement quantitative, et son image subjective dans notre conscience. Notre corps est alors une simple composante du monde extérieur, un appareil à l'intérieur duquel s'effectue – on ne sait pourquoi – la traduction de certains processus physiques dans un «code» parallèle, transposition qu'on nomme, dans cette optique physicaliste, le «processus de la conscience».

Si cette perspective (dans laquelle le sens comme tel perd tout sens, devenant partie intégrante d'un processus purement objectif, dépourvu de sens) n'est pas effectivement justifiée, si elle entraîne forcément des conséquences naturalistes, psychologues, il s'ensuit que nous devons appliquer tout d'abord nos efforts à comprendre autrement, non seulement la chose et notre rapport à la chose dans la perception, mais encore le rôle de notre corps. Ce n'est pas seulement le rapport à la chose dans la perception qui ne pourra être une simple relation causale entre des «processus à la troisième personne». La perception est un processus de contact avec les choses au cours duquel l'objectivité acquiert une signification pour nous – une signification que nous n'y projetons pas nous-mêmes, mais qui lui est *propre*, fût-ce *en relation avec nous*. Elle est un processus qui ne se déroule pas au-dedans de nous, mais plutôt *dans le monde*, c'est-à-dire au sein de la totalité universelle de l'étant réel (*real*), localisé dans le temps. C'est un simple préjugé que de croire le monde rempli uniquement de processus physiques et chimiques qui suffiraient à sa compréhension. Si, secouant l'emprise de ce préjugé, nous considérons la physique comme une simple abstraction idéalisante effectuée à partir de la richesse originelle de notre contact perceptif avec la réalité, nous pourrions en revanche comprendre à la fois pourquoi l'intelligence des relations psychologiques exige elle aussi, dans la pratique, de faire entrer en ligne de compte des processus et des relations physiques, et pourquoi l'explication physicaliste demeure néanmoins impuissante à donner accès à l'essence propre de

la saisie transcendante de l'étant en dehors de nous. La physique prend nécessairement pour point de départ de son explication du rapport psycho-physique le fait que nous avons un corps, corps propre qu'elle prend en vue comme un corps matériel et traite selon ses méthodes scientifiques. Or, le corps propre, s'il est en effet un objet, en est un qui possède un sens, voire qui *est* également sens, capable de conférer un sens, qui se meut et existe uniquement dans le champ du sens. Cet aspect ne peut au principe qu'échapper à la physique.

La phénoménologie de la corporéité se révèle ainsi d'une importance capitale. L'élaboration de cette question demeure chez Husserl à l'état d'ébauche, mais les quelques indices qu'il fournit jettent les fondations de tout le travail ultérieur. Pour Husserl, le corps est ce qui finitise le sujet transcendantal, la conscience purifiée obtenue à la suite de la réduction. «C'est uniquement par la relation empirique au corps que la conscience devient une conscience humaine et animale d'ordre réel (*real*) ; c'est par là uniquement qu'elle prend place dans l'espace de la nature et dans le temps de la nature¹...» La conscience devient, par cette relation, l'*âme* du sujet psycho-physique. Husserl envisage le corps dans deux attitudes fondamentales : l'attitude «naturaliste», où l'on part du *corps en tant qu'objet*, et l'attitude «personnaliste», où l'on part de l'environnement comme corrélat des actions et des motivations personnelles.

L'attitude naturaliste voit l'homme en tant que corps animé, comme un corps matériel qui, tout en ayant certaines propriétés que d'autres corps n'ont pas, est néanmoins, au fond, du même type que «la chose et ses propriétés». La phénoménologie est possible dans cette attitude aussi, mais c'est l'attitude personnaliste, plus importante, qui constitue à proprement parler le point de départ de Husserl. Dans l'attitude personnaliste, les circonstances réelles (*real*) dont je dépends ne se bornent pas aux seules conditions physiques, mais englobent la totalité de l'environnement qui peut devenir

1. *Ideen I*, p. 130.

pour moi objet d'expérience, et mon rapport à cet environnement n'est pas une simple relation causale, mais un rapport de *motivation*. Husserl essaie de montrer qu'il ne peut y avoir, entre la réalité physique et le monde de la motivation spirituelle, d'autre rapport que celui de coordination et de conditionnement réciproque, sans causalité au sens direct et étroit de ce terme. Que la causalité physique pourrait n'être elle-même qu'une abstraction opérée à partir de la causation originellement globale et signifiante, c'est là une idée qu'on ne trouve pas encore dans les *Ideen II*, où ces problèmes sont traités, mais qui se situe, nous semble-t-il, dans le prolongement de la conception husserlienne du rapport entre le monde naturel et le monde des sciences de la nature (au sens moderne).

Il faudrait relever dans ce contexte la distinction que Husserl entreprend de tracer entre le corps esthésiologique et volitif, d'un côté, et le corps-objet, de l'autre.

Dans l'attitude personnaliste, les deux corps sont donnés – aussi bien l'objet que le complexe esthésiologique et volitif. Mais si la donation du corps-objet fournit une base pour la thématization possible du corps de la physique, il n'y a pas identité entre les deux.

Husserl analyse alors l'expérience du corps propre dans l'«abstraction égologique», c'est-à-dire sans tenir compte des choses et des autres, que ce soit en tant que sujets ou en tant qu'objets de l'expérience. (Certains penseurs contemporains nient la possibilité de cette abstraction. Selon Sartre, l'expérience du corps dépend de l'expérience d'autrui puisqu'elle est originellement donnée par le fait que l'autre, qui est mon objet, me considère à son tour comme objet. C'est toutefois une optique qui met trop unilatéralement en relief le rôle du corps-objet, sans non plus avoir égard au fait que nous sommes aussi pour nous-mêmes, dans une grande mesure, «l'autre».) Il s'agit en réalité d'un simple dispositif méthodique destiné à simplifier la situation et à faire apparaître les composantes primitives de l'expérience d'autrui. Résumons brièvement les analyses husserliennes du corps d'abord esthésiologique, puis volitif.

Le corps propre est le support de sensations localisées ; nous en faisons l'expérience comme d'une chose, mais c'est une chose sentante. La sensation signifie ici un *datum* sensoriel «tactile». Grâce au toucher, nous nous possédons doublement : en nous frottant les mains, nous avons le sentiment de nous-mêmes à la fois en tant qu'activement touchant et en tant que chose touchée. Si je touche ma main gauche, le contact produit dans cette main des sensations localisées. Celles-ci sont toutefois différentes des sensations par lesquelles ma main gauche est donnée comme objet à ma main droite. Mon corps propre est ainsi, d'une part, une chose comme les autres. D'autre part, il est ressenti intérieurement, par des sensations localisées qui ne relèvent pas des propriétés du corps comme simple chose physique.

Cette constatation permet de cerner une différence importante entre les données visuelles et les données tactiles. La reduplication propre à la sphère tactile, qui donne non seulement l'objet, mais encore, simultanément, le corps sentant et sensible, est absente de la sphère du visuel. Nous ne nous voyons pas nous-mêmes ; même l'image que renvoie un miroir nous donne simplement un objet à distance, et non pas un objet qui ne ferait qu'un avec nous. Le visuel ne comporte pas le phénomène du voyant vu. L'œil en tant qu'organe de la vue est donné intérieurement de manière *kinesthético-tactile*. La dualité du kinesthético-tactile est à la fois une liaison unitaire, indissoluble, qui constitue le fondement du phénomène esthésiologique du corps. La sphère kinesthético-tactile joue aussi pour la vue et l'ouïe – les sens «supérieurs» qui comportent une distance – le rôle de base proprioceptive.

La localisation des sensations diffère essentiellement de l'extension des déterminations matérielles des choses. Les choses matérielles sont dans l'espace comme des unités dans le jeu des perspectives spatiales qui les présentent comme les mêmes sous différentes faces et différents aspects. Le sentiment de localisation n'a pas ce caractère d'être en perspective ; il ne comporte ni perspective ni recouvrement global dans la multiplicité des données. La sensation est donc quelque chose qui distingue radicalement la donation du

corps propre du mode de donation des autres objets. (On pourrait dire que nous sentons notre corps de même que nous saisissons notre vécu, quoiqu'il n'y ait pas là identité : le corps est quelque chose qui dure, qui ne s'écoule pas dans le temps comme le vécu, mais d'un autre côté il n'est jamais à distance, la synthèse des perspectives n'a pas pour lui de sens, c'est un quasi-objet *essentiellement présent*. Sous ce rapport, le problème du corps propre atteste derechef les difficultés auxquelles l'on se heurte en tentant de maintenir la distinction husserlienne entre l'être du vécu et l'être de la chose.)

En bref, la sensation en tant que domaine kinesthético-tactile est le fondement de l'expérience du corps en tant que corps propre. Un sujet purement visuel ou auditif ne pourrait avoir un corps propre, exister dans son corps en tant qu'être corporel, chose parmi les choses.

Poursuivant nos observations, nous découvrons que le corps sensitif est à la fois un *centre d'orientation*, le point zéro à partir duquel se projette toute perspective sur les choses. Le corps et les choses forment ensemble un système, une structure stable dont aucun terme ne peut être soustrait. Les choses renvoient au corps propre en tant que centre sans lequel les perspectives et leur synthèse seraient impossibles.

Le moment tactile et kinesthésique représente le noyau de cette structure, la condition de possibilité de l'existence de tout le reste ; c'est la zone du contact direct avec les choses, la seule dans laquelle notre action opérante sur les choses (mais non pas au même titre l'action des choses sur nous !) est possible. Par ailleurs, la différenciation des champs sensoriels en un champ kinesthésiologique de proximité immédiate et des champs médiatisés de la distance montre que les qualités qui se présentent dans ces différents champs ne sont pas de simples données irrationnelles. Bien au contraire, elles sont liées par une relation interne, susceptible d'intuition, à la constitution du champ esthésiologique. La sphère des qualités tactiles (la température, la douleur, le mouvement, le contact) relève ainsi tout entière du domaine de la proximité et de la proprioception corporelle en liaison directe avec ce dans quoi nous nous trouvons placés. De façon analogue, les

qualités visuelles, les couleurs, les formes visuelles sont essentiellement des qualités de la distance. Elles sont chaque fois à distance, à l'intérieur d'un horizon qui comporte une clôture globale, et tout indique qu'une donnée de ce genre, continuellement présente, est possible uniquement en tant que donnée visuelle. On voit s'ouvrir là un champ de recherches dont l'objet pourrait être qualifié, en un sens différent de l'acception kantienne, d'«esthétique transcendantale», une possibilité d'examiner précisément le contenu des impressions que Kant tenait pour essentiellement *a posteriori*, sans aucune portée intelligible, ayant une teneur de sens.

Le rôle fondamental des kinesthèses montre également que la fonction de localisation du corps propre est inséparable du *corps volitif*, du corps en tant qu'«organe du vouloir». Ce n'est pas dire que je puisse traiter mon corps comme un simple instrument, l'instrument étant quelque chose que je ne maîtrise qu'en vertu du pouvoir que j'ai *déjà* sur mon corps. Le corps propre est le seul objet qui peut être mû de manière spontanée, immédiatement par le vouloir de l'*ego* pur ; il est un «moyen pour produire un mouvement spontané médiat d'autres choses». «Le sujet, qui se constitue en tant que contre-partie de la nature matérielle, est [...] un *ego* auquel appartient un corps en tant que champ de localisation de ses sensations ; il a la faculté ("je peux") de mouvoir librement ce corps et par conséquent les organes en lesquels ce corps s'articule et, par leur moyen, de percevoir un monde extérieur².» La conscience du «je peux» est une conscience essentiellement corporelle – le corps-sujet est ce qui, par essence, *peut*, faculté qui, bien sûr, implique inversement que le corps peut aussi *ne pas pouvoir*. Toutefois, ce non-pouvoir est autre chose que l'absence de toute δύναμις de ποιεῖν et de πρᾶσσειν. C'est un mode privatif sur la base d'une potentialité présente. Si toute possibilité d'agir dans le corps disparaît, le corps propre cesse d'être corps propre : il cesse d'exister.

2. E. Husserl, *Ideen II, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haye, M. Nijhoff, p. 152.

Qu'est-ce qui fait l'unité du corps propre si celui-ci n'est pas constitué dans des perspectives ? Tout simplement l'action cohérente et typique exercée par le corps, dans ses champs sensoriels, sur les choses, et par les choses sur le corps. « Dans toute sensation somatique, ce n'est pas la simple sensation qui est saisie, mais celle-ci est appréhendée en tant que relevant d'un système de conséquences fonctionnelles possibles qui a une correspondance stricte avec l'ordre extensif, conséquences que la réalité matérielle doit nécessairement subir dans un parallélisme cohérent avec les effets matériels possibles³. » C'est ainsi, de manière dualiste, que Husserl exprime l'expérience de l'efficace indivise concentrée dans le « je peux » du corps propre qui possède une riche structure d'habitudes de la maîtrise des objets pouvant entrer dans ses champs sensoriels. La constitution du corps propre est la constitution de ces *habitus* continuellement disponibles. Le corps peut ainsi insérer son action dans la complexion du monde matériel, sans pour autant que le sujet comprenne explicitement cette complexion, ou du moins sans que son entendement la pénètre jusqu'en son fond, jusqu'à la composante purement objective.

A la différence des autres objets et processus matériels, le corps propre est un centre d'orientation, il est le point zéro du système de référence que l'homme porte en soi, ou plutôt qu'il est. Toutes les choses sont orientées par rapport au corps propre qui porte en soi-même l'espace originellement articulé selon les oppositions près-loin, avant-arrière, droite-gauche, chacun de ces couples étant un thème d'investigations plus poussées.

Au fait que le corps propre soit défini dans sa fonction primaire par son « je peux », et seulement en second lieu par la possibilité de devenir lui-même objet, au fait qu'il soit, de plus, un centre d'orientation au milieu des choses et par rapport à elles, se rattache aussi le fait que certaines de ses parties sont invisibles et d'autres visibles seulement en raccourci, le fait que nous ne nous voyons pas, que nous ne nous enten-

3. *Ibid.*, p. 154-155. (N.d.T.)

dons pas de la même manière dont nous voyons et entendons les autres objets, le fait que nous ne nous reconnaissons pas de profil, que notre propre voix enregistrée au magnétophone sonne faux à nos oreilles. Le « je peux » du corps propre est par ailleurs le corrélat d'un « je dois » et d'un « je ne peux pas », le corrélat d'un subir, d'une insertion passive dans le champ perceptif-actif ; aucun « je peux » n'est possible si ce n'est sur la base de la passivité dans laquelle la possibilité de l'action est toujours déjà placée et intégrée.

Le « je peux » du corps propre est la conscience de la liberté. Seul peut être libre un être corporel, intégré dans le reste de la réalité par un champ somatiquement esthésiologique, à la fois signifiant et créateur de signification. Sa liberté est toutefois une *liberté dans la dépendance*. Pour réaliser quoi que ce soit, nous sommes renvoyés au champ somatique et à ce qui s'ouvre à l'intérieur de lui. (C'est dans cet « être-renvoyé-à » que réside aussi ce qui distingue de manière immédiate – abstraction faite de l'anticipation ou de l'hypothèse d'un ordre d'ensemble du réel – l'état éveillé du rêve, celui-ci fût-il systématique, cohérent.) A cet égard, les analyses de Husserl pourraient être poussées plus loin.

En effet, il nous semble que la dépendance qui caractérise la liberté fournit le fondement d'un phénomène d'une importance principielle, qui se trouve au centre d'une couche essentielle de notre activité. Si l'existence corporelle est dépendante, renvoyée au champ des choses et de leurs significations, c'est également parce que le corps n'est pas là comme une donnée passive qui irait de soi. Le corps propre est non seulement un centre actif, le point de départ d'une action, mais encore le but d'une dynamique : il a faim et soif, il veut de l'air, de la lumière, du mouvement... L'action qui émane du corps propre y fait ainsi retour sous les espèces d'une satisfaction, et c'est dans l'opposition insatisfaction-satisfaction que réside le principe du *besoin*. Le corps se trouve en état de besoin, non pas de manière contingente, mais *essentiellement*. Le corps exige des soins de tous les instants. Dans l'activité par laquelle il pourvoit à ses besoins, il est dépendant, *renvoyé* constamment à son champ.

Le phrasé de la vie s'articule de manière évidente en fonction des besoins du corps auxquels répondent nos automatismes. Dans sa figure quotidienne, la liberté est liberté dans le cadre du retour périodique et de la satisfaction des besoins. Mais au-delà de la satisfaction qui se reproduit à intervalles réguliers, il y a l'état de besoin fondamental d'un être corporel. La dépendance permanente, invincible, de l'être corporel n'est pas un savoir objectif, mais une pulsion primordiale, un «ne-pouvoir-être-sans...» Au-delà du besoin, il y a la finitude de l'existence corporelle. La liberté est essentiellement corporelle ; en tant que corporelle, elle est essentiellement soumise au besoin ; en tant que soumise au besoin, elle est essentiellement finie et mortelle. La finitude de l'être corporel est ainsi impliquée dans chaque mouvement, si anodin, si insignifiant qu'il paraisse⁴.

Tout cela nous oblige à poser une question. En parlant du corps-sujet, voulons-nous dire que le corps propre – au sens du sujet corporel – est identique au sujet ? Quel est le rapport du sujet au sens le plus interne, du sujet comme centre du vécu, comme source présente-vivante du flux temporel, à la corporéité ?

A cette question, la philosophie moderne propose deux réponses extrêmes dont la formulation ne met pas directe-

4. Le fondement des besoins est intégralement «instinctif». C'est dire que la dépendance du corps, renvoyé dans son fonctionnement à l'environnement, dévoile en même temps le domaine de l'instinct. Or, l'instinct est une sphère qu'il faudrait analyser à part – la phénoménologie de l'instinct en est encore à ses premiers pas. A la différence du vouloir spontané, qui ne dépend que de son propre *fiat*, l'instinct est, dans l'action, ce que nous ne faisons pas, ce que nous y trouvons toujours déjà comme faire et agir qui nous déterminent à l'avance. Dans la mesure où la «satisfaction» des pulsions instinctives se révèle liée à un plaisir intense, ou du moins à la suppression d'une souffrance et d'une inquiétude et, en ce sens, à un sentiment positif de la vie et de soi-même, cette composante de l'action n'est pas dépourvue de tout rapport à l'*ego*. Toutefois, le rapport est tel que l'*ego* y dévoile ce dans quoi son activité de décision et de détermination est déjà insérée comme dans un cadre déterminé au préalable.

ment en œuvre des concepts phénoménologiques, mais qui, appliquées à l'analyse phénoménologique de la corporéité, peuvent fournir un éclaircissement idéal typique.

La première réponse est celle de Descartes, ou plutôt du cartésianisme en général : l'*ego* est un pur esprit ; il est uni avec sa corporéité dans une même substance mais, en tant qu'esprit, c'est lui qui constitue la forme de cette substance, la composante active, se rapportant à son substrat matériel de l'extérieur. L'esprit n'est pas identique à ce substrat et ne se situe pas sur le même plan que lui ; aussi peut-il le dominer, s'il se trouve à son égard dans la position de force qui est normalement la sienne ; sans cela, l'esprit perd sa liberté, succombe à sa base matérielle et en devient l'esclave. Le rapport normal de domination peut également être exprimé de la manière suivante : l'esprit, l'*ego* a un corps dont il dispose comme d'un instrument au service de son incorporéité et de sa liberté essentielles.

L'autre solution est celle de Nietzsche : le corps n'est pas une chose que j'ai, mais ce que je *suis*. Je ne suis pas corps *et* esprit, mais intégralement corps. En parlant du corps, Nietzsche n'entend pas un simple objet objectivement physiologique, mais bien le sujet corporel. La vision de l'être humain comme scindé en corps et esprit est le résultat d'un déchirement morbide du sujet qui perd la force de son unité vitale. La volonté de dominer sa propre composante corporelle présuppose la haine et, partant, la sous-estimation de soi-même. C'est un des processus pathologiques dont il faut tenir compte aussi en observant et en analysant les processus historiques qui passent pour «purements spirituels».

Revenons maintenant à l'analyse phénoménologique. Que dira-t-elle de cette opposition ? Ou plutôt quelle inspiration pourra-t-elle y puiser ?

L'analyse phénoménologique dévoile d'emblée la dualité du corps propre. Il y a, d'une part, le corps-sujet, le corps qui sent, qui «peut» et qui réalise activement ses possibilités, le corps à tout instant sollicité par ses besoins et inséré dans le cadre préalable des instincts ; d'autre part, le corps-objet, le corps senti et donné dans les champs sensoriels de la distan-

ce. D'une part, le corps en tant qu'objet originaire de la proximité, «objet» tout à fait exceptionnel, extra-ordinaire ; d'autre part, le corps qui est de plain-pied avec toutes les autres objectités. D'une part, le corps à la première personne ; d'autre part, le corps à la troisième personne.

