

LE PROBLÈME DE LA GENÈSE  
DANS LA PHILOSOPHIE  
DE HUSSERL

JACQUES DERRIDA



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 2 13 043011 2

ISSN 0768 0708

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1990, septembre  
2<sup>e</sup> tirage : 2004, août

© Presses Universitaires de France, 1990  
6, avenue Reille, 75014 Paris

## AVERTISSEMENT

*Fallait-il publier cet écrit de 1953-1954 ? A la vérité je dois de dire qu'aujourd'hui encore, et pourtant c'est chose faite, je n'en suis pas sûr.*

*Pendant les mois qui ont précédé cette publication, la qualité idiomatique de l'expression française « s'écouter » m'a paru plus instable que jamais, menaçante parfois. S'écouter, peut-on aimer cela ? Aimer sans le mauvais goût d'un poison ou l'avant-goût d'une maladie ? J'en doute de plus en plus. On s'écoute toujours, certes, quand on cède à la tentation de publier. Comment le dénier ? Autrement dit : comment faire autre chose que le dénier ? On écoute alors son désir, bien sûr, et on écoute encore, on accepte au moins d'entendre à nouveau résonner pendant quelque temps la voix qui parle dans le texte. Mais est-ce encore possible près de quarante ans après ?*

*Parmi les inquiétudes, les réticences, voire les objections qui se sont multipliées en moi à la relecture de cet ouvrage, parmi les malaises que j'ai ressentis alors, c'est à m'écouter que je fus le plus troublé, dans l'expérience qui consiste à s'entendre à peine, avec peine, comme sur une bande magnétique ou à l'écran, et à reconnaître sans reconnaître, je veux dire sans l'accepter, sans même la tolérer, à travers la mémoire de déplacements philosophiques, rhétoriques, stratégiques, une manière de parler, à peine changée peut-être, la position ancienne et presque fatale d'une voix, du ton plutôt. Celui-ci ne se laisse plus dissocier d'un geste incontrôlable jusque dans le contrôle de soi : c'est comme un mouvement du corps, toujours le même au fond, pour s'engager dans le paysage d'un problème, si spéculatif qu'il paraisse. Et tout cela, oui, apparaît comme sur une vieille pellicule, le film est presque muet, on perçoit surtout le bruit de la machine, on identifie des silhouettes anciennes et familières. A une telle distance, on ne peut plus s'écouter ou plutôt, si on peut au contraire,*

*bélas, commencer à entendre un peu mieux, c'est aussi qu'on a le plus de mal à le faire : souffrance devant un écran, allergie à la présence autoritaire d'une image de soi, à la fois sonore et visuelle, dont on se dit qu'au fond, peut-être, on ne l'a jamais aimée, pas vraiment connue, à peine croisée. C'était moi, c'est moi, ça ?*

*Je n'avais pas relu ce travail d'étudiant depuis plus de trente ans. L'idée d'une publication, bien entendu, ne m'avait jamais effleuré. Peu soucieux de sauver ici les apparences, dirais-je que si je n'avais écouté que moi, je n'aurais pas écouté mes amis ? N'aurais-je pas dû résister plus fermement aux conseils de certains lecteurs (notamment de certains collègues du Centre des Archives Husserl à Paris, en premier lieu Françoise Dastur et Didier Franck) ainsi qu'à la généreuse proposition de Jean-Luc Marion, directeur d'une collection dans laquelle j'avais déjà publié d'autres études sur Husserl alors qu'elle était dirigée par son fondateur ? Car Jean Hyppolite avait aussi lu ce travail avec sa sollicitude habituelle, et il m'avait en 1955 encouragé à en préparer la publication. Que j'aie eu tort ou raison, à la fin, de me laisser convaincre, reste ceci : du risque pris je garde seul toute la responsabilité, cela va de soi. Mais en rappelant ce que cette publication leur doit, je tiens à remercier ces amis de leur confiance, même et surtout si j'hésite à la partager.*

*Cet ouvrage correspond à ce qu'on appelait alors un mémoire pour le diplôme d'études supérieures. Je le préparai en 1953-1954 sous la direction bienveillante et vigilante de Maurice de Gandillac, professeur à la Sorbonne, alors que j'étais élève de deuxième année à l'École normale supérieure. Grâce à M. de Gandillac et au P. Van Breda, j'avais pu, au cours de la même année, consulter certains inédits de Husserl aux Archives de Louvain.*

*Si quelqu'un s'approchait de ce livre ancien, je devrais maintenant le laisser seul, ne prévenir en rien sa lecture et me retirer aussitôt sur la pointe des pieds. Je devrais en particulier, non moins que les confidences, m'interdire les interprétations philosophiques. Je ne devrais même pas mentionner la chose qui m'a paru au fond la plus curieuse dans ce document, à savoir ce qui, pour répondre à quelque souci, comme souci de savoir, confère peut-être à ce travail aujourd'hui quelque signification documentaire. C'est mon seul espoir, qu'on me pardonne donc d'en dire encore deux mots.*

*1. Cette lecture panoramique qui balaie ici tout l'œuvre de Husserl avec l'impudence imperturbable d'un scanner se réclame d'une sorte de loi dont la stabilité me paraît aujourd'hui d'autant plus étonnante que, jusque dans sa formulation littérale, elle n'aura cessé, depuis lors, de commander tout ce que j'ai tenté de démontrer, comme si une sorte d'idiosyncrasie négociait à sa manière, déjà, une nécessité qui la dépasserait toujours et qu'il faudrait interminablement se réapproprier. Quelle nécessité ? Il s'agit toujours d'une complication originaire de l'origine,*

d'une contamination initiale du simple, d'un écart inaugural qu'aucune analyse ne saurait présenter, rendre présent dans son phénomène ou réduire à la ponctualité instantanée, identique à soi, de l'élément. La question qui gouverne en effet tout ce trajet, c'est déjà : « Comment l'originarité d'un fondement peut-elle être une synthèse a priori ? Comment tout peut-il commencer par une complication ? »<sup>1</sup> Toutes les limites sur lesquelles se construit le discours phénoménologique se voient ainsi interrogées depuis la nécessité fatale d'une « contamination » (« implication inaperçue ou contamination dissimulée »<sup>2</sup> entre les deux bords de l'opposition : transcendantal|« mondain », eidétique|empirique, intentionnel|non intentionnel, actif|passif, présent|non présent, ponctuel|non ponctuel, originaire|dérivé, pur|impur, etc.), le tremblement de chaque bordure venant à se propager sur toutes les autres. Une loi de la contamination différentielle impose sa logique d'un bout à l'autre du livre ; et je me demande pourquoi le mot même de « contamination » n'a cessé depuis lors de s'imposer à moi.

2. Mais à travers les moments, les configurations, les effets de cette loi, la « contamination » originaire de l'origine reçoit alors un nom philosophique auquel j'ai dû renoncer : la dialectique, une « dialectique originaire ». Le mot revient avec insistance, page après page. Une surenchère « dialectique » prétend aller au-delà du matérialisme dialectique (par exemple celui de Tran-Duc-Thao, souvent cité et jugé insuffisamment dialectique, encore « prisonnier d'une métaphysique »<sup>3</sup>), ou au-delà de la dialectique que Cavailles croit devoir invoquer contre Husserl dans une phrase alors célèbre (« la nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité, mais d'une dialectique »)<sup>4</sup>. Que, au cours d'une critique très respectueuse, cet hyper-dialecticisme s'explique souvent avec Tran-Duc-Thao ou avec Cavailles (plutôt qu'avec d'autres lecteurs français de Husserl : Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur) ; que quelques années plus tard, alors même que dans l'Introduction à L'origine de la géométrie (1962) et dans La voix et le phénomène (1967) je poursuivais la lecture ainsi engagée, le mot « dialectique » ait fini soit par disparaître totalement, soit même par désigner ce sans quoi ou à l'écart de quoi il fallait penser la différence, le supplément d'origine et la trace<sup>5</sup>, voilà peut-être une sorte de signali-

1. P. 12.

2. P. 30.

3. P. 257.

4. P. 207 sq.

5. Qu'il s'agisse de la phénoménologie ou de la dialectique, l'éloignement n'a jamais été pour moi sans remords. Ceux que la trace de ce remords intéresse pourraient la trouver partout, par exemple dans « La clôture de la représentation », in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 364.

sation : sur la carte philosophique et politique à partir de laquelle, dans la France des années 50, un étudiant en philosophie cherchait à s'orienter.

Une règle allait de soi, pour une telle publication, et elle ne souffrait aucune exception : que la version originale ne soit modifiée en rien. Cette règle a été scrupuleusement respectée<sup>6</sup>, des imperfections de tous ordres pourront, hélas, l'attester, en particulier dans les traductions dont je suis l'auteur. S'agissant des traductions et des références aux ouvrages de Husserl en général, il fallait au moins mettre à jour les indications bibliographiques. Depuis 1953, les publications des œuvres de Husserl se sont multipliées, comme on sait, en allemand et en français.

Elisabeth Weber est l'auteur de notes qu'elle a jugé nécessaire d'ajouter et de signaler entre crochets. Elle a également contrôlé les références, mis à jour la bibliographie et veillé aux épreuves de ce livre. Je veux lui dire ici ma profonde reconnaissance.

Juin 1990.

6. Sauf, je l'avoue, pour quelques fautes de frappe ou de grammaire et quelques maladresses de ponctuation.

# AVANT-PROPOS

## Le thème de la genèse et la genèse d'un thème<sup>1</sup>

« HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE »

Tout au long de ce travail, deux problématiques ne cesseront de se mêler et de s'impliquer. Si elles se prêtaient à des définitions distinctes et strictement juxtaposables, il nous faudrait parler ici d'une problématique « spéculative » ou, en un sens très large, philosophique et d'une problématique « historique ». Mais il nous faut dire dès maintenant que la philosophie de la genèse à laquelle nous finirons par nous rallier nie précisément la possibilité d'une telle distinction; méthodique et conventionnelle, elle nous révélera dans ses implications radicales l'inséparabilité essentielle de ces deux mondes de significations : l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire.

D'une part, en effet, nous paraîtrons nous attacher au problème philosophique de la genèse, considéré en tant que tel, c'est-à-dire essentiellement extirpé du sol historique dans lequel il a pu prendre vie; les textes husserliens prendront alors figure de prétextes. Dans leur tracé historique, ils seront les voies d'accès singulières vers un problème traité dans sa spécificité et son extension philosophiques : avec lui, nous serons au cœur des

1. Ces longues considérations préliminaires ne devaient pas, à l'origine, introduire la présente étude historique. Elles amorcent plutôt, dans ses très grandes lignes, un travail plus ample et plus dogmatique que nous pourrions entreprendre ultérieurement autour du même problème. Dans la mesure où elles pourraient jeter quelque lumière sur l'essai historique qui les suivra, nous avons pensé qu'il était peut-être bon de les présenter ici.

grandes questions classiques de l'objectivité, de la validité des fondements, du devenir historique, des rapports de la forme et de la matière, de l'activité et de la passivité, de la culture et de la nature, etc. Questions qu'il suffit d'évoquer pour dévoiler la totalité de l'horizon philosophique.

D'autre part, l'intérêt que nous porterons au problème de la genèse, abordé dans sa signification philosophique, apparaîtra, en un sens, comme secondaire et médiat; il nous servira de fil conducteur; il sera le lien de recherches d'allure plus immédiatement historique : faut-il conclure à une unité ou à une discontinuité de la pensée husserlienne telle qu'elle se présente à nous dans son devenir? Comment faut-il entendre l'une ou l'autre de ces hypothèses? Quel est le sens de la transformation au moins apparente des thèses et des thèmes husserliens?

La notion de genèse est donc ici doublement centrale; tout d'abord, elle met en question les rapports de la philosophie et de l'histoire. D'une façon très générale, tant en son sens universel qu'en son sens individuel l'histoire<sup>2</sup>, décrivant l'apparition successive de structures rationnelles, de « consciences » (au sens où Sartre emploie ce mot), de systèmes de significations originaux, paraît impliquer la dépendance de toute connaissance ou de toute intention philosophique par rapport à la réalité de son moment historique. Elle semble ainsi décevoir toute prétention à l'absolu d'une objectivité, à l'autonomie d'un fondement. Situait la Raison et la conscience philosophique dans un temps naturel et objectif, la genèse poserait

2. Il nous faut bien partir ici d'une science constituée. Mais nous verrons plus loin comment ce départ est un « faux départ », un départ essentiellement « naïf ». Très souvent nous aurons à nous interroger sur ce problème : pourquoi un faux départ du discours est-il toujours nécessaire? Quel est le sens de cette nécessité? Il semble qu'elle ne soit pas de pure rhétorique et qu'elle ne réponde pas seulement aux exigences d'une psychologie ou d'une « pédagogie ». Ces exigences elles-mêmes renvoient à un « moment » plus profond de la question : pourquoi est-ce toujours à partir du constitué, c'est-à-dire du produit dérivé, que l'on doit remonter vers la source constituante, c'est-à-dire vers le moment le plus originaire? Nous verrons que c'est tout le problème de la genèse qui est ici posé.

E. Fink soulève un problème semblable, au sujet des textes de Husserl portant sur la « réduction phénoménologique » dans *Ideen I* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch (1913). Réédité par W. Biemel dans les *Husserliana* (t. III), La Haye, Martinus Nijhoff, 1950. Traduction française par Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950. Désormais : *Idées I*). Cf. Fink, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik (Kantstudien, Band XXXVIII, 3/4, Berlin, 1933, p. 346-347)*.



le problème d'une possibilité de la philosophie comme recherche d'un fondement autonome et du même coup le problème des rapports de la philosophie aux sciences physiques et anthropologiques qui, antérieurement à toute philosophie, paraissent nous livrer le spectacle des genèses réelles<sup>3</sup>. Mais ce spectacle n'est-il pas originairement possible pour et par une conscience philosophique qui non seulement en fonde la valeur scientifique mais encore s'y suscite, s'y engendre, s'y comprend ? C'est la philosophie tout entière qui s'interrogerait ici sur son propre sens et sur sa propre dignité.

Il pouvait paraître intéressant d'étudier la position ou le traitement de ce problème par la pensée husserlienne, par une philosophie qui thématise simultanément l'exigence d'un commencement absolu<sup>4</sup> et la temporalité du vécu<sup>5</sup> comme ultime référence philosophique ; qui tout à la fois revendique pour la philosophie une nouvelle rigueur scientifique<sup>6</sup> et la renvoie à la pureté du vécu concret ; qui, après avoir arraché la subjectivité absolue aux sciences constituées, psychologie ou histoire<sup>7</sup>, tente de fonder une

3. Nous aurons plus loin à élucider le sens de cette réalité en utilisant la distinction de Husserl entre la réalité mondaine, naturelle (*Reales, Realität*) et la réalité du vécu (*reell*).

4. Husserl aurait voulu restaurer, dans un sens phénoménologique qui n'est pas celui de la science « mondaine » le mot d' « archéologie » (cf. E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie* E. Husserls, in *Revue internationale de philosophie*, I, Bruxelles, 1938-1939, p. 246). La recherche du commencement absolu est présente dans toute l'œuvre de Husserl, cf. surtout *Idees I*, *op. cit.*, § 1, p. 7, et aussi Fink, *loc. cit.*, p. 338, qui, hautement approuvé par Husserl, définit la question de Husserl comme la question de « l'origine du monde » (*die Frage nach dem Ursprung der Welt*).

5. *Passim* et surtout *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (édités par Martin Heidegger, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 1928, tiré à part, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1928, paru depuis dans les *Husserliana*, t. X : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), édité par Rudolf Boehm, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966 ; trad. franç., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris, PUF, 1964) et tout le groupe C des manuscrits, l'un des plus importants des inédits.

6. *Passim* et surtout *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Logos*, I, 1911) ( *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Tübingen, réédité par Th. Nenon et H. R. Sepp dans les *Husserliana*, t. XXV, La Haye, M. Nijhoff, 1987 ; trad. franç. par Quentin Lauer, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1955, et par M. B. de Launay, Paris, PUF, 1989 ).

7. *Passim* et surtout *Logische Untersuchungen* (1900-1901) ( t. I à 3, réédités en 1968 : Tübingen, Max Niemeyer, trad. franç., *Recherches logiques*, t. I<sup>er</sup> : *Prolégomènes à la logique pure*, trad. de l'allemand par Hubert Elie, Paris, PUF, 1959 ; t. II, 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> partie : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. de l'allemand par H. Elie avec la

philosophie de l'histoire<sup>8</sup> et de réconcilier en un certain sens phénoménologie et psychologie<sup>9</sup>.

Or c'est bien le thème de la genèse qui anime toute l'inquiétude husserlienne. Celle-ci, quand on en examine superficiellement les grandes démarches, semble suivre deux vastes mouvements de recul et d'avance : c'est tout d'abord le refus des psychologismes, des historicismes, des sociologismes ; les ambitions logiques et philosophiques des sciences naturelles ou « mondaines » sont illégitimes et contradictoires. En un mot, l'existence d'une genèse « mondaine », si elle n'est pas niée en tant que telle par Husserl, n'atteint cependant à ses yeux ni l'objectivité des significations logiques ni, corrélativement, l'être ou la dignité de la conscience phénoménologique ou transcendante. Celle-ci est source constituante de toute genèse ; en elle le devenir originairement se fait et s'apparaît. La « réduction transcendante », terme et principe de ce mouvement, est la réduction, le congé de toute genèse historique, dans le sens classique et « mondain » du terme. Mais après cette retraite vers une pureté philosophique de style idéaliste s'annoncent une sorte de retour et l'esquisse d'une ample reconquête<sup>10</sup> :

collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961 et 1962 ; t. III : *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, trad. de l'allemand par H. Elie avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1964. Désormais : *Recherches logiques* > et *Idees I* (1913), *op. cit.*

8. *Passim* et surtout : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) < réédité par Walter Biemel dans les *Husserliana*, t. VI, La Haye, M. Nijhoff, 1954, trad. franç. par R. Gerrer, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante, in *Les Etudes philosophiques*, Paris, PUF, 1949, nouv. trad. et édition par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976. Désormais : *La crise* > *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, publié par Eugen Fink dans la *Revue internationale de Philosophie*, 1939, n° 2 < réédité par Walter Biemel dans les *Husserliana*, t. VI, *op. cit.* trad. franç. par Jacques Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962 >.

9. *Passim* et surtout : *Ideen II* < *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch : *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, édité par Marly Biemel, La Haye, M. Nijhoff, 1952 (*Husserliana*, t. IV), trad. franç. par Eliane Escoubas, *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982. Désormais : *Idees II* > et le groupe M des manuscrits dont un court fragment a été publié sous le titre de Rapport entre la phénoménologie et les Sciences, in *Les Etudes philosophiques*, 4<sup>e</sup> année, n° 1, Paris, janvier-mars 1949, p. 3-6.

10. Reconquête qu'il faudra se garder d'assimiler à une entreprise déductive de style cartésien après l'accès à la certitude absolue d'un « cogito ».

c'est la notion de genèse transcendante<sup>11</sup> qui, résistant en principe à toute réduction, révélée peut-être par toute réduction bien comprise, va présider à une sorte de récupération philosophique de l'histoire et permettre une réconciliation de la phénoménologie et des sciences « mondaines ». Celle-là fondera celles-ci. Dès le début de sa carrière, Husserl avait formulé l'exigence d'une telle synthèse. Comment a-t-il sauvegardé l'unité de sa recherche à travers le mouvement heurté ou oscillant, tout au moins en apparence, de ses démarches ? En un mot, si le thème de la genèse transcendante est apparu à un certain moment pour comprendre et fonder celui de la genèse empirique qui l'a précédé dans le temps naturel, il nous faut nous interroger sur le sens de cette évolution. Comment a-t-elle été possible ? C'est une question dont nous voudrions montrer ici qu'elle ne relève pas de la pure histoire de la philosophie mais renvoie avec la plus grande précision, dans sa spécificité historique elle-même, à la signification de toute genèse.

#### DUALITÉ ET DIALECTIQUE

On pourrait nous objecter en effet que la dualité de notre problématique, évoquée dans son schéma le plus abstrait, tient solidairement à la méthode de toute histoire de la philosophie : celle-ci, étant à la fois histoire et philosophie, n'est-elle pas vouée, par définition, à une oscillation dialectique, à une réciprocité originelle et indépassable de renvois et de références entre la singularité historique d'une pensée, prise au ras de son discours, de sa lettre, et l'universalité philosophique, considérée ici comme sa prétention, sa signification intentionnelle ? L'idée de cette dialectique, exposée de la sorte, n'est pas seulement banale et vague ; elle est insuffisante et fautive. Il ne s'agit pas ici pour nous d'obéir à une fatalité, d'appliquer les lois d'une histoire de la philosophie constituée comme science, de suivre les conclusions d'un problème dont on aurait débattu ailleurs : ce problème sera notre problème. Il nous faut déjà pratiquer une attitude husserlienne en nous plaçant en deçà ou au-delà des problèmes spécifiques d'une science

11. Cette notion, absente jusqu'à *Idees I* (1913), est explicitement utilisée dans *Erfahrung und Urteil* (dont les manuscrits datent pour la plupart de 1919) (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert u. hrsg. von Ludwig Landgrebe, Prag, Academia, 1969, 6<sup>e</sup> éd., Hamburg, Meiner, 1985, trad. franç. de D. Souche : *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1970. Désormais : *Expérience et jugement*) et toutes les œuvres qui suivirent.

constituée pour éprouver sa dépendance dans l'expérience même de sa constitution originelle. La dialectique dont nous soulignons ici l'idée ne sera pas une « méthode », un point de vue, une pratique; nous tenterons de montrer qu'elle est « ontologique » dans la mesure où l'ontologie n'est pas une science mondaine déjà constituée; elle est précisément transcendante au sens husserlien du mot (qu'il nous faudra bien distinguer du sens scolastique ou du sens kantien). Ce problème sera l'unité des problèmes évoqués plus haut. Ce que cette introduction voudrait annoncer, c'est que cette unité sera une unité dialectique; elle se distinguera d'abord d'une unité formelle ou artificielle qu'on imposerait de l'extérieur au contenu réel du travail, unité accidentelle de deux optiques ou de deux recherches menées de front. Elle ne sera pas plus une identité analytique qui réduirait le contenu historique de la philosophie de Husserl à sa signification philosophique ou inversement. L'examen philosophique de la pensée de Husserl nous imposera une conception de la genèse qui elle-même, en retour, nous obligera à une certaine compréhension de la philosophie husserlienne dans son devenir. L'expression « en retour » n'a de sens, cette fois, que méthodologique. Il sera constamment impossible de déterminer le commencement réel de cette dialectique : on pourra affirmer à la fois la distinction et la solidarité des deux mouvements sans jamais pouvoir réduire cette simultanéité et cette complexité à une succession pure et simple. A aucun des termes on ne pourra donner, en dernière instance, une valeur chronologiquement, logiquement, ou ontologiquement principielle. L'impossibilité de toute détermination réelle d'un commencement réel sera le sens dernier de la philosophie de la genèse que nous tenterons de définir en conclusion de ce travail; encore nous faudra-t-il montrer que cette impossibilité, comme ultime conclusion philosophique, est une conclusion formelle et non transcendante, c'est-à-dire qu'elle n'immobilise pas la dialectique et nous permet tout à la fois de rester fidèle à Husserl dans sa référence à un absolu originaire<sup>12</sup> et de dépasser les interprétations de la phénoménologie qui détermineraient cette dialectique dans un sens métaphysique, qu'il soit matérialiste ou idéaliste.