Sans aller plus loin, cette constatation montre déjà la complexité, la multiple stratification du problème du corps propre. Que signifie «être corporel», «être corps» dans la sphère du corps subjectif ou pré-subjectif ? Ce n'est d'aucune façon : être un objet étendu dans l'espace ou un ensemble extensif de processus objectifs. Dans l'objectif, il n'y a aucun accès possible, aucun *rapport du sujet à l'objectivité*. Ce n'est donc pas en ce sens que nous sommes notre corps. A l'égard du corps-objet, nous sommes toujours à distance. *Qui* est à distance ? – Sans nul doute, celui qui interroge et qui manifeste, par le fait même de son questionnement, que le lien qui unit son soi-centre de l'activité vitale à son soi-objet est un lien médiat et qui n'est pas transparent : l'*ego* personnel, en dernière analyse l'*ego* du présent vivant, le libre porteur et réalisateur de toute vie. L'*ego* n'est possible qu'en tant que libre, se distanciant. Alors même qu'il se laisse entièrement enchaîner, assujettir par ses instincts et ses passions, qu'il n'effectue rien hormis ce qu'instincts et passions lui prescrivent, le fait demeure que l'activité instinctive passe nécessairement par l'*ego*, se réclame nécessairement de l'assentiment de l'*ego*, et c'est là une manifestation de liberté. En effet, l'*ego* n'est possible qu'en tant que transcendance, ou disons plutôt dominance dans le temps, quelque chose qui n'est ni livré à la passivité du flux interne, ni dispersé dans les instants du temps objectif. D'un autre côté cependant, nous avons vu aussi que l'*ego*-liberté, l'*ego*-dominance, comporte continuellement un passage à l'objet, qu'il se dérobe à sa liberté, fuit vers la rive objective, sans pour autant perdre son identité interne ni, partant, la responsabilité qui lui incombe pour ce qu'il accomplit en tant qu'*ego* fonctionnant et créateur.

Bien sûr, être à distance ne signifie pas forcément être, par toute mon essence, différent, différencié et séparé de ce envers quoi je suis à distance. Je peux me distancier aussi

bien de ce que je suis que de ce que je ne suis pas. Mais seul peut être à distance ce qui ne peut en aucun cas être un pur objet.

L'existence subjective d'un sujet temporel tel que je suis – du sujet du présent vivant qui est, dans son fond, toujours nouveau comme au premier jour de la création, tout en passant, voire en étant toujours déjà passé dans une objectivité d'un ordre quelconque – ne peut être qu'existence corporelle. La subjectivité d'un tel sujet est liberté, et la liberté est toujours un «faire». Or, le faire n'est possible que si j'ai un pouvoir, si «je peux», et je ne «peux» que si je dispose d'un corps, si mon corps propre m'obéit, bref si mon *ego* est le sujet d'*habitus* corporels. Il s'ensuit que je ne peux être uniquement un présent absolu, mais que je dois être à la fois le substrat constitué par mes caractères acquis. Bien que je ne puisse rien acquérir si ce n'est en vertu de la possibilité que j'ai toujours déjà de disposer de mon corps, on peut dire que les dispositions innées sont elles aussi *déjà là* et, en ce sens, passées. Je ne peux exister en tant qu'être libre qu'en vertu du passé, sur le fondement d'un rapport au passé. En ce sens, l'être libre, l'*ego* libre est, par toute son essence, corporel. La corporéité originaire dont il s'agit chez un être libre capable de dire «je», de se nommer sujet, est cependant la *corporéité subjective*. C'est sur la base de celle-ci, ainsi que de l'objectivité absolument proche durablement instituée en elle, qu'apparaît, dans un second temps, un rapport à la corporéité propre prise en vue comme tout à fait équivalente aux autres objets dans le monde.

Ainsi gradué et diversement médiatisé, le rapport au corps engendre également des rapports multiformes tant au soi propre qu'aux autres êtres et choses. L'*ego* originaire, la liberté originaire est quelque chose que je *suis* au sens le plus pur du terme, que je *n'ai* jamais. Toutefois, l'être libre non seulement est son corps, mais aussi en *dispose*, il a un *pouvoir* sur le corps, c'est-à-dire sur le sujet et le pré-sujet corporels avec lesquels il ne coïncide jamais parfaitement, voire qui tendent toujours, dans un certain sens, à lui échapper, contenant des pré-données, un cadre instinctif, ainsi que des

moments situationnels (qui ne sont jamais pleinement *là-devant* nous), et enfin un substrat purement objectif et matériel, soumis à la causalité naturelle, qui lui aussi, en tant que support obscur de la vie *propre*, coïncide d'une certaine manière avec l'être propre. Si je peux dire également, sous tous ces rapports, que *je suis mon corps*, l'inverse n'est pas vrai : mon corps n'est pas mon *ego*. Mon corps est moi en ce sens qu'il m'appartient, que je ne saurais exister sans lui, qu'il me conditionne, et pourtant il ne fait pas qu'un avec moi – il est en lui-même une abstraction privée de vie, qui ne devient ce qu'il est que grâce à l'*ego*. En ce sens, je peux dire que je suis mon corps ou, aussi bien, que je l'ai, mais il m'est impossible d'affirmer, dans le même sens, que mon corps «m'a», qu'il est mon *ego*. Bien sûr, il n'est pas impossible qu'il n'y ait là effectivement un rapport de domination. Il arrive très souvent que mon corps me détermine, que j'en subisse l'ascendant. Mais ce n'est pas dire que le corps comme tel soit une liberté qui s'impose à moi et me commande. Sa supériorité n'est possible que pour autant que je lui subordonne mon *ego*, pour autant que je le lui prête, que j'aliène mon *ego* dans mon corps.

Ce qu'on a ne se place jamais, quant à sa valeur d'existence, sur le même plan que ce qu'on est – cette thèse de Gabriel Marcel se confirme précisément dans le rapport de l'*ego* libre, du corps-sujet et du corps-objet. Si je suis mon corps, ce n'est pas au même sens où je suis un être libre. Il y a dans l'intervalle toute une suite de gradations, des degrés intermédiaires auxquels l'être libre tient son propre aspect corporel *en son pouvoir* de telle sorte que son être le plus propre est, à l'intérieur de lui-même, élevé au-dessus de tout le reste. L'auto-aliénation, la distanciation à son propre égard, se dessine tout d'abord dans la conscience du temps interne ; l'écart est comblé dans la conscience de soi passive, automatique ; il se creuse à nouveau dans le corps subjectif qui, en tant que tel, n'est pas un simple vécu, mais en même temps un champ de possibilités et d'*habitus* qui sont continuellement présents ; enfin, cette distance est un fait qui accompagne en permanence la vie à l'intérieur de soi comme formation objectivement corporelle.

Notre question était : suis-je mon corps ou ai-je mon corps ? La phénoménologie y répond par une autre question : que signifie ici «être», «je suis», «j'ai» ? Il faut distinguer le sens de l'être propre où je ne peux être que moi-même, mon *ego*, d'un autre sens où je peux ne pas coïncider parfaitement avec moi-même, où je suis aussi ce que *j'ai*, ce sans quoi je ne pourrais accéder à ce que je ne suis d'aucune manière et que je ne peux, le cas échéant, qu'*avoir*. Dans ce cas, je suis également ce par quoi j'opère le passage à ce que je ne suis pas, et comme ce passage m'appartient nécessairement, je peux dire aussi que je suis nécessairement ce passage. Ce qui rend possible cette structure singulière de mon être, c'est, bien sûr, le fait que j'existe temporellement, que je suis un être libre non seulement déployé dans le temps, mais temporel par toute mon essence. C'est dans cette temporalité que s'enracine aussi la possibilité d'un *renversement* du rapport originel et normal entre le noyau de l'être libre et ce à quoi il est renvoyé. Seul un être libre peut s'aliéner à son propre égard, et ce qui constitue à la fois l'élément et l'instrument de cette auto-aliénation est précisément la zone intermédiaire entre la liberté pure et la pure objectivité, notre vie dans notre corps, notre sujet corporel⁵.

La phénoménologie de la corporéité est rendue possible par la radicalisation d'une double réduction. L'on réduit tout d'abord à la sphère purement personnelle, excluant tout rapport aux autres comme tels. Cette réduction permet de comprendre l'édification, la constitution du corps propre à la fois

5. La conscience de l'*ego* actuel est donc toujours conscience de l'*ego* dans le corps. Mais ce n'est pas dire forcément : conscience des actes du corps. L'expérience de soi n'est pas toujours expérience du corps : l'imagination et la pensée, par exemple, ne sont pas, au point de vue phénoménal, des actes du corps, ni même du corps-sujet, bien qu'elles puissent s'accompagner de certains vécus somatiques. L'intuition surtout, la *vue* intellectuelle, n'est pas, malgré cette métaphore corporelle, un acte du corps. C'est en ce sens, phénoménologiquement, qu'Aristote parle de l'incorporéité de la pensée. Une caractérisation plus poussée de ces sphères de l'«incorporéité» nous ferait voir que l'*ego* y transcende son insertion dans l'actualité présente, se soustrait au champ présent en chair et en os.

dans sa différence d'avec la constitution de l'objet «objectif» et dans sa connexion indissoluble avec celui-ci. (L'objet «objectif» se constitue dans la synthèse des perspectives, synthèse sans fin, qui admet à tout moment la possibilité de corrections et présuppose un centre des perspectives, un point à partir duquel les objectités singulières, aussi bien que leur complexion d'ensemble, sont prises en vue. Le corps esthésiologique et le monde physique renvoient ainsi l'un à l'autre, et pourtant notre expérience des deux est de nature foncièrement différente. A l'être-en-perspective, d'un côté, s'oppose, de l'autre, l'architecture non perspective des *habitus*.) La seconde étape de la réduction conduit alors au «présent vivant» de l'*ego* originaire, délimitant, à l'intérieur de la sphère purement personnelle, un domaine de la présence absolue à soi de l'*ego* et de sa liberté. Seule cette double réduction permet de porter le regard dans la structure complexe de l'être propre, de cerner le rapport de la liberté et de la corporéité dans son fond. Elle seule rend possible la distinction que nous avons tenté d'établir entre la pureté jaillissante de la subjectivité libre, le corps-sujet comme centre des *habitus* dans le champ perceptif (nécessairement lié à la corporéité schématique qui, traçant une limite constamment présente, indique l'extension et l'orientation du corps propre, me dit où j'ai la tête, les bras, les jambes, le dos...), et enfin le corps-objet qui est là d'emblée à la troisième personne, donné dans les champs de sensation impersonnels, de même qu'un autre objet.

La réduction à la sphère de l'appartenance personnelle, à l'expérience purement privée, ne dévoile pas uniquement ce qui distingue l'expérience des objets de l'expérience afférente au corps-sujet. Elle met à découvert une autre différence encore, essentielle, source d'une vaste dimension de signification qui, en dernier ressort, modifie profondément notre expérience de nous-mêmes en tant qu'êtres corporels. Il s'agit de la dimension de l'expérience de l'autre comme tel, de l'autre moi. Par ses implications de signification, cette expérience est si intimement emmêlée, voire fusionnée avec l'expérience individuelle qu'on ne peut accéder à sa figure

primaire sans recourir à des opérations abstractives radicales. Chacun, dans ses expériences les plus courantes, se voit «des yeux d'autrui». Chacun est pour lui-même, *grosso modo*, ce que les autres voient de lui et en lui, ce qu'ils expérimentent ou peuvent expérimenter. Chacun est, non seulement pour les autres, mais encore pour lui-même, un objet corporel visible au même titre que les autres choses, accessible dans des perspectives, qui se situe, au principe, sur le même plan que les autres choses. Par ailleurs, tous les objets qui nous sont donnés dans l'expérience sont des objets donnés et accessibles à *tout le monde*; ni ma perspective ni la perspective de quiconque n'est privilégiée en rien; les objets sont quelque chose d'absolu dans la relativité de *toutes* les perspectives privées. Si je veux accéder à l'expérience originaire d'autrui, il me faudra donc réduire ma propre expérience non seulement à la sphère de l'expérience privée, mais, à l'intérieur de ce domaine, à la sphère «primordiale», c'est-à-dire à la sphère de *mon* appartenance, de ce qui, dans l'expérience privée, est originairement donné. Ce n'est qu'une fois cette réduction opérée que l'observation pourra me révéler à travers quelles expériences spécifiques s'édifie, dans la primordialité même, l'expérience d'autrui avec ses implications de signification.

De quelle manière l'expérience d'autrui se dessine-t-elle dans la sphère primordiale, dans la sphère de ce qui m'est donné en tant que mes propres vécus et leurs aspects (mon vivre d'expérience actuel, les objets perceptifs sur le mode de la présence en personne)? Il est certain que l'autre ne peut jamais m'être donné originairement «de l'intérieur», comme je suis donné à moi-même dans l'actualité. Mais je sais également que mon moi passé ne m'est pas non plus accessible en original de telle manière que j'en referais l'expérience, je sais qu'il ne peut essentiellement m'être accessible que sur le mode d'un «quasi»-vécu. L'expérience d'autrui ne serait-elle pas analogue à ce «quasi»?

Nous apporterons ici aux thèses husserliennes concernant l'expérience d'autrui une nuance donnée par la distinction que nous venons d'élaborer entre la liberté incarnée, le

corps-sujet et le corps-objet, distinction qui n'est chez Husserl que vaguement suggérée. Selon cette modification, l'expérience du *corps-objet* précisément joue un rôle de premier plan dans l'expérience d'autrui. Ce n'est que sur la base de l'expérience du corps-objet que je deviens chose parmi les choses, de plain-pied avec les objets qui se présentent dans mes perspectives. L'expérience du corps-objet, l'expérience de *soi à la troisième personne* qui, déjà représentée dans la sphère primordiale, y demeure cependant essentiellement incomplète et marginale, acquiert une importance centrale en ce qui concerne l'expérience de l'autre en tant, lui aussi, que sujet d'une expérience propre (dont relève l'expérience médiate de moi-même en tant qu'objet, «à la troisième personne»).

Pour comprendre comment l'autre être, l'autre moi se constitue dans mon expérience propre, il faut garder présent à l'esprit le fait que la vie propre, le vivre d'expérience personnel est *ou bien* saisissable dans la réflexion actuelle, *ou bien* présentifié, donné dans le souvenir comme appartenant, en tant que phase non actuelle, au même flux. *Un même ego ne peut être à la fois actuellement présent et présentifié.* Néanmoins, il y a quelque chose comme une *présentification de l'ego dans l'actualité*. Chaque fois que je vois, que j'entends, que je touche, que je ressens affectivement et réagis à une présence corporelle étrangère, chaque fois que l'expérience vivante me présente un autre organisme, un autre corps animé, j'ai devant moi – médiatisé par l'image de ce corps – un *comportement somatique*, c'est-à-dire une existence dans un corps subjectif, existence qui doit procéder chez ce corps étranger, au même titre que la mienne, d'une sphère purement subjective. Dans cet objet, j'ai conscience d'un sujet, avec la même immédiateté et la même évidence que dans mon propre souvenir personnel. Toutefois, à la différence de l'objet du souvenir, dans lequel c'est *moi-même* que je présentifie, j'ai dans ce cas un objet subjectif que, pour la raison que nous venons d'indiquer (parce qu'il est non moins actuel que moi qui le perçois), je ne peux pas être moi-même : c'est donc un autre sujet, un *alter ego*.

La conscience que j'ai de l'autre moi n'est pas donnée dans l'expérience comme une inférence et ne s'appuie réellement pas sur une opération logique de ce genre. L'inférence rend seulement manifeste et explique pourquoi l'expérience de l'autre comme tel n'est rien d'absurde, qui pourrait être démenti par le progrès vivant de ses synthèses, mais bien comporte le cadre et la règle de sa vérification, comme aussi de sa falsification possible. Là où l'expérience progressive du comportement vivant et personnel de l'autre qui se manifeste dans le phénomène corporel se confirme, nous avons devant nous un organisme réel, distinct du pseudo-organisme (marionnette, image, illusion) qui n'en aurait que l'«apparence».

La conception husserlienne de l'expérience d'autrui n'est donc en aucune façon une variante de la conception empiriste qui tient l'«intropathie» pour un *raisonnement par analogie* sur le fondement du vécu propre. Loin de là, l'autre moi est, premièrement, chez Husserl une structure subjective tout à fait originale qui figure parmi les modalités fondamentales de la subjectivité comme telle, au même titre que l'*ego du présent vivant et son objectivation* dans le souvenir, immédiat ou secondaire. On pourrait dire que toute l'analyse de Husserl est une étude de l'*idée du tu* et de la manière dont elle se réalise dans notre expérience.

Une seconde différence concerne le mode de réalisation de cette modalité de l'être subjectif. Il faudrait ici dissiper certains malentendus. L'expérience de la deuxième personne, la réalisation du *tu*, présuppose l'expérience de *soi à la première et à la troisième personne*. La «projection» de la subjectivité, ou plutôt la vérification de l'idée du *tu* dans l'expérience, serait en effet impossible en l'absence de quelque chose *dans quoi* le *tu* – l'autre subjectivité – m'est donné. Or, ce «dans quoi» ne peut être comme tel subjectif, car la subjectivité *donnée en tant que vivante* est la mienne et la subjectivité *présentifiée* est étrangère. La présence de l'autre comme tel en moi est donc nécessairement asubjective. Si elle se produit de telle manière que je l'appréhende comme ma propre apparition au dehors, invertie comme

dans un miroir, cette apparition au dehors doit également m'être donnée comme quelque chose d'asubjectif. C'est dire qu'elle se déroule nécessairement dans le phénomène de mon *corps-objet*.

Pour Husserl, la couche primordiale et indispensable de l'apparition de l'autre est l'«apprésentation». L'apprésentation est un genre d'association, tout d'abord purement passive, par laquelle le phénomène objectif de mon corps subjectif, de mon corps propre qui agit et se comporte de telle ou telle manière dans telle ou telle situation, s'associe automatiquement et de manière évidente au phénomène analogue d'un autre être : la main que je meus à une main qui n'est pas mue par moi, la voix que j'émetts à une voix que je n'émetts pas, les pieds sur lesquels je marche à des pieds sur lesquels ce n'est pas moi qui marche. Il va sans dire que les perspectives sur ces objets sont elles aussi différentes ; l'apprésentation les associe à l'intérieur et en dépit de cette diversité. *Pourtant, elle serait impossible si je n'étais donné déjà pour moi-même comme un corps existant dans l'objectivité, dans l'aliénation.* C'est là que réside la signification la plus profonde, la signification «transcendantale» de la corporéité objective – elle est le seul lieu d'où la réalisation du *tu* peut prendre son départ. La première et la troisième personne sont des présupposés internes de la réalisation de la deuxième. La deuxième personne est dérivée, dans sa signification de personne, de la première, et dans sa vérification, de la troisième. Et il apparaît en même temps, inversement, que si nous sommes aussi au monde comme chose parmi les choses, de plain-pied avec ce qui se vérifie dans des synthèses progressives, c'est grâce à la deuxième personne qui nous perçoit en tant que vis-à-vis objectif et dont nous adoptons le point de vue en faisant entrer l'expérience de l'autre, avec la nôtre propre, dans une synthèse de recouvrement mutuel. L'autre être, les autres êtres nous objectivent de concert avec toutes les autres choses. Le monde devient de cette manière monde pour tout le monde, investi d'une validité universelle, et notre vivre d'expérience subjectif, ainsi que

notre sujet corporel, devient, dans ce cadre, un simple «regard intérieur» sur l'organisme objectif⁶.

Arrivé là, Husserl effectue une opération de la plus haute importance qui offre comme un parallèle transcendantal du rôle radicalement objectivant de la deuxième personne, mondant le subjectif en totalité et le livrant au pouvoir du monde. Cette objectivation radicale s'accompagne d'un oubli de soi, de l'oubli du fait que l'*alter ego* est une formation constituée qui présuppose une couche plus profonde, radicalement subjective. Cet oubli affecte mon propre moi à la première personne dans lequel la démarche réductive nous a déjà fait découvrir le sujet transcendantal. En découvrant le sujet transcendantal en moi-même, je suis amené à reconnaître la primauté de la première personne. Mais, pour être conséquent, je ne peux reconnaître seulement la primauté de

6. Jointe à notre exposé sur l'auto-objectivation dans l'expérience du corps propre en tant qu'objet et dans l'expérience d'autrui, cette remarque sur la nécessité du corps objectif pour l'expérience de l'autre comme tel montre qu'il n'est guère possible de présenter cette expérience, dans son ensemble, sur le sol de l'*ego* réduit à son immanence subjective, car l'*ego* réduit de cette manière est une subjectivité pure qui, comme telle, ne peut avoir de terrain commun avec une autre vie purement subjective. Or, la constitution de l'*alter ego* présuppose que l'*ego* et l'*alter ego* ne sont pas des flux totalement isolés l'un de l'autre, mais possèdent, au contraire, un terrain commun. Cet élément commun ne peut être la simple apparition de mon corps, qui relève toujours de la sphère subjectivement privée, mais uniquement le corps-objet. Il faut donc reconnaître que si l'on doit en effet analyser l'expérience d'autrui dans ses composantes intentionnelles, elle ne peut pas se dérouler intégralement dans la sphère de l'immanence subjective. La structure de l'intersubjectivité est ainsi une raison de plus pour rejeter la réduction comme conduisant à l'immanence pure du sujet. Or, dans notre interprétation, la fonction dernière de l'*epoché* et de la réduction n'est justement pas d'instituer une sphère de l'immanence pure qui puisse se suffire à elle-même, mais plutôt de poser de manière nouvelle la question du sens du monde, la question du monde en tant qu'il joue un rôle pourvu de sens, rôle qu'il ne peut jouer que s'il est impliqué essentiellement dans des structures intentionnelles, indépendamment de la question de savoir si ces structures sont, quant à l'évidence de leur être, contingentes ou nécessaires.

ma *propre* première personne ; je dois nécessairement attribuer la même primauté à n'importe quelle première personne, à la première personne de tout le monde ; je dois reconnaître enfin que l'*alter ego* n'est pas possible comme la simple idée d'un objet qui se vérifierait dans une expérience progressive, mais exclusivement *en tant qu'ego*, en tant que subjectivité fonctionnant à la première personne et, partant, en définitive, derechef *en tant que transcendantalité*. Si le chemin qui conduit du libre *ego*-source à la *monade* (c'est-à-dire au déploiement concret de l'*ego* dans le champ de son expérience du monde) est un chemin nécessaire, conforme à une logique interne, il s'ensuit qu'il ne faut pas m'arrêter là. Il faut reconnaître que je ne peux pas poser uniquement ma propre monade, que je dois nécessairement poser l'*univers transcendantal des monades* dont chacune a sa propre source libre et originnaire. C'est dire qu'il ne m'est pas loisible de réduire seulement mes propres vues et opinions, puisées dans mon expérience privée, seulement ma propre croyance au monde, mais qu'il me faut réduire aussi, de concert avec et à l'intérieur d'elle, l'expérience du monde qu'a autrui, expérience recueillie et contenue dans ma propre croyance au monde : je dois effectuer une *réduction intersubjective* et élargir ainsi la subjectivité, la première personne originaire, en une pluralité de premières personnes qui opèrent leurs synthèses constitutives dans l'interaction et le contact réciproque. C'est à cet univers transcendantal des monades qu'il faut alors rapporter toute objectivité et, conjointement, toute création de sens et de structures de signification, pour atteindre enfin le fond ultime auquel conduit la question de la fondation, la question du sens de toute expérience tel qu'il se démontre.

Il y aurait lieu, à ce propos, de rappeler certaines considérations touchant la nature de la démarche réductive dans son rapport à la réflexion que Husserl développe dans le cadre d'un effort critique en vue d'une phénoménologie de la réduction, plus particulièrement de l'*époque* réductive⁷. Pour

7. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924)*, II, La Haye, M. Nijhoff, 1959, 40^e leçon, p. 86-92.

parvenir à la conscience transcendantale purifiée, Husserl ne s'en tient pas au chemin «cartésien» de la réduction que nous avons décrit ci-dessus⁸. Le chemin cartésien à travers la critique de notre savoir sur le monde et de l'évidence qui lui est propre, exposé dans les *Ideen I*, s'avère insatisfaisant à plus d'un égard⁹. Premièrement, cette voie vers la sphère transcendantale nous laisse sur l'impression d'une perte (du monde et de notre savoir sur lui). De surcroît, elle ne nous donne pas la subjectivité dans sa plénitude (négligeant notamment celles de ses modifications qui nous intéressent maintenant – les modifications dans l'actualité simultanée), mais en reste à la conscience de soi «solipsiste» et ne permet même pas de saisir cette subjectivité propre au sens plein, apodictique, qui satisferait à l'exigence d'une critique apodictique de la connaissance (en effet, la temporalité de la conscience s'y oppose). Nous avons déjà vu, en analysant la conscience intime du temps, les difficultés auxquelles succombe la dernière réduction radicalisée qu'on croirait le mieux à même de remplir l'exigence d'apodicticité, mais dont le résultat est la latence essentielle de l'ultime *ego*-source.

Or, on peut trouver et tracer un autre chemin encore pour accéder à la sphère des vécus absolus (c'est-à-dire indépendants de l'objectivité) de la subjectivité. Husserl tente de mettre en relief la spécificité de ce chemin à travers une analyse de l'idée d'*intérêt* qu'il insère ensuite dans le contexte ouvert par la découverte de la scission permanente qui est inhérente à la vie de notre *ego*. Dans un certain sens, le «je» est toujours à la fois un autre. L'*ego* est agissant ; c'est à lui qu'incombe toute prise de position, de lui que relèvent toutes les attitudes, qu'il s'agisse de connaître, d'évaluer ou de prendre des décisions pratiques. La diversité des attitudes que l'*ego* peut adopter en tant que le même indique cependant qu'il ne peut vivre dans toutes simultanément. Le fait de prendre différentes positions implique ainsi une désarticula-

8. Cf. *supra*, chapitre VI.

9. Cf. I. Kern, *Husserl und Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 196 sqq. et surtout 202-213.

tion de l'*ego*. Cette désarticulation peut être de telle espèce que l'*ego* agissant (c'est-à-dire fonctionnant, non objectif), sans occuper telle ou telle position à un moment donné, ne s'en distancie pas non plus par le simple fait qu'il n'y vit pas actuellement. Athématiquement, mon *ego* actuel peut concorder avec l'*ego* que je ne suis plus, dont je n'accomplis pas présentement la fonction, par exemple si je passe de l'attitude de celui qui connaît à l'attitude de celui qui porte des jugements de valeur, ou inversement. Mais il est possible aussi que deux positions prises par l'*ego* soient en contradiction l'une avec l'autre : dans la simple perception, le sceptique accomplit et pratique la croyance naïve au monde qu'en tant que sceptique, dans l'attitude de la réflexion philosophique, il ne partage pas, mais rejette. C'est dire que l'*ego* peut, dans différentes positions, se renier soi-même et vivre à son propre encontre. La réflexion surtout, domaine d'élection de la scission de soi, est fertile en situations de ce genre. Chaque souvenir est ainsi tout ensemble une objectivation et une démultiplication de soi, car se souvenir de quelque chose, c'est, de concert avec la chose, se souvenir (athématiquement) du soi qui vécut l'événement passé (le souvenir étant un quasi-présent). Ayant dans le souvenir mon moi passé, je peux prendre une position critique à mon propre égard en tant que passé, à l'égard de mon *ego* remémoré.

Poursuivons. Notre vie se désarticule et se démultiplie dès qu'elle franchit la limite du présent vivant, mais quelle que soit la désarticulation due aux attitudes et aux positions présentifiantes, le sujet n'en subsiste pas moins, simultanément, dans l'unité. C'est toujours mon même *ego* qui se réfléchit, qui, de latent, devient patent, qui se critique ou demeure d'accord avec soi-même. Le cas normal est, bien sûr, celui où l'*ego* réfléchissant est non seulement subjectivement identique à l'*ego* réfléchi, mais entraîné par celui-ci à adopter les positions qui sont les siennes. Mais même si ce n'est pas le cas, même si l'*ego* réfléchissant prend une position contraire à celle de l'*ego* réfléchi, l'identité de l'intérêt subsiste malgré la diversité des attitudes. Revenons à notre exemple du sceptique qui nie la croyance au monde que son *ego* pratique dans

la perception naïve : sa négation même implique qu'il demeure intéressé à la *thèse du monde* ; c'est cet intérêt qui guide sa critique. L'intérêt signifie l'unité du but. L'activité intentionnelle qui vise un même but, manifeste un intérêt unitaire — disons un intérêt à la connaissance du monde, à la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, à la différence de l'intérêt dont le but serait l'évaluation ou l'activité pratique.

En résumé, tout acte s'enracine dans une *attitude* déterminée qui est guidée par un *intérêt déterminant*, c'est-à-dire par un *but* qui établit pour l'acte donné un arrière-plan téléologique. Le but comme tel n'est pas nécessairement mon «thème» dans chaque acte singulier ; il n'est pas l'objet que je vise en agissant si mon acte est un simple acte auxiliaire, instrumental, en vue d'un but supérieur. Néanmoins, le thème de l'acte principal co-détermine également, à l'avance, l'acte auxiliaire, instrumental.

Cela acquis, nous pouvons dire : la scission qui affecte nécessairement l'*ego* en tant qu'il prend position ouvre une possibilité philosophique qui peut être exploitée au profit de l'*époque*, en vue de son élucidation sous un jour nouveau. Si l'on détermine l'attitude propre à la conscience naïve dans le monde, l'attitude où se déroule la vie tant du sceptique que du penseur mondain, par l'intérêt à l'étant, on pourra définir une attitude dont tout intérêt de ce genre sera éliminé, qui ne comportera plus aucune visée de l'étant, que ce soit du point de vue de sa connaissance, de son évaluation, de sa détermination ou de sa modification. L'étant ne perd pas pour autant sa validité pour la conscience réfléchie, mais ce fait est dépourvu de toute signification pour la conscience réfléchissante ; la conscience réfléchissante ne se solidarise en aucune façon avec la conscience réfléchie, mais se distancie de ses positions et observe à leur égard une réserve absolue. Ce n'est pas dire que cette conscience réfléchissante perde tout intérêt à la connaissance. Toutefois, son intérêt ne concerne plus la connaissance des objets dans le monde que vise la conscience réfléchie. La conscience réfléchissante s'intéresse exclusivement à la conscience réfléchie qui devient ainsi

thème. Le sujet réfléchissant s'intéresse exclusivement à la conscience thématisée, adoptant, envers les intérêts de la conscience réfléchie, l'attitude d'un spectateur purement désintéressé. L'idée de l'intérêt permet ainsi de définir l'*épochè* de manière purement psychique, interne, sans faire entrer en ligne de compte la problématique de l'évidence et de la transcendance. L'intérêt est désormais un intérêt à l'élaboration d'un mode entièrement nouveau de la conscience, d'un nouveau règne de la conscience qui diffère de l'*ego* mondain dans la mesure où la validité de la thèse du monde et de toutes les thèses singulières qui s'y rattachent est pour elle suspendue. Le règne de la conscience ainsi conçu représente réellement un sol vierge, jusque-là inexploré, car les penseurs du passé qui se consacrent à l'examen empirique de la conscience ne connaissent pas l'*épochè*, et les philosophes comme Fichte, Schelling et Hegel, qui suspendent la thèse de la validité du monde (en ce sens que le monde, pour eux, est constitué dans la conscience absolue et ne vaut donc pas comme quelque chose qui serait donné au préalable) ne pratiquent pas l'analyse réflexive et l'observation du déroulement conscient dans l'empirie purifiée.

Husserl s'applique tout d'abord à démontrer l'*épochè* ainsi définie par rapport à des actes singuliers, mais il ne tarde pas à se rendre compte qu'elle n'est pas divisible, qu'elle doit suspendre, non pas l'intérêt aux actes singuliers du sujet observé, mais son attitude naturelle tout entière, avec tous ses *habitus* et horizons, voire que la mise en suspens doit s'appliquer systématiquement à toutes les attitudes subjectives en général, comme à toutes leurs modalités qui se présentent dans l'expérience. Il n'y a aucune modification du sujet, issue de la scission de l'*ego* qui vit dans la diversité de ses possibilités temporelles et de ses attitudes, qui, dans son fond, ne puisse pas et ne doive pas être affectée du suspens instauré par l'*épochè* – ce n'est qu'ainsi qu'on parvient, au-delà de la conscience à l'état d'objectivation, à l'univers de la conscience purifiée. On peut réduire aussi l'*ego* remémoré. On peut réduire aussi l'*ego* imaginaire dont les actes doxiques (ou plutôt l'activité quasi-doxique, qui se comporte

«comme si» elle croyait à son environnement imaginaire) peuvent perdre leur intérêt pour la conscience imageante elle-même qui se concentrera, au contraire, sur sa propre activité imageante pour parvenir enfin à sa pleine concrétion. Il en va de même des actes présentifiés de l'autre moi qui peuvent cesser de m'intéresser dans leur thématique propre et devenir intéressants uniquement en ce qui concerne leur déroulement intérieur.

La réduction intersubjective se présente de prime abord comme un paradoxe. Aussi est-elle celle des analyses constitutives de Husserl qui a été le plus vivement contestée¹⁰. Si la réduction intersubjective est censée concourir à la constitution du pur univers d'une subjectivité qui «*nulla re indiget ad existendum*» en ce sens que même son intercommunication serait possible sans aucune espèce de liaison objective, il faut donner raison à Alfred Schutz : Husserl ne démontre rien de la sorte dans aucun de ses écrits connus, et la chose sent fort l'impensable. Mais il n'en va pas de même si, comme nous avons tenté de le montrer, la réduction a le sens d'une réduction à la sphère d'un étant d'une évidence indubitable. Cet étant d'une évidence indubitable s'est révélé être l'*étant présent* : d'une part, la donation subjective du fait du monde extérieur dans le champ perceptif, d'autre part, la donation du sujet avec ses structures noématiques qui dessinent le cadre de l'expérience possible, progressant à l'intérieur des corrections. Le lien structural commun qui unifie les deux est, à notre avis, la temporalité du sujet originellement corporel. Ce sujet est, certes, renvoyé à l'objectivité et, en ce sens, dépendant d'elle, mais il est en même temps un sujet libre. Sa liberté se manifeste précisément en ceci qu'il est, dans et malgré sa dépendance, *capable de vérité*, c'est-à-dire que rien d'extérieur ne s'interpose entre lui et son objet, entre lui et le monde. En dépit de sa dépendance et de sa finitude *de fait*, son rapport à l'objet, à la signification, à la vérité, est un rap-

10. Cf. A. Schutz, «le Problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in *Husserl*, Cahiers de Royaumont, *op. cit.*, p. 334-365.

port, non pas causalement dépendant, mais *direct*. La vérité est pour lui l'intuition, l'objet en tant que vis-à-vis, et non pas le fait pur et simple qui le tire de-ci de-là et le manipule. L'*epochè*, la réduction à l'indubitable, intuitionné en tant que présent, est une expression de cette liberté. Dans cette perspective, la réduction intersubjective, la réduction des modalités de l'égoïté qui sont à même d'élargir la sphère de l'expérience actuelle *in indefinitum*, au-delà de ma sphère privée, a précisément la fonction de confirmer la même liberté en dehors de ce qui relève de mon *ego* personnellement actuel, partout où se présente un étant quelconque capable de dire «je». Qu'est-ce en effet que la réduction, sinon l'expérience de la confirmation par soi-même de l'impossibilité que l'*ego* perde son objet *dum quassus illabatur orbis*, l'assurance que son rapport à l'objet, essentiel à la compréhension des choses, n'est donc pas un rapport dépendant des facticités mondaines ? Et qu'est-ce que la réduction intersubjective, sinon la confirmation de ce que tous les étants qui disent «je» ne peuvent être totalement étrangers les uns aux autres, de ce qu'ils ne peuvent, malgré tout ce qui les sépare, considérer leurs efforts pour se rapprocher, s'interpeller et se comprendre, comme sans espoir, la compréhension dût-elle se manifester sous les espèces de l'opposition la plus extrême et de l'antagonisme le plus profond ? Aucun *ego* n'est, au principe, extérieur à la possibilité de communication, aucun *ego* n'est isolé ; chaque *ego* n'est à sa manière qu'une modification flexionnelle de tous les autres, de même que les autres sont ses propres formes fléchies.

En ce sens, on peut considérer malgré tout la réduction intersubjective, en tant que partie intégrante du problème du *tu* et des autres structures subjectives, comme un thème de la plus haute importance.

Mais, avant de conclure, il faudrait soumettre à un nouvel examen, plus approfondi, la composante de l'expérience intersubjective qui semble avoir jusqu'au bout posé des problèmes à Husserl. C'est la composante objective – le corps-objet dans son rapport à l'*ego* et à l'*alter ego*.

Au fait, il est certain que la communication intersubjective s'accomplit *exclusivement par l'intermédiaire du corps-*

objet. La fonction la plus essentielle de la corporéité réside sans doute précisément dans cette entremise qui en fait le véhicule de la socialité dont l'importance cruciale dans la vie humaine peut se passer de commentaires.

Revenons donc à l'«appréhension», à l'aperception de l'autre moi comme agissant actuellement dans un autre organisme analogue au mien. La dualité du *lieu* y joue un rôle considérable. Le «je» est indissolublement lié à l'«ici», le «tu» au «là-bas» comme lieu de l'objet thématique, central. Le lieu du «tu» est, au sens originaire du terme, la proximité objective. Dès que le «tu» cesse d'occuper ce lieu et qu'il ne se trouve pas davantage dans la «quasi-proximité» d'une modification présentifiante, il passe en un «il» ou un «ça», troisième élément de la structure locale axée sur l'opposition présent-absent, qui se fond alors, à travers une suite de gradations insensibles, dans l'horizon non rempli de l'espace.

Le lieu du «tu» est l'optimum de proximité spatiale. C'est dire que le «tu» désigne originellement un étant perceptive-ment présent. Mais la signification du pronom personnel de la deuxième personne ne se borne pas uniquement à la *présence*, car même à l'optimum de présence l'autre peut être un «il». La proximité de l'autre devient la situation du *tu* dans la *communication*, c'est-à-dire dans une communauté d'activité comportant les modalités du concert, de la réciprocité et de l'opposition. Si l'optimum de proximité est le lieu de l'autre, c'est de toute évidence parce que l'optimum de proximité est le lieu où toute chose est pour l'intuition pleinement ce qu'elle est, le lieu où elle ne se confond avec rien d'autre, où elle approche le moins de l'arrière-fond indifférencié auquel conduit le «ça».

L'opposition proximité-éloignement est une structure locale essentiellement transposable : si je me mets à ta place, mon «ici» actuel devient pour moi «là-bas», et inversement. Mais la structure comme telle subsiste. A travers la polarité du proche et du lointain s'étend l'objectivité du lieu, objectivité commune, qui se manifeste dans les guises de la proximité et de l'éloignement, mais demeure indépendante de l'un et de l'autre. Seule la structure du proche et du lointain rend

possible l'apparition de distances à la troisième personne, indépendantes du sujet, ou plutôt du corps subjectif. Quoi qu'il en soit, on ne peut manquer d'être frappé par la concordance qu'accusent, d'une part, les caractères locaux liés à la corporéité subjective, d'autre part, la proto-structure désignée par les pronoms personnels. Il est certain que le «là-bas», au sens de la proximité, n'est jamais aussi pleinement proximité que dans la communication. L'«ici», au sens du «point zéro» indispensable qui signifie la fixation de ma position, est, quant à lui, indissolublement lié au *je*.

On peut dire que la structure locale marquée par l'opposition ici - là-bas - ça, ou parallèlement *je - tu - il (elle, ça)*, est une condition non seulement de la communication, mais encore de l'aperception de l'autre comme tel. C'est uniquement dans et par ces lieux que l'étendue chosique objective peut être donnée comme neutre à leur égard, quelque chose qui ne peut se présenter (en perspective) qu'à l'intérieur d'eux, mais qu'ils n'affectent pas. Toute objectivité avec laquelle nous pouvons entrer perceptivement en contact doit entrer dans cette structure locale. C'est une structure d'objet, qui n'est pas pour autant objective. D'un autre côté, la structure objective de l'espace est elle aussi, d'une autre manière, une condition nécessaire de la communication : elle est ce qui, dans la réciprocité de deux situations d'objet, est commun, ce qu'on comprend comme le commun dénominateur de leur simultanéité et de leur correspondance réciproque.

C'est dans cette situation, en tant que facteur qui concourt à rendre la communication possible, que l'objectivité acquiert un sens – non pas l'objectivité pure et simple, mais l'objectivité commune et indépendante de la situation, l'objectivité «en soi». L'objectivité est le milieu dans lequel la communication a lieu. En tant que milieu de la communication, elle est intégrée au processus de donation de sens qui se déroule dans la sphère du sujet. Ne pourrait-on pas aborder sous cet angle le problème du sens de cette objectivité, le problème du sens des synthèses objectives ? Les unités objectives qui relèvent de l'*eidōs* régional «concret matériel» ne sont-elles pas des unités eu égard précisément à la communication ? Le «guide»

selon lequel notre univers (dont les catégories sont les structures du monde) est constitué, n'est-il pas précisément la communauté dans laquelle nous existons ? Toutes les synthèses chosiques ne reflètent-elles pas des étapes préliminaires de la communication ?

Husserl pose d'une manière nouvelle le problème de notre accès au monde en montrant comment chaque objet qui devient un pôle de nos activités intentionnelles a ses propres horizons à l'intérieur desquels l'expérience prend place, horizons qui impliquent, au même titre que les objets concrets, explicites, et leurs aspects, des renvois, des implications et des complexions de signification, et dans lesquels le monde se dessine comme ultime horizon omni-englobant, horizon de tous les horizons. Or, le monde en tant qu'horizon, c'est le monde défini par rapport aux objets, mais non pas par rapport à l'objectivité. C'est le monde-perspective, le monde en tant qu'ultime limite nécessaire qui subsiste dans toute donnée et toute modification du donné, de même que l'horizon en général demeure inchangé dans le flux de l'expérience et la succession des horizons locaux. Peut-être serait-il possible de thématiser aussi, dans le contexte de la question fondamentale du sens et de la signification dont la phénoménologie représente le déploiement, le monde au sens fort du terme – le monde comme l'ensemble de toutes les réalités, l'ensemble de tout ce qui peut être recueilli dans l'unité de la succession du temps objectif (quelle que soit la manière dont les sciences objectives définissent cette succession dans sa figure concrètement objective).