La façon dont nous comprendrons l'enchaînement successif des divers moments de la pensée husserlienne, leur corrélation et leur implication mutuelle, supposera donc et appellera simultanément une philosophie

12. Et surtout à l'idée husserlienne de la philosophie comme « Tâche infinie », cf. *La Crise, passim*.

de la genèse. Il ne s'agit nullement d'une conclusion, d'une déduction, ou encore d'une mise en œuvre, de l'exercice technique d'une méthode préalablement donnée par l'une ou l'autre de ces démarches. L'application sera toujours la complication dialectique d'un principe qu'elle révélera comme formellement premier et simple, comme réellement ambigu et dialectique. A chaque instant les deux termes se mettront l'un l'autre en question sans jamais permettre de conclure à une secondarité réelle de l'un ou de l'autre. Mieux, nous nous proposons de montrer que c'est seulement à partir de Husserl, sinon explicitement chez lui, que peut être sinon renouvelé, du moins fondé, authentifié, accompli le grand thème dialectique qui anime et motive la plus puissante tradition philosophique, du platonisme au hégélianisme<sup>13</sup>.

#### LES CONTRADICTIONS DE LA GENÈSE

Comment se présente, dans notre propos et sous sa forme la plus générale, l'irréductibilité de cette dialectique ? Tout d'abord, la genèse, examinée naïvement et le plus formellement possible, réunit dans son concept deux significations contradictoires : celle d'origine et celle de devenir. D'une part, en effet, la genèse est naissance, surgissement absolu d'un instant ou d'une « instance »<sup>14</sup> irréductible à l'instance précédente, création, radicalité, autonomie par rapport à autre chose que soi ; bref, il n'est pas de genèse sans origine absolue, originarité si on l'envisage ontologiquement ou temporellement, originalité si on l'envisage axiologiquement ; toute production génétique apparaît et prend sens par une transcendance à ce qui n'est pas elle.

Mais, dans le même moment, il n'est de genèse qu'au sein d'une totalité ontologique et temporelle qui la comprend ; tout produit génétique est produit par autre chose que soi, porté par un passé, appelé, orienté par un futur. Il n'est et n'a sa signification qu'inscrit dans un contexte qui, d'une part, est le sien, c'est-à-dire auquel il appartient et participe, avec

13. Très souvent, au cours de ce travail, les rapprochements historiques les plus intéressants paraîtront s'imposer. Nous nous interdirons de les traiter autrement que par allusion, évitant ainsi de nous écarter, en l'alourdissant, d'un sujet déjà très vaste. Peut-on ici sans ironie s'autoriser des immenses ignorances de Husserl en matière d'histoire de la philosophie ?

14. Nous usons ici de ce mot à cause de l'ambiguïté de son sens ; celui-ci a son écho dans la double sphère du temps et de l'être.

lequel il est en continuité, qu'en un certain sens il implique et, à la limite, comporte, comprend, connaît, mais qui, d'autre part, le déborde et l'enveloppe de tous côtés. La genèse est aussi une inclusion, une immanence.

L'existence de toute genèse semble avoir pour sens cette tension entre une transcendance et une immanence. Elle se donne d'abord comme indéfini ontologique ou temporel et commencement absolu, continuité et discontinuité, identité et altérité. Cette dialectique (c'est du moins l'idée que nous voudrions mettre en lumière par ce travail) est à la fois la possibilité<sup>15</sup> d'une continuité de la continuité et de la discontinuité, d'une identité de l'identité et de l'altérité, etc. Cette identité et cette continuité ne sont ni absolument formelles ni absolument réelles; l'opposition du formalisme et du réalisme est ici formelle par antithèse non pas au « réel » mais au « transcendantal » : en un mot elle est « mondaine ». Si l'on préfère encore, l'absolu formel de l'absolu et du relatif n'est ni absolument formel ni absolument réel, c'est-à-dire déjà constitué de quelque façon. La logique dialectique de cette dialectique est une « logique formelle » constituée renvoyant à la genèse d'une « logique transcendantale » constituante au niveau de laquelle, nous le verrons, le mot de « dialectique » n'a de sens qu'analogique. La faiblesse des grandes dialectiques et des grandes philosophies classiques du devenir serait leur formalisme, leur « mondanité » : elles se seraient toujours instituées à partir d'une opposition « seconde », déjà formalisée, entre la forme et la matière, le sens et le sensible, etc., si bien que la genèse, telle qu'elle est présentée dans les métaphysiques traditionnelles, sous prétexte d'être parfaitement intelligible ou significative (dans un platonisme ou dans un hégélianisme), parfaitement historique ou effective (dans un matérialisme dialectique) tranche le lien qui la rattache à la genèse transcendantale; celle-ci, étant « originaire », n'est dialectique que dans ses produits constitués. Mais pour qu'une « non-dialectique » constitue une « dialectique », sans que cette constitution soit une pure création *ex nihilo* ou une simple construction associative, ne faut-il pas qu'elle soit « déjà » dialectique ? C'est la question que nous nous poserons à propos de la genèse transcendantale telle qu'elle est conçue par Husserl. Si « l'origine » est dialectique, n'est-elle pas seconde par rapport à une « primitivité » ? La distinction entre le transcendantal et le mondain s'écroulerait et avec elle la possibilité de tout fondement radical de la philosophie;

15. On peut déjà dire d'une dialectique de la possibilité et de la nécessité ce que nous disons un peu plus loin au sujet d'autres termes ainsi accouplés.

la phénoménologie deviendrait phénoménisme. Mais nous savons déjà que Husserl eût considéré cette dialectique de la non-dialectique avec la dialectique comme une signification formelle et « vide », une hypothèse dérivée, un concept ne renvoyant à aucune essence, à aucune présence originale, une intention inauthentique. Il sera souvent difficile de le lui accorder mais le problème est d'importance et il reste posé. Il est solidaire de la deuxième ambition de ce travail : montrer que le mouvement originellement constituant de cette « dialectique », tel qu'il est décrit par Husserl, nous dicte du même coup une compréhension « dialectique » du développement de la philosophie husserlienne; en un mot, cette contradiction infinie serait à la fois la motivation et le sens dernier de la tentative phénoménologique.

#### ANTICIPATION ET SYNTHÈSE « A PRIORI »

Ce n'est pas un hasard si, dès l'entrée de ces réflexions, nous devons en livrer le sens ultime. Il ne s'agit pas ici d'une nécessité méthodique ou technique, d'une contrainte d'ordre empirique; tant il est vrai que, ainsi que nous le disions, la forme que nous donnerons à notre exposé est intimement et dialectiquement solidaire d'une réponse aux problèmes posés spéculativement; cette anticipation constante n'est ni artificielle ni accidentelle. Il faut, pour que toute genèse, tout développement, toute histoire, tout discours ait un sens, que ce sens soit de quelque façon « déjà là », dès l'origine, sans quoi on se rendrait inintelligibles à la fois l'apparition du sens et la réalité du devenir; une certaine anticipation<sup>16</sup> est donc fidèle au sens de toute genèse : toute innovation est vérification, toute création est accomplissement, tout surgissement est tradition. Arrêtons-nous un instant à cette série de jugements. On voit tout d'abord que, sans l'un ou l'autre de ces termes, aucun devenir humain n'est possible ni dans son contenu ni dans sa signification. Une invention sans vérification serait inassimilable; elle serait accommodation pure; à la limite elle ne serait même pas « pour une conscience ». Il n'est pas de conscience qui n'aperçoive tout sens comme sens « pour soi » (ce « pour soi » étant celui d'une subjectivité transcen-

16. Ou protention dans le langage husserlien. Cette protention est originellement rendue possible dans un « maintenant » original, par une « rétention » du passé. C'est sur cette dialectique originale du temps que se fonde toute synthèse; c'est par elle qu'elle demeure irréductible comme synthèse *a priori*.

dantale et non psychologique). Tout sens étant pour une conscience, ne pouvant par définition se rendre étranger à un « ego transcendantal » et intentionnel, il se révèle toujours comme « déjà » présent. A la limite, une invention sans vérification nierait l'intentionnalité de la conscience; elle ne serait invention « de » rien ou invention (d') elle-même (par) elle-même, ce qui détruirait le sens même de toute invention qui est un sens synthétique. Le paradoxe et l'étrangeté de l'intentionnalité transcendantale<sup>17</sup> réapparaissent au cœur de toute invention, symbole de la genèse : c'est en vertu même d'une valeur « synthétique » qu'un devenir, qu'un acte temporel sont vérificateurs et à la limite analytiques. Mais de même qu'une invention sans vérification n'est concevable que dans le mythe d'une conscience sans intentionnalité, d'une pensée arrachée au monde et au temps, de même une vérification sans invention n'est vérification de rien par rien, pure tautologie, identité creuse et formelle, négation (de) la conscience, (du) monde, (du) temps où toute vérité apparaît; c'est donc en vertu de l'essence « analytique » de toute vérification, de toute visée de sens, que celle-ci doit renvoyer à autre chose qu'elle-même dans un acte synthétique. C'est dans le même sens qu'on peut éprouver la solidarité entre toute création et tout accomplissement, tout surgissement et toute tradition. Pourtant, du point de vue d'une logique formelle ou d'une logique absolue, ces jugements portent en eux une irréductible contradiction. Car il ne s'agit pas de jugements d'attribution du type « A est B » dans lequel B serait le prédicat de A; ici, le sens même de chacun des termes est tel que le sujet et le prédicat sont donnés ensemble en chacun de leurs moments respectifs. Avant même qu'on ne les attribue l'une à l'autre, d'un point de vue apparemment analytique, l'invention est « déjà » vérification, la vérification est « déjà » invention. Il est donc nécessaire *a priori* que les deux termes de ces jugements soient interchangeables; tous deux sont à la fois sujet et prédicat. La nécessité qui les lie est absolue. Mais, en même temps, l'évidence de tels jugements n'est pas analytique; si elle l'était, elle serait en contradiction avec chacun de ses termes; tous deux ont en effet une valeur génétique ou synthétique; tous deux visent, comprennent, produisent autre chose qu'eux-mêmes. L'explication, c'est-à-dire le dévoilement, l'explicitation qui, dans une logique, serait tenue pour

17. Celle-ci est à la fois et dans le même mouvement une activité et une passivité, une production et une intuition du sens, un « faire » et un « voir », pris en leur sens le plus profond. Cf. sur cette ambiguïté de l'intentionnalité, *Idees* I, p. xxx, n. 1 du traducteur.



un acte analytique, est ici, au sens ontologique ou transcendantal qui fonde la logique, une synthèse. Mais dans la mesure où cette synthèse est révélatrice, elle se fait *a priori*. Pour que cette synthèse soit synthèse, il faut qu'elle soit productrice, génératrice; pour qu'elle nous apparaisse comme synthèse significative, il faut qu'elle soit *a priori*. Sans cela, elle ne présenterait aucun sens et ne serait pas connaissable comme telle. Tout passage d'un moment à un autre prendrait figure de miracle, d'exception à l'histoire, de nouveauté inouïe; la genèse ou la synthèse ne seraient pas des devenir réels, mais des explosions et des expropriations du temps. Kant, réfutant Hume, montrait bien que, sans l'intervention d'une forme *a priori* de l'entendement, tout jugement perdait son caractère de nécessité. N'entrons pas ici dans des analyses historiques; notons simplement que Kant ne qualifiait de « synthétique *a priori* » que les jugements d'ordre mathématique. Ces jugements sont précisément ceux qui échappent à la genèse. Leur synthèse n'est pas « réelle »<sup>18</sup>, du moins aux yeux de Kant. C'est dans la mesure où ils ne naissent pas dans une expérience historique effective, dans la mesure où ils ne sont pas « constitués » par elle qu'ils sont *a priori*<sup>19</sup>. En un sens, chez Kant, l'empirique et l'*a priori* s'excluent. Le sens de toute genèse est un sens phénoménal. L'invention n'est pas une vérification absolue. Elle n'est donc pas une invention réelle. Le sens de tout jugement empirico-génétique est l'objet d'une construction, donc douteux par définition. On est étonné par la précision avec laquelle, sur ce point du moins, la critique de Kant par Hegel<sup>20</sup> annonce la perspective husserlienne : loin que l'expérience dite « phénoménale » du réel soit exclusive de la synthèse *a priori*, c'est une synthèse *a priori*<sup>21</sup> (de la pensée et du réel, du sens et du

18. Dans les mathématiques, le temps ne serait que fictif. La synthèse et la découverte mathématiques ne seraient inscrites dans le temps que par une contingence de la nature du mathématicien; en un mot leur temps ne serait que psychologique et tout le travail du savant consisterait à « refaire » une synthèse déjà faite, à « reproduire » une durée, à imiter une genèse.

19. *Ibid.*

20. Hegel, *Glauben und Wissen, passim*. (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 2 : *Jenaer Schriften*, 1801-1807, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 287-433, trad. franç. par Marcel Méry, G. W. F. Hegel, *Premières publications*, Paris, Vrin, 1952, p. 191 sq. : « Foi et Savoir ».)

21. Sur la conception husserlienne d'un *a priori* concret, se confondant avec l'expérience originaire et sur son opposition au kantisme, cf. G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, § VI, p. 121-126; cf. aussi Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, I, § 6, p. 54.

sensible, par exemple et de façon très générale), qui rend possible toute expérience et toute signification de l'expérience. Il est trop évident que l'idée de cette synthèse originaire comme principe réel de toute expérience possible est intimement solidaire de l'idée d'intentionnalité de la conscience transcendante. Nous aurons souvent à éprouver la profondeur étrange de certaines ressemblances entre les pensées hégélienne et husserlienne. Pour le moment, contentons-nous de constater que c'est dans la seule perspective de ces deux pensées que peut se poser le problème d'une genèse réelle; celle-ci est une synthèse; alors que chez Kant, elle ne pouvait, en tant que telle, qu'être tantôt parfaitement intelligible et nécessaire *a priori* mais « irréelle »<sup>22</sup> et intemporelle, dans le monde de la rationalité mathématique, tantôt effective et temporelle mais *a posteriori*, contingente et douteuse, dans le devenir empirique, l'expérience indubitablement originaire et fondamentale de l'intentionnalité, renversant l'attitude « critique », inscrit la synthèse *a priori* au cœur même du devenir historique; une telle synthèse *a priori* est le fondement originaire de toute expérience, qui se trouve livré dans et par l'expérience elle-même. C'est là l'intérêt et la difficulté du problème de la genèse, considérée comme synthèse : comment le fondement absolument originaire du sens ou de l'être<sup>23</sup> d'une genèse peut-il être compris dans et par cette genèse ? Car s'il est vrai que toute synthèse est fondée sur une synthèse *a priori*, le problème de la genèse est celui du sens de cette synthèse *a priori*; si une synthèse *a priori* est à la source et au fondement de tout jugement et de toute expérience possibles, ne sommes-nous pas renvoyés vers une dialectique indéfinie ? Comment l'originarité d'un fondement peut-elle être une synthèse *a priori* ? Comment tout peut-il commencer par une complication ? Si toute genèse et toute synthèse renvoient à leur constitution par une synthèse *a priori*, la synthèse *a priori* elle-même, quand elle s'apparaît dans une expérience constituante,

22. C'est-à-dire, chez Kant, sans référence à un contenu intuitif. Nous sommes ici à l'opposé de Husserl.

23. Il s'agit justement d'une synthèse *a priori* de l'être et du sens. Chacun des termes doit à la fois être connu immédiatement *a priori* et par conséquent dans son originalité mais en même temps, parce qu'il est impliqué dans une synthèse, renvoyer à autre chose qu'à lui-même.

Il faut reconnaître que l'allure purement logique de l'expression de synthèse *a priori* n'est pas conforme au langage de Husserl qui en eût certainement refusé l'usage. Mais ici elle pose assez clairement le problème et traduit assez bien, semble-t-il, le sens de l'expérience intentionnelle.

transcendantale et prétendue originaire, n'a-t-elle pas toujours « déjà » pris sens, n'est-elle pas toujours, par définition, « déjà » constituée par une autre synthèse, et ainsi à l'infini ? Comment une originarité phénoménologique peut-elle prétendre absolument à la constitution première du sens si elle est précédée par ce qu'on pourrait appeler une « primitivité » historique ? primitivité qui, il faut le dire, « n'apparaît » comme telle que par une constitution originaire. N'y a-t-il pas une mystification dans toute dépassement de cette dialectique ? Ne retombe-t-on pas dans le formalisme qu'on prétend dépasser en renvoyant la thématization<sup>24</sup> philosophique de cette dialectique à l'originarité de sa constitution transcendantale, à l'intentionnalité, à la perception ? La temporalité phénoménologique, transcendantale, originaire, n'est-elle pas « temporalisante », constituante, seulement en apparence et à partir d'un temps « naturel », indifférent à la conscience transcendantale elle-même, la précédant, l'enveloppant ? Husserl, surtout dans les dernières années de sa vie, ne l'eût peut-être pas absolument contesté ; peut-être tous ses derniers efforts ont-ils été pour sauver la phénoménologie en lui assimilant ce nouveau rapport. Quoi qu'il en soit, il est clair dès maintenant que c'est toujours par une « anticipation », au moins formelle, que toute signification, fondée sur une synthèse *a priori*, apparaît et s'apparaît originairement. Laissons ouverte la question de savoir comment le sens absolu de la genèse peut être à la fois « originaire » et « anticipé » ; que cette anticipation se fasse sur le futur comme tel, ou sur un passé toujours reconstitué par le présent originaire et par le futur anticipé, elle est toujours indispensable, quel que soit son sens, à l'apparition de toute signification possible. Sans elle, pour nous en tenir à notre propos initial, toute recherche d'histoire de la philosophie s'épuiserait et s'éparpillerait en une multiplicité d'instances textuelles ; à la limite, cette multiplicité ne pourrait même pas s'apparaître comme multiplicité, c'est-à-dire comme relationalité mais seulement comme la confusion d'une opaque littéralité. Toute intelligibilité est, en un certain sens, relation et dépas-

24. Nous nous servirons souvent de ce lourd vocable. C'est encore une idée de la genèse qui le justifie : la thématization s'attachant à un objet d'étude ne le crée pas plus qu'elle ne l'ajoute à une construction. Elle le révèle à titre de thème déjà présent et, lui donnant sens, elle le décrit. Aussi traduit-elle le sens de l'acte intentionnel et de la genèse transcendantale qui sont à la fois des intuitions et des productions, des révélations et des inventions. Le mot de thématization semble assez bien rendre compte de cette ambiguïté essentielle.

Sur la contradiction d'une « thématization » de la genèse, cf. plus loin, troisième partie, chap. I, p. 177 sq.

sement vers autre chose que soi. Mais, inversement, toute anticipation s'effectue à partir de la textualité historique du discours husserlien ou d'une signification philosophique initiale. C'est dans l'impossibilité de déterminer le commencement réel de notre recherche que transparaissent en filigrane toutes les difficultés d'une philosophie de la genèse.

En effet, si toujours quelque anticipation est nécessaire, si toujours l'avenir précède, en quelque sorte, le présent et le passé, si par conséquent quelque implication demeure toujours dissimulée, l'intelligibilité et la signification qui en dépendent essentiellement, toujours renvoyées vers l'indéfini d'un passé, d'un avenir du passé et d'un passé de l'avenir, privées ainsi de leur fondement absolu, de leur validation radicale et originaire, risquent fort de s'en trouver définitivement compromises. Une philosophie phénoménologique doit être génétique si elle veut respecter la temporalité du vécu originaire. Or une philosophie de la genèse doit, pour prétendre à la dignité philosophique, atteindre à un fondement inconditionnel; mais pour être authentiquement génétique et phénoménologique, elle doit aussi décrire, sans la dénaturer, la conditionnalité du fondement, c'est-à-dire décrire le surgissement des significations dans le devenir de l'expérience, conçue au sens le plus large et le plus originaire comme incluant l'expérience du fondement lui-même. On aperçoit l'immense difficulté, qui est celle d'une genèse transcendante : le fondement absolu lui-même doit être décrit dans son apparition génétique; impliquant son passé, s'impliquant dans son passé, il ne doit pas s'y réduire ni en être dépendant dans le sens où l'on dit qu'une conclusion dépend de ses prémisses ou qu'un effet dépend d'une cause. Ici, c'est l'effet qui constitue le sens de la cause comme telle. Une conception génétique ruine les fondements de toute intelligibilité en général, de la sienne en particulier, si elle revient à une explication et à une analyse causales où la temporalité serait intégrée à titre de simple « élément »; pour la même raison, elle ne peut être purement compréhensive car elle ignorerait le caractère créateur et synthétique de son propre devenir génétique. Dans les deux cas l'erreur serait une réduction de la genèse à un développement et à un dévoilement purs et simples, à une explicitation constante et continue dans la série de la nature ou dans la série des essences; en face d'une attitude purement compréhensive, l'histoire deviendrait une pure idéalité ou une pure finalité; devant l'attitude explicative elle ne serait que facticité matérielle. Prenons un exemple : à un certain moment de l'histoire, du temps naturel, l'homme accède à telle ou telle puissance d'objectivité; celle-ci, pour être intégrée à une philo-

sophie génétique, doit d'une part apparaître comme continuation ininterrompue de ce qui n'est pas elle, par exemple de l'attitude dite « participatrice » ou « animiste »<sup>25</sup>, etc., elle doit être saisie dans son enracinement historique et il faut rendre historiquement intelligible le passage historique d'une absence d'objectivité à son contraire; mais pour atteindre à cette intelligibilité, il faut d'autre part user de cette puissance d'objectivité qui elle-même ne sera conforme à sa signification phénoménologique que si elle se donne comme liberté transcendante, autonomie radicale par rapport à l'histoire : sans une telle autonomie, la valeur de son objectivité sera rendue douteuse précisément par ses déterminations historiques. Comment une phénoménologie authentiquement génétique peut-elle alors dépasser les deux tentations entre lesquelles oscille toute philosophie de l'histoire ? D'une part, on décrit le passé de cette objectivité comme un simple cheminement vers elle ou encore comme un seul « appel » de cette objectivité; celle-ci serait, depuis toujours, « déjà » présente dans l'histoire; sourdement active, on la verrait précéder et préparer son avènement phénoménologique. C'est pour éviter d'introduire ainsi *a priori* la finalité rationnelle et le sens dans l'histoire qu'on succombe à l'autre tentation : distinguer et opposer absolument l'avènement phénoménologique de l'objectivité et l'événement historique de son apparition; parti de cette séparation, on oscille encore entre deux types de réduction de la genèse à un pur accident privé de toute signification phénoménologique : tantôt, sous prétexte que l'objectivité suppose la liberté par rapport à la détermination historique, et croyant ainsi être respectueux de sa signification phénoménologique, on tient l'avènement pour seul essentiel; tantôt, considérant que cette liberté n'est rien sans l'acte historique de libération qui l'a produite et la produit à chaque instant, que l'objectivité et la liberté sont « constituées » dans et par l'histoire d'une nature, on fait de l'événement la seule réalité effective. N'est-on pas dans les deux cas infidèle à l'intention la plus authentique de la phénoménologie husserlienne ? D'un côté, on rencontre l'écueil des philosophies « mondaines », des psychologismes et des historicismes en faisant d'une nature constituée une nature constituante. De l'autre, on fait de la réduction transcendante et de l'intuition des essences une pure et

25. Le problème de la mentalité primitive que nous citons ici comme exemple a beaucoup intéressé Husserl dans les dernières années de sa vie. De nombreux manuscrits prennent pour prétexte le travail de Lévy-Bruhl. Cf. la lettre inédite à Lévy-Bruhl (11 mars 1935) et groupe F des manuscrits.

simple négation de l'existence. La phénoménologie husserlienne nous offre-t-elle la possibilité réelle d'un dépassement de cette alternative ? N'est-elle au contraire qu'une oscillation constante entre ces deux pôles ? Nous aurons à en débattre. Nous savons désormais qu'on ne peut échapper à une telle oscillation qu'en assumant et en dépassant ce paradoxe ou cette dialectique : la puissance d'objectivité (pour nous en tenir à notre exemple), fidèlement décrite telle qu'elle nous apparaît dans l'histoire et selon son sens véritable, n'est autre qu'un produit génétique qui échappe à sa genèse, qui la transcende radicalement et en est essentiellement délié. Son enracinement et sa nouveauté sont irréductibles l'un à l'autre. En des termes élargis, une philosophie de la genèse doit immédiatement se convertir en une genèse de la philosophie sans tomber dans un historicisme ou dans un psychologisme. Elle doit dans cette genèse se fonder comme philosophie, c'est-à-dire éviter tous les scepticismes qui pourraient conclure de la dépendance historique de la philosophie à son impuissance éternelle.