La question fondamentale est la question du sens, mais il faut bien se garder de la poser mal à propos ou de manière inadéquate. Si l'on veut déployer cette question sans aboutir à un contresens, on devra s'appliquer à saisir la structure, ce qu'on pourrait appeler la «logique» interne des significations qui constituent notre expérience. On devra étudier, corrélativement à cette structure, les objectivités qui en relèvent essentiellement. C'est dire qu'il faudra commencer par le commencement, partir des premiers éléments de signification, et non pas des schémas tout faits de l'image du monde que nous

donnent les concepts complexes, éminemment raffinés mais, de ce fait même, secondaires, des sciences objectives.

Seule la «logique de l'expérience» permet ainsi de développer la question de la fondation des sciences objectives qui ne peut être élucidée simplement par l'analyse formelle des concepts et des principes premiers, serait-ce en tenant compte des obscurités, des antinomies et des incohérences dont ils peuvent être, le cas échéant, entachés. La fondation des sciences est l'œuvre de la réflexion «naturelle», mais la compréhension de ce processus requiert une autre réflexion encore, plus radicale, qui met en évidence la corrélation entre les propositions et concepts fondamentaux des disciplines étudiées et le vécu subjectif dans lequel ils sont accessibles et se démontrent. De là, le chemin conduit, par un renvoi à la sphère pré-scientifique de l'expérience que les concepts scientifiques présupposent toujours de quelque manière, qu'ils précisent et qu'ils objectivent, à la genèse propre du sens de ces concepts. Il est possible de procéder ainsi, voire c'est uniquement en procédant selon cette méthode qu'on peut résoudre la question de la fondation des disciplines les plus générales et les plus fondamentales – la logique en tant que théorie générale des significations, l'ontologie formelle, comme aussi les autres ontologies. Seule l'élucidation du passage de la sphère pré-scientifique à la science permet d'éliminer les obscurités, les présupposés métaphysiques et, plus généralement, tous les préjugés impliqués dans la compréhension courante de ces disciplines et qui sont du moins partiellement responsables de la crise que bon nombre d'entre elles traversent.

Toutes les disciplines positives et objectives présupposent, antérieurement à elles-mêmes, un monde, dans un certain sens, déjà achevé et fonctionnant, qui ne perd à aucun moment sa validité pour nous tous, un monde préalable, qui n'est pas un résultat de l'activité théorique, mais au contraire, la précède. En dernier ressort, le penseur scientifique lui-même, qui se meut sur le plan théorique à l'aide des abstractions, des idéalizations et des autres opérations grâce auxquelles il obtient ses concepts précis et efficaces, ne quitte

jamais tout à fait le sol de ce monde préalable dans lequel il vit toujours non seulement en sa qualité d'homme, mais encore en tant qu'il effectue la vérification de ses conceptions. La description, l'analyse du «monde naturel» originnaire, du monde de notre vie, est donc un *desideratum* général de la fondation philosophique de toutes les sciences, qu'il s'agisse des sciences de la nature ou des sciences sociales. Aussi longtemps que cette œuvre n'aura pas été menée à bien, on ne pourra ni éclaircir véritablement les fondements des sciences, ni en tracer l'histoire dans la sphère des significations, des idées.

Les analyses et descriptions phénoménologiques ont apporté plus d'une contribution à cette tâche, mais loin d'avoir été maîtrisée dans son ensemble, celle-ci n'a été, à vrai dire, qu'à peine entamée. Husserl la définit, dans la fonction fondamentale qui est la sienne, dans son dernier ouvrage, demeuré inachevé¹¹. Et cette tâche comme telle n'est à son tour qu'un prélude à l'analyse subjective proprement dite, à la réflexion radicale qui examinera toutes les structures subjectives, tous les renvois et liaisons à l'intérieur desquels l'objectivité correspondante est donnée. Le regard ne s'attachera plus alors aux structures positives de l'objet, mais plutôt aux effectuations de la vie subjective. La problématique de la fondation se révèle ainsi le troisième grand chemin de la réduction phénoménologique. Il est bien évident que celui qui interroge l'origine des structures objectives et leur corrélation nécessaire avec les déroulements subjectifs ne peut utiliser comme prémisses les thèses relatives aux objets qu'il soumet à son examen. C'est une réflexion qui devra se placer intégralement sur le sol de l'épochè.

En cherchant à déterminer le lien et la structure de toutes les significations, l'on est conduit au monde pré-objectif «de la vie» comme patrie de l'objectivité «pure». La description et l'analyse de ce «monde naturel» ou «monde de la vie humaine» restent à être effectuées. Les analyses, perspectives

11. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1954.

et autres, présentées par Husserl dans les *Ideen I* et *II* représentent sans nul doute un premier pas dans ce sens, mais laissent beaucoup à faire. Si elles se placent en effet dans le cadre du monde naturel, les analyses husserliennes ne le thématisent pas directement *en tant que cadre*. Ce monde pré-objectif a pourtant une structure qui lui est propre précisément en tant que monde qui encadre. Il possède sa propre «horizontalité» typique, une «situationnalité» essentielle qui signifie aussi que ce monde, en tant qu'essentiellement situationnel, est fondamentalement le monde dans lequel l'on agit, s'affaire, prend des décisions, travaille, etc. C'est là une problématique que Husserl ne fait qu'esquisser et que les nombreuses analyses tentées par la suite, loin d'épuiser, ne saisissent même pas toujours dans son axe central¹².

Ce n'est que dans le cadre du monde naturel en tant qu'assise situationnelle et pratique que devient possible ce qu'on peut appeler le destin historique de l'homme. Pour Husserl, l'historique chez l'homme est lié à l'idée de l'objectivation progressive du monde, au processus à travers lequel le monde des individus et des communautés restreintes devient monde pour tout le monde. Or, le monde ne peut devenir monde pour tout le monde passivement et de manière automatique. Bien que la passivité du monde naturel demeure à jamais le fondement de notre arsenal de significations, il est de fait qu'on voit émerger au cours de l'histoire, les circonstances s'y prêtant, un but nouveau, une nouvelle idée et, conjointement, une possibilité nouvelle – la possibilité pour l'homme de prendre effectivement en charge son univers de signification et d'en répondre, c'est-à-dire de vérifier radicalement toutes les connexions signifiantes. C'est un degré de clarté et de rationalité jusque-là inconnu, qui présuppose, certes, qu'une certaine transparence soit déjà présente dans le monde préalable, mais cette clarté présupposée en est une qui ne se suffit pas à elle-même, qui réclame une autre clarté encore, plus profonde, universelle.

12. Cf. surtout L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, op. cit., p. 41 sqq.

Nous avons déjà eu plus d'une fois l'occasion de constater que cet «appel» à une clarté plus profonde est fondé dans toute expérience. *L'expérience est un processus continu de renvoi à encore de l'expérience*. Un processus qui toujours à nouveau fait retour au même, d'une manière chaque fois nouvelle. Le sens du temps en tant que proto-horizon réside peut-être précisément dans le fait qu'il rend ce retour possible. Dans le cadre de la structure temporelle fondamentale, malgré le renouvellement constant de l'étant, nous revenons toujours là où nous avons déjà été et renouons avec ce passé, nous trouvons dans le donné ce dont nous avons besoin pour aller plus loin. C'est dire que même dans nos entreprises les plus novatrices, en apparence sans précédent, nous disposons déjà d'un terrain préparé. Ce terrain préparé signifie un moyen en vue d'une fin. L'expérience est ainsi intégralement téléologique. Nous venons de voir de quelle manière l'expérience de l'être-en-perspective, de la structure du proche et du lointain, et l'expérience d'autrui se présupposent mutuellement, unies par un lien tellement étroit qu'on peut difficilement penser la distance indépendamment des pronoms personnels qui procèdent de la sphère intersubjective. Tout cela dévoile dans notre vécu des renvois téléologiques, nous fait voir que certains accomplissements y sont déjà «pré-constitués» avant que nous ne les saisissons expressément, que la vie ne produit pas seulement la vie, mais encore des moyens en vue de fins à venir et des fins qui justifient les moyens passés.

Or, cette auto-élaboration de la vie, ce cheminement à travers lequel la vie se confère à elle-même un sens en renouant avec ce qui fut, processus dont relève également la réflexion explicite qui implique à son tour la distanciation et la critique, ce processus, disons-nous, est quelque chose d'éminemment *historique*. La vie est, par toute sa nature, *historique*. Elle n'est pas un processus pur et simple, mais un devenir historique. Elle n'est pas simplement quelque chose qui se place, à l'instar des processus objectifs, dans un cadre temporel. Elle n'est pas, comme la subjectivité dans son flux pur, la simple constitution du courant temporel. Elle est, au contrai-

re, un relèvement *par le temps dans le temps au-dessus du temps*, un chemin qui mène toujours plus loin, mais qui est à la fois chemin de retour à l'origine propre, car ce n'est qu'en se conférant à elle-même un sens que la vie se saisit elle-même, auto-appréhension qui seule lui permet de se donner le sens plus profond dont elle a besoin. Aussi la tendance fondamentale vers l'accroissement de la clarté appartient-elle à l'historicité, non pas de manière contingente, mais essentiellement. Si la clarté (sur soi-même et les choses dans une corrélation essentielle) est la nature de la *ratio*, l'histoire est, dans son fond, histoire de la *ratio*.

Evidemment, il ne faut pas comprendre ce terme en un sens restreint, identifier la *ratio* avec l'une quelconque de ses manifestations historiques. La *ratio* n'est identique ni au rationalisme antique, ni au rationalisme moderne. Elle n'est ni praxis pure et simple, ni pure et simple théorie, et ne se ramène surtout pas au simple savoir-faire et à la technique. La *ratio* est la clarté sur soi dans la corrélation essentielle du moi et du monde qui est essentiellement événement, éveil et accroissement.

Il s'ensuit que la vérité, la vérité absolue, n'est pas une thèse achevée, mais un devenir sous l'angle de l'*idée*. Husserl lui-même distingue plusieurs étapes essentielles à l'intérieur de ce cheminement¹³. La première tient au fait que la vie humaine est «générativement historique». La vie humaine est la vie de générations qui se succèdent, unies tant par leurs racines biologiques que par les liens d'une activité commune à laquelle toutes les personnes prennent part et qui produit l'environnement commun, le monde ambiant d'une communauté donnée – un monde de choses culturelles transmises de génération en génération comme autant d'acquis, fruits des accomplissements antérieurs et des formes traditionnelles comme devenir matériel de la culture. Parallèlement, les personnes elles aussi appartiennent au monde, ainsi que tout l'horizon personnel, l'horizon des spiritualités personnelles, des possibilités de l'activité spirituelle dont la formation se

13. *Krisis*, p. 269 sqq. et appendice, p. 502-503.

poursuit au contact du monde matériel et personnel des autres. Tout cela constitue une unité pourvue de sens – d'un sens toutefois qui est là, non pas comme un but projeté par les hommes dans l'avenir, mais en tant que configuration déjà formée. Les hommes n'ont pas conscience d'être au monde en tant que réalisateurs au service d'une idée, mais entrent dans une complexion pourvue de sens comme ils respirent, participent à l'œuvre en cours et la portent plus loin.

La seconde étape est celle que nous venons d'esquisser (et dont il a déjà été question au premier chapitre) : lorsque apparaît, chez des individus et, subséquemment, dans une communauté entière, un sens nouveau sous les espèces d'un *but* qui communique une orientation téléologique à toutes les formations de sens et à tous les acquis qui sont déjà là dans une «évidence» non problématique. Ce nouveau but devient but d'*autoresponsabilité* et, corrélativement, volonté de transformer l'homme, d'intégrer l'humanité dans le cadre d'un sens global entièrement nouveau. C'est l'instant où l'homme s'éveille à l'autonomie – à la volonté de ne pas recevoir passivement le sens comme un fait, mais d'en répondre personnellement. L'instant où il prend conscience de sa liberté qui dès lors devient pour lui sens ultime et but suprême. Le «fonctionnaire» de ce nouveau sens est précisément la philosophie que Husserl caractérise comme une automéditation radicale de l'homme sur lui-même. «La science, fondée et fondatrice de façon universelle apodictique, apparaît comme la fonction nécessairement la plus haute de l'humanité, [...] c'est-à-dire comme cette fonction qui rend possible le développement de l'humanité vers une autonomie personnelle et englobant toute l'humanité : c'est cette idée qui constitue le ressort vital du plus haut degré de l'humanité¹⁴.»

La troisième étape de la rationalité se déroule alors dans le cadre de cette idée elle-même – dans le contexte de la lutte entre les idées fondamentales de la science moderne, du conflit qui oppose l'objectivisme physicaliste au subjectivisme transcendantal. C'est dans ce cadre aussi que se dessine clai-

14. *Ibid.*, p. 273.

rement l'idée de la philosophie comme fondement scientifique de toutes les sciences, ce qui fonde toute objectivité sans être, comme tel, objectif. Husserl ne prétend pas avoir découvert ce fondement, mais seulement lui avoir donné une figure susceptible de communication et de vérification générales, une figure effectivement scientifique, non pas au sens purement technique et objectif, mais en tant qu'elle réalise le maximum de la clarté et de la responsabilité autonome auxquelles l'idée de la philosophie tend depuis l'origine. La découverte de l'idée d'apodicticité et de son rapport à la subjectivité est en revanche à attribuer à Descartes et à la philosophie transcendantale moderne.

Cela nous ramène au point de départ de notre réflexion. Nous avons essayé de répondre, dans le sens de Husserl lui-même, à la question de savoir ce que signifie l'aspiration husserlienne vers une philosophie scientifique. C'est tout simplement une aspiration vers la liberté, vers l'autonomie absolue de l'humanité, ce qui implique aussi, nécessairement, une responsabilité absolue à l'égard de tout sens et de toute signification dont l'action et la pensée humaines peuvent être investies.

Tout concis qu'il soit, ce tour d'horizon révèle les liens qui rattachent l'idée husserlienne de l'autonomie humaine, comme idée directrice du processus par lequel la philosophie se transforme en science, à la tradition de la philosophie classique allemande de Fichte et de Hegel. L'humanisme de Husserl le place manifestement dans la ligne de cette tradition, comme aussi le fait que, compte tenu de sa conception de l'époque comme réduction à l'immanence pure du sujet, le sens du monde que sa philosophie cherche, par une réflexion radicale, à dévoiler à tous ses degrés, ne dépasse jamais la subjectivité qui réalise et produit («*zustandbringend*¹⁵») ce sens. La philosophie husserlienne met en relief non seulement l'autonomie humaine, mais encore, conjointement, la non-autonomie du monde. Elle est essentiellement un subjectivisme, un subjectivisme dont nous avons entrepris ici la cri-

15. *Ibid.*, p. 272.

tique et que nous nous croyons fondé, au terme de notre exposé, à qualifier d'excessif.

Cette constatation nous oblige à nous demander si le thème directeur de cette philosophie, le thème du sens et de la signification, n'est pas au fond subverti par ce subjectivisme. Le sens produit par la subjectivité en tant qu'univers, en tant que monde, est un sens *retrouvé*. Le fait de retrouver présuppose une perte. Pourquoi la subjectivité originairement absolue s'est-elle perdue, on pourrquoi ne se possédait-elle pas elle-même ? Comment justifier ce fait qui fournit à la phénoménologie son point de départ et qu'on n'a d'autre option que d'accepter ? Pour Hegel et sa philosophie théologique, la question trouve une réponse dans l'idée de la création du monde à partir de la liberté absolue de l'être divin, laquelle est à la fois nécessité absolue. Chez Husserl, qui vise une philosophie non théologique, elle reste en suspens.

Il y a autre chose encore qui se rattache à cela. Parmi tous les philosophes modernes, Husserl est celui qui aborde d'emblée avec le plus de sérieux l'idéal mathématico-objectif de la science, celui qui fait retour aux origines de la tradition rationaliste, chez Descartes, Galilée et Leibniz, pour la surmonter de manière originale en montrant qu'il n'y a pas de place, dans l'objectivisme de cet idéal, pour une autojustification radicale. Le chemin qu'il suit à partir de cette sphère abstraite pour revenir au concret le conduit finalement, comme nous l'avons vu, à l'historicité, aux fondements de l'histoire. Là cependant, le mouvement s'arrête. L'analyse du monde naturel et de l'historicité qui lui est propre, la description de la genèse des formations spirituelles objectives (question traitée par Fichte dans son *Système de l'éthique*, ou encore par le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*), sont des tâches que Husserl se contente de proclamer, mais qu'il n'aborde jamais réellement. Loin de là, en présentant la philosophie comme l'activité la plus élevée de l'esprit, dont l'objectivation serait la forme primitive et la phénoménologie le but suprême, il restreint à tel point le champ de l'historicité décrite et la rend tellement abstraite qu'on est contraint de se dire que sa contribution aux questions du regard historique,

véritablement concret, sur le rapport de l'homme et du monde est au fond mineure.

Husserl voit bien que la téléologie historique est une *réinterprétation du pré-constitué*, qu'elle n'est pas axée sur des buts éternels, valables une fois pour toutes, mais c'est précisément une fin absolue de ce genre qu'il essaie en dernière analyse d'instituer. Il surmonte la téléologie finie, de courte portée, mais, cela fait, tente néanmoins de la rétablir sous un déguisement. Le problème du processus qui confère à la marche de l'histoire un sens positif n'est pas nettement posé, ni même défini chez Husserl, pour autant qu'il ne s'agit pas simplement de l'élimination de ce qui est dépourvu de sens ou absurde, pour autant que cette donation de sens ne se réduit pas à la manifestation du donné et à son dépassement dans un projet de la rationalité pure, c'est-à-dire de la clarté et de la justice. Au fond, Husserl limite les possibilités des conceptions globales de la vie à la science et à la philosophie. Ce point de vue est-il fondé effectivement de façon critique ? Repose-t-il sur une élucidation assez approfondie, sur une véritable philosophie des possibilités humaines ? Que deviendra-t-il s'il s'avère qu'il y a, à la base des possibilités humaines, une pluralité nécessaire qui implique peut-être aussi une pluralité des buts ? Quelle en sera la signification pour l'autoformation historique de l'homme ? On ne trouve pas chez Husserl de réponse à ces questions.

Nous avons essayé, dans ce qui précède, d'esquisser une critique de la conception fondamentale de la philosophie husserlienne. C'est l'idée, spéculativement analytique, de la *réduction à l'immanence pure du sujet*. Si nous ne nous trompons pas, cette immanence, cette transcendance immanente par-delà ce qui est immédiatement donné, présuppose déjà comme telle une transcendance non immanente, la conscience du *fait* de la donation de la totalité qu'on peut caractériser comme donation du monde. La donation du tout du monde est inséparable du sens de notre expérience, mais ce n'est pas dire qu'elle en soit intégralement l'effectuation : elle n'est rien de constitué, mais plutôt le présupposé même de toute constitution. On n'est donc pas fondé à identifier le sens du

monde en totalité avec le sens produit par la subjectivité. Le sens est l'œuvre commune du monde et du «sujet». Que le sujet, tout dépendant et fini qu'il est, soit néanmoins capable de réaliser la transcendance, de créer une transcendance dans l'immanence, cela nous semble être un motif justifié, un aspect positif des analyses husserliennes de la subjectivité. Mais ces analyses sont-elles poussées assez loin, aussi loin que l'exige la compréhension d'un être historique ? Leur sens n'est-il pas conditionné dans une trop grande mesure par la thèse spéculative qui présente comme création absolue une production de sens qui est en réalité dépendante du monde extérieur et de la communauté, dépendante des autres en tant que tels, de notre coexistence, de notre collaboration et de notre concurrence avec eux ? La pensée de Husserl ne reste-t-elle pas trop attachée à la rupture de niveau qui lui permet de passer de l'idéal mathématique à un idéal spirituellement historique de la compréhension scientifique ? N'est-ce pas *pour cette raison* que ses analyses philosophiques concrètes (les profonds aperçus relatifs au temps, au présent vivant, à la corporéité, au *tu*, à l'enchaînement génératif) demeurent fragmentaires, tandis que celles qui cherchent à embrasser la totalité, à porter le regard sur l'histoire de l'humanité dans son ensemble, souffrent d'une abstraction excessive ?

Les questions que nous formulons là peuvent facilement en faire surgir une autre encore : si la philosophie de Husserl est, dans la partie positive de son bilan, une philosophie inachevée, dont l'élaboration reste à mi-chemin, en quoi peut-elle nous aider face aux tâches et aux problèmes qui sont aujourd'hui les nôtres ? N'est-elle pas une théorie périmée, qui appartient essentiellement au passé ?

La réponse se trouve dans la question même. Si la phénoménologie peut nous aider, ce n'est pas en dépit de son inachèvement, mais précisément parce qu'elle n'est pas un système fermé. Une philosophie inachevée est une philosophie *ouverte*. Une philosophie qui, d'une certaine manière, recommence à nouveau à chaque pas, reprend chaque problème à partir du début. Une philosophie qui est bien plutôt

une réflexion sur la méthode, sur la manière d'aborder les problèmes, qu'un résultat définitif, et qui nous apprend donc à apprécier les résultats à leur juste valeur : non pas comme autant de vérités absolues, mais comme les simples étapes d'un cheminement. La vérité absolue en tant que résultat n'existe pas.

A une époque où toutes les théories traditionnelles de la société et de l'histoire se trouvent, de l'aveu général, contraintes de renouveler leur arsenal conceptuel, d'oublier ce qu'elles ont appris et de recommencer sur nouveaux frais, sans œillères intellectuelles, une philosophie de cette espèce, qui enseigne systématiquement à regarder les choses avec des yeux nouveaux, est un *desideratum* fondamental.

De surcroît, la phénoménologie husserlienne est la seule grande philosophie moderne à battre en brèche, de manière exemplaire, l'objectivisme mathématico-physicaliste moderne, s'attaquant à son idéal, non pas de l'extérieur, mais en tentant d'emblée de le réaliser dans toutes ses conséquences et de lui donner une fondation absolue. Grâce à cela, elle réussit à éviter l'écueil du positivisme sans pour autant perdre le contact avec les problèmes et les méthodes des sciences spéciales.

Si nous voulions, pour conclure, proposer une caractérisation globale de l'œuvre philosophique de Husserl, nous relèverions tout d'abord son apport à la fondation des sciences abstraites, en premier lieu de la logique qu'il contribue à affranchir de l'emprise du psychologisme, frayant ainsi la voie à la défaite du psychologisme dans toutes les autres disciplines, plus particulièrement dans celles qui relèvent des sciences de l'esprit. Ce qui lui permet de venir à bout de cette tâche, c'est sa conception de l'intuition des essences qui lui ouvre en même temps une nouvelle approche du très ancien problème de la connaissance *a priori* : un *a priori* qui ne ferme pas définitivement le sujet contre le monde, mais jette un pont entre les deux. Le programme des ontologies eidétiques qu'il projette alors donne le signal d'un renouveau de la philosophie en tant que discipline concrète, non seulement formellement méthodologique, mais pourvue d'un *contenu*. Il

esquisse l'idée d'une psychologie eidétique qui (s'inspirant, mais aussi se démarquant du concept brentanien d'«inexistence» intentionnelle) s'appuie sur un nouveau concept d'*intentionnalité*. C'est en suivant les problèmes de l'intentionnalité, en s'efforçant de dégager ce qui est donné dans la perception interne avec une garantie d'évidence, qu'il est amené à la «réduction phénoménologique», tout d'abord à une *epochè* affectant tout savoir transcendant, puis à la reconversion de la transcendance au «phénomène pur». Husserl ne conduit pas à son terme cet édifice de pensée, aussi vaste que profond, qui doit fournir la fondation définitive de la philosophie en tant que science, mais il découvre et renouvelle, au cours de ce travail, de nombreux thèmes de la philosophie moderne : les problèmes du temps, de la conscience du temps, de la temporalité, du rapport du temps et du monde ; le nouveau concept du monde non seulement comme ensemble des choses existantes, mais comme lieu de rencontre de l'objet et du sujet ; le problème du sujet en tant que corporel, c'est-à-dire vivant dans un corps propre conçu, non pas comme une chose, mais comme une perspective sur les choses et une possibilité d'agir immédiatement sur elles (la distinction du corps-sujet et du corps-objet dont les conséquences conduisent à un dépassement de l'abstraction initiale d'un sujet qui serait pur esprit) ; le problème de l'intersubjectivité comme champ propre de la raison qui se trouve elle-même et se déploie dans l'histoire ; le problème de l'enchaînement historiquement téléologique des sujets qui sont appelés non seulement à dévoiler l'ordre du monde, mais à l'approfondir librement et à partir de leur liberté, dépassant tout ce qui est simplement donné dans un acheminement vers ce qui est universel et, en cela, effectivement rationnel. Parti des problèmes relatifs à la fondation de la science, Husserl débouche ainsi sur les problèmes de l'histoire, de l'être historico-social dont les crises et les tournants sont à ses yeux, en même temps, les tournants et les crises des sciences européennes. Il surmonte dans la pratique, sinon dans ses essais de systématisation, l'idéal scientifique du scientisme mathématisant avec son aspiration vers la certitude absolue. Il nous

met sur la voie d'une nouvelle conception, plus active et plus libre, de la science et de l'homme. Toutefois, la perspective sans doute la plus importante de toutes celles ouvertes par cette philosophie est celle qui prend en vue l'unité, l'ajointement mutuel et l'interdépendance de l'homme et du monde, vue qui fait qu'il nous est désormais impossible de penser l'homme sans le monde ou le monde sans l'homme.

ANNEXE

[1] La philosophie transcendantale de Husserl après révision

La philosophie transcendantale ne peut pas maintenir sa prétention à une fondation *absolue* – il n'y a pas de fondation absolue dans l'évidence adéquate ou du moins apodictique (quoique non adéquate) de l'autodotation de la subjectivité. Cela signifie-t-il la fin 1° de la phénoménologie ?

2° de la philosophie transcendantale ?

- 1) La phénoménologie a existé avant le transcendantalisme husserlien et aussi après – Heidegger, l'ontologie, la pensée de l'être et du temps, de l'«appropriement» (*Ereignis*) fini
- 2) La philosophie transcendantale devra être alors une philosophie des conditions de possibilité de l'apparaître en général, et non pas une justification du sujet transcendantal – elle deviendra *asubjective* – l'est au fond déjà chez Husserl, bien que celui-ci remplace Kant par Descartes ; mais, si l'on abandonne le sol absolu de la noèse, analogue au concept absolu de Hegel, reste-t-il une autre possibilité que la régression heideggérienne jusqu'aux premiers fondements de l'être ?

Ne faut-il pas au contraire présenter sur un fondement nouveau, *asubjectif*, c'est-à-dire sur le fondement du temps et de son éclaircie, etc., une théorie de l'expérience *humaine* comme relevant du contexte de cette éclaircie originaire ?

C'est-à-dire reprendre le problème de l'«ontologie fondamentale» sur un fondement nouveau ?

- [2] Reprendre en expliquant les structures principales de l'expérience – le moi, la liberté, la possibilité, la corporéité, la perception, l'autre... – non pas comme *fondement*, mais comme ce qui est *fondé sur* le drame originaire de l'ouverture temporelle, comme ce vers quoi elle se tourne et qui la remplit ?

Toute l'idée de l'analytique existentielle devra alors être réalisée autrement – d'une manière qui demeure pourtant phénoménologique.

Les structures anthropologiques ne peuvent servir d'assise à la «vérité» ontologique, mais la vérité ontologique pourra devenir une base pour le *mouvement de vérité de l'existence*.

*

- [3] Le principe des principes – interprétation ?
 A première vue, empiriste – Hume : *idea* → *impression*
 En réalité dans toute la sphère du *logos* – acte de visée –
 signification – objet
 Conditions de possibilité du langage :
 1) le même dans différents actes de visée ;
 2) le même dans différents modes de donation de l'objet
 (présence, non-présence)
 Elargissement du concept d'intuition –
 domaine catégorial
 «intuition» catégoriale – remplissement
 intuition eidétique – universaux
 deux sortes de généralités : les unes qui présupposent les
 faits contingents à la différence
 des essentiels
 les autres qui ne présupposent pas
 les faits contingents
 réflexion eidétique – auto-appréhension
 Watt
 réponse de Husserl au scepticisme empiriste quant à la saisie de soi dans la réflexion
 Mais : s'agit-il effectivement d'une *intuition* au sens de l'immédiateté ? – *Médiation* idéelle, synthèse, l'activité synthétique de la pensée englobée, voire présupposée dans le remplissement catégorial et eidétique – n'est pas intuition au sens de l'immédiateté
 [4] Quelle est la «chose de la philosophie» ? Non pas l'impression, non pas la *chose* dans l'attitude directe

Closo dans l'attitude directe – oubli du mode de donation
 Conditions de possibilité – oubliées dans l'«évidence»
 Oubli des conditions de possibilité – thématization de banalités qui ne sont pas «évidentes»

*

[5] *Husserl et son héritage*

Phénoménologie – renouveau de la philosophie, nouveau départ – retour «aux choses mêmes» en s'éloignant de la philosophie purement *argumentative* et de la philosophie des simples «conditions de possibilité», réflexion sur la connaissance atteinte sans la connaissance des *choses*.

1) En quoi réside ici le philosophique ? Philosophie en tant que science rigoureuse.

2) En quoi réside la différence par rapport à d'autres philosophies – au positivisme ?

Phénoménologie – philosophie de l'expérience, mais qui élargit l'expérience au-delà du domaine sensible. L'extension vise initialement une réforme de la théorie de la science – *Recherches logiques, Expérience et jugement, Logique formelle et transcendantale*.

La logique demeure pour la phénoménologie husserlienne le sol sur lequel s'effectue le contrôle de tout sens logique, notamment de l'énoncé, terrain de l'existence possible des structures d'objet.

Première extension du concept d'expérience – point de départ dans le phénomène originaire du langage : différence de l'intention de signification et du remplissement (illustration intuitive, présence de la «chose même»). Les intentions de signification sans intuition originaire de la chose obéissent néanmoins à des lois. En elles réside la possibilité des deux premières couches de la logique telle que Husserl se la représente (théorie des formes de signification et logique pure de la conséquence ou logique de la non-contradiction). La troisième couche de la logique, l'ontologie formelle, tient à ceci

que les significations visent normalement à exprimer un vis-à-vis objectif, objet qui peut être formalisé comme modification du concept fondamental de «quelque chose en général».

La doctrine husserlienne de l'«intuition catégoriale», dont l'intuition eidétique, l'intuition des universaux, des essences, est une espèce particulière, se fonde elle aussi dans la différence entre fonction de signification et remplissement. La doctrine de l'intuition catégoriale part de la constatation phénoménologique que la différence, phénoménologiquement claire, entre visée à vide et remplissement ne se rencontre pas uniquement dans la visée du réel (*Reales*) sensible singulier, mais également dans la sphère catégoriale de l'irréalité, spécialement dans le cas des généralités. La doctrine de l'intuition catégoriale et eidétique n'est alors rien d'autre qu'une tentative pour élargir le concept d'expérience, forgé pour le domaine sensible, à la sphère du *visé comme tel en général*, au domaine des objectités catégoriales et générales.

Cette différence peut être et a été critiquée (Adorno [*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, op. cit.], Eley [*Die Krise des Apriori*, op. cit.], Tugendhat [*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter, 1967, p.] 118). L'intuition sensible est caractérisée comme *présence*, mais comment définir l'intuition catégoriale ? La «présence» est ici une métaphore. N'y a-t-il réellement, comme dit Tugendhat, aucun critère concret ? Qu'est-ce qui, dans une démonstration, est *reprise*, re-réalisation ? (La pensée *en tant que mouvement* offre une telle possibilité. Il y a là aussi comme un éloignement et un rapprochement du but – par exemple, on ne peut *voir* l'unité, la contradiction, etc., que dans des circonstances déterminées, si l'on voit de l'unité etc. de quoi il s'agit.) Tugendhat voit une possibilité dans la synthèse : l'intuition catégoriale n'est pas alors présence idéale, mais la possibilité de l'autodotation de l'objectité se fonde sur l'intuitivité de l'acte, celle-ci étant rendue possible par la réalisation actuelle d'une synthèse, telle ou telle.

Tugendhat voudrait que le problème du remplissement soit séparé du concept d'intuition. Intuition et exemplification, intuition et illustration intuitive. Pour les quantificateurs : il y a

un remplissement, une réalisation distincte de l'intuition de tous les cas individuels, un remplissement qui présuppose que l'intuition de tous les cas individuels soit synthétiquement rassemblée dans l'unité. Pour chaque cas de liaison catégoriale, il faut donc poser le problème à part et de façon nouvelle.

Pour la théorie de l'«intuition» eidétique, il est vrai que l'intuition eidétique aux degrés supérieurs de généralité (pour autant qu'il ne s'agit pas d'une singularité eidétique) a son fondement en ceci que l'abstraction (l'unité du commun) est quelque chose qui s'enracine dans le domaine, non pas sensible, mais catégorial, soit dans le domaine des *synthèses* : «Une multiplicité de données sensibles appartient à une espèce déterminée (par exemple, le rouge) quand la réalisation d'une variation *à la fois continue et délimitée* est possible sur sa base.» Mais il n'y a pas *recouvrement* ; aucun contenu *commun*.

Doctrine kantienne du schématisme des concepts et *Wesensschau* : un concept général, que nous utilisons normalement *de façon signitive*, trouve un «remplissement» quand nous réalisons *actuellement, avec une variation quelconque*, la règle de la synthèse à laquelle il renvoie (Tugendhat [op. cit., p.] 149).

A cette conception critique de la doctrine husserlienne de l'intuition catégoriale et générale, conception qui cantonne cette «intuition» dans les limites de la logique et des lois logiques, s'oppose la conception élaborée par Scheler. Eu égard 1) au rapport entre la *vérité* phénoménologique et la *rectitude au sens de la logique pure* ; 2) au primat de la «vue» sur les «démonstrations» et les constructions en général.

Selon Scheler, l'intuition phénoménologique précède la [7] logique pure. Son objet, ce sont les essences, les *species* et *genera* dans l'ordre correct de *fondation*. Dans nos représentations, cet ordre peut être faussé (de façon purement signitive). Seule l'intuition peut rectifier l'erreur qui porte toujours sur le contenu. La logique n'est ici d'aucun secours. La phénoménologie des intuitions essentielles est ainsi indépendante de la logique et la précède.

Scheler a raison pour autant qu'il pense, comme Reinach, que la logique elle-même doit être fondée dans des intuitions catégoriales et eidétiques, mais cela ne signifie pas que toutes ces intuitions seraient *extérieures à la logique*. Au contraire, tous les degrés de la logique sont fondés dans des lois essentielles. Toute la théorie de la fondation, du tout et de la partie, est un chapitre de la logique en tant qu'ontologie formelle. Seules les ontologies matérielles sont indépendantes de la logique. D'un côté donc, la logique elle-même présuppose les recherches phénoménologiques. D'un autre côté, les recherches phénoménologiques sont soumises à la logique pour autant qu'elles ont pour objet les modèles des structures ontologiques formelles; elles sont soumises à la théorie des formes de signification et à l'apophantique formelle (à la syntaxe logique) pour autant que les propositions qui les expriment ont un sens. – La théorie de la fondation est elle-même une théorie qui ressortit au domaine de l'ontologie formelle. Il ne faudrait donc pas confondre le *domaine de l'intuition* avec le domaine de l'*a priori matériel*, ni le *domaine de la logique* avec le domaine de la *simple signification* (*Signifikation*). Comme n'importe quel autre domaine de la connaissance *a priori*, la logique elle-même connaît la différence du purement signitif et du remplissement. *Les lois de la pure signification* sont elles-mêmes objet de l'intuition qui n'en fait pas pour autant quelque chose d'extra-logique ou d'ontologique. Nous pouvons certes parler de l'*eidōs* «signification» (*Bedeutung*), mais ce n'est pas dire que la logique elle-même, dans celle de ses parties qu'est la théorie des significations, s'enracine dans quelque chose d'extérieur à la logique.

Comme il apparaît que le *remplissement catégorial* et l'*expérience eidétique* ne sont pas une «vue immédiate», mais résident intégralement dans une activité *synthétique*, il faut reposer la question du rapport de Husserl à la conception de la réceptivité et de la spontanéité chez Kant, à son concept d'intuition (réceptivité) et à l'*a priori* synthétique de notre pensée. – Conception husserlienne de l'*a priori* – nullement

indépendant de l'expérience en général, comme chez Kant, pouvant au contraire être déduit comme forme nécessaire de la synthèse subjective. – L'*a priori* husserlien est objectif.

*

Revenons encore une fois au «principe des principes».

L'«intuition» catégoriale et l'«intuition» eidétique n'en sont qu'une exemplification.

Une autre est fournie par le domaine de l'antoréflexion où devient possible la saisie de la vie comme vie psychique, la saisie de l'esprit. Sans la certitude de l'antoréflexion, sans sa capacité de s'appréhender elle-même et de rendre compte de soi, la psychologie comme science de la vie intérieure se noierait dans le scepticisme. *Watt* et Husserl.

L'exemplification est une chose; autre chose, c'est la *justification* du principe.

Husserl essaie de montrer que les sciences exactes, objectives, succomberaient au scepticisme sans l'intuition catégoriale eidétique, tandis que les sciences internes, les sciences de l'esprit, connaîtraient le même sort sans la réflexion donatrice.

Pourtant, ce n'est pas là une justification du *principe* sur lequel l'exemplification s'appuie.

La justification du *principe* est un problème légué par Husserl à la philosophie à venir.

Ce principe peut-il être justifié?

«Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s'offre à nous dans l'«intuition» de façon originaire (dans sa réalité en chair et en os pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne.» (*Ideen I*, p. 52)

Hume – de l'idée à l'impression

Le principe paraît empirique – il est un principe de *donation*. Il *élargit* la donation. Dans le cas qui nous intéresse, doublement: pour qu'il soit source de droit pour *toute* connaissance, le domaine catégorial et le domaine des univer-

saux devront être eux aussi ancrés dans l'«intuition». Pour que le psychique soit garanti, il faudra distinguer entre *ego* et *Ego*.

Le domaine catégoriel montre en quoi réside l'«intuition» catégoriale : différence de l'intention et du remplissement. La «donation», le *datum* originaire n'est pas un *datum* passif, donné de l'extérieur, mais découle de l'activité synthétique de l'esprit. Intention - remplissement - distinction dont l'origine n'est pas dans le domaine sensible, mais dans le *langage* - domaine catégoriel. *Perception* possible uniquement dans le domaine catégoriel - dans le sensoriel pur il n'y a pas de *différence*, pas de concordance, pas de rapport entre les deux.

[9] Qu'est-ce donc que la *chose de la philosophie* ? Non pas simplement la chose donnée, mais la *donation justifiée des choses*, la *légitimation*, la légitimité de la connaissance, non pas le fait mais la *justification du fait*.

La philosophie ne connaît pas simplement, mais légitime. Pourquoi ceci est-il nécessaire ?

La légitimation n'est pas tout d'abord donnée, doit s'acheminer vers la donation. Initialement nous ne voyons que les choses, non pas leur justification, leur fondation. Reste à poser explicitement la question du fondement de raison. La justification est là, mais n'est pas *vue*. Pour être *vue*, elle doit être tirée hors de l'oubli. La philosophie veut élucider l'*a priori*, le rendre objet. Rendre objet ce qui n'est pas originellement de l'ordre de l'objet.

Remonter aux conditions de possibilité - évidence et réflexion comme corrélats de la vérification.

Le principe des principes comme subjectivité transcendante - se saisissant soi-même en original.

A divers endroits il devient manifeste que le principe des principes n'est empirique qu'en apparence, s'arrête en réalité à la limite de la spéculation.

1. Le *ceci-là* est l'unité de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, non pas un simple *prius* ou *posterius*, mais une synthèse qui n'est pas uniquement dans la sphère de l'*a priori* ; le *ceci-là* est une contradiction, il est *l'essence en tant que fait*, non pas une abstraction de l'essence ou une abstraction du «fait pur et simple».

2. Les essences, les *a priori* sont relatifs au monde, le monde n'est pas une simple généralité, une structure d'essence, mais plutôt l'unité de la structure d'essence et de la facticité. Dans l'*a priori* essentiel, la conscience devrait s'appréhender elle-même, mais elle en reste à des structures facticielles, «chose», «être vivant», «homme»...

3. Transcendentalité cachée dans la vie ordinaire - le principe spéculatif du dévoilement de la transcendentalité originellement dissimulée sert à légitimer le principe *empirique* de l'analyse descriptive. L'analyse descriptive des empiristes n'est pas à même de dévoiler que l'*ego* de leurs descriptions est d'ores et déjà une «création», qu'il n'est pas l'*ego* radical, effectivement maître de soi, qui procède selon sa prétention à l'absoluité.

Donc : une méthode empirique, justifiée spéculativement, mais qui n'avoue pas la spéculation. On peut dire aussi (avec Eley) : la vie effectuant ne thématise pas, la vie thématitante (le philosophe qui accomplit la réduction) n'effectue pas.

[10] 4. L'*a priori* chez Husserl est objectif, mais ancré dans le sujet ; or, ce sujet est un sujet-objet ; il doit sortir du sujet, se dépasser dans le monde, c'est-à-dire passer en un sujet-objet objectif - il doit s'«apercevoir mondainement» ; le sujet absolu, qui se saisit soi-même, doit se saisir dans sa sortie hors de l'absoluité, dans son passage à l'objectivité.

La phénoménologie entre l'interprétation spéculative (Fink) et l'interprétation méthodologique qui préserve l'élément empirique (Funke). Dans le premier cas, la phénoménologie requiert une interprétation dialectique, débouche dans une dialectique spéculative : la subjectivité transcendante constitue l'étant *en se constituant soi-même*, idéalisme absolu.

Dans le second cas, la fondation, la justification est une tâche sans fin, car tout acte de fondation est initialement en dehors de l'expérience, l'expérience qu'on en a est postérieure. Toute expérience de fondation (par exemple, l'intuition eidétique) ayant derechef le même caractère, on peut poursuivre à l'infini - la philosophie n'atteint jamais de sol ultime, *ne pose la thèse d'aucun étant absolu*, la métaphysique est impossible - empirisme transcendantal.