Mais le problème est ici posé formellement et une description dialectique n'a jamais résolu une difficulté. Cette dialectique elle-même ne se fait-elle pas à partir de concepts élaborés et d'un monde déjà constitué qui renverrait lui-même en dernière instance à la simplicité d'une constitution originaire ? Comment la philosophie, si elle est engendrée par autre chose qu'elle-même, peut-elle prétendre encore à l'autonomie originaire ? Pour sauver la philosophie, celle-ci ne doit-elle pas être une genèse de la philosophie par la philosophie ? Mais dans cette hypothèse, n'aboutirait-on pas à une « panphilosophie » qui, toute proche d'un « panlogisme », réduirait l'histoire réelle à n'être que la servante de la téléologie philosophique et ferait une apparence illusoire de l'expérience originaire de l'intentionnalité, de la transcendance du monde, de l'altérité, de la temporalité effective, etc. ? Mais la dialectique ne fait ici que renaître sous une forme un peu différente. Car si l'antinomie de toute genèse est naïve ou « mondaine », c'est-à-dire déjà constituée par l'acte d'une conscience transcendantale à laquelle elle renvoie et qui suspend ainsi la dialectique, la genèse transcendantale elle-même vers laquelle nous sommes ainsi transportés, pour n'être pas elle-même conçue en termes de logique formelle constituée, pour n'être pas la production d'un « entendement » ou d'une « raison » pure, doit se confondre *réellement*<sup>26</sup> avec l'ontologie qui se constitue en elle. En effet,

26. Mot qui ne doit recevoir ici ni l'une ni l'autre des déterminations citées plus haut, p. 3.

dès qu'on fait de la genèse de la conscience transcendante autre chose que la genèse de l'être (dans sa transcendance à la conscience) par lui-même, on fait de la conscience transcendante une réalité elle-même thématifiée, constituée en face de l'être; on nie l'intentionnalité de la conscience; on échoue à nouveau dans le psychologisme et dans la philosophie mondaine. Mais, inversement, si, à travers la conscience transcendante et ses productions, c'est l'être qui s'engendre lui-même, si la dialectique s'effectue dans l'être avant de se présenter à la conscience (nous sommes ici tout près d'une intentionnalité-reflet<sup>27</sup> et de ses contradictions), nous retombons dans les apories de la genèse telles que nous les évoquions au début : on ne peut, dans cette perspective, que promouvoir un scientisme où tout accès au sens originaire de la genèse nous serait interdit, ou hypostasier un prétendu sens originaire qui, coupé de son effectivité historique, ne serait plus le sens « de » la genèse mais telle ou telle signification de rencontre; que ce soit scientisme « naïf » ou métaphysique substantialiste, on aboutit toujours au même résultat; et ce n'est pas là une rencontre fortuite mais la conséquence directe d'une implication commune : c'est la même négation de l'intentionnalité transcendante qui mène par deux chemins différents au même psychologisme. Pour faire de la conscience et des significations un pur et simple contenu historique, il faut en avoir auparavant ignoré l'originairement intentionnelle; il faut avoir enfermé la visée de l'être (auquel précisément on voudrait réduire la conscience transcendante) et son « évidence » dans le contenu psychologique et naturel de la subjectivité. Pour faire d'un sens apparemment originaire un absolu se suffisant à soi-même et ne renvoyant à aucune histoire objective et naturelle, il faut en faire un « contenu de conscience » avec toute la plénitude d'un « en-soi » clos sur lui-même. Le problème est difficile. Il s'agit de concilier l'intentionnalité transcendante qui est d'essence dialectique puisqu'elle unit dans un seul acte la subjectivité transcendante originaire et le « sens d'être » transcendant qu'elle constitue<sup>28</sup> et, d'autre part, l'absolu solidaire de toute originairement. En un mot, la question que nous poserons à Husserl pourrait devenir la suivante : est-il possible de fonder dans sa possibilité ontologique et dans son sens (à la fois) une dialectique absolue de la dialectique et de la non-dialectique ? En elle la philosophie et l'être se confondraient sans s'aliéner définitivement l'un en l'autre.

27. Ou purement passive.

28. L'activité et la passivité.

## LA GENÈSE DU THÈME : DEUX INTERPRÉTATIONS INSUFFISANTES

Pour préfigurer les grandes lignes et les grandes démarches de notre problématique, nous venons de faire des allusions schématiques et dogmatiques aux difficultés soulevées par toute compréhension philosophique de la genèse. Ces difficultés ne vont-elles pas réapparaître au cœur d'une recherche qui voudrait s'attacher à l'évolution de la pensée husserlienne dans sa singularité historique même ? Sous cet aspect, celle-ci s'offre à nous comme une philosophie qui « devient » tout en approchant sans cesse et en comprenant de mieux en mieux le « devenir ». Or il y a deux interprétations de ce devenir qui sont deux réductions de la genèse dans sa signification vraie.

Dans une perspective que nous définirons d'abord comme purement « analytique », on sera tenté d'insister sur le côté radical de la genèse. La thématization progressive de la notion de genèse chez Husserl, le passage de la genèse empirique à la genèse transcendante, en un mot toute la genèse du thème génétique se réduirait à une série discontinue de coups d'Etat, à une succession de moments absolus où les moments précédents seraient dépassés et abandonnés. Ainsi, par exemple, le retour au vécu de la subjectivité transcendante, les recherches « constitutives », la réduction transcendante, bref tout ce qu'on est convenu d'appeler l'idéalisme des *Idées* renverserait le prétendu réalisme logiciste et « platonicien » des *Recherches logiques*<sup>29</sup>; logicisme qui lui-même était la négation pure et simple du psychologisme de la *Philosophie de l'arithmétique*<sup>30</sup>. De même, les recherches de type plus historique, la thématization de l'intersubjectivité transcendante, de la genèse transcendante, du « monde de la vie », de l'anté-prédicatif, etc., condamneraient sans appel la doctrine de l'« ego » comme subjectivité monadique absolue. Il y a de la caricature dans cette hypothèse. Mais pour être aberrante, elle n'en a pas moins été formulée ou impliquée dans bien des cas ; cet exemple, fictif et forcé dans son contenu réel, nous livre la signification eidétique d'une certaine conception de la genèse qui, pour sauvegarder la pureté spécifique d'un produit génétique, sa signification purement phénoménologique, l'isole de son passé historique, le

29. Si les œuvres publiées semblent se prêter à une chronologie des thèmes, l'enchevêtrement de ces derniers dans les inédits est tel qu'il est absolument impossible de déterminer avec rigueur la naissance ou la disparition d'un problème.

30. Cf. plus bas, p. 35.



coupe de l'acte de sa production, en fait une négation qui, à la limite, ne se poserait même pas comme négation « de » quelque chose, deviendrait « oublié ». On se trouve alors en présence d'un résidu idéal pur, dépouillé de toute la facticité empirico-historique de sa genèse réelle; on ne s'aperçoit plus que, à la limite, ce pur produit intelligible, extirpé de tout vécu temporel, de tout acte corrélatif, délié de son contexte, ne renvoyant plus qu'à lui-même, réduit à une abstraction, à une transparence derrière laquelle rien ne transparait, vire en opacité pure ou en apparence sans densité; il est pure signification et c'est précisément dans cette mesure qu'il n'est signification de rien. L'absolu de la pureté se transforme toujours en son contraire ou, plus exactement, elle est l'identité analytique des deux contraires; totalement indéterminée, elle est à la fois forme ou signification pure, absolu intelligible, et opacité pure, absurdité intégrale. Par exemple, la réduction transcendantale, renversement et recommencement de l'attitude naïve, doit, pour être totalement intelligible, biffer, ôter de son existence effective toute l'histoire qui s'est acheminée vers elle; elle doit, pour répondre à sa valeur phénoménologique, pour s'apparaître comme l'acte d'une liberté transcendantale, suspendre tout ce qui aurait pu paraître la « motiver »<sup>31</sup>. Mais pour être intelligible dans son « immotivation » même et se donner comme originarité intentionnelle, le paradoxe veut qu'elle soit, dans son actualité même, réduction « de » quelque chose qui était et reste effectivement « déjà là ». D'une part, il faut mettre entre parenthèses l'existence d'un monde qui précède la conscience transcendantale; d'autre part, il faut, dans cette réduction, convertir une attitude naïve qui, chronologiquement du moins, semble toujours antérieure à l'attitude phénoménologique (le sens de cette antériorité et de cette chronologie déterminera, nous le verrons, toute notre problématique de la genèse). On affirmera, certes, après Husserl<sup>32</sup>, que l'attitude naturelle ne peut être comprise comme telle qu'après la réduction. Mais cette reconnaissance n'est-elle pas justement reconnaissance d'une antériorité historique irréductible? Et quand même on ferait de la réduction une pure possibilité de la conscience naïve, une virtualité présente dès l'origine de la conscience, ne faudrait-il pas encore préciser ce que l'on entend par origine naturelle

31. Sur cette « immotivation » de la réduction cf. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik (Kantstudien, Band XXXVIII, 3/4, Berlin, 1933, p. 346) (Unmotiviertheit)*.

32. Fink, par exemple, toujours avec l'assentiment de Husserl, dans l'article déjà cité.

de la conscience ? Ne serait-il pas nécessaire de mieux déterminer le mode selon lequel une « pure possibilité » peut être portée par l'actualité de la conscience naturelle ? Celle-ci, pourrait-on dire ici encore, est « primitive » par rapport à l'attitude « originaire » de la réduction. Or il semble que la réduction transcendantale telle que l'a toujours entendue Husserl — en dépit de tous les malentendus — n'a jamais visé à la négation de cette « primitivité » ; simplement elle la « suspend » dans son existence pour avoir accès à son essence ; mais de quelle essence s'agit-il ici ? Y a-t-il une essence de l'existence en tant que telle ? Dans notre propos, que serait une essence de la genèse réelle qui ne se confondrait pas avec l'existence même de cette genèse ? De même qu'il est difficile de saisir ce que peut être l'essence d'une pure et simple existence<sup>33</sup> en tant que telle, de même il semble que toute essence du devenir soit dans une certaine mesure le contraire de ce devenir. C'est là une vue très classique qui s'imposera très souvent à nous. Appréhender le « sens » de la genèse des thèmes husserliens, n'est-ce pas, d'une certaine façon, nier le devenir de ces thèmes pour en laisser paraître l'unité continue, la stable permanence ou même, inversement, la discontinuité, la série des interruptions, des brisures ou des révolutions qui n'apparaissent comme telles que dans la mesure où elles échappent à l'inaltérable continuité du temps primitif ? Sans la mystérieuse et primordiale dialectique du primitif et de l'originaire, il nous faudrait envisager soit une réduction du primitif à l'originaire et une genèse de l'attitude naïve à partir de l'attitude phénoménologique (ce qui nous entraînerait vers la forme la moins recevable de l'idéalisme)<sup>34</sup>, soit une simple « évolution » inverse qui ôterait toute dignité à l'originaire. Dans les deux cas la distinction du transcendantal et de l'empirique nous échappe et avec elle tout espoir de fondement absolu. Le sens que peut nous livrer l'examen de la pensée husserlienne dans son devenir ne peut, semble-t-il, qu'être dialectique.

On voit par cet exemple que, comme toute interprétation génétique en général, l'interprétation génétique de la pensée de Husserl qui ne s'attacherait qu'à l'aspect créateur ou « radical » de la genèse la disperserait en une multiplicité infinie de commencements absolus qui ne sont ni temporels ni intemporels, ni historiques ni supra-historiques. Cette interprétation supprime ce qu'implique toute genèse et ce à quoi elle renvoie constamment

33. Dans son aspect antéprédicatif.

34. Toutes ces tentations apparaissent, il faut l'avouer, chez Husserl lui-même, de façon plus ou moins explicite.

comme à un de ses fondements : l'enracinement essentiel dans la continuité de l'être, dans le temps, dans le monde.

Un tel point de vue, purement analytique à l'origine puisque réduisant toute la continuité dynamique d'une pensée à une série ponctuelle de significations idéalement originales, aboutit, quand on le confronte avec le mouvement réel qu'il analyse, à une cascade de synthèses pures et inintelligibles, s'ajoutant et se juxtaposant les unes aux autres de façon mécanique. L'analyse pure — c'est-à-dire *a priori* puisque fondée uniquement sur des nécessités d'essence qui lui sont déjà données — et la synthèse pure — c'est-à-dire *a posteriori* puisqu'elle ne fait qu'accoler ensemble et après coup des moments qui lui sont donnés d'abord dans leur extériorité mutuelle — se rejoignent et s'identifient dans la même indétermination abstraite et la même méconnaissance de la genèse effective.

En un sens, cette méthode analytique pourrait paraître fidèle aux principes husserliens. La dialectique dans laquelle on prétend l'enfermer ne suppose-t-elle pas une saisie originaire des significations dialectiques qui nous libère de toute dialectique conceptuelle ? La visée des significations et des essences ne se fait-elle pas au-delà ou en deçà de toute opposition de l'analyse et de la synthèse ? En effet, c'est pour éviter d'altérer l'originalité et l'objectivité idéale d'une essence qu'on craint, en l'enracinant dans ce qui n'est pas sa propre pureté, de la confondre avec un concept ou avec un « fait ». La distinction<sup>35</sup> entre la pure facticité, le concept construit ou même l'essence est fondamentale chez Husserl. Il faudrait donc rester ici fidèle à l'apparition phénoménologique du « sens » ; l'expliquer par une construction conceptuelle, c'est déjà supposer ce que l'on prétend construire ; l'expliquer par une genèse de la simple facticité, c'est dénaturer le sens, rendre impossible l'apparition du fait « comme tel ». Réduire tout sens à un concept ou en faire le produit d'une genèse purement matérielle, ce sont là deux tentatives semblables qui nient l'intentionnalité au profit d'une subjectivité psychologique<sup>36</sup> ou d'une facticité physique. A la limite, penser que telle transformation de la pensée husserlienne s'est imposée à lui par la nécessité architectonique d'un système conceptuel ou par des déterminations empirico-historiques l'assaillant de l'extérieur, n'est-ce pas s'enliser dans toutes les incohérences des constructivismes psychologues et historicistes ?

35. Mais cette distinction est dialectiquement solidaire d'une inséparabilité. Cf. en particulier *Idees I*, 1<sup>re</sup> section, chap. 1, § 2 et § 4.

36. Ou logique.

Ainsi, l'intention première de la tentative dite « analytique », dans la mesure où elle refusait de décrire le « sens » comme le produit d'une pure matérialité historique ou la construction d'une activité psychologique, dans la mesure où l'originarité absolue d'un tel sens était reconnue et respectée par elle, pouvait paraître fidèle à l'intention fondamentale de Husserl. Mais on ne dépasse pas si facilement l'empirisme constructiviste; à vouloir s'en dépouiller absolument, on se prête encore plus facilement aux risques de contamination. Car on se condamne ainsi à l'impossible « conception »<sup>37</sup> d'une pluralité absolue de commencements absolus qui aliène toute unité d'intention et de sens. N'est-on pas alors contraint à un associationnisme du plus mauvais aloi? On n'a pas le droit de négliger, comme un pur accident psychologique, la continuité que la patience anxieuse de Husserl, reprenant et remaniant sans cesse ses premiers écrits, a assurée à tous les développements de sa recherche. Ce serait faire entre le transcendantal et l'empirique la distinction « réelle » et de « contenu » que Husserl s'est toujours refusé à reconnaître. La fidélité absolue rejoint ici l'infidélité absolue.

Aussi, en renversant absolument la perspective et dans un traitement à l'origine purement « synthétique », on voudrait, pour éviter le morcellement et la juxtaposition constructivistes, étreindre et rassembler la totalité de la pensée husserlienne en un seul mouvement. Pour ce faire, il faudrait partir *a priori* d'une unité de sens qui soit aussi une unité d'intention telle que tout le développement de la méditation husserlienne pendant près d'un demi-siècle eût seulement déroulé, révélé, mis progressivement au jour une inquiétude ou une exigence, une implication ou un projet animant toute l'œuvre, de la *Philosophie de l'arithmétique* aux derniers manuscrits. Par exemple, le thème de la genèse historico-intentionnelle, les théories de la « sédimentation » et de la « réactualisation » (*Reaktivierung*) présentés dans *L'origine de la géométrie* ne feraient qu'explicitier la dialectique de la « protention » et de la « rétention » décrite dans les leçons sur la « conscience interne du temps ». La genèse serait dévoilement. Une telle unité de sens, si elle était absolument réelle, garantirait la transparence, l'intelligibilité absolue de la pensée husserlienne. Mais, à la limite, c'est de l'existence même de cette pensée qu'elle ne rendrait plus compte; elle ne rendrait plus compte de son caractère progressif, de son exposition, de son discours. Il faudrait pour cela qu'elle réduisît la démarche discursive à un accident

37. Ou, plus précisément, « synthèse ».

essentiellement extérieur à une unité intuitive. Mais une telle extériorité nous empêcherait de comprendre comment l'une peut renvoyer à l'autre. Le langage réel de Husserl serait là par une contingence purement factice, par une exigence pédagogique ou méthodique fortuite, ou encore par une nécessité empirique imposées de l'extérieur, celle d'un temps psychologique par exemple. De cette nécessité serait indépendante, dans sa logique essentielle, le passage lent d'un certain psychologisme, dans la *Philosophie de l'arithmétique*, à un logicisme apparent dans les *Recherches logiques*<sup>38</sup>, puis le retour à une subjectivité, non plus psychologique mais transcendante, dans les *Idées I*. On attribuerait à un hasard mécanique ou — ce qui revient au même — à une nécessité purement rhétorique la situation de la réduction transcendante à tel moment déterminé du temps objectif dans lequel il faut bien, en un certain sens au moins, « commencer » par rencontrer le discours husserlien. Idéalement (si ce mot peut avoir un sens pur) la réduction transcendante serait constamment et essentiellement présente dans les implications de toutes les démarches de Husserl. De la même façon, on supprimerait idéalement les trente années de méditation inquiète et personnelle qui séparent le refus de l'explication génétique, au sens « mondain », et le recours explicite à une genèse transcendante. On mettrait définitivement entre parenthèses le chemin historique qui va de l'idée de subjectivité absolue comme « ego » à l'intervention de « l'alter ego » dans l'intimité transcendante de l'« ego ». Dans une hypothèse de continuité absolue, on supprime le mouvement réel qui va de l'objectivité telle qu'elle est conçue dans les *Idées*, comme liée à l'intentionnalité d'un « ego » pur, jusqu'à l'objectivité telle qu'elle est décrite dans les *Méditations cartésiennes* qui font de l'intersubjectivité transcendante la dernière condition d'un accès au sens de l'objet<sup>39</sup>. De même, c'est la seule logique interne ou la seule exigence phénoménologique d'un dévoilement continu qui oblige Husserl, après le congé donné aux historicismes, à entreprendre, dans une attitude renouvelée se donnant comme purement transcendante, une description du monde historique de l'esprit, de « l'esprit objectif »<sup>40</sup>, etc. Enfin, c'est une simple mise à nu des fondements qui lie selon une trame

38. T. I surtout.

39. Des manuscrits datant de 1910-1911 annoncent d'ailleurs ce thème d'une façon explicite, alors qu'il reste absent des *Idées I* (1913). C'est là un des exemples les plus remarquables des erreurs chronologiques inspirées par les travaux publiés.

40. Cf. surtout *Idées II*, III<sup>e</sup> partie.

continue les thématizations successives de la temporalité transcendante et du temps historique, du flux pur des essences et du monde antéprédicatif, de l'antinaturalisme et du « monde de la vie ». Le sens absolu de la genèse est à ce point connu et assimilé que l'inutilité de la genèse elle-même, dans son contenu réel, en devient flagrante.

Cette vue ressemble étrangement à la précédente, si opposée lui soit-elle à l'origine. Leur absolue différence est une absolue ressemblance. C'est là un mouvement et un principe dialectique classiques que nous vérifierons à chaque instant dans ce travail. Tous les absolus se rejoignent dans la même indétermination. L'altérité absolue est l'identité absolue. Plus l'identité s'affirme et s'approfondit, plus elle se donne l'être et s'étend, plus elle se détermine; se différenciant, elle s'altère. Plus l'altérité se vérifie et s'authentifie dans son essence, plus elle « s'altère »; s'altérant, elle tend vers l'identité.