«Les phénomènes dont traite la philosophie sont au sens éminent des phénomènes historiques finis, car c'est un fait historique insigne quand quelque chose tenu jusque-là pour une "évidence" allant de soi *perd son caractère d'"évidence"*. [...] Les objets de la philosophie phénoménologique sont les "évidences" à l'instant où elles sont dévoilées comme telles. De ce fait, la phénoménologie devient, dans son fond, une science du *contrôle* de toutes les positions métaphysiques qui puissent se présenter. [...] La prétention à l'*universalité* élevée par la phénoménologie définie de cette manière se fonde sur la possibilité de rendre intégralement thème toutes les attitudes ressortissant ou à la quotidienneté dogmatique ou à la théorisation scientifique, pour peu qu'elles soient dévoilées comme "évidences" tenues pour "*valables*". Or, aucune vie en tant que vie, aucune existence en tant qu'existence, aucune école en tant qu'école n'est exempte d'"évidences" de ce genre: rendre ici phénomène quelque chose qui dans l'attitude naturelle naïve ou l'attitude secondaire de la science n'était pas phénomène, thématiser donc des convictions naturelles ou quasi naturelles, telle est la marche du développement de la conscience qui accède aux lumières (*zur Aufklärung gelangen*). Cette conscience elle-même, dans laquelle les "évidences" de naguère se révèlent problématiques, n'est d'ailleurs pas exceptée du contrôle continu des "évidences". La conscience, la raison, l'esprit chercheur est objet pour lui-même – objet d'une espèce particulière, car les "évidences" qui valent pour la conscience, la raison, l'esprit, sont simplement le premier cas de l'application de ce contrôle de principe universel. C'est dire que même les structures transcendantales qui entrent en jeu avec "évidence" ne sont pas des données qu'on pourrait simplement fixer de façon statique et respecter naïvement. Elles aussi sont soumises au contrôle de la conscience, elles aussi, en cas de besoin, se phénoménalisent et se problématisent, subissent la réduction transcendantale.» [G. Funke, *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?*, Bonn, Bouvier, 1966, p. 56-58.]

Nécessité de la démarche réflexive et régressive – «car c'est uniquement dans la conscience phénoménologique que

les "évidences" se *montrent*; dans la conscience critique, elles se dissipent» [*ibid.*, p. 59].

Mais cela ne signifie-t-il pas, là encore, que notre conscience est une conscience initialement inconsciente, dans l'oubli de soi, qui s'éveille aux lumières, à la clarté? Que la donation est initialement oubli, la conscience inconscience de soi, latence du fondement? Que la conscience est ce fondement qui se cherche et dont la quête n'aura jamais de terme, car il n'y a pas de dévoilement définitif? C'est dire que c'est la latence qui règne dans tout dévoilement.

C'est dire qu'il n'y aura pas de métaphysique de l'esprit absolu, pas de métaphysique qui saisisse synthétiquement cet esprit dans sa marche – car on ne peut pas présupposer un *telos* universel, une éclaircie absolue – ce que la philosophie présuppose est simplement l'opposition occultation – mise à découvert, le fait que le dévoilement nous soit possible.

*

[12] La philosophie comme science rigoureuse – tributaire de la description, de la correction des évidences – quasi-empirisme.

La philosophie comme *philosophie*, c'est-à-dire comme *question* radicale de l'origine, montre que cette orientation vers la science rigoureuse, vers la méthode de l'appréhension en original, déborde les limites de l'empirie et conduit à la *spéculation*.

Spéculation – nécessité de penser la contradiction, de penser donc une chose essentiellement non évidente, inaccessible à l'intuition au sens simple du terme, à l'intuition *immédiate*. Mais la philosophie husserlienne n'a jamais été une philosophie de l'intuition empirique; elle se place d'emblée sur le sol du *logos*, mais *se refuse à la dimension spéculative*.

Où est la spéculation? Apparition du latent, de l'oublié, du non-vu. Dans le principe des principes, le passage de la clôture à l'ouverture, du non-donné à la «donation», de l'obscurité à la clarté, n'est pas montré et démontré, mais *présupposé*.

*

- [13] Trait commun aux deux grandes interprétations fondamentales – la phénoménologie de Husserl est le dévoilement de l'«esprit» initialement dissimulé, voilé à ses propres yeux – soit que ce dévoilement ait le caractère d'une auto-appréhension métaphysique, absolue, définitive, sous les espèces de la réflexion absolue – Fink, Eley, partiellement Landgrebe; soit qu'il ait le caractère d'un travail sans fin de révision de la réflexion, apportant des corrections dans des perspectives sans cesse nouvelles, comme le voudraient Funke et les «méthodologues» qui s'en inspirent – (la phénoménologie est pour eux une méthode qui critique toute métaphysique, toute position qui voudrait se faire passer pour définitive).

Ce dévoilement est toujours postérieur – initialement l'esprit est voilé – pourquoi ? Mystère primordial. Hegel a une réponse à cette question métaphysique, mais non pas Husserl. Pour Hegel, la divinité, l'esprit est nécessairement un acheminement vers soi, car 1° en tant qu'être, il est nécessairement mouvement et 2° il est libre. Mais si l'être est nécessairement mouvement, c'est parce qu'il s'oublie soi-même, parce qu'il oublie sa totalité, parce qu'il s'enferme dans l'unilatéralité et se nie soi-même – pourquoi ? La réponse de Hegel n'en est une qu'en apparence – elle esquive l'événement du dévoilement du voilé, événement occulté ici par un concept de devenir intemporel...

Chez Husserl, l'événement ressort de façon plus nue, moins occultée : Husserl ne pose pas la question de l'ultime pourquoi, il constate simplement que l'esprit a besoin d'être réveillé et ramené à soi, ce qu'il essaie de faire par le moyen d'analyses finies, pratiquées avec une patience et une minutie scientifiques.

Qu'est-ce qui lui fournit son point de départ ? Qu'est-ce qui le guide dans ces analyses ? Nous l'avons déjà vu : le phénomène du langage. Non pas le *logos* synthétique, métaphysique de Hegel. C'est notre langage humain empirique qui est censé, pierre à pierre, manifester, dévoiler son arrière-fond.

Ce fond comporte deux éléments : le langage lui-même ne fait que manifester, qu'extérioriser dans sa structure – comme relation, expression et appel – la triple *structure* sensée de l'esprit. Or, cette structure est pourvue de sens parce qu'elle est de telle espèce que les choses, les choses mêmes [14] peuvent se montrer dans et à travers elle.

Donc, à nouveau les choses, derechef «aux choses mêmes».

*

- [15] Encore une signification du mot d'ordre «aux choses mêmes» : découverte de la vie psychique comme *orientée sur la donation des choses elles-mêmes* – intentionnalité.

Chapitre de l'histoire de l'intentionnalité. Aristote, *De anima*, III, 8, 431 b 20 sqq. : «En rassemblant maintenant dans un même tout ce que nous avons dit au sujet de la ψυχή [l'âme, la vie], nous dirons à nouveau que la ψυχή est, d'une certaine manière (πώς), tout ce qui est (τὰ ὄντα). Tout ce qui est se répartit en effet ou en ce qu'on peut rencontrer (αἰσθητὰ) ou en ce qu'on peut saisir par la vue intellectuelle (νοητὰ), et le savoir propre à la vue intellectuelle est d'une certaine manière ce qui peut être vu, et la rencontre aussi est d'une certaine manière ce qui peut être rencontré. Quelle est cette manière particulière, c'est la question à résoudre.

«De fait, l'ἐπιστήμη [la vue intellectuelle] et l'αἴσθησις [la rencontre] ont partagé entre elles les choses (πράγματα), tant pour ce qui est des possibilités de l'ἐπιστήμη ou de l'αἴσθησις que pour ce qui est de leur actualisation [de leurs effets, de leurs accomplissements], de l'être en acte de la vue intellectuelle ou de la rencontre. La capacité de l'âme à intuitionner ou à rencontrer est la possibilité d'être identique à ce qui peut être intuitionné ou rencontré. Ces facultés doivent donc être ou bien les choses mêmes ou bien leurs figures, leurs formes, leur εἶδος. Que ce soit les choses mêmes, c'est impossible, car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme.

«Ainsi l'âme est analogue à la main. Comme la main est l'instrument des instruments [l'instrument n'est instrument

- [16] que dans la main, en ce sens la main s'identifie à lui, est à tel ou tel instant et la main et l'instrument qu'elle manie], ainsi la vue intellectuelle est la forme des formes et la rencontre la forme de ce que nous rencontrons [c'est dire que, pour que les formes soient véritablement formes, pour qu'elles puissent être prises en vue, l'on a besoin d'une forme d'une espèce particulière, d'une forme qui soit le «lieu» de toutes les formes, c'est-à-dire qui puisse les *recevoir en soi* et, en ce sens, s'y identifier; elle le fait de deux manières différentes, s'identifiant tantôt aux formes pures, dépourvues de toute réalité, tantôt à ces formes dans une situation réelle, à des formes effectivement réelles, sans que cette identification entraîne une identité avec leur matière].»

On remarquera qu'Aristote qui, dans ses considérations théoriques sur l'âme (l'âme définie comme principe vital – *πρώτη ἐντελεχεία σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ = δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*), part de l'autocompréhension naturelle de l'homme qui connaît des fonctions telles que l'*αἴσθησις*, la *νόησις*, le couple *ἡδονή-λύπη*, l'*ὄρεξις*, la *κίνησις*, sélectionne à présent deux de ces fonctions sensées de la vie qui, particulièrement importantes, ont l'une et l'autre trait à l'objet – l'*αἴσθησις* et la *νόησις*. Ces deux fonctions sont caractérisées par ce qui correspond au terme moderne d'objectité. Aristote n'a pas de terme analogue; le grec, avec sa dualité de l'*αἴσθησις* et de l'*αἰσθητόν*, du *νοῦς* et du *νοητόν*, se passe d'un terme général désignant ce moment. Manque aussi un nom générique pour les rapports *ὁρασις-ὁρατόν*, *ὄσφρησις-ὄσφρητόν*, *αἴσθησις-αἰσθητόν*, *νόησις-νοητόν*, mais la chose est là, fût-ce sous une forme non nominalisée, à un degré inférieur de réflexion.

Le manque d'un terme générique désignant l'objectité se reflète, du côté de la vie même et de son vécu, dans l'absence aussi d'un terme générique désignant l'aspect de la vie psychique qui signifie la relation à un objet, ce qui par la suite sera qualifié de relation intentionnelle ou mentale.

Dans le passage que nous venons de citer, Aristote ne s'en efforce pas moins, très clairement, malgré l'absence de termes généraux, de thématiser le rapport entre le vivre

- [17] d'expérience et ce qui est vécu, ou plutôt entre la vie et ce vers quoi elle tend (le concept de vécu contient en effet quelque chose de l'ordre de la conscience privée, alors que le concept de *ψυχή* chez Aristote embrasse aussi bien les potentialités que ce qui est actuellement vécu au sens moderne de ce terme).

La solution d'Aristote consiste en deux choses. Premièrement, il dit que le «terme objectif» de la relation est *ἐν τῇ ψυχῇ*, qu'il est dans l'âme ou, pour employer notre vocabulaire moderne, qu'il est quelque chose qui ressortit à la vie même, au sujet (conçu bien sûr objectivement, sans se limiter à la conscience – dans ses potentialités). En d'autres termes, l'âme s'«identifie» à ce terme objectif, devient «la même chose». Cette identification pose encore un autre problème.

Car – deuxième élément de la réponse – elle ne peut pas signifier que l'âme devient ce qu'elle appréhende ou qu'elle rencontre. L'âme ne devient ni un concept général ni une pierre ou le jardin où se trouve la pierre. C'est une relation qu'Aristote se borne à esquisser à travers des comparaisons. La plus importante est l'analogie avec la main. La main ne devient pas l'instrument qu'elle manie, mais c'est elle seule qui fait de tout instrument ce qu'il est. L'instrument ne perd pas pour autant son autonomie, mais c'est seulement dans la main et par rapport à la main qu'il est ce qu'il est. De même, les choses appréhendées, les *εἶδη*, les contenus tels que «rouge», «son», «homme», «chien», «table», pris en vue par la pensée, ne sont pleinement ce qu'ils sont qu'en relation avec un *εἶδος* qui signifie la vue, l'intuition: les *εἶδη* sont en effet ce qui est intuitionné, ce qui dans les choses se donne, ce qui peut se «présenter», devenir présent, se montrer, et cela n'a un sens qu'en relation avec quelque chose dont l'*εἶδος* est la vue intellectuelle.

- [18] Comment Aristote peut-il affirmer que les choses, lors de l'appréhension, sont *ἐν τῇ ψυχῇ*, que les choses deviennent donc en quelque sorte l'âme, qu'elles reçoivent une figure psychique, sans pour autant cesser d'être elles-mêmes? L'identification n'est pas absolue; elle concerne ce qui fait de la chose une chose, mais non pas sa réalité effective indivi-

duelle. Ce qui «passe» dans l'âme, ce que l'âme peut recevoir et dont elle devient le «réceptacle» (δεκτικόν), c'est l'εἶδος qui, dans un certain sens, est ce qu'est la chose, sans la matière de la chose, sans les moyens extrinsèques et les attributs de son actualisation. Aristote tente de résoudre ce grand problème, d'une portée déterminante pour la métaphysique dans son ensemble, en s'en tenant aux catégories métaphysiques de la puissance et de l'acte, de la forme et de la matière. C'est aussi pourquoi, dans la suite du passage, que nous n'avons pas traduite, il traite de la manière dont l'âme procède pour passer de l'αἴσθησις à la νόησις, de la manière dont elle opère l'ἀφαίρεσις, dégage la figure de son insertion dans une situation et une réalité actuelles et contingentes, de tout ce qui n'est rien de plus que l'occasion, la possibilité et la matière d'une telle «figure» ou essence. Il est clair cependant que le problème central n'est pas là, mais réside, pour employer les termes modernes, dans l'objectivité et la subjectivité simultanées aussi bien de l'intuitionné que du perçu ou du rencontré. Que l'αἴσθησις elle-même soit déjà en chemin vers l'ἀφαίρεσις, c'est un aperçu intéressant, mais qui n'est pas décisif.

[19] Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν serait donc à traduire, approximativement, ainsi : *l'âme est dans un certain sens aussi le noème* ; ce à quoi la vie de l'âme a affaire, appartient d'une certaine manière à l'âme. De quelle manière, c'est le problème à résoudre. Problème qui demeure problème. La seule ébauche d'une réponse est fournie par la comparaison avec la main. De même que la main, ce proto-instrument, donne sens à tous les instruments, de même la pensée, la vie, donne sens à tout ce qui lui appartient en tant qu'objet dont elle s'occupe.

Le problème sur lequel Aristote met ainsi le doigt peut être transformé en solution si on fait de l'objet du questionnement une *catégorie particulière de l'objet*. Mes connaissances quant à la réalité de cette phase historique sont insuffisantes, mais je crois pouvoir conjecturer que quelque chose de ce genre se produit dans la scolastique lorsqu'elle opère une distinction entre réception physique et réception «inten-

tionnelle», non physique, entraînant l'«inexistence» de la forme. «Intentionnel» signifie ici «conceptuel», de l'ordre de la signification. Dans la scolastique, le problème atteint, dans un certain sens, un nouveau degré de réflexion, car on voit effectivement surgir le terme général d'objet, d'être objectif, désignant l'αἰσθητόν, le νοητόν, l'ὀρεκτόν, etc., comme universel qui les subsume.

[20] La doctrine de la réception intentionnelle comporte deux aspects qui se trouvent, me semble-t-il, dans un rapport de tension réciproque : la doctrine de l'*identification* intentionnelle ou mentale avec l'objet et la doctrine de l'*esse intentionale*, distinct de l'*esse reale* de la chose à laquelle la connaissance ou le vécu s'identifie. L'*esse intentionale* ayant tendance à s'affranchir de l'acte d'identification, la scolastique déjà, bien avant la conception moderne, comprend finalement le pôle objectif du vécu comme image, comme *représentation*. De là, le chemin mène au XVII^e siècle et à sa conception de l'«idée». La doctrine de l'«inexistence» intentionnelle des idées dans l'esprit se présente sous cette forme chez Descartes et chez d'autres penseurs de cette période. Elle est ce qui sous-tend et rend possible la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'immanence de l'idée de l'infini dans l'esprit humain. Par suite de l'élimination des formes substantielles comme moyens termes entre l'esprit et la nature, les objets intentionnels que sont les idées deviennent comme des étants pour soi, quelque chose dont la portée objective n'est pas garantie dans une structure commune à l'esprit et aux choses, mais dans d'autres connexions, en dernière analyse dans la *veracitas Dei*. Leur être intentionnel sera ensuite interprété, dans l'empirisme, comme l'*esse reale* d'une *partie* de l'âme elle-même. La conception cartésienne de l'idée comme signification et image subjective est proche du nominalisme. L'empirisme britannique en vient à un *terminisme* intégral, regardant les universaux, les εἶδη, comme des «signes» et leur usage général. De ce fait, l'*esse intentionale* devient l'*esse reale* de l'âme, ou plutôt des vécus conscients en tant que tels, et comme toute la psychologie moderne s'édifie sur le fondement de l'empirisme britan-

[21] nique, le problème formulé par Aristote finit par s'éclipser complètement. Dans le rationalisme continental, la tradition de la conception cartésienne, qui trouve une suite chez Leibniz, demeure plus vivante, mais là aussi l'usage est en grande partie rénové avec l'adoption par Kant de la terminologie britannique et surtout du réalisme qui conçoit les sensations comme des composantes réelles (*reell*) de l'âme. Chez Kant aussi, la base de la vie psychique est réceptive, un ensemble réel (*reell*) d'impressions reçues à partir desquelles l'objet phénoménalement réel (*real*) est construit au moyen de synthèses qui toutes présupposent la spontanéité de l'entendement. L'objectivité de la conscience est donc liée à une base réelle (*reell*) non intentionnelle, tributaire d'une autre tradition dont Aristote représente derechef un maillon important : l'intuition donne des éléments simples ; la διάνοια, le discours, opère des synthèses et édifie des tous composés. Bien sûr, il ne faudrait pas oublier que Kant ne pose pas le problème comme un problème psychologique, du point de vue de l'étant de notre vie, de ses lois et structures, mais qu'il ne prend en vue uniquement que la possibilité de la connaissance *a priori*, des connaissances synthétiques *a priori*. Dans l'optique de cette possibilité, les structures de la vie ne sont elles-mêmes qu'un des objets connus, et l'étude des fonctions subjectives, pour autant que celles-ci sont des présupposés nécessaires de la connaissance, relève, non pas de la psychologie, mais de la philosophie transcendante. C'est une étude *logique*, qui n'emploie pas la méthode de l'analyse descriptive.

[22] Brentano en revanche reprend la tradition là où elle a été interrompue, chez Descartes, en essayant de la mettre désormais en œuvre dans la psychologie. D'accord en cela avec les positivistes, il estime que la psychologie arrive à un stade où elle pourra devenir effectivement une science. Sa transformation en science exige avant tout la délimitation du groupe de phénomènes qui constitue son domaine exclusif. Une telle délimitation est offerte par la notion cartésienne de la *certitude de l'existence* propre au vivre d'expérience à la différence de l'incertitude du vécu ; mais cette différence elle-même pré-

suppose quelque chose de plus fondamental – la distinction du vivre d'expérience et du vécu ; le phénomène psychique est donc déterminé au principe par l'«inexistence mentale ou intentionnelle de l'objet». A travers Descartes, Brentano se retrouve d'emblée au voisinage d'Aristote et de la scolastique.

Comment Brentano compte-t-il tirer parti de la théorie de l'intentionnalité pour la psychologie ? Premièrement, il renouvelle la doctrine aristotélécienne de l'édification graduée des fonctions de l'âme les unes sur les autres, mais en accentuant, plus que ne le fait Aristote ou aucun autre représentant de la tradition, les *différentes espèces* du rapport intentionnel, ce qui investit dès lors ce concept d'une signification pour la description et le classement de la vie psychique. (Il est vrai qu'on trouve implicitement un développement semblable chez Aristote aussi, en ce sens que le couple ἡδονή-λύπη est quelque chose qui, comme tout le domaine de l'ὄρεξις, se bâtit sur le fondement de l'αἴσθησις et de la φαντασία. Mais Brentano demeure cartésien dans la mesure où toute la théorie de l'intentionnalité est chez lui rapportée purement à la sphère de la conscience, ce qui n'est pas le cas chez Aristote – sa doctrine des potentialités, des δυνάμεις de notre vie, excède par essence la conscience, ou plutôt Aristote n'a pas besoin de ce concept, car la notion de l'actualisation de la puissance psychique suffit à ses fins métaphysiques.)

Deuxièmement, il s'efforce de décrire notre expérience, donnée dans une réflexion étayée par l'analyse logique, à l'aide des différentes sortes de rapport intentionnel à l'objet.

[23] Troisièmement, il associe cette problématique, engageant aussi bien la métaphysique que la psychologie, avec une question qui chez Descartes et les cartésiens déjà jouait un rôle fondamental : la question de l'évidence.

Dans ce qui suit, je pourrai m'appuyer en grande partie sur les exposés d'Ernst Tugendhat dans *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* et de Hermann Drüe dans *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie* [Berlin, W. de Gruyter, 1963].