Ici, l'entreprise d'une compréhension toute synthétique du husserlianisme a dû *a priori* réduire à la simplicité intuitive d'une signification unique toute la complexité discursive d'une pensée, et à une ponctualité analytique tout son enrichissement et tout son développement synthétique. Le propos initial de cette conception était aussi de se ménager l'accès et la totale intelligibilité d'un mouvement historique : celui de la phénoménologie husserlienne. Une fois de plus, on prive pour cela un mouvement de son sens dialectique. Tout à l'heure, pour loger dans la simplicité d'un seul concept toute la « genèse du sens » d'une pensée, on supprimait la genèse en faisant du « sens » une source absolue jaillissant hors de la temporalité à tout moment. Maintenant, on expulse la genèse en la faisant précéder absolument d'un sens auquel elle s'ajoute, tel un instrument survenu après coup pour l'inscrire dans l'histoire. Comme dans le premier essai, on est loin d'avoir ainsi échappé à la dialectique. Au contraire, en la voulant mettre arbitrairement entre parenthèses, on est plus que jamais déterminé par elle. La parfaite intelligibilité se tourne en totale absurdité : la pure synthèse, c'est-à-dire la synthèse *a posteriori*, rejoint la pure analyse, c'est-à-dire l'analyse *a priori*. Dans les deux cas, on sépare le sens intelligible ou la forme, ici l'intuition originelle ou l'infinie diversité des commencements absolus, de leurs corrélatifs historiques et matériels; on cesse alors de les comprendre l'un et l'autre pour les avoir trop bien déterminés dans leur originalité formelle. On se rend inintelligibles d'une part la juxtaposition des synthèses absolues, de l'autre le développement réel, synthétique, historique, à partir d'un sens analytique donné d'un seul coup.

Mais la ressemblance entre les deux tentatives est encore plus remarquable. Dans la première, pour éviter les constructivismes, on était contraint d'y aboutir en définitive; il fallait bien associer, comprendre dans leur multiplicité, des significations décrites dans leur irréductible autonomie. Il fallait bien reconstruire la pensée totale et historique de *Husserl* à partir de ses « éléments »; ceux-ci, parce qu'on les a voulu pleinement intelligibles en soi, sont devenus clos et opaques les uns aux autres. Dans l'interprétation « synthétique », l'unité originelle du sens n'était pas historique. Par définition, elle ne se confondait pas avec le point de départ chronologique de la pensée de *Husserl*; or il fallait bien découvrir un sens qui, émergeant à un certain moment dans l'œuvre, fût l'apparition chronologiquement seconde d'une intuition originnaire. A partir d'elle, on prétend reconstituer une totalité significative. Or d'une part, cette reconstitution présente tous les dangers d'une reconstruction *a posteriori*. D'autre part et surtout, elle peut se faire à partir de n'importe quel moment de l'évolution de *Husserl*. Qu'on fasse appel à tel ou tel thème, celui de l'intuition catégorielle, celui de l'intuition des essences, de la réduction eidétique, de la réduction transcendantale, etc., il est toujours possible, par le dévoilement des implications et des conséquences, de retrouver la totalité des significations de la phénoménologie husserlienne. Mais cette opération peut se faire à partir de n'importe quel moment chronologique; le choix en est arbitraire. Pourquoi en est-il ainsi? Parce que, sous prétexte que la « chronologie » du temps naturel est constituée et seconde par rapport à son sens « originnaire », on pense que celui-ci en est indépendant; on oublie ainsi que chez *Husserl* lui-même l'« originarité » de l'essence est fondée sur la « primitivité » du monde « anté-prédicatif », substrat de l'apparition du sens<sup>41</sup>. En choisissant arbitrairement tel ou tel thème husserlien, en l'élargissant dans toutes les directions pour définir la totalité du « système » de *Husserl*, on n'a plus en face de soi une essence mais un concept; celui-ci ne renvoie plus à un substrat réel — ici un moment chronologique de l'œuvre — mais à une construction logique ou psychologique. L'essence n'est plus essence de quelque chose mais un concept abstrait; aussi, la facticité d'aucun moment précis n'imposant « son » sens, comment l'arbitraire d'un choix va-t-il s'orienter? Car le choix est indispensable, et la référence à quelque point de la matérialité historique, même quand on les

41. Ceci surtout dans le groupe C des manuscrits et dans les œuvres postérieures à *Idees* I.

prétendrait contingents et artificiels. L'anté-prédicatif, l'infra-conceptuel ou l'« inessentiel » ne peuvent pas, sous peine de faire s'effondrer les essentialismes les plus hardis, ne pas faire d'abord une apparition, si courte et inaperçue soit-elle. C'est là que la prétention au libre arbitre absolu en face de l'histoire se laisse déterminer à la pire servitude : ne voulant donner aucun privilège essentiel à tel ou tel moment historique de la pensée de Husserl, on s'aperçoit à la fin que le meilleur point de départ est le « dernier » état de cette pensée. Et l'on cède ainsi « absolument » à une chronologie factice qu'on voulait « absolument » essentialiser. A partir de ce moment, on n'a plus qu'à s'abandonner aux règles d'un exercice conceptuel : la recombinaison d'un système, la reconstruction *a posteriori* d'un mouvement réel.

Certes, une telle attitude peut, en un certain sens, se réclamer elle aussi de Husserl. Husserl ne prétend-il pas lui-même en effet dans *L'origine de la géométrie* exercer une méthode historico-intentionnelle et « réactualiser » dans leur sens originaire les « premiers » actes (*Leistungen*) historiques de la conscience ? Ne prétend-il pas dans la *Crise des sciences européennes...* négliger la facticité historique des philosophies pour découvrir leur « motif » caché, leur sens dissimulé et latent ? Ne s'attache-t-il pas uniquement à leur intention rationnelle, tout à la fois voilée et présente dans tout l'acheminement vers la philosophie transcendantale ? Sans doute, une telle optique évite le danger des historicismes qui, sous prétexte de fidélité rigoureuse à la textualité littérale d'une doctrine, priveraient cette dernière de toute signification et la transformeraient en une collection d'éléments abstraits s'engendrant les uns les autres par on ne sait quel mystère ; en ce sens, si l'on ne décidait « d'abord » d'assumer l'« intention » d'une philosophie, on rencontrerait, sous prétexte de réalisme et d'objectivisme, tout un éparpillement d'accidents empiriques qui tendraient indéfiniment vers une inaccessible essence.

C'est pour parer à un tel danger que l'on tente de comprendre synthétiquement la pensée de Husserl à partir d'une signification pure et « prédonnée ». Une telle « méthode » peut paraître féconde. Elle nous donne accès à la continuité « pure » de la pensée husserlienne, à sa logique essentielle. D'un point de vue très sommaire, elle nous enseigne comment l'objectivité des significations logiques ne pouvait être fondée par un logicisme autonome sans se limiter à l'inertie et à la secondarité d'une logique formelle ; un retour au vécu était dès lors nécessaire qui ne pouvait être une rechute dans un vécu psychologique s'embarrassant dans les mêmes



apories, mais une remontée vers le « pur vécu » originaire et transcendantal<sup>42</sup>. La réduction transcendantale était donc appelée ou impliquée dès le début. D'autre part, avant sa thématization, l'intersubjectivité transcendantale devait être présente dès les premières allusions à la réduction; sans quoi on ne pouvait comprendre comment il était encore possible d'échapper au solipsisme et comment pouvait se faire la constitution « transcendantale » du monde, celui-ci devant se donner dans son étrangeté, dans son altérité et sa transcendance à la conscience. En effet, sans l'origina-rité de la constitution transcendantale de l'autre comme tel dans la conscience, n'en resterait-on pas à une intentionnalité psychologique incapable de se « transcender » originairement vers le monde et vers les objectivités en général ? Comment une genèse serait-elle possible pour une conscience « mondaine » close sur elle-même ? La temporalité elle-même ne serait plus créatrice ou synthétique; elle serait analyse indéfinie d'elle-même comme nature déjà constituée. La durée « pour la conscience » en deviendrait impossible, la genèse transcendantale renvoyée au-delà de toute expérience possible.

Mais, du coup, on échappe à l'identité analytique dont on prétendait partir. Pour conquérir sa plénitude, pour s'accomplir, celui-ci [le vécu temporel égologique] a dû se perdre et se retrouver dans le discours historique. Pas plus qu'il ne se réduisait au contenu historique de son évolution, on ne pouvait lui assimiler la synthèse génétique qui le portait ou qui paraissait en émaner. La dialectique originaire du sens et du substrat anté-prédicatif n'a pu être ni interrompue ni dépassée.

#### GENÈSE ET RÉDUCTIONS

Ce que les deux grandes attitudes évoquées ont de profondément commun, ce qui les rend si semblables dans leur démarche et dans leur échec, c'est une réduction de la genèse effective à son sens phénoménologique, la réduction de l'existence historique et singulière à une prétendue essence universelle qui n'est qu'un concept déguisé. Dans le propos d'échapper aux insuffisances d'une genèse « mondaine », et pour éviter tout

42. Sur ce passage des *Recherches logiques* aux *Idées*, voir L'introduction aux *Idées* I, p. xxvi-xxvii, et surtout W. Biemel, Introduction à *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana* III, La Haye, M. Nijhoff, 1950; trad. franç. du texte de Husserl par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie (cinq leçons)*, Paris, PUF, 1970.

risque de contamination, on a mis *définitivement* le « monde » entre parenthèses. La constitution transcendantale elle-même devenait impossible puisqu'elle s'effectue originellement sur les fondements d'un monde anté-prédicatif. A la place d'une genèse transcendantale, il ne restait plus qu'une « notion » formelle et vide, déjà constituée, plus « mondaine » que jamais. Au lieu d'une authentique réduction transcendantale, il a été procédé à la réduction eidétique la plus inconséquente et la plus secondaire. Que ces deux tentatives de réduction soient à la fois fidèles et infidèles à Husserl, c'est trop évident. Elles lui sont fidèles dans la mesure où, par une réduction, elles s'efforcent vers une pureté du sens, dans la mesure où cette réduction est celle d'une genèse qu'on voudrait seulement « mondaine », et cette pureté celle d'un vécu originaire. Mais elles lui sont infidèles dans la mesure où ces réductions aboutissent à une pure et simple expulsion de l'existence, à la destruction méthodique de la facticité empirique. Cette erreur fut souvent commise au sujet de la réduction<sup>43</sup>. Or on sait que Husserl prétendait seulement « suspendre » la position de l'existence mais conserver en le « neutralisant » tout le contenu de l'expérience réelle. Le problème est maintenant de savoir si cette neutralisation est transcendantale possible devant l'effectivité de la genèse. Une parfaite réduction transcendantale, conforme aux intentions les plus profondes de Husserl, n'échoue-t-elle pas devant l'irréductible existence de la genèse ? Peut-être une genèse « mondaine », psychologique ou autre, se laisse-t-elle assez facilement mettre entre parenthèses ; elle serait « seconde » et déjà constituée. La réduction phénoménologique ne peut par définition s'inscrire dans une nature constituée. Mais dans la mesure où l'acte de cette réduction appartient à la sphère originellement constituante, il doit pour n'être pas une abstraction, une opération logique à partir de concepts formels, s'apparaître aussi comme un « vécu » originaire. Ce vécu est temporel. Dans son originalité, n'est-il pas le temps lui-même, se constituant et se « temporalisant » lui-même ? En réduisant la genèse empirique, nous n'avons fait que reculer le problème qui renaît sous une forme à peine différente avec la genèse transcendantale. En tant que telle, celle-ci ne doit pas, semble-t-il, faire l'objet d'une réduction. Or si, selon son sens, elle reste bien un devenir empirique (au sens non mondain du terme) originaire, pour quel sujet

43. On a pu accuser Husserl lui-même des défauts que nous dénonçons ici. Il semble qu'un malentendu en soit toujours à l'origine. Nous nous attacherons de plus près à ce problème, II<sup>e</sup> partie, chap. II.

le sens absolu va-t-il apparaître ? Comment une subjectivité transcendante absolue et monadique peut-elle être en même temps un devenir se constituant lui-même ? Dans cette autonomie radicale du temps, la subjectivité absolue n'est-elle pas « constituée » et non plus constituante ? Loin d'être réduite ou, inversement, révélée par la réduction phénoménologique, la genèse transcendante n'est-elle pas ce qui, originairement, rend possible la réduction elle-même ? Celle-ci ne serait plus alors l'ultime fondement ou le commencement absolu du sens ; le sens absolu ou la philosophie ne pouvant, semble-t-il, se réconcilier avec un pur devenir, nous serions ainsi renvoyés à une nouvelle réduction qui « suspendrait » la genèse transcendante elle-même. Mais d'une part nous ne ferions ainsi que reculer le problème jusqu'à une autre temporalité originaire, de l'autre, nous nous heurterions aux motifs les plus authentiques et les plus « sérieux » de la phénoménologie husserlienne. Nous échouerions dans les faiblesses d'une logique abstraite<sup>44</sup>.

Aussi, quand on songe que d'une part tout le sens de la phénoménologie tient à la possibilité pure d'une réduction transcendante comme commencement absolu et « immotivé » mais que, d'autre part, non seulement la réduction n'atteint pas la genèse transcendante (et cela par essence) mais encore est constituée par elle et apparaît en elle, on voit que le problème ne manque pas de gravité. S'il y a une genèse transcendante, s'il y a une temporalité originaire qui fonde tous les actes intentionnels, si, corrélativement, une intersubjectivité transcendante est originairement présente au cœur de l'ego, comment celui-ci peut-il suspendre absolument la thèse existentielle ? Cette dernière ne se confond-elle pas originairement avec la temporalité qui est à la fois le substrat « primitif » à partir duquel s'effectue toute constitution transcendante et le mouvement « originaire » de l'intentionnalité, du dépassement vers autre chose, de la protention vers un autre moment<sup>45</sup> ? Cette irréductible altérité ne fait-elle pas éclater la pureté du sens ? Dire que la genèse transcendante non seulement

44. C'est le problème, que nous aborderons explicitement, d'une réduction d'un temps transcendant ou « noématique » qui met au jour un temps primordial de la réduction. Celui-ci pose un nouveau problème de genèse. Pourquoi toute réduction d'une attitude suppose-t-elle une attitude de la réduction ?

45. La temporalité et l'altérité sont des synthèses toujours déjà constituées et irréductibles en tant que telles. Avec elles s'introduira le thème capital de synthèse ou de genèse *passives* qui posera de très graves problèmes à Husserl. Comment la constitution d'un « ego » transcendantal ou à partir d'un « ego » transcendantal peut-elle se faire passivement ?

résiste à la réduction mais s'y révèle, n'est-ce pas réintroduire sous la forme de la pluridimensionalité du temps toute une dialectique du Même et de l'Autre au cœur d'un originaire qui ne s'apparaît comme tel qu'en renvoyant à un originaire passé ou en se projetant vers un originaire futur ? L'absolu du sens ne s'apparaîtrait comme tel qu'en s'aliénant et en se mettant en relation avec ce qui n'est pas lui ; mieux, cette aliénation serait la condition de possibilité de son apparition. Ce n'est pas un hasard si les thèmes de la genèse transcendante et de l'intersubjectivité transcendante sont apparus environ au même moment de la méditation husserlienne : l'intersubjectivité transcendante, présence originaire de « l'alter ego » dans l'« ego » monadique, c'est, semble-t-il, l'impossibilité d'un originaire absolument simple ; n'est-ce pas aussi le noyau d'une thèse existentielle primitive sur lequel aucune réduction ne peut venir mordre, ce que non seulement on ne peut « suspendre » mais qu'on doit admettre à l'origine même de l'acte de réduction et de sa condition de possibilité ? Aussi, sous l'apparence d'une réduction transcendante autonome « de » l'existence, qui ne tirait sa valeur que de sa liberté et de son déracinement, ce serait l'existence elle-même, sous sa forme la plus originaire, celle du temps ou celle d'autrui, fondements de toutes les autres, qui, dans un mouvement réel d'abstraction (logique ou psychologique sous sa forme constituée), esquisse symboliquement un acte ou une démarche réels de recul ou d'absence<sup>46</sup>. Après quoi il ne resterait plus un vécu originaire mais un sens déjà constitué, ou un concept. Si, sous la forme du temps ou d'autrui l'existence est au cœur même du « je » transcendantal, peut-on encore distinguer sans risque d'inconséquence, d'implication inaperçue ou de contamination dissimulée, entre une genèse mondaine où l'existence primitive est investie d'un sens par un acte transcendantal et une genèse transcendante où c'est encore l'existence qui « se » donne sens<sup>47</sup> ? La temporalité et l'altérité, si elles ont un statut originairement transcendantal, ne sont-elles pas toujours irréductiblement, en tant qu'existence pure, « déjà » constituées au moment où elles apparaissent comme constituantes ? La réduction n'est-elle pas alors une abstraction ? Ce qui signifierait l'effondrement de l'entreprise phénoménologique<sup>48</sup>.

46. Ici la réduction husserlienne deviendrait « angoisse » au sens heideggerien du mot.

47. Et quel sera alors le critère d'une distinction entre ces deux types ou moments d'existence ?

48. C'est dans cette perspective qu'on comprend le passage de la phénoménologie husserlienne à l'ontologie heideggerienne sur laquelle nous aurons à revenir.

Husserl est-il parvenu à dominer et à dépasser l'alternative et la dialectique entre une genèse purement empirique qui serait dépourvue de sens et dont, à la limite, on ne pourrait même pas « parler » et une genèse transcendantale qui elle-même oscille entre le sens empirique et le sens abstrait<sup>49</sup> ? Dans les deux genèses s'altérerait l'absolu du sens originaire. Husserl est-il parvenu à une compréhension originaire de la dialectique du sens originaire et de l'existence primitive ? Au point où nous en sommes, l'originaire paraît plus primitif que le primitif dont il est le sens et dont il permet l'apparition, mais le primitif est plus originaire que l'originaire lui-même puisqu'il est *à la fois* le fondement transcendantal et l'ultime substrat du sens. Dans quelle mesure l'« existence » révélée par toute genèse transcendantale sous ses formes les plus pures, le temps et l'autre, n'instaure-t-elle pas la contradiction dans l'acte de la réduction dont la « simplicité » radicale, l'originarité absolue devaient fonder le sens initial et ultime de la philosophie phénoménologique ? Dans quelle mesure et de quelle façon Husserl a-t-il assumé cette dialectique apparemment irréductible ? C'est la question que nous tenterons de poser.

#### L'IMPLICATION INEXTRICABLE ET LES DIFFICULTÉS D'UNE « MÉTHODE »

Le propos initial de ces remarques préliminaires était de souligner à la fois la solidarité essentielle des problématiques historique et philosophique et l'impossibilité d'une assimilation totale de l'une à l'autre. La philosophie de Husserl, en effet, ne nous a pas seulement servi « d'exemple » puisque aussi bien nous avons adopté dès le début et constamment une attitude phénoménologique : on peut même dire que le problème de la genèse n'a pu se poser que par un retour à cette attitude. Nous avons vu en effet qu'à partir d'une attitude empirique ou « mondaine », qu'elle soit celle d'une prétendue philosophie ou d'une science psychologique, biologique, tout de même que dans une perspective métaphysique ou transcendantale (au sens formel ou abstrait du mot), le sens premier de la genèse, son problème authentique ne surgissait plus que mutilé ; les termes dans lesquels il se présentait n'étaient qu'inconséquences. Mais si la pensée de Husserl a

49. Ces deux sens s'identifient dans leur « mondanité ».

été pour nous plus qu'un exemple, qu'un prétexte ou qu'un univers du discours, elle n'est pas exactement la fin de cette recherche.

En effet, tout en essayant de montrer que c'est d'une philosophie purement dialectique avec toutes ses conséquences qu'est solidaire le projet phénoménologique de Husserl, nous reconnâtrons volontiers que, selon toute vraisemblance, ce dernier eût contesté le droit d'une telle interprétation. La dialectique, telle qu'elle est conçue en général, est le contraire même de la philosophie comme recours permanent à la simplicité originaire d'un acte ou d'un être, d'une évidence ou d'une intuition; en ce sens, il semble que la dialectique ne puisse s'instituer qu'à partir d'instances déjà constituées comme telles par une conscience transcendante originaire. Une philosophie dialectique n'a par conséquent aucun droit à se proclamer philosophie première. Elle se superpose à une phénoménologie. Il est bien évident qu'il nous faudra tout faire pour dépasser une dialectique « mondaine ». C'est ainsi que nous devons rejeter, par exemple, les conclusions de M. Tran-Duc-Thao qui, après avoir, semble-t-il, profondément et puissamment interrogé le mouvement de la pensée husserlienne<sup>50</sup>, après avoir approché d'aussi près que possible la pureté transcendante de sa dialectique, retombe dans les difficultés d'une genèse « mondaine » et d'une dialectique matérialiste. En dépassant ces conclusions, nous serons fidèles à la lettre du husserlianisme. Nous ne prétendons l'être qu'à son esprit en défendant une conception explicitement dialectique en face de ses interprètes classiques. Il nous faut d'ailleurs avouer l'apparente malhonnêteté philosophique et historique que constitue l'usage de solutions ou de descriptions dialectiques; mais il entre dans le mouvement d'une véritable dialectique de faire apparaître sa malhonnêteté immédiate comme plus honnête que l'honnêteté immédiate, simple et monolithique. Toute conception unilinéaire de la genèse semble aboutir à une aporie dont la dialectique sort victorieuse puisqu'elle détermine cette conception jusqu'à la transformer en son contraire sans altérer son contenu réel qui s'avère ainsi être absent. Mais dire que la signification de la genèse est dialectique, c'est dire qu'elle n'est pas « pure » signification; c'est dire que « pour nous » la genèse ne peut se présenter avec l'absolu de son sens. Ce n'est donc pas proposer une « solution » au problème; c'est simplement affirmer que, dans une dialectique connue comme telle, l'aporie « se comprend » elle-même comme aporie « réelle ». Alors nous rencontrons peut-être la philosophie.