L'influence de la tradition aristotélicienne sur Brentano apparaît encore dans le fait qu'il ne reconnaît pas de phénomènes psychiques non intentionnels. Cela dit, la teneur de sens de ces phénomènes ne se montre pas – comme chez Aristote – comme une effectuation (comparaison avec la main !), mais uniquement dans la *connaissance* qu'il comprend comme *jugement évident*. L'évidence n'est pas expliquée de plus près, elle est aux yeux de Brentano, comme pour les cartésiens, la donnée ultime, la *clara et distincta perceptio* qu'il est impossible d'élucider davantage.

Le retour à l'intentionnalité ouvre deux possibilités. En admettant que le psychique implique toujours un rapport à quelque chose, qu'il est toujours conscience de quelque chose, les différentes espèces d'intention pourront avoir un objet ou spécifiquement identique ou spécifiquement différent. On peut demander si le jugement, par exemple, qui est l'affirmation ou la négation d'un état de choses déterminé, n'a pas pour objet spécifique cet «état de choses» précisément ; on peut demander si l'évaluation n'a pas de même pour objet spécifique les valeurs et le jugement de valeur les relations axiologiques ; on peut demander si la représentation individuelle, dont relève la perception, n'a pas un autre objet que la pensée conceptuelle, etc. Brentano s'engage d'abord dans la voie de cette prolifération d'objets qui trouve un modèle dans la distinction aristotélicienne entre αἰσθητόν et νοητόν et qui sera suivie également par ses disciples, Anton Marty et Alexius Meinong. La doctrine de Meinong est, à cet égard, particulièrement révélatrice, dans la mesure où elle pousse cette tendance à des extrêmes où elle perd tout intérêt non seulement pour la psychologie, mais pour toute recherche à orientation subjective en général. Meinong voit dans tous les domaines un rapport simple de donation ou de non-donation, il ne pose pas la question des *corrélations* entre le pôle subjectif et le pôle objectif et se concentre finalement sur le seul côté objectif, sur la différenciation des objets de notre conscience. Il est amené en conséquence à proclamer par exemple qu'un «objectif» (un état de choses) qui existe est vrai s'il est également pensé comme objet d'un jugement

[24]

possible ou réel. L'existence de l'«objectif» est un simple fait. On qualifie d'évidents les jugements qui par essence sont vrais, mais leur évidence est derechef un fait récalcitrant à toute analyse ou explication plus poussée.

Chez Brentano, il en va autrement : l'objet, limité au minimum, est cependant donné sur différents modes du rapport intentionnel, en tant que représenté, objet de jugement, d'évaluation, etc. Le jugement est un autre rapport à l'objet que la représentation : il est une thèse. (Brentano tient cette idée de Descartes, sans doute par l'intermédiaire de Bolzano.) Tous les jugements sont jugements d'existence et se rapportent donc au seul objet qui existe, au réel. Il n'y a ni «objectifs», ni autres objets d'une espèce supérieure ; ce sont là des fictions du langage qui ne peuvent être réalisées avec évidence ; seuls possèdent l'évidence les jugements d'existence ayant trait au singulier. L'évidence ainsi conçue est elle aussi un fait ultime qu'on ne peut ni analyser ni justifier plus avant.

Il y a donc des jugements non évidents et des jugements évidents. Les jugements non évidents ne sont vrais et pourvus de sens que s'il existe un jugement évident correspondant. Ce n'est pas le cas des «objectités d'espèce supérieure» ; aussi Brentano les rejette-t-il. Chez Brentano, la différence entre le signitif et l'évident ou l'intuitif est héritée de la tradition, plus précisément du cartésianisme, du traité de Leibniz, *De cognitione, veritate et ideis*.

Quant à savoir pourquoi les jugements évidents ne peuvent avoir trait qu'au singulier et au réel (que celui-ci soit de l'ordre de l'objet ou de l'ordre du psychique), c'est ce que Brentano ne justifie pas à partir de la nature de la vérification même, à partir de l'expérience de la vérité et de l'erreur. A l'arrière-plan se tient l'opinion métaphysique selon laquelle seules les singularités existent, selon laquelle un jugement, pour être vrai, pour saisir donc la réalité effective (affirmer ce qui est et nier ce qui n'est pas), doit nécessairement avoir un objet individuellement réel.

[25]

Brentano essaie donc d'expliquer le phénomène de la relation à l'objet en maintenant dans la simplicité le côté

objectif, en harmonie avec sa métaphysique essentiellement aristotélicienne, tandis qu'il voit du côté subjectif une diversité du rapport intentionnel. Toute la richesse de l'expérience serait ainsi la richesse des rapports intentionnels.

Twadowski en revanche signale dès 1894 l'existence d'une troisième voie, ouverte par Bolzano en 1837 avec la distinction entre le contenu et l'objet des représentations, le contenu lui-même étant conçu, non pas au sens d'une composante réelle (*reell*) de l'acte psychique de représentation, mais comme son corrélat intentionnel.

Bolzano est également le premier penseur à distinguer nettement deux sortes de rapport intentionnel à l'objet, à savoir la représentation et le jugement (la thèse).

La troisième possibilité ainsi révélée consiste à considérer la variabilité du rapport subjectif, d'une part, et des corrélats objectifs, d'autre part.

La décision sur la vérité de l'une ou l'autre de ces voies est à chercher, non pas dans la sphère des possibilités de pensée, mais dans une investigation réflexive approfondie de l'intentionnalité elle-même comme objet de l'expérience intérieure.

L'explication de la vie intentionnelle chez Brentano est, à deux égards, en contradiction avec l'expérience. Premièrement, la méfiance métaphysique de principe que Brentano nourrit à l'égard de toute représentation qui n'a pas le caractère d'une réalité individuelle exclut (en tant que *préjugé a priori*) toute considération du rôle joué dans l'expérience par des objectivités d'une autre espèce et de la mesure dans laquelle elles y sont effectivement représentées en tant que contenus pourvus de sens.

Deuxièmement, l'*évidence*, c'est-à-dire la vérité intuitive de certains jugements dont le caractère (ainsi que ce qui en eux peut être donné) est décidé à l'avance, devient un simple fait qu'il n'y a aucune possibilité d'interroger plus avant.

La distinction leibnizienne entre la connaissance symbolique ou aveugle et la connaissance intuitive renvoie cependant en direction d'une possible dynamisation du rapport intentionnel tout en maintenant l'identité du côté objectif.

[26]

Dans le traité déjà cité, Leibniz montre qu'on peut avoir de la même chose une idée (une représentation) confuse, non analysée en ses parties composantes, ou une représentation claire, soit relativement claire (seulement quant aux composantes premières) soit adéquate (englobant jusqu'aux composantes ultimes), cette dernière étant nécessairement intuitive. Selon Leibniz déjà, il est donc possible de se représenter subjectivement la même chose de différentes manières. Mais Leibniz ne distingue ni entre le contenu et l'objet des représentations, ni entre le contenu et le mode de donation ; les représentations intuitives sont à ses yeux identiques aux représentations claires, élémentaires, inanalysables. Leibniz reste ainsi captif de la très ancienne tradition platonico-aristotélicienne pour laquelle l'*intuition* – qu'il s'agisse de l'intuition sensible (l'*αἴσθησις*) ou intellectuelle (la *νόησις*) – donne des *data simples*, non synthétiques.

*

[27] Cela dit, en quoi réside la *chose* de la philosophie, son affaire, ce dont il s'agit pour elle ?

La réussite, la vie, est ce dont il s'agit pour la vie et les fonctions qui la déploient à l'extérieur, face au reste de l'étant.

La philosophie cependant cherche à découvrir comment, sur le fondement de quoi, la vie humaine est possible *en tant qu'humaine*. C'est précisément la clarté. La clarté du rapport aux choses, la possibilité d'appréhender les choses en ce qu'elles sont et comme elles sont – soit, de tout temps, la *vérité*.

Confusion entre ce dont il y va pour la vie et ce dont il y va pour la philosophie. Le XIX^e siècle regarde l'homme de l'extérieur, en fonction de ses *intérêts*. Or, si l'homme obéit sans nul doute à ses intérêts, ce n'est pas sans le savoir, sans le comprendre. Problème depuis lors : clarté sur la base de l'intérêt ou poursuite des intérêts sur le fondement de la clarté ?

L'historicisme complique le problème en montrant que les valeurs de chaque époque sont relatives à sa situation. Parmi ces valeurs figure aussi la vérité. Chaque époque a sa propre

«vision du monde», chacune «immédiate à Dieu» (Ranke). Il s'ensuit que, comme chacune présente, non pas le monde, mais seulement sa propre perspective sur le monde, sa propre «image», et comme il n'y a pas de point de vue élevé au-dessus ou placé en dehors de cela, la question de la vérité (= d'un rapport qui relèverait purement de la chose en cause) n'a pas de sens.

Le pragmatisme va jusqu'à proclamer : vérité = finalité, utilité, valeur pour la vie.

Husserl revient à la *chose* et à la confrontation directe avec la chose, à l'*intuition*.

- [28] Cette problématique – la *problématique de la vérité* – est au cœur de la phénoménologie. C'est dans cet esprit que Husserl formule son principe des principes. Voilà le sens du mot d'ordre «aux choses mêmes». Husserl révisé en ce sens, comme nous l'avons vu, toute la tradition millénaire de notre confrontation avec les choses – la représentation, l'intuition, l'évidence, la présence, la chose même – tout cela prend chez lui un sens nouveau.

Vérité et évidence – vérité comme idée, idée de l'évidence adéquate – impossible de séparer la vérité de cet idéal.

Mais il y a une différence entre l'idéal et la réalisation. Husserl a hâte d'en venir à la réalisation – de là, finalement, vérité absolue sur le sol de la certitude de soi de la conscience, de la présence pleine garantie par le *cogito*. Toutefois, le *cogito* est le domaine, non pas d'un donné, mais d'un *offert*.

*

- [29] Problème chez Leibniz : *le même* sur différentes modes de donation :
- | | |
|------------------------------|-------------------------------|
| a) différencié – analytique, | b) indifférencié, confondu, |
| distinct | confus |
| a) intuitif, chose même | b) représentatif, symbolique, |
| | <i>pas en personne, vide</i> |

Du côté objectif (objet – sens, mode de thématization, activité de représentation) – représentation toujours objective – Bolzano.

Chez Bolzano aussi, premier pas vers *différentes sortes de relation intentionnelle* : jugement (thèse) – représentation.

Pour l'essentiel, Twardowski et Marty ne dépassent guère Leibniz et Bolzano.

Brentano – doctrine aristotélicienne de la substance singulière comme réalité unique, par opposition aux représentations et propositions distinctes de l'objet dans la conception de Bolzano.

Meinong (comme Marty) affirme en revanche des «objets», «désidératifs», etc. – prolifération du côté objectif.

Husserl dans la V^e et la VI^e «Recherche logique» – aussi bien le côté subjectif que le côté objectif – différences du «contenu» et de la structure des actes mêmes :

- 1° objet
 - 2° sens dans lequel l'objet est thématized
 - 3° objet dans ses qualités thétiques : thèse, modalisation = matière de l'acte
(du côté subjectif : essence intentionnelle de l'acte = matière + qualité)
 - 4° objet cognitif – sens objectif dans ses qualités thétiques + caractères de donation (présence en personne, représentation représentative, visée à vide)
(du côté subjectif : essence cognitive de l'acte = matière + qualité + caractères de donation)
- Face à Leibniz :
- 1) l'acte de représentation est distingué du côté objectif, des représentations, propositions, etc. au sens de Bolzano
 - 2) l'objet est distingué du sens objectif
 - 3) les caractères matériels sont distingués des caractères thétiques du sens
- [30] 4) l'analyse du confus est distinguée du remplissement du vide – distinction qui se rattache à la première.
- L'intuitivité a une *double* signification : a) remplissement d'une intention vide, qu'il s'agisse de l'acte d'une thèse *simple* comme la perception ou d'un acte synthétique, diversement composé et originairement donateur dans cette composition ; b) différenciation de quelque chose qui est initiale-

ment donné comme indifférencié, mais avec une pluralité originelle, son analyse et sa mise en forme.

Apport de Husserl : remplissement comme structure générale qui clarifie objectivement le problème de l'évidence ; seule l'intuition peut corriger l'intuition, c'est-à-dire seule encore une donation de la chose peut corriger la prétention de l'acte, présenter la *chose même*.

Husserl néglige en revanche, comme Tugendhat l'a montré, le problème de l'*analyse du confus*. A cet égard, l'impulsion de Leibniz n'a toujours pas été épuisée.

Il faut distinguer entre la présence, le fait de s'offrir comme présent, et la donation. La donation présuppose deux éléments – l'un qui se donne, qui est ouvert, accessible, l'autre qui prend, reçoit, comprend. Husserl ne fait pas encore cette distinction. Il apparaît que le principe des principes – « toute intuition donatrice originelle est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans l'"intuition" de façon originelle (dans sa réalité en chair et en os pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne » – exige une distinction que Husserl lui-même ne respecte pas : entre le fait de *s'offrir* (*darbieten*) et la *donation au sens du remplissement d'une intention*, car quelque chose peut être présent en chair et en os et s'offrir en ce sens, *sans être l'objet d'une intention*, et cela pour plusieurs raisons :

1° cela peut être athématique et thématizable, cela peut être une potentialité ; tout ce qui ne fait pas l'objet d'un vécu actuel est ainsi intégré dans des horizons d'aperception et d'actualisation possibles ;

[31] 2° allant dans le même sens que certaines actualisations et thématisations, cela peut les devancer ; l'anticipation peut être devancée par la présentation, comme c'est souvent le cas dans la vie émotionnelle, dans les états extatiques ;

3° cela peut être athématique parce que *nous ne disposons pas des intentions* qui rendraient possible sa thématisation, son analyse, sa mise en forme. Le présent peut alors ou bien

a) produire une impression de confusion, de présence immaîtrisée,

b) rester dans les ténèbres de l'athématité, particulièrement là où il ne s'agit pas d'un présent allant dans le même sens que l'orientation de notre vie intentionnelle,

c) n'être pas du tout thématizable à un moment donné.

Il s'ouvre donc une problématique dans la donnée même comme telle. Il faut distinguer ce qui est présent ou offert en tant que présent et le donné au sens de la présence en chair et en os pour un regard thématisant. Ce qui s'offre n'est pas pour autant saisi, ni *eo ipso* saisissable, c'est-à-dire saisissable du simple fait d'être là, offert. Cela présuppose autre chose encore, à savoir que nous *disposons des intentions* nécessaires. Nous pouvons disposer d'intentions à partir d'un *habitus* acquis. Mais comment acquérons-nous un *habitus* ?

L'intention n'est pas originellement ancrée dans la chose, mais en nous. L'intention est une anticipation et, en tant qu'anticipation, elle est initialement une *possibilité*. L'intention est ancrée dans les possibilités et leur actualisation.

Le présent, ce qui s'offre, s'articule en ce qui se donne soi-même en ce sens qu'on sait à l'avance ce qu'est ce « même » ; quelque chose peut être là sans le « soi-même » ou, au contraire, la chose même peut être intentionnée (anticipée) sans être là (intention vide).

Dans le cadre du présent, nous rencontrons les choses de différentes manières ; le présent dans sa présence n'est pas pour autant saisi, car il peut être éloigné – différents modes d'éloignement – ce qui est éloigné au sens de l'insaisissable peut être spatialement proche, mais occulté ou non encore dévoilé.

*

[32] Ce n'est qu'arrivé là que commence peut-être à se faire jour la compréhension de ce qu'est la *chose même*, ce dont il y va pour la philosophie.

A commencer par Aristote – sur quel sol pose-t-on la question de ce dont il y va pour la philosophie ? Où l'homme, être qui comprend, qui parle, qui agit à la lumière de la compréhension, rencontre-t-il les *choses*, les autres et soi-même ?

Quel est ce sol ? La ψυχή – ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστίν. Question du πῶς. Réponse de Brentano : l'«inexistence» intentionnelle. Réponse de Husserl : ce sol, c'est l'intentionnalité.

De quoi s'agit-il pour la philosophie dans cette rencontre avec les choses ? Pour l'homme dans ses intérêts pratiques, il s'agit de la vie, de sa prolongation, de sa continuation, de sa multiplication.

*

- [33] La voie vers la compréhension des différents caractères de donation – tantôt originaire, donatrice de la chose même, tantôt déficiente – avec lesquels le même peut être donné, est ainsi libre. Elle conduit ensuite à différentes caractérisations des modes de donation et à une *conception dynamique de l'intention*. Intention-remplissement, remplissement complet, adéquat, inadéquat. Elargissement, déplacements de l'intention.

Thèses. Les actes émotionnels et volitifs sont eux aussi potentiellement thétiqes.

Elucidation de l'évidence, l'évidence en tant que problème, non pas simple fait ultime au-delà duquel on ne pourrait aller plus loin.

Tout cela bat en brèche la conception statique de la relation intentionnelle qu'on trouve chez Brentano. Les relations intentionnelles font place à l'intentionnalité comme flux dynamique.

L'intentionnalité comme effectuation. «Il n'y a pas d'être et d'être-ainsi pour moi (que ce soit en tant que réalité ou en tant que possibilité) si ce n'est en tant que valant pour moi. [...] N'importe quoi qui s'oppose à moi en tant qu'objet existant a reçu pour moi – mais, je dois aussi le reconnaître, en explicitant de façon conséquente ma propre vie de conscience comme vie-ayant-une-valeur – tout son sens d'être de mon intentionnalité effectuant et il n'y a pas le moindre aspect de ce sens qui reste soustrait à mon intentionnalité.» (*Formale und transzendente Logik*, [Halle, M. Niemeyer, 1929, p.] 207.) Les objets comme guides de l'analyse intentionnelle.

Drüe, [*op. cit.*, p.] 136 : le savoir normal sur l'objet n'est pas composé uniquement d'un savoir sur sa structure atomique, la qualité de ses éléments et ses propres qualités de matière ou de couleur, mais de l'histoire de toutes les expériences faites de ce complexe réel unitaire – d'une synthèse de l'histoire de toutes les expériences singulières jamais réalisées avec cet objet. La conception courante ne s'intéresse qu'à une fraction exiguë de cette histoire – pour la montre, à la seule fonction chronométrique.

La vie psychique propre est athématique, mais effectuée, atteinte dans ses effectuations – nous nous créons nous-mêmes par notre rapport à d'autres choses (nous faisons retour à nous-mêmes à travers le monde – à travers l'autre en qui se trouve le commencement de la réflexion). – Les unités de sens ne sont jamais fixées, elles s'accroissent et changent dans l'expérience vivante. L'intentionnalité dans son accomplissement n'est pas un objet. (La psychologie en dit autant, mais lui en fait reproche.) Intentionnalité fonctionnante = expérience du monde, anonymement à l'œuvre dans chaque expérience «simple» en ceci qu'elle lui confère un sens. – L'athématisme du savoir donne la possibilité d'interpréter les «données hylétiques» autrement qu'en tant que données concrètes!

- [34] Superficie et profondeur de l'intentionnalité :
 superficie actes, action de l'ego, son «je fais»
 toile de fond intentionnelle – affections, passivité, pulsions, puis présence de l'ego – impressions à coloration affective – intérêt – satisfaction de l'intérêt – objectivation
 horizons
 intentionnalités inconscientes, subconscientes
 Caractère purement spirituel de l'intentionnalité (la réalité objective, matérielle, sans importance pour elle ; intentionnalité identique dans l'hallucination et dans la perception)...

Mais ce n'est là qu'une première approche du problème de l'intentionnalité.

Le sol sur lequel s'accomplit ce dont il s'agit pour la philosophie est lui-même un objet insigne de la philosophie. Qu'est ce sol ? On ne peut en rester à ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ... Le

philosophie de la réflexion – reste auprès de l'objet – fait retour après un acte de pensée (la synthèse) au sujet comme origine de la synthèse

spéculation – ne synthétise pas le sujet et le prédicat, au contraire, unité, détermination, rassemblement, création d'un nouveau sujet

proposition spéculative

commencement de la logique – l'être comme immédiat – l'objet sur un mode déficient de l'intention – *non remplie*. Rien.

Evidence d'une pure pensée au commencement, [D.] Henrich, [«Anfang und Methode der Logik», in] *Hegel-Studien*, Beiheft 1, [Bonn, Bouvier, 1964, p.] 32.

- [37] [W.] Flach, [«Hegels dialektische Methode», in] *Hegel-Studien*, Beiheft 1, p. 60 – intentionnalité et prétention de validité

La *Phénoménologie* et la *Logique* de Hegel sont ainsi à interpréter dans le sens de la phénoménologie husserlienne – à travers les concepts de sens, vide et remplissement, élargissement de l'intention, etc.

La phénoménologie de Husserl est inversement à élargir au moyen de la dialectique ; son concept de vérité en devient plus concret – étendu aux objets qui ne sont pas intuitifs au sens propre du terme, histoire, société, événements, personnalités... formations des sciences de l'esprit.

Le problème husserlien du monde de la vie et de son objectivation ne reçoit pas de solution chez Husserl car le sujet chez lui reste sujet et l'objectivité objet pur – île dans la mer de la subjectivité – dualisme cartésien qualitativement inversé

N'aborde pas la *biologie* et le sujet biologique concret.