50. *Phénoménologie et matérialisme dialectique, op. cit.*

On trouvera aussi naturel que notre acheminement vers elle ne soit, dans son allure « méthodique, » ni continu ni unilinéaire. De toutes les difficultés que nous avons rencontrées jusqu'ici, nous n'avons retenu qu'un résultat positif : le sentiment de l'impossibilité d'une méthode pure et d'un discours sans anticipation, sans retour ni oscillation, sans dépassement de soi par soi et en soi, etc. Les démarches que nous suivons dans ce travail seront heurtées. Nous avons fait allusion aux raisons pour lesquelles il est inconséquent de suivre le fil purement chronologique des œuvres de Husserl tout de même qu'on n'avait pas le droit de se conformer à un ordre seulement logique et « essentiel ». Nous serons fidèle à l'intention phénoménologique en exposant — à propos du problème de la genèse — le mouvement de la pensée de Husserl selon une phénoménologie du mouvement telle qu'elle nous est livrée par une perception originaire de celui-ci. Toute description d'un mouvement (ou d'une genèse) qui ne consent pas à la dialectique achoppe devant les paradoxes de Zénon d'Elée : d'une part on tenterait de rendre totalement intelligible le mouvement comme tel et on le réduit pour cela à l'unité idéale de son « intention », de son sens, c'est-à-dire qu'on assimile le point idéal d'arrivée au point idéal de départ; idéalement, en effet, et du point de vue du sens pur d'un mouvement, aucune différence historique et réelle n'est possible : tous les points et moments sont analogues; leur originalité est contingente. Mais la temporalité effective du mouvement, son existence, est supprimée : le mouvement est devenu immobilité. Inversement, on voudra restituer au mouvement toute sa consistance effective, réelle, ontologique en montrant qu'il ne peut être que la somme de moments pleins, d'instantanés parfaits, de totalités achevées irréductibles à quelque sens idéal qui les transcende. Et de fait, la réalité « objective » du mouvement pourrait paraître ainsi fidèlement décrite. Mais il se trouve que cette réalité objective du mouvement est le contraire du mouvement puisqu'elle le contraint à l'immobilité. On voit ici comment une prétention de la science objectiviste est frappée d'absurdité pour n'avoir pas voulu reconnaître son enracinement dans le sol de la perception originaire. Pour celle-ci, il n'y a pas de mouvement absolu et en soi<sup>51</sup>.

Ce dernier se trouve contredit dans son essence et interdit dans son apparition par un historicisme ou un réalisme absolu des moments ponc-

51. C'est là l'absolu de la signification phénoménologique du mouvement, seul point de départ « sérieux » de toute réflexion.

tuels et par un idéalisme absolu du sens total. C'est donc dans la perception originaire que l'absolu s'aliène, se divise, et se retrouve en moments dialectiques. On ne peut jamais dire si c'est le point ou le sens qui est absolument premier, si c'est l'œuvre ou l'idée. Nous devons donner aux considérations qui vont suivre des centres qui seront à la fois des « thèmes » et des « moments ».



# INTRODUCTION

Le problème de la genèse est à la fois la motivation essentielle de sa pensée et le moment d'un dilemme que, sans répit, Husserl semble avoir repoussé ou dissimulé. L'unité de ce problème ne s'est jamais démentie; elle s'est seulement différenciée, dans son mouvement, en plusieurs thèmes ou plusieurs moments que nous nous contenterons d'annoncer schématiquement ici.

Parti d'un psychologisme intentionnel, Husserl avait cru, au début de sa carrière<sup>1</sup>, que l'objectivité des essences et la validité de toute connaissance se fondaient sur une genèse empirique — entendons ici psychologique. C'était à partir des opérations naturelles d'une subjectivité psychologique que s'engendraient les concepts et les significations de l'expérience. L'intentionnalité de la conscience, ainsi que l'avait enseigné Brentano, n'était qu'un « caractère » psychologique de la pensée. Elle n'était pas encore un fondement transcendantal d'objectivité. Le retour au devenir de la perception, déjà esquissé, allait dans le sens d'un empirisme assez classique.

Mais déjà ce psychologisme avait recours, pour expliquer la genèse du nombre et des concepts logiques élémentaires, à l'idée

1. Cf. surtout *Die Philosophie der Arithmetik*, 1891 < réédité par Lothar Eley dans les *Husserliana*, t. XII, La Haye, M. Nijhoff, 1970 (cité désormais par H. XII) ; trad. franç. par Jacques English, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, PUF, 1972 (cité désormais par Ph.A) > et ses *Psychologische Studien zur Elementaren Logik*, 1894 < Repris in H. XXII, 1979, p. 92-123 >.

*a priori* d'un « objet en général », condition de possibilité de la genèse empirique elle-même. De plus, il se mêlait aux thèmes du constructivisme psychologue celui d'une évidence originaire supposée par toute opération subjective. Une nouvelle explicitation de l'intentionnalité paraissait nécessaire.

On ne pouvait, en effet, produire des essences pures et *a priori*, conditions de possibilité d'une logique objective, à partir des opérations d'une subjectivité naturelle close sur elle-même. L'intentionnalité ne pouvait plus être un « trait » psychologique de la pensée; elle devait être le mouvement premier et irréductible d'une conscience accédant immédiatement, dans une évidence originaire, à l'objectivité des essences logiques<sup>2</sup>. Celles-ci échappaient à toute production génétique. Le fondement absolu des essences se voit, à partir de ce moment, dissocié de toute implication génétique. La genèse appartient à l'ordre de la facticité empirique mise entre parenthèses dans la phénoménologie, domaine neutre et « irréel » de vécu intentionnel. En tant que tel, le devenir génétique reste du seul ressort des sciences naturelles et humaines, physique, biologie, psycho-physiologie, sociologie et histoire. Ces sciences sont des sciences « vagues » et *a posteriori*. C'est dans la mesure où un *a priori* était donné dans une intuition concrète à une conscience intentionnelle qu'une science « rigoureuse » était possible.

Or, l'intentionnalité et l'intuition des essences *a priori* ne pouvaient pas, sans risquer de redevenir des accidents psychologiques et purement subjectifs, consister en une simple rencontre de significations logiques intemporelles, habitant un ciel intelligible. Ces significations devaient être « fondées » sur un « remplissement » concret dans une « intuition donatrice originaire » où l'objet réel vient se donner « en personne ». Les essences n'étaient donc pas des idées platoniciennes — au sens conventionnel du mot; elles n'avaient aucun sens ni aucun fondement « en soi », indépendamment des actes intentionnels qui les visent. Sans cela, on en serait réduit à accepter une logique figée de type scolastique, dont le développement et le devenir seraient impos-

2. Cf. *Recherches logiques*, I (1900), *op. cit.*

sibles. Or, c'est de la possibilité d'une transformation infinie de la logique que part déjà Husserl. Il fallait donc retourner au vécu concret d'une subjectivité transcendante, source constituante et fondement des essences<sup>3</sup>. Celles-ci, n'étant ni des idées « en soi », ni des concepts construits en des opérations psychologiques, nous permettraient de dépasser l'alternative du logicisme et du psychologisme. Mais, à un niveau plus profond, un grave problème génétique allait réapparaître.

Comment, sans recourir à une logique déjà constituée, la temporalité et la subjectivité du vécu transcendantal vont-elles engendrer et fonder des structures eidétiques objectives et universelles ? Comment vont-elles être décrites elles-mêmes en termes d'essence ? La méthode de la réduction, réduction eidétique et réduction transcendante de plus en plus élargie, devra, en « suspendant » et en « neutralisant » les faits puis les essences déjà constituées, nous permettre d'atteindre à l'acte même de la constitution temporelle. Mais la genèse étant, depuis l'abandon du psychologisme, confondue aux yeux de Husserl avec une causalité psychophysique, elle demeure tout entière « neutralisée », mise « hors circuit » par la réduction. C'est ainsi que la conscience interne du temps<sup>4</sup> sera décrite à son niveau eidétique et noématique. Selon une démarche que Husserl n'abandonnera jamais, la temporalité effectivement génétique sera remplacée par sa structure constituée en un « eidos » ou en un « noème ». L'existence constituante du temps, du fait même qu'elle devient « thème » d'une description, laisse la place au sens constitué et connu du temps. C'est pourquoi la constitution des diverses régions ontologiques, telle qu'elle est décrite dans *Idées I*<sup>5</sup>, sera statique et s'effectuera au niveau d'une corrélation noético-noématique dont Husserl reconnaît par moments qu'elle n'est pas absolument constituante mais produite par une synthèse plus originaire : celle de la temporalité originaire de l'« ego » transcendantal lui-même. L'idéalisme absolu

3. Cf. *Recherches logiques*, t. II (1901), *op. cit.*

4. Cf. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1904-1905), *op. cit.*

5. Cf. *Idées* (1913), *op. cit.*

des *Idees* est donc, en un certain sens, purement méthodologique. Dans la mesure où la subjectivité absolue se produit elle-même dans la temporalité d'une synthèse originaire (*Ursynthese*), on réintroduit ainsi la genèse à l'intérieur de la sphère neutre ménagée par la réduction transcendantale. Les difficultés de la réduction absolue de l'existence et du temps apparaissent clairement et la constitution statique doit maintenant être fondée sur une constitution génétique. Le temps était ce qui dans l'être ou ce qui, se confondant avec l'être, avait résisté à la réduction; celle-ci, condition de possibilité d'une phénoménologie dont Husserl poursuit l'approfondissement, doit être élargie et transformée<sup>6</sup>.

Le thème de la genèse transcendantale qui, à partir de 1919<sup>7</sup>, occupe une place centrale dans la méditation de Husserl, devrait alors nous ramener à un moment antérieur à toute eidétique et nous faire toucher enfin à la sphère de l'existence antéprédicative, du « monde de la vie » (*Lebenswelt*), du temps primitif, de l'intersubjectivité transcendantale, autant d'instances qui ne sont pas, en tant que telles, originairement investies d'un sens à partir de l'activité de l'« ego ». C'est du moins, semble-t-il, le propos de Husserl. En fait, nous ne quitterons jamais un monde d'essences constituées. L'ambiguïté des analyses constitutives du « monde de la vie »<sup>8</sup>, de la logique<sup>9</sup>, du sujet transcendantal<sup>10</sup>, oscillant une fois de plus entre les idées *a priori* d'une totalité infinie, idées qui ne sont dérivées d'aucune

6. Les cours de Husserl traitant de cet élargissement de la réduction datent des années 1920-1925. M. R. Boehm, de qui nous tenons des indications à ce sujet, en prépare actuellement l'édition. < Depuis, l'édition de Boehm est parue, *H.*, t. VIII, 1959. >

7. Date des manuscrits à partir desquels M. Landgrebe rédigea *Expérience et jugement* < cf. *supra*, p. 5, n. 11. >

8. Cf. *Expérience et jugement* (1919-1939).

9. Cf. *Formale und transzendente Logik* (1929). < *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle (Saale), Max Niemeyer, 1929 ; trad. franç. par Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957. >

10. *Cartesianische Meditationen* (1929). < *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser dans les *Husserliana*, t. I, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, 2<sup>e</sup> éd., 1963 ; trad. franç. par G. Peiffer et E. Lévinas, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1947, réédité par Vrin en 1980, la pagination correspondant à celle de la première édition. >

genèse et rendent possible le devenir transcendantal, et une genèse simplement « mondaine », réussissent, en apparence, à maintenir la genèse transcendantale (toujours opposée à la genèse mondaine) dans des structures eidétiques *a priori* et universelles. Celles-ci, en fait, et malgré une prétention à l'originalité, sont *toujours déjà* constituées et post-génétiques. La genèse du sens est toujours *a priori* convertie en un sens de la genèse qui suppose toute une philosophie de l'histoire.

En effet, le thème de la genèse passive suscitait un grave malaise. Résistant, malgré les tentatives de Husserl<sup>11</sup>, à toute réduction, la synthèse passive échappait, dans sa créativité même, à l'expérience purement égologique, au moment actif de l'intentionnalité, aux limites de la subjectivité absolue qui, jusqu'ici, embrassait tous les moments réels (*reell*) ou possibles de la constitution. Or cette genèse passive était présentée par Husserl comme le moment le plus original de la constitution, comme la couche fondamentale de toute activité transcendantale.

Pour pouvoir réintégrer la genèse passive à une phénoménologie eidétique et transcendantale, il fallait élargir une fois de plus la réduction et la conception de l'intentionnalité ; *on devait* les étendre au-delà du vécu purement égologique jusqu'aux expériences intersubjectives et à l'histoire. C'est encore une idée infinie<sup>12</sup> qui sous la forme nouvelle et plus précise d'une « téléologie » redonnera un sens intentionnel — seul fondement de toute eidétique — à la genèse passive. Celle-ci enracinait l'ego dans l'histoire. La téléologie intentionnelle, dont on prend conscience dans une philosophie de l'histoire, devait donc fonder tous les étages antérieurs de la phénoménologie. Ceux-ci se présentaient alors comme superficiels et donnés à

11. De ces tentatives témoignent de nombreux manuscrits datant de cette période et que nous citerons avec plus de précision le moment venu.

12. C'est la quatrième forme de cette idée, au sens kantien, qui sauve la phénoménologie d'un empirisme ou d'un existentialisme (au sens large du mot). C'était, dans les *Recherches logiques* (t. I), l'idée du devenir infini de la logique, dans *Idees I*, l'idée d'une totalité infinie des expériences temporelles, dans *Expérience et jugement* l'idée d'un monde comme sol infini des expériences possibles. Nous verrons combien il est difficile de donner un statut phénoménologique à ces idées qui, par définition, précèdent et enveloppent toute expérience et toute genèse.

un regard « naïf » ou naturel, puisqu'il prenait pour originaires des structures dont on s'apercevait, en dernière analyse, qu'elles n'étaient pas primordiales mais produites par une finalité historique.

Mais, dans notre régression vers une synthèse originaire, une nouvelle déception nous attend. La téléologie apparaît, à une analyse historico-intentionnelle<sup>13</sup>, elle aussi comme unité de sens *déjà* constituée. Le sens de la genèse précédant la genèse historique ou s'engendrant par soi et pour soi, la philosophie de l'histoire se confondra avec une histoire de la philosophie. Tout ce qui, dans l'histoire réelle, ne participe pas à l'unité constituée de la téléologie, est privé de sens absolu et ne suppose qu'une genèse « mondaine ». Le moment originaire de la genèse qui constitue le sens devra être à la fois antérieur au sens pour que la constitution soit effective, et postérieur au sens pour que celui-ci nous soit donné dans une évidence *a priori* ou originaire.

Une telle complication ne pouvait être thématisée que si l'on partait d'une synthèse originaire et dialectique de l'être et du temps. La phénoménologie du temps avait mis en lumière le caractère dialectique de la temporalité constituante et de la temporalité constituée. Mais dans la mesure où cette phénoménologie restait eidétique, réservait la thèse ontologique et la possibilité d'une synthèse originairement intemporelle ou éternelle, son mouvement s'épuisait dans une réduction phénoménologique indéfinie; celle-ci, malgré l'intention de Husserl, restera une réduction et une dissimulation de la genèse effective. N'ayant pas explicité sa propre ambiguïté, la phénoménologie husserlienne se réduira à n'être qu'un moment de la dialectique entre la phénoménologie et l'ontologie. Seule la temporalité originaire pouvait fonder la synthèse *a priori* de l'exis-

13, Cf. « La philosophie dans la crise de l'humanité européenne », 1935 < Conférence de Vienne du 7 mai 1935, texte établi et présenté par le D<sup>r</sup> Strasser, trad. franç. par Paul Ricœur dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1950, p. 229-258. Ce texte a été réédité en 1977, Paris, Aubier-Montaigne (édition bilingue). Il existe aussi dans une traduction de G. Granel sous le titre « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », dans son édition de *La crise*, *op. cit.*, p. 347 sq. >; *La crise...* (1936) < *op. cit.* >; *L'origine de la géométrie* (1938) < *op. cit.* > et de nombreux inédits dont nous citerons quelques-uns plus loin.

tence et de l'essence. Pour avoir sans cesse renvoyé à une temporalité plus profonde qui était justement celle de l'existence humaine se confondant dialectiquement avec son essence et résistant à toute réduction, Husserl n'en a pas moins fini, obéissant ainsi à un rationalisme et à un idéalisme fonciers, par réduire la temporalité à une structure eidétique déjà constituée par une originarité intemporelle. Décrivant ainsi tantôt la synthèse, tantôt l'*a priori* de la genèse, Husserl se refusait à reconnaître que tout point de départ de la philosophie et du sens est une synthèse *a priori* dont l'évidence absolue renvoie à un indéfini irréductible; c'était se refuser à faire naître la philosophie dans une existence dont la finitude s'apparaît à elle-même. Malgré l'immense révolution philosophique que Husserl a entreprise, il reste prisonnier d'une grande tradition classique : celle qui réduit la finitude humaine à un accident de l'histoire, à une « essence de l'homme »<sup>14</sup>, qui comprend la temporalité sur le fond d'une éternité possible ou actuelle à laquelle il a pu ou pourrait participer. Découvrant la synthèse *a priori* de l'être et du temps comme fondement de toute genèse et de toute signification, Husserl, pour sauver la rigueur et la pureté de « l'idéalisme phénoménologique », n'a pas ouvert la réduction transcendantale et n'a pas réajusté sa méthode. Dans cette mesure, sa philosophie appelle un dépassement qui ne sera qu'un prolongement ou, inversement, une explicitation radicale qui sera toute une conversion.

14. Paradoxalement, c'est ici la même chose : l'essence est ici la structure universelle de la nature humaine. En tant que telle, elle apparaît à un regard qui la comprend, à un sujet intemporel, à une existence qui, par quelque côté, ne se confond pas totalement avec elle. En ce sens, l'essence est un accident. Pour que l'essence temporelle de l'homme ne soit pas un accident, il faut qu'elle se confonde avec l'existence humaine : qu'elle se confonde absolument avec elle parce qu'elle ne lui échappe jamais et d'aucune façon : qu'elle se confonde aussi synthétiquement et dialectiquement avec elle parce que, pas plus qu'elle n'est *bors du* temps, l'existence humaine (qu'il ne faut pas penser ici en un sens empirique) n'est *dans* le temps puisqu'elle s'apparaît comme temporelle.





PREMIÈRE PARTIE

---

*Les dilemmes de la genèse psychologique :  
psychologisme et logicisme*



## LA RENCONTRE DU PROBLÈME

Quand Husserl vint à la philosophie<sup>1</sup>, c'était déjà autour d'un problème de la genèse que s'affrontaient les esprits en Allemagne. Les rapports de la logique et de la psychologie doivent-ils être posés en termes de genèse ? La logique peut-elle être dérivée d'une psychogenèse ? Celle-ci est-elle l'ultime fondement de toute valeur logique ? Ces questions sont motivées par les incontestables progrès des sciences naturelles et humaines et, en particulier, par l'avènement d'une psychologie scientifique dont l'horizon paraît alors infini. La positivité de la science psychologique ne va-t-elle pas enfin mettre un terme aux problèmes théoriques de la connaissance ?

On connaît la réponse psychologiste : la connaissance des « lois » du devenir psychologique nous tient lieu de fondement logique et de théorie de la connaissance. J. S. Mill en Grande-Bretagne, Wundt, Sigwart et Lipps en Allemagne, sont les représentants les plus avancés d'un tel psychologisme. A leurs yeux, de même que la logique est un développement ou un prolongement, une traduction ou une explicitation de processus psychologiques, de même, l'explication psychogénétique de la logique sera une réduction de celle-ci aux démarches de la subjectivité naturelle qui la produit.

1. Sur l'état de la philosophie en Allemagne, au moment où Husserl, abandonnant son activité purement mathématique, entreprend des recherches de psychologie et de logique, cf. M. Farber *The foundations of phenomenology*, Harvard, 1943, chap. I.

C'est autour de thèmes kantiens que se situe le débat entre psychologues et antipsychologues. Le psychologisme s'accompagne alors d'une réaction décidée contre Kant. Stumpf reproche à Kant d'avoir coupé sa théorie de la connaissance de la psychologie<sup>2</sup>. La théorie de la connaissance définit les conditions de possibilité théoriques de connaissances universelles. Mais la condition de possibilité effective de ces connaissances, leur mise en acte par un sujet historique réel, ne fait-elle pas l'objet propre d'une psychologie ? N'est-ce pas de cette psychologie que part implicitement toute théorie critique de la connaissance ? Sous cette objection s'annonce celle que Husserl ne cessera d'adresser à Kant : si le transcendantal ne se confond pas originellement avec son contenu empirique, s'il n'est pas présenté comme parallèle à l'expérience même, ce transcendantal, thématé hors de l'expérience, devient logique et formel ; il n'est plus alors la source constituante mais le produit constitué de l'expérience. Il devient psychologique et « mondain ». Revenir à un tel sujet transcendantal comme à une originalité absolue, voilà le psychologisme. Cette opposition à Kant nous livre la clef du prétendu psychologisme pur par lequel Husserl aurait entamé son itinéraire philosophique. Husserl commence par un refus radical du formalisme transcendantal de Kant. Là-dessus il ne reviendra jamais. Au contraire il montrera souvent comment un empirisme psychologue pur, tel que celui de Hume, par exemple, est plus proche d'une authentique philosophie transcendantale que le soi-disant transcendantalisme de Kant<sup>3</sup>. Aussi, quand Husserl abandonnera définitivement le psychologisme de son époque, ce ne sera pas pour se rallier à la thèse opposée mais

2. Stumpf, *Psychologie und Erkenntnistheorie*, Trèves, 1891. Nous nous efforcerons de ne citer dans ce chapitre que les auteurs dont Husserl a eu connaissance. Outre que ce nombre en est très réduit, l'accès que nous avons pu avoir à la bibliothèque de Husserl nous a permis d'établir avec certitude la liste de ces auteurs.

3. Cf. par exemple « La crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale », trad. R. Gerrer in *Les études philosophiques*, 1949, *op. cit.*, p. 288-291, ainsi que de nombreux manuscrits de la dernière période (groupe M). Sur une confrontation entre Husserl et Hume (un des rares philosophes classiques bien connus de Husserl), cf. G. Berger, « Husserl et Hume », in *Revue internationale de Philosophie*, n° 2, janvier 1939 (Bruxelles), p. 340-353.

pour dépasser une alternative à laquelle personne n'échappe alors.

Ainsi, Natorp, s'opposant au psychologisme de Lipps, devra adopter, un peu contre son gré, une position kantienne. Lipps voyait dans la psychologie le fondement de la philosophie<sup>4</sup>. Il se proposait par exemple de mettre en lumière la genèse psychologique du principe de contradiction et des démarches conceptuelles de la connaissance en général. Il prétendait trouver dans une telle étude l'origine et le garant, le moteur et la validité de toute connaissance possible. La constitution génétique des lois fondamentales de la connaissance à partir des faits primitifs de la vie psychologique se confondait avec leur validation épistémologique. Natorp accorde à Lipps que les faits psychiques ont leur importance dans les lois de la connaissance et que ces faits, en tant que tels, relèvent d'une science psychologique. Il est trop évident que, en un certain sens, toute connaissance est une opération psychique qui s'effectue sous la forme de concepts et de théories se donnant *dans* une conscience psychologique. Les concepts et les vérités géométriques sont, en un certain sens, des faits psychiques. Mais personne n'osera faire des axiomes de la géométrie euclidienne des lois psychiques. La validité de leur « démonstration » se passe d'une compréhension psychologique. Ils n'ont pas besoin d'être effectués par une démarche réelle de l'esprit pour accéder à leur valeur objective<sup>5</sup>. La discontinuité entre logique ou connaissance objective et psychologie est donc essentielle. Les fondements de l'objectivité sont ruinés s'ils sont psychogénétiques. Natorp sépare la conscience logique de la conscience psychologique. La première est indépendante de tout devenir empirique. Elle échappe au temps réel. C'est la seule condition pour que les principes de la connaissance soient universels et autonomes dans leurs fondements. Ainsi la « psychologie

4. Lipps Thdz. *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn (1883).

5. C'est ici que pourrait s'introduire la différence mise plus tard par Husserl entre conscience « mondaine » et conscience transcendante. L'objectivité des significations géométriques est fondée sur le fait qu'elle garde toute sa valeur en dehors de toute corrélation « réelle » avec une conscience. Cependant, elle n'a de sens que *pour une conscience* : la conscience transcendante, qui n'a d'ailleurs pas d'autre contenu « réel » que la conscience « mondaine ».

de la connaissance » et la « critique » s'impliquent et se conditionnent dans une certaine mesure. Mais les lois normatives de la connaissance sont *a priori* et ne renvoient qu'à elles-mêmes.

De deux choses l'une, dit aussi Natorp<sup>6</sup> : ou bien il n'y a pas de logique ou bien elle doit être entièrement construite sur son propre terrain, sans emprunter ses fondements à une autre science. Faire de la logique une « branche de la psychologie »<sup>7</sup>, c'est la réduire à n'être plus qu'une application de la psychologie. On altère ainsi non seulement la « signification »<sup>8</sup> de la logique qui « se donne » comme autonome et comme condition de possibilité de toute science mais encore et par là même celle des sciences objectives en général, de la psychologie en particulier<sup>9</sup>. La vérité objective de la connaissance ne peut dépendre d'une expérience purement subjective. La logique ne naît pas dans la subjectivité empirique. La conquête de l'objectivité scientifique suppose une « victoire » (*Überwindung*)<sup>10</sup> sur la subjectivité.

On rencontre, annoncés ici, de nombreux thèmes qui devraient être chers à Husserl : l'idée d'un fondement absolu de la logique et de la philosophie échappant ainsi à toute genèse historique, la distinction entre une conscience psychologique et une conscience logique (supposant elle-même une conscience transcendante) seront au

6. Sur toutes ces thèses antipsychologistes défendues par Natorp, cf. P. Natorp, « Quantität und Qualität in Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis », in *Philosophische Monatshefte*, vol. XXVII, Berlin (1891), p. 1-32/129-160 et *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888). *Passim*.

7. Expression de Lipps.

8. Husserl a beaucoup emprunté à Natorp, alors même qu'il s'opposait à lui. Ainsi, par exemple, l'idée de cercle vicieux par lequel la psychologie perd la valeur objective dès qu'elle veut fonder la logique. Dans les *Recherches logiques*, Husserl fera grand usage de cet argument et le dirigera aussi bien contre le psychologisme que contre l'empirisme et le scepticisme. Il s'en servira encore contre Hume dans la *Crise des Sciences européennes*.

9. Le respect de la « signification » de la logique n'est pas sans implication phénoménologique. La façon dont une loi logique se présente à la conscience, le mode original selon lequel elle est connue ou vécue, dans son universalité, dans son intemporalité (ou plutôt comme le dira plus tard Husserl, son omnitemporalité ou sa supratemporalité), son autonomie par rapport à une conscience réelle, voilà ce dont il faut absolument partir et qu'on n'aura jamais le droit de transformer ou « d'oublier ».

10. Cf. Natorp, « Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis », in *Philosophische Monatshefte* (vol. XXIII), Berlin (1887), p. 257-286.

centre de la pensée husserlienne. Mais déjà l'on pressent la différence essentielle et l'on comprend pourquoi les premiers écrits de Husserl, contemporains des prises de position de Natorp, gardèrent une orientation psychologue. En effet, Natorp restait résolument formaliste dans la théorie de la connaissance qu'il opposait au psychologisme. Quand il opposait l'idée d'une « validité objective » de la logique à l'explication subjectiviste par la genèse, il entendait bien mettre en lumière une indépendance et une autonomie, une dissociation. Mais il manquait le lien concret, la continuité d'un passage entre l'objectivité des significations logiques et un sujet. Car si la subjectivité psychologique ne pouvait d'elle-même produire des lois objectives, on se demande aussi comment ces lois purement autonomes et « en soi » peuvent donner lieu à des opérations et être connues comme telles par un sujet. Natorp ne disait rien de l'origine constituante de l'objectivité logique. A quelle subjectivité était-elle accessible ? De quelle subjectivité émanait-elle ? Suivant en ceci un kantisme dont il n'arrivait pas à dépouiller sa pensée et qu'il conciliait étrangement avec un platonisme, Natorp tenait pour inconnaissables les choses « en soi ». La subjectivité empirique étant ainsi finie et close sur elle-même, la validité de la logique supposera un sujet formel. Corrélativement, les fondements de la connaissance seront des unités objectives formelles constituées antérieurement à toute subjectivité empirique. Dans le domaine des mathématiques, les substrats de nos connaissances ne sont pas les phénomènes mais bien des catégories formelles qui définissent l'unité de détermination des phénomènes possibles. La conscience logique ou formelle que supposent ces catégories devait plus tard, chez Husserl, renvoyer à une conscience transcendantale, fondement concret de toute logique formelle. Natorp, séparant absolument la subjectivité empirique de l'objectivité des lois *a priori* de la connaissance, s'interdisait de comprendre comment la connaissance pouvait être *à la fois* un acte psychologique et un accès à la vérité, une production empirique et une évidence originaire. Que par une hypothèse métaphysique, on distingue substantiellement un sujet logique, capable de vérité universelle et un sujet empirique tâtonnant dans un savoir obscur et

limité, on n'explique pas de la sorte pourquoi et comment ces deux sujets occupent un *seul et même temps*. L'identité de ce temps paraît absolue et fait justement l'objet d'une intuition originaire que rien ne peut réduire. Cette temporalité unique, qui se donne à la fois comme lieu d'une genèse créative et d'une intuition théorique, du devenir empirique s'enrichissant sans cesse et des évidences logiques connues *a priori*, se voit dissociée par Natorp. On a d'une part un temps empirique, déchu, dégradé, dissimulant la possibilité d'une vérité logique : c'est le temps de la genèse psychologique, des opérations conceptuelles réellement effectuées dans une vie psychique; de l'autre, par opposition à ce temps opaque en lui-même, une intemporalité pure ou, si l'on préfère, une temporalité idéale ou formelle, purement intelligible ou transparente, monde des évidences logiques. Aussi, l'acte psychologique, dans son aspect constructif, ne fait-il qu'accompagner, en quelque sorte, à titre d'instrument technique ou de médiation empirique, l'acte purement logique; leur solidarité reste accidentelle et extérieure. Mais le sens de leur simultanéité ou de leur coexistence, reconnues et soulignées par Natorp, nous échappe totalement. Et nous sommes ainsi contraints, comme dans toute perspective idéaliste, à faire reposer l'objectivité de la connaissance sur des conditions formelles de possibilité qui échappent au vécu temporel et à toute genèse; le problème est alors de fonder l'incarnation et l'application des lois formelles *a priori* dans le temps effectif de la subjectivité psychologique sans recourir à une idéalité du temps qui ne ferait que repousser le problème<sup>11</sup>.

Aussi est-il significatif que Husserl, dès le début, n'ait pas suivi le logicisme de Natorp. Le point de départ de Husserl ne pouvait être formel ou abstrait. Il faut voir dans le psychologisme du jeune Husserl plus qu'une aberration et le comprendre dans sa continuité

11. Tout le propos de ce travail sera de montrer comment Husserl, renversant dès le début la doctrine kantienne de l'idéalité du temps, est contraint en définitive, après les détours, des précautions et des subtilités sans fin, de réintroduire sous la forme d'une téléologie une idéalité du temps. Il partira ainsi d'un temps constitué dans son unité, c'est-à-dire, nous le verrons, d'un temps « mondain ». C'est le motif même de sa philosophie qui sera ainsi contredit.



avec la philosophie de la genèse qui réapparaîtra plus tard. La confiance que Husserl commença par accorder au point de vue psychogénétique était accompagnée d'une rupture explicite avec l'idéalisme formel. Mais s'il retira vite sa confiance, la rupture restait définitive (en intention du moins). Le vécu originaire et concret n'est pas encore décrit comme il le sera au niveau de la réduction phénoménologique, mais il est déjà reconnu comme la source de la philosophie.

Aussi Husserl est-il alors plus proche de logiciens psychologues tels que Sigwart<sup>12</sup> que de néo-kantiens ou de platoniciens tels que Natorp. Sigwart reconnaît en effet des différences essentielles entre logique et psychologie; différence d'intention : la logique se propose de définir les conditions de toute pensée *vraie* en général et non les lois de toute pensée effective; différence réelle : la logique ne s'attache qu'à *ce qui* dans la pensée peut constituer la vérité et non aux lois du mouvement psychique en général. Mais supposant une expérience et une connaissance de la vie psychique en général, ne pouvant s'instaurer qu'après l'évidence de cette vie psychique, la logique devra s'appuyer sur une psychologie. C'est le mouvement inverse du même cercle vicieux. Il est certain que la vie psychique est chez Sigwart une notion très confuse. On ne sait s'il s'agit du vécu originaire et de l'évidence intuitive ou de « faits » constitués. En ce sens, on est en deçà de toute psychologie phénoménologique. Cependant, la façon dont Sigwart décrit la genèse du jugement ressemble étrangement — si l'on transcrit en termes transcendants ce qui est présenté en termes empiriques — à certaines analyses bien ultérieures de Husserl<sup>13</sup>. Ainsi, par exemple, le jugement négatif est dérivé d'un jugement positif toujours primitif. Il est engendré à partir des expériences concrètes de l'échec et de la déception<sup>14</sup>. Mais, définies en termes de psychologie subjectiviste, ces expériences ne rendaient pas compte de la négation logique dont la possibilité devait précéder les « faits »

12. Sigwart Chr., *Logik*, Tübingen, 1873-1878.

13. Dans *Expérience et jugement* et *Logique formelle et logique transcendantale*,

14. Nous reviendrons sur les textes analogues d'*Expérience et jugement* (I, § 21), voir III<sup>e</sup> partie, chap. I. Il y aurait à ce sujet de très intéressants rapprochements à faire avec des thèmes bergsoniens très voisins.

constitués de l'expérience. Comment, en sauvegardant l'originarité du vécu pouvait-on éviter l'empirisme psychologue et saisir la genèse d'une logique objective à partir d'expériences concrètes ? C'est déjà, par anticipation, tout le problème de la genèse transcendantale qui est posé ici à Husserl, au moment où, en mathématicien soucieux du sens profond de son activité, Husserl interroge la philosophie.

Posé en termes kantien, comme il l'était alors en général, le débat s'immobilisait devant un dilemme. Ou bien on faisait appel à un sujet transcendantal, émergeant hors de tout vécu temporel et consistant en un système de formes *a priori*. C'était rejeter toute hypothèse génétique et risquer de faire d'un sujet formel, lui-même produit stabilisé d'une constitution génétique, une prétendue source constituante. C'était pour éviter un psychologisme de style classique, courir le risque du psychologisme subtil dont Husserl accusera plus tard Kant<sup>15</sup> : tout sujet transcendantal qu'on prétend faire échapper, en tant que tel, à la temporalité vécue, n'est qu'un sujet « mondain » et « psychologique », une forme ou un fait dont la signification est d'ores et déjà constituée par un véritable sujet transcendantal. Ou bien, deuxième moment du dilemme, on accepte délibérément un empirisme psychologue mais on s'interdit par là de le fonder absolument. On reste prisonnier d'un relativisme subjectiviste dont Husserl montrera très bien dans les *Recherches logiques*<sup>16</sup> qu'il est synonyme d'un scepticisme radical. On n'a donc le choix qu'entre un vécu empirique de type kantien qui, en tant que tel, n'offre aucune assurance d'objectivité et un formalisme logique qui, fermé à toute genèse, non seulement paraît « inapplicable » ou « inopérable », mais encore risque fort de n'être que le produit d'une genèse dissimulée et comme dira plus tard Husserl « oubliée »<sup>17</sup>.

Cette alternative paraît insurmontable comme telle. Si les fonde-

15. Cf. *La Crise...*, p. 293-298 < éd. Granel, *op. cit.*, p. 108 sq. > et divers manuscrits du groupe M.

16. Chap. 7, § 32-39.

17. Oubli qu'il ne faut pas ici confondre avec la déficience psychologique de la mémoire (encore qu'à la limite, nous y reviendrons plus loin, il soit très difficile de distinguer fondamentalement les deux oublis).

ments de l'objectivité n'apparaissent pas au niveau d'une évidence vécue, concrète et temporelle, il les faudra construire, induire, déduire ou dériver. On ne pourra plus distinguer, dans les produits d'une telle opération, entre le moment constituant et le moment constitué ou entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. En fait on n'aura affaire qu'à des objets déjà constitués, les uns comme « faits de conscience », les autres comme formes logiques. Faire de l'un ou de l'autre des instances originaires, c'est l'essence même du psychologisme tel que Husserl sera conduit à le définir. Dans les deux cas, en voulant déduire la possibilité de l'objectivité, on la suppose ou on l'anticipe. On refuse de toute façon l'originarité du vécu comme source de toute objectivité. Le vécu est empirique, construit par un « Je » transcendantal selon des catégories formelles. Il n'est donc pas originaire. De même le Je transcendantal originaire n'est pas vécu. La genèse effective est ainsi coupée de toute originalité transcendantale. La temporalité effectivement vécue n'est pas constituante mais constituée par une idéalité transcendantale du temps qui, en dernière analyse, est le contraire du devenir génétique. En un mot, les conditions transcendantales de la genèse ne sont pas elles-mêmes temporelles, et il n'y a pas de genèse transcendantale de l'objectivité. Au niveau où le psychologisme s'oppose au kantisme, on peut dire que pour le premier il y a une genèse sans objectivité, dans le second une objectivité sans genèse. Le temps et la vérité s'excluent *a priori*. Psychologisme et kantisme s'identifient cependant en ce que ni l'un ni l'autre ne part explicitement d'un vécu originaire; tous deux ont recours à une définition médiate de l'expérience et du monde constitué en elle. Ce qui manque à l'un et à l'autre, c'est le thème de la conscience intentionnelle.

En effet, jusqu'ici l'expérience restait une construction, qu'elle se fit à partir d'un « Je » transcendantal et de catégories formelles ou d'actes exclusivement psychologiques. La genèse, quand elle apparaissait, n'était qu'association ou élaboration. Les problèmes d'origine étaient alors insolubles. L'élucidation d'une conscience originellement intentionnelle devrait permettre un dépassement radical du débat. Une conscience originellement objective, que son mou-

vement originaire fait accéder à ce qui n'est pas elle, devrait lever toutes les difficultés de la genèse ou du moins modifier considérablement le visage du problème.

Mais au moment où, sous l'influence de Brentano, Husserl accueille l'idée de l'intentionnalité, il reste encore tributaire des conceptions classiques. L'intentionnalité définie par Brentano est du reste très différente de l'intentionnalité transcendante invoquée plus tard par Husserl. Elle est encore une « caractéristique » psychologique de la conscience. Celle-ci n'est donc pas originairement intentionnelle. Ce n'est pas un « attribut » de la pensée qui peut lui donner immédiatement les clefs de l'objectivité. Aussi le dévoilement radical de l'intentionnalité sera-t-il très lent. Tant qu'il s'agira d'une structure « intentionnelle » de la conscience, le problème de la genèse restera posé en des termes constructivistes. La mission de Husserl sera d'explicitier progressivement le thème de l'intentionnalité et, ce faisant, de définir une nouvelle problématique. Celle-ci pourrait être amorcée avec la question suivante : si la subjectivité est intentionnelle et renvoie à la perception immédiate des objets et des significations comme à son ultime fondement, comment expliquer la genèse des significations logiques, de l'objectivité des concepts et des nombres ? Mais l'intentionnalité étant encore un fait empirique, cette problématique se mêle confusément avec la problématique classique. C'est dans cette confusion que Husserl doit commencer par se débattre.

UN PREMIER RECOURS A LA GENÈSE :  
LE PSYCHOLOGISME INTENTIONNEL

## L'IMPLICATION GÉNÉTIQUE ET LE FONDEMENT ABSOLU

La *Philosophie de l'arithmétique*<sup>1</sup> est le livre d'un mathématicien déçu. Le logicisme qui régnait alors dans la philosophie des mathématiques rejoignait l'antipsychologisme de Natorp. Il est inapte à expliquer et à situer dans la vie concrète de la conscience des formes mathématiques autonomes. Prisonniers d'une conception psychologique ou logique de la conscience, les logiciens d'alors ne sauvaient l'objectivité des significations mathématiques qu'en les isolant, dans leur origine, de toute conscience. Mais si l'on s'en tient à des formes mathématiques idéales, régulateurs intemporels de tous les actes qui les visent, on n'arrivera à comprendre ni le progrès des mathématiques dans leur ensemble, ni la possibilité concrète de toute opération effective, de toute synthèse. Celles-ci ne peuvent s'effectuer sans un acte de la conscience. Cet acte, que Husserl conçoit encore comme « psychologique » et « réel » (*real*), renvoie à un sujet constituant, temporel et intentionnel. Les nombres se constituent par l'acte de compter des multiplicités<sup>2</sup>. Mais si cette synthèse est seulement effec-

1. *Philosophie der Arithmetik - Psychologische und Logische Untersuchungen*, 1891, l'ouvrage est dédié à Franz Brentano (cf. *supra*, p. 35).

2. *La philosophie de l'arithmétique*, II<sup>e</sup> partie, chap. X (H. XII, p. 181 sq., *PhA*, p. 221 sq.).

tuée par un sujet « réel », qu'est-ce qui nous assurera de son objectivité ? Qu'est-ce qui nous garantira sa nécessité *a priori* ? Une multiplicité d'actes de la conscience suffira-t-elle à fonder l'unité *a priori* de l'objet sensible ou intelligible ? C'est tout le problème de la synthèse *a priori* qui est ici posé au sujet de chaque opération mathématique et de l'évolution des mathématiques en général.

Le problème de la genèse des mathématiques n'est pas encore traité en tant que tel par Husserl mais c'est bien lui qui oriente sa recherche. Que se propose en effet Husserl dans son ouvrage ? Il s'agit de « préparer par une série de recherches psychologiques et logiques les fondements scientifiques sur lesquels on pourrait asseoir ultérieurement les mathématiques et la philosophie »<sup>3</sup>. L'idée d'un fondement absolu qui n'abandonnera jamais Husserl est encore, à ses yeux, accessible à une science psychologique. La subjectivité à laquelle on fait allusion est une subjectivité empirique. « J'étais parti de la conviction qui régnait alors et d'après laquelle ce serait de la psychologie que la logique des sciences déductives, tout comme la logique en général, devrait attendre son éclaircissement philosophique. »<sup>4</sup> Mais en même temps cette subjectivité empirique est une source d'évidence absolue. Elle n'est pas un simple fait naturel dont le sens est déjà déterminé. A partir d'elle seule et non des lois naturelles qui la régissent, à partir de la perception intentionnelle dont elle est la source, on tentera de fonder mathématiques et philosophie. Aussi l'ambiguïté d'une conscience intentionnelle qui est en même temps source d'évidence et vie psychique laisse ouvert le problème : le fondement absolu de l'objectivité mathématique sera-t-il donné dans une évidence originairement intentionnelle ? Et on ne sait encore si celle-ci est temporelle et si c'est elle qui fonde à la fois l'*a priori* et la synthèse. Le fondement des mathématiques doit-il alors se confondre avec sa genèse psychologique ?

La révélation de ce fondement absolu se fera par une analyse intentionnelle, par des descriptions et de « patientes analyses de

3. *Ibid.*, Préface, p. v (H. XII, p. 5, cf. *PhA*, p. 3).

4. *Logische Untersuchungen*, 1<sup>re</sup> éd., t. I, p. vi (cf. *Recherches logiques, op. cit.*, t. I, p. VIII).

détail »<sup>5</sup>. On dévoilera ainsi les « implications » — ici psychologiques — des essences et des concepts mathématiques. L'analyse de ces implications suivra, dans un mouvement régressif, l'itinéraire génétique qui mène aux objectivités mathématiques. A la fin de sa vie, Husserl, dans *L'origine de la géométrie*, tentera encore une « réactualisation » (*Reaktivierung*) du sens originaire de l'opération ou de la production (*Leistung*) mathématiques. C'était aussi l'objet d'*Expérience et jugement* et de *Logique formelle et logique transcendantale*. Il s'agit de dissoudre idéalement les « sédimentations » laissées après la genèse, par un devenir constitué. Mais l'analyse « historico-intentionnelle » devra plus tard être maintenue à un point de vue transcendantal. Dans la *Philosophie de l'arithmétique*, les dernières implications d'une description génétique ne sont pas encore apparues mais l'exigence d'une telle description est déjà présente. Elle n'abandonnera jamais Husserl. Avant d'être provisoirement mise entre parenthèses pour réapparaître, de plus en plus pressante après *Idées I*, elle est encore définie comme la seule méthode valable en 1894, moment où Husserl commence à trouver insuffisant son psychologisme : « Je crois pouvoir prétendre qu'aucune théorie du jugement ne pourra s'accorder avec les faits si elle ne s'appuie sur une étude approfondie des rapports descriptifs et génétiques des intuitions et des représentations. »<sup>6</sup> Une unité d'intention lie donc la *Philosophie de l'arithmétique* et l'*Origine de la géométrie* et traverse tous les moments intermédiaires. Avant d'arriver à la genèse transcendantale, Husserl a dû cependant partir d'une genèse empirique. Il est douteux qu'elle nous fasse toucher aux assises absolues des mathématiques et de la philosophie.

#### L'ABSTRACTION ET LA GENÈSE DES CONCEPTS

Que nous livrent ici les descriptions génétiques ? Dans la première partie de l'ouvrage, Husserl s'attache à l'analyse des concepts de

5. *Philosophie de l'arithmétique*, p. v (H. XII, p. 5, cf. *PbA*, p. 3).