Présumé dogmatique de Hegel – identité de l'être et de la pensée, infinitude du sujet, *objectivité* de la subjectivité aussi ; pas de dualisme ontologique chez Hegel – monisme du sujet-objet

en revanche ne saisit pas l'*équivoque* qui n'est *ni sujet ni objet* – pas un objet, et pourtant je me saisis – historicité originelle – toujours en avant de soi –

Dialectique, sens, anticipation possibles seulement en vertu de la temporalité

Mais la temporalité est *finie*

*

- [38] Husserl partage, avec toute la philosophie transcendantale depuis Descartes, la conviction que tout ce qui est connaissable doit pouvoir être amené au paraître pour nous, dans notre conscience, et il cherche d'abord le *critère* de cette possibilité de monstration.

Critère trouvé par un chemin complexe.

L'autodotation cartésienne de la conscience dans la réflexion est une des dernières étapes de ce chemin.

Au point de départ il y a le principe des principes – la source originelle qui légitime toute connaissance, c'est l'intuition originelle.

Intuition vue toujours chez Husserl par contraste avec l'intention vide.

Husserl puise initialement la différence de la visée à vide et de son remplissement dans le domaine sensible, catégorial et eidétique. Ici partout cette différence est purement objective, se présente du côté des objets de la conscience, et non pas du côté de l'acte, malgré quelques obscurités quant à la manière de concevoir la signification à remplir.

La généralisation du problème, qui devient problème de la connaissance en général, exige une nouvelle base plus large – une base intuitive pour la connaissance en général. C'est ici qu'interviennent ensuite la réflexion et ce qui dans la réflexion se donne soi-même, l'intention cartésienne réformée, prétendument plus pure.

Avant d'aborder l'analyse de ce point, arrêtons-nous encore une fois sur l'extension husserlienne du concept d'intuition au remplissement en général.

Ernst Tugendhat a montré que la faiblesse de cette extension réside en ceci : l'intuition est toujours quelque chose d'objectif, nous nous la représentons toujours comme intuition de quelque chose, d'une chose ou quasi-chose, ce qui n'est pas nécessairement le cas du remplissement.

Ceci devient patent surtout en considérant l'«intuition catégoriale», c'est-à-dire l'intention effectivement remplie du jugement «A fait partie de B», «A est identique à B», «A est différent de B», etc. Dans tous ces cas, l'acte judicatif est certes fondé dans l'intuition des choses. Pourtant, le remplissement de l'intention judicative ne consiste pas dans l'intuition d'autre chose encore, mais simplement dans l'effectuation actuelle, dans l'accomplissement de la synthèse judicative.

[39] Husserl cependant, conduit par son concept d'intuition élargie, cherche longtemps une composante chosique qui servirait de *base* à la synthèse, un «représentant catégorial».

Il en va pareillement dans le cas de l'intuition eidétique. L'intuition eidétique est elle aussi fondée dans des images sensibles de caractère intuitif (il s'agit de choses). En revanche, l'intuition eidétique n'a pas de corrélat chosique, il n'y a pas de *chose* qui se nomme *eidōs*, mais seulement une corrélation, une co-appartenance entre l'étendue et la couleur, entre la hauteur, l'intensité et le timbre d'un son, etc. Je «vois» et pose cette corrélation en examinant différents cas, soit (selon le terme de Husserl) en effectuant une «variation». Cela dit, l'*eidōs* n'est pas un invariant dégagé des différentes variantes, mais plutôt l'optique unitaire de la variation, par exemple la hauteur comme aspect nécessaire à l'intérieur duquel différentes valeurs peuvent être localisées de manière continue.

Bien sûr, cette fonction variative peut être secondairement objectivée, mais elle ne devient pas pour autant une entité nouvelle en dehors de la corrélation des données sensibles, conçues de manière universelle. L'universalité est ce qu'il y a ici de nouveau ; mais elle n'est derechef rien de plus qu'une synthèse nécessaire, fondée par le processus de variation.

La question se pose alors de savoir si, dans le cas de la prétendue autodonation de la conscience réflexive, nous ne sommes pas victimes de la même illusion, à savoir que le remplissement serait nécessairement la présence, la donation de la chose en original.

Rappelons encore une fois les réserves sceptiques formulées en 1907 par le psychologue H.J. Watt quant à la possibilité de saisir le vécu. «Il est à peine possible de conjecturer comment on accède à la connaissance du vécu immédiat. Car ce n'est ni un savoir, ni l'objet d'un savoir, mais quelque chose d'autre. On n'arrive pas à voir comment on peut établir noir sur blanc un procès-verbal portant sur le vécu du vécu, même si cette expérience existe.» «Toujours est-il que c'est l'ultime question à laquelle se ramène le problème fondamental de l'introspection.» «De nos jours on désigne cette description absolue du nom de phénoménologie.» «Vivre, chacun en dernier ressort le fait. Seulement il ne le *sait* pas. [40] Et s'il le savait, comment pourrait-il savoir que son vécu est en vérité absolument tel qu'il pense qu'il est ? De quelle tête la phénoménologie peut-elle surgir tout armée ? Une phénoménologie est-elle possible et en quel sens ? Toutes ces questions sont pressantes. Peut-être qu'en discutant la question de l'introspection en partant de la psychologie expérimentale on jettera une lumière nouvelle sur ces divers points.» [Cité dans *Ideen I*, § 79.] Watt dit ensuite que le problème de la phénoménologie, le problème de la description du vécu comme tel, se pose aussi pour la psychologie expérimentale, mais que celle-ci sera peut-être plus prudente.

Comment Husserl répond-il au scepticisme de Watt ? Il dit que la psychologie expérimentale et empirique n'est pas compétente pour traiter ce problème. Les constatations de fait portant sur la réflexion n'intéressent pas le phénoménologue, de même que le géomètre ne se soucie pas de la manière dont on fabrique les modèles de solides dont il se sert pour ses démonstrations.

*

[41] La phénoménologie transcendantale *présuppose* la réflexion – mais : réflexion conçue comment ?

Husserl – saisie du *donné* en original ; le rayon fait retour à soi, de même que je détourne le regard du plancher pour le porter sur le mur ou vice versa.

Dans ce cas, la conversion du regard présuppose une kinesthèse et est, partant, aspectuelle et relative – où y a-t-il un présupposé analogue pour la conversion du regard «en dedans»? Que signifie «en dedans»?

Husserl s'applique souvent à montrer que le scepticisme ne peut avoir prise sur la réflexion, qu'un tel scepticisme présuppose ce qu'il conteste – mais cela ne confirme que le *fait* de la réflexion, le simple fait que la réflexion vaut pour nous, sans nous dire comment elle est possible, ni surtout *ce qu'est* à proprement parler la réflexion intuitive.

Une des raisons pour lesquelles la psychologie n'accepte pas la théorie intentionnelle de Husserl, c'est sa conception de la réflexion – au lieu de prendre réellement au sérieux l'*anonymité de l'acte* en tant qu'essentiellement non connue et non épuisée, Husserl traite la vie intentionnelle comme un fait vers lequel il suffirait de tourner le regard pour qu'il soit «saisi en original».

Il manque à Husserl une *théorie de la réflexion*.

La théorie de la réflexion présuppose une théorie de la subjectivité, théorie de *ce qu'est* cette subjectivité et *comment* elle est, quel est son *caractère d'essence* – une théorie ontologique.

Cela présuppose à son tour un retour au point de départ cartésien – sont dans l'erreur

1. Brentano en affirmant que l'acte est garanti comme phénomène psychique à la différence du phénomène physique – au contraire, ce qui est garanti est la donnée, la présence du phénomène physique
2. Husserl en affirmant que le «concept» (hégélien), c'est-à-dire l'acte avec son corrélat objectif, est garanti dans la réflexion.

Au contraire, seul est garanti le fait *que* j'existe dès lors que je doute de moi-même, et que je ne suis pas la chose que je vois, mais que m'appartient une *cogitatio* – en revanche, ce que je suis, comment je suis et ce qu'est par conséquent ce que je fais, tout cela demeure caché.

Le retour à Descartes, le point de départ cartésien est correct : sont garantis 1) le fait de mon être et 2) sa différence

d'essence d'avec l'objet, mais il n'y a pas là de caractérisation ontologique positive et la manière dont j'accède et peux accéder aux structures de mon être n'est pas déterminée, pas plus que la signification de cet acheminement.

- [42]
- [43] La thèse husserlienne de la donation absolue de la conscience dans la conscience, de l'autodonation absolue, de l'être absolu de la conscience (par opposition à la relativité essentielle des étants objectifs) est indéfendable – comment sa phénoménologie peut-elle néanmoins avoir un sens, être le sol de la vérité, être possible en général?

La conscience en tant qu'intentionnalité n'est peut-être pas une saisie du donné, mais plutôt la *construction* d'un mode d'être conforme à l'exigence que l'être intérieur soit ici saisissable en original par le simple regard, dans un absolu être-objet, *en tant qu'objet absolu*.

En cela se cache peut-être autre chose : la réflexion n'est pas en réalité une simple constatation du donné, mais – de même que le vivre d'expérience tout entier est une création anonyme essentiellement inconsciente – une *création* de moyens qui me mettent à même de me saisir comme co-déterminé par «autrui», par le dehors, par la nature matérielle.

Cette création s'accomplit conformément à certaines lois eidétiques, telle la loi de corrélation entre le vivre d'expérience et le vécu, c'est-à-dire entre le créateur et le créé : je ne constate pas l'intentionnalité, je la *construis* selon l'objet et ses différences spécifiques.

*

- [44] Husserl:
est donné en original le vivre d'expérience (non pas ce qui le fonde – le sujet, l'organisme, la monade, etc.)
il s'agit de garantir ce pur donné à l'intérieur duquel les recherches possibles sont sans fin
cela signifie la *réduction à l'immanence*
mais, immanence : réelle
réelle (*reell*)
de l'autodonation – compatible avec la
transcendance de l'objet pour nous

il faudrait ajouter : cognitive, fondatrice – formellement, on ne peut parler ici d'immanence qu'en ce sens que la justification doit avoir son ultime fondement de certitude dans la transcendance faible, c'est-à-dire dans l'*ego*
connaître signifie non seulement avoir en original, mais différencier et identifier = déterminer
 la détermination présuppose une intention
 Kant : «les intuitions sans concepts sont aveugles» – la plupart des concepts proviennent «de l'expérience» – concepts empiriques
 d'où viennent les intentions au moyen desquelles nous déterminons en dernière analyse ce qui est subjectivement donné ? les intuitions catégoriales sont des intentions qui ne peuvent être expliquées par une intuition simple – provoquant des *questions* qui ne peuvent recevoir par principe qu'une réponse *indirecte*
 déterminer signifie toujours dépasser
 intention originaire visant la *réalité extérieure à nous* existant indépendamment
 comment s'explique-t-elle ? qu'est-ce qui ressortit à son sens ? non pas une réduction à l'*être-pour*
 justifier que l'*intention de l'être en soi* ne coïncide pas avec l'*intention de l'être pour nous*
 distinction entre être pour nous et être en soi déjà dans l'expérience courante – illusion, erreur
 généralisée dans le monde scientifique où la régression vers l'*«en soi»* peut cependant se poursuivre *in indefinitum*
 la science ne peut donc pas être fondée dans cette sphère, doit l'être au contraire *dans la détermination matérielle du sujet lui-même*
 [45] l'intention visant l'être existant en dehors de nous, s'expliquant par les déceptions progressives de la transcendance pour nous visée,
 a son fondement, sa raison, non pas dans l'objectivité comme telle, mais dans la structure primaire du *sujet*
 l'*«intention»* elle-même relève déjà de la métaphysique du sujet – *ego - cogito - cogitatum*
 qu'est-ce que l'*ego* ?

cogitatum donné

eu égard à l'*ego* je produis une pensée, *cogitatio*, qui, de concert avec l'idée de l'*ego* (représentant de l'origine), me permet de *distinguer* ce qui est confusément présent

- a) le donné transcendant, dans l'espace, qui ne peut avoir de terme
- b) ce qui est présent mais confus
- c) la différenciation, la donation intentionnelle comme *effectuation*, téléologiquement orientée sur l'objet

*

N'est pas objet – peut-on de là en venir à quelque chose de plus positif ?

Être objet – avoir un objet

objet dans des anticipations, n'est pas lui-même une anticipation

comment l'anticipation est-elle possible ?

Objet dans le temps, uniquement dans le temps, sans anticipation propre

- [46] L'anticipation présuppose la rétention : pour anticiper, je dois avoir maintenant conscience du rapport avant-après, c'est-à-dire j'anticipe un «maintenant» à venir pour lequel mon présent actuel sera passé. L'anticipation implique ainsi la rétention, mais d'un autre côté elle subordonne la rétention à l'*intention*, c'est-à-dire nous retenons une anticipation passée.

*

- [47] Que le sol découvert dans la réflexion soit un sol absolu pour une vue purement constatante qui s'intuitionne en original dans son effectuation productrice, c'est là une *thèse*
 à mettre sur le même plan que les autres thèses existentielles, à mettre donc entre parenthèses.
 Comment procéder à partir de là ?
 Qu'est-ce qui est originairement, absolument donné ? Uni-

quement – la transcendance faible, la thèse que l'*ego* est en droit de se poser soi-même mais pour autant ne sait ni *ce qu'il* est ni comment, sur ce fondement – *je suis un être pensant* (c'est-à-dire non pas une chaise, non pas un objet pur), c'est-à-dire je suis une intention, un être vivant dans des intentions – édifier autre chose.

Qu'est-ce qui est contenu dans la transcendance *faible* ? Faible – distinction pensant/pensé. Mais le pensant, même s'il est indubitablement donné dans la réflexion, c'est-à-dire que son indubitabilité est garantie, c'est-à-dire que la réflexion le pense et qu'il devient donc objet, *n'est pas eo ipso connu en original*, c'est-à-dire que le fait qu'il soit là ne signifie pas pour autant qu'il soit *connu* ! Il demande à être élaboré, il n'a que le seul avantage d'être garanti *comme essentiellement différent du simple objet*.

Réflexion sur ce que cette distinction *présuppose*
 fil conducteur dans cette distinction
 les *données de la réflexion* viennent ensuite confirmer ou décevoir les thèses de l'ontologie de la subjectivité élaborée à partir de cette distinction essentielle

- [48] Husserl – motivation de la réduction :
 ce qui m'est donné avec une *certitude originnaire* n'est pas le «phénomène psychique» (au sens de Brentano), c'est-à-dire le subjectif comme tel, *sans* corrélat objectif, mais le *subjectif avec son corrélat* que je peux ensuite étudier en original ;
 étudier signifie : suivre la corrélation espèce d'objectité/espèce de vécu et, par là, tirer au clair les effectuations latentes de la conscience
 mais : ces effectuations sont celles de la subjectivité, et non pas de la *conscience*
 la subjectivité n'est pas objet, mais elle n'est pas davantage *conscience* comme Husserl le présuppose = phénomène absolument accessible à soi-même, absolument clair pour soi-même
 à l'ontologie de la subjectivité absolue qu'est la psychologie intérieure pure de Husserl, à la théorie transcendantale de

la subjectivité, il faut substituer une théorie eidétique de la subjectivité qui ne procède pas par la *transposition des pures données de la réflexion* dans l'universel

La corrélation husserlienne vivre-vécu et l'explication du latent réalisée par son moyen est déjà autre chose que la réflexion immanente –

c'est une explication des *connexions essentielles*, non pas de quelque chose qui serait *donné* en dehors de l'intuition eidétique et antérieurement à elle, mais au contraire, un rendre-présent (*Gegenwärtigung*), une *création*, une effectuation dans laquelle le non-donné est bien sûr saisi et peut alors se montrer en original, mais seulement après la production de son idée

c'est une réflexion sur les conditions de possibilité (de la perception, du souvenir, de l'imagination...), mais non pas la simple observation d'un déjà-là

(inachevé)

Index onomastique

A

ADORNO, Theodor : 60, 63, 228
 ANAXIMANDRE : 16
 ARISTOTE : 9, 53, 55, 64, 72, 79,
 83, 152, 195, 237-240, 242-244,
 246, 247, 249, 251, 254

B

BACON, Francis : 21
 BECKER Oskar : 35
 BERGSON, Henri : 147, 148,
 152, 153, 162, 163
 BERKELEY, George : 68
 BERNOUILLI, Jacques : 44
 BIEMEL, Walter : 35, 36, 163
 BOLZANO, Bernhard : 31, 40,
 53, 245, 246, 248, 249, 254
 BRAND, Gerd : 163, 167, 174
 BRENTANO, Franz : 29, 31, 32,
 36, 72, 77-86, 90-94, 118, 120,
 143, 146-148, 223, 242-246,
 249, 252, 260, 264

D

DESCARTES, René : 7, 21, 26,
 39, 40, 77, 79-81, 85, 120, 123,
 127, 131, 132, 143, 169, 175,
 179, 191, 203, 218, 219, 225,
 241-245, 254, 256, 257, 260
 DRÜE, Hermann : 243, 253

E

EHRENFELS, Christian von : 37
 ELEY, Lothar : 111, 228, 233,
 236
 EUCLIDE : 32, 105

F

FICHTE, Johann Gottlieb : 117,
 137, 206, 218, 219

FINK, Eugen : 163, 233, 236
 FLACH, Werner : 256
 FREGE, Gottlob : 29, 31, 36, 57,
 58, 69, 74
 FUNKE, Gerhard : 233, 234, 236

G

GALILÉE : 219

H

HAMILTON, William : 79
 HEGEL, Georg Wilhelm
 Friedrich : 25, 206, 218, 219,
 225, 236, 255, 256, 260
 HEIDEGGER, Martin : 78, 88,
 163, 225, 228, 243
 HELD, Klaus : 152, 163, 166,
 167, 174
 HELMHOLTZ, Hermann von :
 37, 38, 70
 HENRICH, Dieter : 256
 HÉRACLITE : 16, 124, 125
 HERBART, Johann Friedrich :
 40, 43, 148
 HERING, Jean : 118
 HUME, David : 68, 226, 231
 HUSSERL, Edmund : 7, 8, 23,
 27, 29-41, 44, 47, 49, 53-60,
 62-67, 70-72, 74, 75, 77-80, 82-
 85, 89-95, 97, 98, 100, 101,
 104-109, 111, 112, 114, 117-
 120, 123, 128-138, 143-148,
 152-154, 159-166, 168-172,
 174, 177, 179, 181, 183, 184,
 187-189, 197-203, 206-208,
 211, 213, 214, 216-223, 225-
 231, 233, 235, 236, 243, 248-
 250, 252, 254-261, 264, 265

I		PYTHAGORE : 83
INGARDEN, Roman : 36, 118		R
J		RANKE, Leopold von : 248
JAMES, William : 147, 148, 153, 162, 163		REINACH, Adolf : 230
K		RUSSELL, Bertrand : 57, 69, 74
KANT, Immanuel : 7, 24, 26, 40, 43, 53, 104, 105, 111, 168, 187, 203, 225, 229-231, 242, 262		S
KERN, Iso : 203		SARTRE, Jean-Paul : 78, 88, 152, 184
KRONECKER, Leopold : 37, 38, 70		SCHELER, Max : 229, 230
L		SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph : 206
LANDGREBE, Ludwig : 163, 214, 236		SCHUTZ, Alfred : 207
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : 13, 31, 39, 40, 53, 56, 74, 103, 111, 219, 242, 245-250, 254		SOKOLOWSKI, Robert : 35
LIPPS, Theodor : 43		SPINOZA, Baruch : 168
LOCKE, John : 31, 79		STERN, William : 148
LOTZE, Hermann : 147, 148		STRAWSON, Peter Frederick : 69
LULLE, Raymond : 71		T
M		TUGENDHAT, Ernst : 228, 229, 243, 250, 257
MACH, Ernst : 37		TWARDOWSKI, Kazimierz : 246, 249
MARCEL, Gabriel : 194		V
MARTY, Anton : 72, 244, 249		VOLKMANN-SCHLUCK, Karl Heinz : 47
MEINONG, Alexius von : 244, 249		W
MILL, John Stuart : 41, 42		WATT, Henry Jackson : 226, 231, 259
MOHANTY, Jitendranath : 57, 67, 70		WITTGENSTEIN, Ludwig : 68-70
N		
NIETZSCHE, Friedrich : 179, 191		
P		
PLATON : 9, 55, 56, 64, 247		
PROTAGORAS : 47		

Table

<i>Avertissement</i>	5
<i>Chapitre I</i> La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique	7
<i>Chapitre II</i> [Philosophie de l'arithmétique et <i>Prolégomènes à la logique pure</i>]	29
<i>Chapitre III</i> [Visée et remplissement. «Intuition» catégoriale et eidétique]	57
<i>Chapitre IV</i> [Le nouveau concept dynamisé d'intentionnalité et la problématique corrélatrice]	77
<i>Chapitre V</i> La logique pure et le problème de la fondation de l'expérience	97
<i>Chapitre VI</i> Premier exposé de la réduction phénoménologique	117
<i>Chapitre VII</i> Analyse de la conscience intime du temps	143
<i>Chapitre VIII</i> [Constitution du corps et de la communauté. Conclusion]	179

Annexe

La philosophie transcendantale de Husserl
après révision

225

Index onomastique

267