6. *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, p. 187 (H. XXII, p. 120).

pluralité, de nombre et d'unité. Il s'agit de les atteindre non pas à travers l'appareil symbolique qui les désigne mais dans leur origine concrète. Husserl cite Weierstrass et souscrit à l'idée que « l'arithmétique pure ne requiert aucune présupposition fondamentale hors le concept de nombre »<sup>7</sup>. Le nombre cardinal est le fondement de toute numération. Mais puisqu'il suppose lui-même le concept de pluralité, c'est par l'étude de ce dernier que commence Husserl. Quelle est la genèse de ce concept ? C'est un acte psychologique d'abstraction qui l'institue<sup>8</sup>. Les bases concrètes de cette abstraction sont les « totalités » (*Inbegriffe*) et les « pluralités » d'objets définis. Les objets sur lesquels s'exerce l'activité d'abstraction sont des totalités d'objets de toutes sortes : un groupe d'arbres, un sentiment, un ange, etc.<sup>9</sup>. La nature des « contenus » (*Inhalt*) particuliers est indifférente. Husserl rejette toute théorie déterminant l'origine du concept de nombre à partir de tel ou tel type de contenus. C'est ainsi qu'il jugea insuffisante la thèse de J. S. Mill selon laquelle le nombre ne peut désigner que des phénomènes physiques. Les actes et les états psychiques, nous dit Husserl, peuvent être comptés aussi bien que les choses naturelles<sup>10</sup>. Chaque fois que se présente une unité synthétique, chaque fois qu'il peut y avoir abstraction à partir d'une totalité donnée, le nombre est possible<sup>11</sup>. La totalité dont parle Husserl n'est pas une composition, un assemblage, une synthèse *a posteriori*; elle est donnée dès le premier moment de la perception intentionnelle<sup>12</sup>. C'est une « synthèse *a priori* » qui, déjà constituée, fonde la possibilité de l'abstraction. En ce sens, l'abstraction est, en tant que

7. *PbA*, p. 5 (H. XII, p. 12, cf. *PbA*, p. 14).

8. *Ibid.*, t. I (ce que J. D. désigne ici, et par la suite, par t. I ou t. II, pour « tome », correspond aux chapitres du livre), p. 9-10 (H. XII, p. 15-16, cf. *PbA*, p. 18-19).

9. *Ibid.*, t. I, p. 11 (H. XII, p. 16, *PbA*, p. 20).

10. *Ibid.*, t. I, p. 11 (H. XII, p. 16-17; *PbA*, p. 20).

11. On aperçoit ici l'insuffisance radicale d'une psychogenèse du nombre invoquant l'acte de l'abstraction. Celui-ci suppose des unités synthétiques, des totalités déjà constituées par une genèse antérieure dont on ne sait encore rien.

12. C'était le moment où la *Gestalttheorie* naissait. Bien qu'il la trouvât par la suite très insuffisante, Husserl, qui en reçut l'idée, exerce sur elle, en retour, une incontestable influence.



telle, une genèse ou une synthèse superficielles et secondaires. Elle suppose une synthèse plus fondamentale.

Cependant, dès ces premières considérations, le psychologisme de Husserl tranche nettement sur le psychologisme de son temps. D'une part, sans doute, en attribuant à un acte psychologique d'abstraction la possibilité du nombre — et à la limite de tout concept — on prête le flanc à toutes les critiques que Husserl lui-même ne manquera pas très tôt d'adresser à tous les psychologismes. Une opération psychologique seule ne peut suffire à constituer l'objectivité des significations arithmétiques et l'unité de tout objet. Sans une intentionnalité originaire, aucune vie psychique ne peut apparaître comme constituante. La genèse est encore conçue sur un modèle psychologique puisque l'abstraction, qui en est le moteur principal, produit des concepts généraux dont on ne sait s'ils sont fondés ou non sur des essences. Husserl nous dit lui-même que ce qui l'intéresse n'est pas de définir l'essence du concept de pluralité mais de décrire sa genèse par une « *caractérisation psychologique* des phénomènes sur lesquels l'abstraction de ce concept est fondée »<sup>13</sup>.

Mais, d'autre part, cet acte fondamental d'abstraction doit déjà s'accorder avec l'essence intentionnelle de la conscience. Certes, Husserl en reste encore à la définition de Brentano : l'intentionnalité est une « structure » psychologique de la conscience. Aussi pouvait-il manquer un accès originaire à la signification de l'objet et recourir implicitement à une construction. Ce point n'est pas encore clair. Il est en tout cas certain que l'idée d'une pluralité constituée *a priori* en totalité et livrée comme telle à une perception originaire, l'idée d'une genèse se développant à partir d'une telle perception, semblent dépasser les limites d'une psychologie classique. La conscience est originairement conscience de quelque chose. La perception est donc première, l'objectivité a un fondement originairement vécu; la synthèse qui rend possible cette objectivité n'est pas une construction, une association *a posteriori*; elle est plus que la production d'une unité à partir d'une multiplicité d'actes subjectifs. L'unité synthé-

13. *PhA*, t. I, p. 16 (H. XII, p. 21, cf. *PhA*, p. 25).

tique de l'objet (au sens large de ce mot) est *a priori* parce que c'est l'objet *lui-même* qui est immédiatement présent à la conscience. Loin que l'unité de la totalité soit construite par une genèse, c'est elle qui rend possible la genèse : c'est parce que la « synthèse *a priori* » est *déjà* constituée dans l'objet que l'abstraction est possible. En approfondissant le sens intentionnel de la conscience on renverse ainsi, semble-t-il, le point de vue génétique de Husserl. L'abstraction n'est plus fondamentale puisqu'elle suppose une constitution antérieure de l'objet dans son unité ontologique par une conscience transcendante. C'est même à partir de cette unité déjà constituée que la multiplicité des actes psychologiques peut apparaître ou s'apparaître comme telle. On s'explique ici pourquoi Husserl s'efforcera<sup>14</sup> de montrer, contre Frege, que le nombre n'est pas un concept, au sens usuel de ce terme. Nous sommes donc ici, semble-t-il, aux antipodes d'une psychologie classique. Le fondement de possibilité du nombre est immédiatement objectif; le nombre est construit, en dernière analyse, par une abstraction, mais celle-ci s'effectue à partir d'une synthèse originaire. Dans le nombre, le concept est premier mais il est fondé sur une essence originaire. Dès ce premier chapitre de la *Philosophie de l'arithmétique* le problème de la genèse est posé dans toute son ampleur. La pluralité et la totalité déjà constituées, à partir desquelles étaient engendrés l'unité conceptuelle et le nombre, n'étaient pas le produit d'une activité du sujet empirique; elle était donnée *a priori* et rendait possible l'activité du sujet lui-même. Mais dans la mesure où elle était pluralité constituée, c'est-à-dire synthèse, elle impliquait une durée et par conséquent une genèse. L'acte originaire et transcendantal qu'elle suppose comme son corrélatif intentionnel (dont Husserl ne parle pas encore mais qui déjà paraît nécessaire), dans la mesure où il est lui aussi originairement synthétique, s'effectue selon un temps. Déjà l'on est renvoyé au problème crucial du temps de la constitution transcendante. Selon quel temps a-t-elle lieu ? Est-ce un temps lui-même constitué par un sujet intemporel ? Le sujet lui-même est-il temporel ? Comment s'apparaît-il

et se constitue-t-il comme sujet identique ? La genèse originare est-elle idéale ou effective ? Si elle est idéale, l'originare ne pourra jamais être vécu. Tout vécu sera psychologique et déjà constitué. C'est le reproche que Husserl adressera à Kant. Mais si, inversement, la genèse est effective, elle ne pourra avoir lieu sans les actes réels d'un sujet historique ; le vécu ne sera-t-il pas encore psychologique ? C'est donc au cœur du vécu que, plus tard, devra se faire la distinction entre le psychologique et le phénoménologique, entre la réalité (*real*) « mondaine » et la réalité (*reell*) transcendante. Cette distinction ne sera possible que par la réduction phénoménologique. Pour le moment elle échappe à Husserl et le temps de la constitution du nombre reste un temps psychologique.

#### LE TEMPS PSYCHOLOGIQUE

En effet, posant la question de l'origine du concept de totalité, Husserl aboutit à une définition psychologique du temps de sa constitution. Le temps est présenté comme un « facteur psychologique nécessaire »<sup>15</sup>. La succession temporelle est indispensable pour expliquer l'origine des « agrégats » et des totalités d'objets ; de même, l'abstraction à partir de ces totalités et la constitution des nombres exigent l'intervention d'un temps. Les processus de collection et de numération supposent la continuité et la succession temporelle. Mais, ici encore, la pensée de Husserl oscille étrangement entre un génétisme psychologique absolu et un logicisme. Il est évident qu'ici la nécessité du temps est à ses yeux exclusivement psychologique. Le temps n'intervient qu'à titre de « facteur » (*Momente*), d'« élément » dans la production du nombre. Il faut que la succession temporelle soit possible pour que les actes de numération et de collection se fassent. Mais il ne faut pas confondre, précise Husserl, la succession temporelle et l'ordre logique qui lie, par exemple, les prémisses aux

15. *Ibid.*, t. II, p. 19-20 (H. XII, p. 25, cf. *PbA*, p. 30).

conclusions d'un syllogisme<sup>16</sup>. La vérité de ce dernier est, en quelque sorte, indépendante de la temporalité psychologique à travers laquelle elle est visée. Husserl cite et approuve Herbart écrivant que « le nombre n'a rien de plus en commun avec le temps que cent autres sortes de représentations dont la production reste essentiellement graduelle »<sup>17</sup>. Et, au cours de la discussion engagée, Husserl distingue déjà entre le phénomène comme tel et sa « fonction » ou son « sens » pour nous, c'est-à-dire entre la description psychologique et la description phénoménologique d'un phénomène objectif. Mais du fait que la temporalité phénoménologique du vécu est encore loin d'être élucidée, le sens de l'objet logique est fondé en lui-même. Tout comme l'ordre qui lie les prémisses à la conclusion, le sens objectif est autonome. Le psychologisme le plus ambitieux se confond ici avec un logicisme. Et cette rencontre n'est pas fortuite. On a voulu construire l'objet logique par une genèse psychologique sollicitant divers facteurs tels que le temps. Or, on est contraint, pour donner une « unité de sens » à cette genèse et à son produit objectif, de le supposer comme présent, et autonome, avant la multiplicité des actes de la conscience. Si le temps est une condition exclusivement psychologique, on ne pourra comprendre le devenir des essences objectives; celles-ci devront toujours être *déjà là* devant une conscience passive dont la présence reste accessoire ou accidentelle. En retour, on ne comprend plus la nécessité objective d'une genèse psychologique sans le secours d'une nécessité logique elle aussi *toujours déjà* constituée. Le psychologisme et la genèse absolue se convertissent en leur contraire et se confondent avec lui. Le devenir absolu devient, comme toujours, éternité et négation de l'histoire. Mais cette dialectique n'a pas encore pris possession de son sens dans la *Philosophie de l'arithmétique*. Elle est encore confusion. On peut dire de cet ouvrage presque le contraire de ce qu'on en dit habituellement<sup>18</sup> : il est l'expression simultanée d'un psychologisme et d'un

16. *Ibid.*, t. II, p. 25 (H. XII, p. 28, *PbA*, p. 35).

17. *Ibid.*, t. II, p. 28 (H. XII, p. 31, *PbA*, p. 38).

18. On assimile très souvent la position de Husserl, dans cet ouvrage, avec un pur et simple psychologisme. C'est une erreur qu'on commet surtout en France.

logicisme, parce que la genèse, n'y étant pas pleinement comprise, apparaît toujours sur le fondement d'essences logiques autonomes. On ne manque pas, en effet, de rencontrer des propositions qui annoncent à la lettre les thèmes directeurs de cette œuvre qu'on dit souvent logiciste, les *Recherches logiques* (t. I). Ainsi, Husserl affirme que le concept de contenu logique ou de signification doit être distingué de celui des contenus psychologiques changeants qui sont actuellement expérimentés. En nous représentant la totalité ABCD<sup>19</sup>, nous ne prêtons pas attention aux transformations temporelles et psychologiques des actes de synthèse et d'analyse. Husserl en conclut que tout effort pour élucider le concept de pluralité et de nombre par l'idée de succession temporelle est d'avance voué à l'échec. Le temps n'est à ses yeux qu'une double condition psychologique pour la formation de ces concepts : d'une part, la synthèse des éléments unis en une totalité implique une « présentation » simultanée de cette multiplicité d'éléments; d'autre part, les synthèses produisant les totalités et les pluralités s'effectuent selon des processus temporels<sup>20</sup>. Mais c'est ici que le psychologisme s'efface devant un logicisme : ni la simultanéité ni la succession ne font partie en tant que telles du contenu objectif de la pluralité et du nombre. La dissociation entre la genèse effective et l'absolu du sens est annoncée. Il semble que jusqu'aux problèmes de la réduction transcendantale, elle ne sera qu'accentuée.

LA RELATION « PRIMAIRE »  
ET LA RELATION « PSYCHIQUE »

Cette oscillation se poursuit avec la distinction entre relation « primaire » et relation « psychique »<sup>21</sup>. Husserl donnait le nom de « connexions collectives » (*collective Verbindungen*) aux relations qui unifiaient la pluralité d'objets en totalité. La question se pose alors

19. *Ibid.*, t. II, p. 28-29 (H. XII, p. 31, *PbA*, p. 39-40).

20. *Ibid.*, t. II, p. 19-20 (H. XII, p. 24-25, *PbA*, p. 28-30).

21. *Ibid.*, t. III, p. 70-71 et 76-77 (H. XII, p. 68-69 et 71-72; *PbA*, p. 81-82 et 88-89).

de savoir si ces relations sont d'origine psychologique (relations psychiques introduites par le sujet) ou d'origine objective (relations primaires). Il y aura ainsi des totalités naturelles qui se constituent par des relations primaires, les différentes parties d'une rose, par exemple<sup>22</sup>, il y en aura d'autres, au contraire, qui naîtront de relations psychologiques : ainsi, je puis penser comme multiplicité la qualité de rouge, la lune et Napoléon<sup>23</sup>; c'est l'unité intentionnelle d'un acte psychique qui fait de cette pluralité une totalité. Mais on est ici en droit de se demander si c'est la relation primaire qui fonde la relation psychique ou inversement. En un sens, il semble que de toute nécessité la totalité primaire doive précéder la totalité psychique. Il faut que chaque objet soit déjà constitué dans son unité synthétique pour que je puisse le saisir intentionnellement comme tel et l'associer à d'autres objets dans un acte de numération. La genèse psychologique ne serait donc pas constituante. Le mouvement passif et intuitif de l'intentionnalité nous renvoie à une ontologie déjà constituée. Mais cela ne tient-il pas au fait que l'intentionnalité ici envisagée est psychologique ? Le sens même de la totalité primaire en tant que constituée avant l'acte *réel* par lequel je la vise, n'est-il pas *pour* une conscience transcendante ? La constitution de chaque objet dans son unité totale renvoie, en tant que sens, à une synthèse effectuée par un sujet plus profond que le sujet psychologique. La genèse psychologique n'est pas constituante mais une synthèse intentionnelle est nécessaire pour que l'unité de l'objet ait un « sens ». Sans cette synthèse, la perception de l'objet, dont il nous faut bien partir, se disperserait en une poussière d'éléments qui ne serait même pas perçue comme multiplicité réelle. La perception serait à la limite impossible. La synthèse subjective de la genèse psychologique ne suppose-t-elle pas, une fois comprise et explicitée, une synthèse originaire du sujet et de l'objet dans une conscience transcendante ? Ne faut-il pas distinguer entre la genèse naturelle qui constitue l'unité réelle de l'objet par des relations aperçues comme

22. *Ibid.*, t. III, p. 77 <H. XII, p. 72, *PhA*, p. 89>.

23. *Ibid.*, t. III, p. 79 <H. XII, p. 74, *PhA*, p. 91>.

primaires et la genèse du sens de l'objet, genèse phénoménologique qui constitue intentionnellement un sens objectif et qui, dans cette mesure, sera elle aussi différente d'une genèse psychologique ? Nous verrons plus loin comment cette genèse phénoménologique, que Husserl n'a pas encore découverte, posera à son tour de graves problèmes.

Ici, Husserl se contente d'opposer deux types de relations et s'intéresse exclusivement au caractère génétique de la relation psychologique. La relation synthétique de l'une à l'autre qui nous hisse à un autre niveau de la genèse n'étant pas thématisée<sup>24</sup>, le psychologisme et le logicisme se heurtent ou se confondent sans que la raison de leur dialectique soit très claire. Car, tout en décrivant la genèse du concept comme un processus d'abstraction, soutenu par le concept formel de « connexion collective », Husserl montre que tout concept abstrait n'est pensable que s'il est accompagné, en quelque sorte, d'une intuition concrète<sup>25</sup> d'un objet. Il ne s'agit pas ici du problème de la possibilité d'une pensée sans image mais bien d'une conséquence de l'intentionnalité. Tout concept est concept de quelque chose : la possibilité d'un « quelque chose » en général (*etwas überhaupt*) fonde la possibilité de l'abstraction conceptuelle<sup>26</sup>. Ce « quelque chose » en général n'étant pas lui-même un concept, il échappe à la genèse. C'est donc une fois de plus un élément non psychologique et non génétique qui fonde la genèse empirique. Mais, cet élément a-génétique demeure à l'état d'implication obscure.

#### LA POLÉMIQUE AVEC FREGE

Husserl ne s'y attache pas et après avoir selon les mêmes méthodes procédé à l'analyse psychologique des relations de degrés, de plus et

24. Elle ne le sera qu'avec la description d'une intentionnalité transcendante.

25. Ici est annoncé le rapport de « fondation » (*Fundierung*) des essences ou des symboles sur la présence originellement concrète de l'objet « en personne » à la conscience.

26. *Ibid.*, t. IV, p. 85 (H. XII, p. 80, *PbA*, p. 97).

de moins<sup>27</sup>, et d'égalité<sup>28</sup>, engageant une polémique avec Frege, il défend la valeur d'une explication génétique de l'arithmétique en général. Frege refusait à la psychologie tout droit d'intervention dans le domaine de l'Arithmétique<sup>29</sup>. Une analyse psychologique du concept de nombre, disait-il, ne pouvait rien nous livrer d'essentiel. « Le nombre n'est pas plus objet de la psychologie ou le produit d'opérations psychiques que la mer du Nord. »<sup>30</sup> La mer du Nord existe et se passe fort bien de l'acte intentionnel qui la vise<sup>31</sup>. Husserl y répond que, sans renvoyer à une genèse psychologique, on ne peut définir que des notions logiques « composées »; celles-ci sont médiates et par conséquent insuffisantes. Elles sont déjà constituées et leur sens originaire nous échappe. Elles supposent des concepts élémentaires tels que « qualité », « intensité », « lieu », « temps », etc., dont la définition ne peut, aux yeux de Husserl, rester spécifiquement logique. Ces concepts sont corrélatifs de l'acte d'un sujet. Les concepts d'égalité, d'identité, de tout et de partie, de pluralité et d'unité ne sont pas compris, en dernière analyse, par des termes de logique formelle. Si ces concepts étaient *a priori* de pures formes idéales, ils ne se prêteraient à aucune définition; toute définition suppose en effet une détermination concrète. Celle-ci ne peut être fournie que par l'acte de constitution effective de cette logique formelle<sup>32</sup>.

Nous devons donc nous tourner du côté de la vie psychologique

27. Chap. V.

28. Chap. VI.

29. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*. Husserl reviendra sur son opposition à Frege dans les *Recherches logiques*, t. I, p. 183 et citera les *Grundlagen* comme un livre très enrichissant.

30. *Ibid.*, t. VII, p. 130 (H. XII, p. 118, n. 3, cf. *PbA*, p. 145, note).

31. On voit ici comment le problème reste posé au niveau d'une intentionnalité psychologique dont le sens objectif de l'être peut bien se passer. Mais l'être ne se passerait-il pas aussi d'une intentionnalité transcendantale? Sans doute, mais dans la mesure où il aura un sens objectif pour un sujet transcendantal et où il faudra toujours partir de ce sens, l'intentionnalité transcendantale sera bien originaire. Mais cette originarité est phénoménologique et non ontologique. C'est tout le problème de l'idéalisme husserlien qui va se poser.

32. Déjà l'on est renvoyé, par-delà la genèse psychologique, à une genèse transcendantale de la logique formelle. C'est cette genèse qui fournira le thème de *Expérience et jugement* et de *Logique formelle et logique transcendantale*.



concrète, vers la perception à partir de laquelle s'effectuent l'abstraction et la formalisation. Une « forme » logique déjà constituée ne peut être définie rigoureusement sans un dévoilement de toute l'histoire intentionnelle de sa constitution. Si une telle histoire n'est pas impliquée par tous les concepts logiques, ceux-ci deviennent inintelligibles en soi et inutilisables dans des opérations concrètes. Aussi Husserl affirme-t-il, contre Frege, qu'on n'a pas le droit de reprocher au mathématicien de décrire l'itinéraire historique et psychologique qui mène au concept de nombre<sup>33</sup>. On ne peut « commencer » par une définition logique du nombre. L'acte de cette définition lui-même et sa possibilité seraient inexplicables. Tout ce qu'on peut donc demander au mathématicien, c'est de commencer par une description concrète de la genèse des notions utilisées et de mettre ainsi au jour le sens de ces notions pour une conscience. Husserl pense avoir clairement montré que les concepts de pluralité et d'unité sont fondés sur des perceptions originaires. Tout nombre impliquant la pluralité et l'unité, sa description génétique est possible. L'ambition logiciste de Frege est « chimérique ». Mais la difficulté ne s'est pas évanouie.

#### L'IMPOSSIBLE GENÈSE DU « ZÉRO » ET DE L'UNITÉ

Si toute forme logique et tout nombre renvoient à l'acte intentionnel de leur production et à la perception d'une pluralité d'objets, comment expliquer génétiquement la signification du « zéro »<sup>34</sup> et du nombre « un » ? La question est grave. Elle est posée par Frege

33. *Ibid.*, t. VII, p. 134 (H. XII, p. 119, *PhA*, p. 148).

34. La question est de savoir, au fond, si un non-être peut être visé intentionnellement. Un idéalisme intentionnel semble y échouer et ne permet d'atteindre que la « signification » d'une absence particulière. L'ontologie heideggérienne renverse cette phénoménologie intentionnelle. L'« angoisse » est originaire et permet un « recul » existentiel devant une indétermination ontologique absolue. C'est un néant qui fonde la possibilité de la négation logique. Chez Husserl, au contraire, la négation se fera toujours à partir d'une intuition où l'être, se donnant concrètement, vient à « décevoir ». La négation est génétiquement seconde. Nous y reviendrons pour y rencontrer un des plus graves écueils de la logique husserlienne.

qui considère à juste titre que tout ce qui, dans une théorie du nombre, ne peut s'appliquer au zéro et à l'unité, n'a touché à rien d'essentiel<sup>35</sup>. C'est par la production du zéro et de l'unité que toute explication génétique doit débiter. Si elle échoue devant cette tâche, c'est tout son principe qui en est compromis. Or la difficulté est immense; l'essence du zéro n'est-elle pas l'absence de toute détermination concrète, ou comme le dira plus tard Husserl de tout « remplissement » (*Erfüllung*) de l'intuition catégorielle et, corrélativement, de tout acte intentionnel? Cette absence et cette négation doivent être possibles *a priori*; on ne parvient pas au zéro par une soustraction ou par une abstraction à partir d'une totalité concrète donnée dans la perception. Il faut au contraire que le zéro soit d'ores et déjà possible pour que les opérations de soustraction et d'abstraction se fassent. Aucune genèse psychologique ne peut construire à partir de totalités concrètes des perceptions et des actes fondés par ces perceptions une objectivité logique dont l'essence est la négation même de ces totalités concrètes. Une simple abstraction psychologique approchera indéfiniment le zéro sans y atteindre, si le sens du zéro n'est pas possible *a priori*, c'est-à-dire avant toute genèse.

Mais, objectera-t-on, cette impossibilité est théorique et formelle. Une soustraction « réelle » est pourtant possible. Avec elle survient le « zéro ». Sans doute, mais c'est que l'unité était déjà constituée. Or elle ne se constitue que solidairement avec la possibilité du zéro. L'ultime négation qui mène au zéro, et la brusque discontinuité qu'elle suppose, ne sont possibles que si l'unité est présente. Or avec l'unité nous rencontrons le même problème<sup>36</sup>.

Comment l'unité peut-elle être constituée dans le mouvement d'un devenir empirico-psychologique? Celle-ci n'est-elle pas aussi un concept ou une essence *a priori* qui, loin d'être engendrés, seraient là pour fonder une genèse ultérieure de l'arithmétique? Une série

35. *Ibid.*, t. VIII, p. 140-150 (H. XII, p. 130 sq., *PbA*, p. 154 sq.).

36. On ne peut manquer d'évoquer ici — comme en de nombreux autres endroits — la dialectique platonicienne de l'Un et du Multiple et de regretter que Husserl et nombre de ses interlocuteurs et disciples n'aient pas été, au moins une fois dans leur vie, interrogés par un Socrate.

d'actes perceptifs et d'abstractions ne pourront jamais atteindre à une unité objective selon un mouvement continu. L'indéfini de la multiplicité ne rejoindra l'unité que par un saut brusque, par une discontinuité qui interrompra le devenir génétique ou, du moins, l'arrachera à la vie psychologique. Le sens de l'unité doit être déjà présent pour animer et orienter la genèse. Ajouter ou soustraire indéfiniment des objets concrets non encore constitués en unités arithmétiques nous approchera d'aussi près que possible de l'unité, mais on ne voit pas par quel miracle la juxtaposition empirique d'un élément transformera une pluralité qui n'est même pas visée comme telle, en totalité. Elle ne peut le faire que si l'unité est déjà là, dans l'objet, que si l'intentionnalité n'est pas seulement psychologique mais transcendantale.

Si la synthèse est possible *a priori*, qu'elle soit dans l'objet<sup>37</sup> ou dans un concept logique *a priori*, la genèse psychologique, loin de la produire, en est simplement dérivée. Sa condition de possibilité n'est pas elle-même génétique. La description du devenir des significations arithmétiques ne s'attachera qu'à des accidents secondaires, à des éléments accessoires. Les significations ne sont pas constituées dans un devenir empirique. On est donc renvoyé à un *a priori* non génétique. Mais pour être intentionnel, cet *a priori* ne doit pas être un concept formel; il doit être synthétique. Or il n'est pas de synthèse sans genèse. A quelle autre genèse sommes-nous donc renvoyés et quelle est ici la réponse de Husserl ?

#### LE REFUS D'UNE APORIE

Elle est, en apparence, délibérément psychologiste, c'est-à-dire insuffisante, mais en fait, beaucoup plus complexe et renferme virtuellement tout le sens ultérieur de la phénoménologie. Frege, s'attachant aux idées d'équivalence et de différence et à leurs rapports

37. On ne comprend plus alors pourquoi elle nous apparaît originairement.

avec le nombre était arrivé à l'aporie suivante<sup>38</sup> : si nous cherchons l'origine du nombre dans un système *a posteriori* d'objets concrets « différents », nous obtenons une « accumulation » et non un nombre. En ce sens, on pourrait dire que l'unité constitutive de tout nombre doit être originairement donnée pour que les différences et les singularités des objets concrets puissent subir une « abstraction » ; l'équivalence formelle qui en résulte autorisera le nombre. Mais, inversement, si la possibilité de cette équivalence théorique et formelle est première, si elle est *seule* essentielle à la constitution des nombres, ceux-ci ne se distingueront pas entre eux ; aucun d'eux n'aura de contenu ou de sens spécifique ; la synthèse et l'opération arithmétiques seront impraticables, le nombre n'apparaîtra pas. Tous les paradoxes de la genèse sont ici présents. La genèse historique ou psychologique du nombre ne suffit pas à expliquer l'avènement de la signification arithmétique. Il faut supposer, comme le fait Frege, le concept pur du nombre avant l'opération psychologique qui le « présente » ou l'« utilise ». Mais ce concept, une fois défini dans sa pureté, on s'aperçoit qu'il appelle une genèse effective pour s'accomplir et prendre sens. L'accumulation d'accidents ne peut produire l'unité que si l'« équivalence » des accidents est supposée. Mais si cette équivalence n'est pas déterminée par un objet concret ou par une essence concrète (objet sensible et essence du nombre), si elle n'est pas de quelque façon, en tant que concrète, synthétique ou génétique, elle ne donnera jamais lieu à l'unité arithmétique. C'est que l'équivalence invoquée par Frege était une « synthèse *a priori* ». Parce qu'*a priori*, elle précédait toute synthèse effective, parce que synthétique elle était déjà produite par une genèse. Elle n'était constituante que parce qu'elle était déjà constituée. Cette synthèse originaire renvoie à une genèse concrète mais non historico-psychologique des essences. Elle suscitera tout un dépassement du débat logicisme-psychologisme par la phénoménologie en instituant un domaine « neutre » du vécu. La solution actuelle de Husserl prépare ce dépassement. Husserl oppose

38. *Ibid.*, t. VII, p. 121 et t. VIII, p. 154-155 (H. XII, p. 111 sq. et p. 139 sq., *PhA*, p. 134 et 170 sq.).

une description à l'antinomie conceptuelle de Frege<sup>39</sup>. Seules les choses singulières et différentes peuvent, dit-il, être colligées en totalité, mais dans la totalité comme telle, dans sa signification propre, il n'y a pas à proprement parler de « différence ». La numération suppose la distinction « essentielle » et non la différence « réelle ». Pour saisir un nombre dans une multiplicité, on subsume chacun des objets singuliers sous le concept de « quelque chose en général ». Les nombres naissent d'une abstraction à partir d'« agrégats » dont les éléments sont égaux l'un à l'autre « de quelque façon ». L'association collective et le concept de « quelque chose en général » suffisent à constituer le nombre. A partir des « agrégats » concrets, nous faisons abstraction de tous les caractères singuliers des objets, sauf du fait qu'ils sont des « contenus » (*Inhalt*)<sup>40</sup>, c'est-à-dire « quelque chose » effectivement réel. L'intentionnalité de la conscience veut que, comme le souligne Husserl, ce « quelque chose » soit concret et irréductible à l'équivalence formelle dont parle Frege. Si nous disons que Jupiter, un ange et une contradiction sont « trois », c'est qu'ils ont chacun une unité concrète d'objet, mais qu'en tant que contenus singuliers, ils sont chacun différents. L'équivalence est produite par une abstraction; elle n'est pas, comme le voulait Frege supposée par toute abstraction. Frege a confondu identité et équivalence. Cette dernière est compatible avec une différence dans la détermination concrète et singulière de l'objet. Deux nombres désignant des objets différents peuvent être égaux. Ainsi serait résolu, selon Husserl, l'aporie formulée par Frege. Que s'est-il passé en fait ?

39. *Ibid.*

40. On peut regretter comme le fait M. Farber (*op. cit.*, chap. II) l'usage du mot « contenu ». Celui-ci est en effet ambigu et paraît en contradiction avec l'intentionnalité de la conscience. Mais il faut ici rappeler encore l'insuffisante explication de celle-ci, et remarquer à la suite de M. Tran-Duc-Thao, et comme l'usage de la notion d'« objet en général » le confirme, que l'intentionnalité correspond au concept criticiste d'*objectivation* (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, chap. II, § 8, p. 78). Ceci est la meilleure preuve de l'assimilation du criticisme kantien et du psychologisme du point de vue d'une authentique phénoménologie transcendante.

LE « QUELQUE CHOSE EN GÉNÉRAL » :  
NÉCESSITÉ D'UN « A PRIORI » CONCRET

En un sens, Husserl a fondé la valeur du point de vue génétique puisqu'il a montré que l'« association collective » et l'abstraction étaient des actes réels indispensables à l'apparition du nombre. Toute essence du nombre renvoie à l'acte de sa production par un sujet concret susceptible d'une psychologie et d'une histoire. La psychogénétique de l'arithmétique serait ainsi légitimée. Mais si l'on examine l'ultime justification de la genèse du nombre, on s'aperçoit que c'est ce « quelque chose » en général qui rend possible l'unité arithmétique et par suite l'abstraction qui paraît lui donner naissance. Or ici, cette possibilité est *a priori*; si on voulait déduire ou construire la possibilité de « quelque chose en général » on devrait déjà supposer quelque autre objectivité en général. L'ultime fondement de l'objectivité ne peut être empiriquement ou psychologiquement déduit. Y a-t-il un moment où une multiplicité d'abstractions singulières et empiriques engendrent la généralité? L'essence de la généralité qui fonde tout concept n'est-elle pas irréductible à une genèse? Le moment où elle paraît produite par une « opération » logique ou psychologique est-il un moment historique? appartient-il au temps empirique, au sens usuel du terme? l'objectivité du concept *a priori* et l'essence de la généralité sont irréductibles à la subjectivité empirique qui paraît les produire et ne fait que les « reproduire ». Une fois encore, la genèse paraît accessoire; elle n'a qu'un rôle complémentaire et quasi technique dans la naissance et dans les opérations de l'arithmétique. Apparemment, la genèse produit l'unité du sens; en fait, le sens détermine *a priori* lui-même la genèse. Comment, au niveau pré-phénoménologique qui est encore le sien, Husserl peut-il assumer cette contradiction entre une doctrine psychologiste et un fondement logiciste?

On est surpris de voir comment Husserl, loin de mutiler le sens complexe du débat, y adapte sa description avec une souplesse minutieuse : bien que produit par une abstraction, le nombre n'est pas une détermination conceptuelle abstraite — Husserl refuse les

nominalismes<sup>41</sup> de Mill, Helmholtz et Kronecker, selon qui les nombres ne seraient que des « chiffres », c'est-à-dire des signes, des noms donnés à une multiplicité d'objets pratiques; le nom « commun » de choses qui sont deux est « deux ». Le nombre, répond Husserl, ne doit pas être un signe abstrait, sans quoi on ne voit pas comment il renverrait à des unités concrètes; on ne voit pas pourquoi chacun des objets composant une multiplicité, trois par exemple, ne serait pas désigné par l'adjectif « trois ». Car on ne peut non plus voir dans le nombre, comme le fait Sigwart, un simple « prédicat » de la multiplicité réelle.

Le nombre n'est donc pas un concept. En concluant ainsi, Husserl est en contradiction avec le principe de la genèse psychologique, qui ne peut produire que des concepts, mais il est en accord avec une description déjà phénoménologique qui respecte la signification originale des phénomènes. Sa pensée se distingue aussi bien du psychologisme étroit de Mill et de Sigwart que de l'antipsychologisme de Frege; d'ailleurs psychologisme et antipsychologisme se rejoignent dans la même infidélité aux significations phénoménologiques dont ils partent sans l'avouer. Pour Frege, la possibilité du nombre était un concept *a priori*. En tant que tel, ce concept n'était pas, bien entendu, « dans l'expérience ». Il renvoyait, comme chez Kant, à un sujet transcendantal et formel à partir duquel la genèse empirico-psychologique devenait impossible ou suspecte. Si bien que, finalement, Frege quand il voulait — et il le devait — passer à une détermination concrète du nombre aboutissait à des apories. Il en était alors réduit, contre son gré, à faire du nombre un « prédicat » et, à la limite, un signe extérieur de la chose. Il rejoignait ainsi l'empirisme dont il voulait à toute force se séparer. On vérifie déjà la loi selon laquelle, chaque fois qu'on se réfère, comme le fait Kant, à un *a priori* non phénoménologique — c'est-à-dire, en définitive, pour Kant, non empirique —, on est obligé d'introduire le « constitué » dans la conscience transcendantale et l'on s'interdit de comprendre le rapport de fondation entre le constitué transcendantal et

41. *Ibid.*, t. IX, p. 190-198 (H. XII, p. 161-176, *PbA*, p. 212-218).

le constitué psychologique. On adopte ce que Husserl appellera plus tard un « psychologisme transcendantal »<sup>42</sup>. Tout le sens de la tentative husserlienne à venir s'appuiera sur la possibilité d'un *a priori* empirique (au sens originaire et non kantien du mot) et phénoménologique. La synthèse *a priori* ne sera plus alors l'objet d'un « jugement » mais d'une intuition.

Mais avant la doctrine de l'intuition des essences synthétiques *a priori* (puisqu'à la fois originairement distinctes et absolument indissociables des « faits »), l'usage d'un *a priori* empirique paraît contradictoire. Si, dans les étapes ultérieures de sa pensée, Husserl tentera d'éclaircir le sens de cette contradiction elle-même, il en maintient pour le moment, associés et juxtaposés, tant bien que mal, les deux termes. S'il accorde à un apriorisme logiciste que les nombres ne sont pas attachés aux objets comme leur qualification, leur caractère, et s'il tient compte ici d'une objectivité originale de l'essence (anticipant sur les *Recherches logiques* et tous les thèmes ultérieurs), il maintient cependant que les objets de la perception sont originairement « porteurs » des nombres (annonçant ainsi la doctrine du remplissement perceptif de l'intuition eidétique<sup>43</sup> et du noyau antéprédicatif sensible comme ultime substrat du sens<sup>44</sup>). Si l'existant est ainsi « porteur » et fondement primitif des essences, la genèse historique et psychologique des actes visant l'objet selon tel ou tel mode est elle-même le support de l'apparition du sens arithmétique. La multiplicité des objets « en eux-mêmes » ne détermine pas la totalité et l'unité. Mais le sens de la « totalité » ou de l'« unité » n'existe pas *a priori* hors des objets ou hors de l'acte psychologique « réel » qui le pose. Quand Husserl se sera aperçu que cet acte psychologique, s'il est réel (*real*), ne peut produire l'évidence du sens et reste constitué par un autre sujet, quand il aura situé l'acte du sujet dans une sphère « neutre » du vécu, nous aurons atteint le niveau phénoménologique. Car déjà Husserl se défend, comme il le fera vigoureusement

42. Cf. *Méditations cartésiennes*, § 41, p. 119 de l'édition allemande; p. 73 de la traduction française Lévinas-Peiffer.

43. Cf. *Recherches logiques*, t. II, *passim*; et *Idées I*, *passim*, et surtout § 136.

44. Cf. *Expérience et jugement* et *Logique formelle et logique transcendantale*, *passim*.



dans les *Idees* I<sup>45</sup>, de réaliser à part et hors de l'expérience les essences — ici les essences arithmétiques. L'essence du nombre est *a priori*, mais cet *a priori* est concret. Il pourra donc, quand la doctrine de l'intentionnalité sera plus élaborée, être donné à une intuition. Ainsi est déjà réservée et légitimée la possibilité d'une signification logique objective et d'une symbolique formelle fondée sur des « actes donateurs originaires »<sup>46</sup>. Avec l'abstraction à partir de la perception immédiate est aussi sauvegardée la primordialité des opérations concrètes et de la genèse.

Mais n'a-t-elle pas été sauvegardée dans la confusion ? Husserl n'a pas encore mis en lumière tous les présupposés de ses descriptions. Il est évident qu'acceptant implicitement les termes dans lesquels le problème s'était déjà posé autour de lui, n'ayant opéré ni la réduction transcendantale, ni la réduction eidétique, n'ayant élaboré aucune doctrine de l'intuition des essences, si ses descriptions restent recevables, sa « solution » systématique et l'interprétation doctrinale qu'il en dégage sont des plus fragiles et des plus contradictoires. Comment peut-on à la fois nier le caractère conceptuel *a priori* du nombre, considérer des « nombres en soi » (« *Zahlen an sich* »)<sup>47</sup> et soutenir que les nombres sont originaires « portés » et par des objets concrets (dont on ne sait s'ils sont déjà synthétisés) et par ces actes psychologiques d'abstraction qui produisent les nombres à partir des objets ? Où sont ces nombres « en soi », où est la source constituante des essences arithmétiques ? celles-ci sont-elles déjà constituées ? la genèse ne les produit donc pas. La genèse est-elle productrice du nombre ? celui-ci n'est qu'un concept empirique et requiert pour avoir une valeur objective un concept formel *a priori* dont la constitution originare renvoie à un signe formel. Dans les deux cas, on a recours à une forme abstraite, soit une essence éternelle du nombre dont on se demande comment un acte psychologique peut l'atteindre et l'utiliser, soit un sujet formel et intemporel dont on

45. *Idees* I, § 22, p. 72-73 de la traduction.

46. Husserl traite de cette symbolique formelle dans la deuxième partie de l'ouvrage qui ne nous intéresse pas directement ici.

47. *Ibid.*, II, XIII, p. 294 (H. XII, p. 260, *Pb.A.*, p. 321).

ne pourra comprendre comment il autorise l'acte psychologique de numération. Pourtant il semble bien que la solution contradictoire de Husserl soit la seule à respecter et à restituer, dans une description minutieuse, les données irréductibles du problème : la possibilité simultanée d'une objectivité et d'une genèse empirique du nombre, d'une création « réelle » du sens et de son « apparition » originale à la conscience.

#### L'INTENTIONNALITÉ — UNE EXPLICITATION INSUFFISANTE

Tout l'effort de Husserl après la *Philosophie de l'arithmétique* sera pour mettre au jour les postulats d'une description dont il conservera, sinon le contenu, du moins le sens initial. L'intentionnalité de la conscience, telle qu'elle sera comprise un peu plus tard, eût permis de concilier l'acte du sujet constituant et l'objectivité de la signification logique. Sans l'intentionnalité, une genèse psychologique, série d'actes subjectifs construisant *a posteriori* le sens de l'objet, ne peut ménager l'abstraction conceptuelle. Les rapports de la conscience et du monde étant toujours construits, déterminer l'origine absolue de cette construction, c'est s'interdire d'en comprendre le mouvement, et rendre impossible le passage du sujet à l'objet. On n'est jamais assuré de la valeur d'une synthèse *qui lie a posteriori* l'acte subjectif et le sens de l'objet. Tantôt l'acte subjectif rend douteux l'objectivité de la signification. On aboutit, comme le montre Husserl dans les *Recherches logiques*, à un scepticisme relativiste. Tantôt, la signification logique et objective étant donnée *a priori*, l'opération subjective qui la reconstruit demeure suspecte et mystérieuse; la perception et les démarches logiques réelles semblent dégrader la pureté et la nécessité des formes idéales.

Si au contraire l'intentionnalité est originaire, la conscience est immédiatement objectivante. Elle n'a pas à rejoindre un sens objectif par une série de démarches et de détours. C'est l'intentionnalité qui rend possible *a priori* un « quelque chose en général » qui ne soit pas une forme logique abstraite reposant les mêmes problèmes que l'identité ou l'équivalence de Frege. En un mot, seule l'intentionnalité

fonde la « synthèse *a priori* » et par là une genèse du nombre. L'essence peut être alors simultanément *a priori* et concrète : l'acte qui l'appréhende peut être à la fois enrichissant et nécessaire.

Mais il faut pour cela que l'intentionnalité soit décrite dans son originarité absolue — ce que Husserl ne fait pas dans la *Philosophie de l'arithmétique*. Il parle bien « d'analyse intentionnelle » mais si ces analyses paraissent si fragiles à Frege, si, plus tard, il en abandonnera le principe, c'est qu'il s'embarrassait encore d'une intentionnalité psychologique dont l'idée était trop fidèlement héritée de Brentano : intentionnalité constituée, signification ou structure de la conscience, caractère attribué à un sujet substantiel. Le problème reste insoluble : par quelle synthèse *a priori* cette puissance d'objectivité intentionnelle va-t-elle s'identifier avec la vie psychique ?

Le problème ne pouvait être résolu que si l'intentionnalité transcendantale était thématifiée. En un sens, au seuil de sa carrière, Husserl se pose, comme Kant, la question : comment le jugement synthétique *a priori* est-il possible ? Mais il est à la fois en deçà et au-delà de Kant ; il est en deçà du problème critique puisqu'il pose la question en termes psychologiques, c'est-à-dire empiriques. Mais, en un autre sens, il l'a déjà dépassé puisque la notion d'intentionnalité — virtuellement développée — lui offre la possibilité d'échapper au constructivisme formel de Kant. Paradoxalement, c'est parce qu'il est psychologue au niveau de la *Philosophie de l'arithmétique* qu'il évitera plus tard le psychologisme kantien ; celui-ci consistera à limiter la possibilité de la synthèse *a priori* au domaine non empirique ou mathématique et à couper la genèse empirique de la nécessité *a priori*. Il y sera contraint par la conception d'un sujet formel et non intentionnel.

#### DÉPASSEMENT ET APPROFONDISSEMENT

Autour de 1891, Husserl est encore loin d'avoir approfondi le thème de l'intentionnalité. Les critiques<sup>48</sup> qui accueillent son livre

48. Le livre reçut aussi de grands éloges. Cf. M. Farber, *op. cit.*, p. 54.

le poussent à abandonner son psychologisme. Comme le fera plus tard Husserl, Frege dit de ce psychologisme qu'il est « naïf »<sup>49</sup>. De plus, et c'est le point essentiel, il n'a que sarcasmes pour ce « quelque chose en général » qui vient, en contradiction avec l'empirisme de la numération, sauver la perception concrète ou l'abstraction d'un éparpillement infini à travers la série des actes subjectifs. Et de fait, on aperçoit mal, à l'intérieur d'un psychologisme, le statut d'un « objet en général » et de ce que Frege appelle le « spectre exsangue ». Est-il constituant ? est-il *a priori* ou « abstrait » ? Cette ambiguïté essentielle se reproduit par suite dans les analyses de Husserl à tous les niveaux. Elle traduit déjà le caractère irréductiblement dialectique d'une genèse qui est à la fois productrice et révélatrice d'un sens, précédant et constituant un sens qui apparaît comme nécessairement déjà là. Dans la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl thématise la genèse effective sans s'attacher à ses conditions de possibilité *a priori* et à la signification objective de ses productions. Mais nous avons vu comment une recherche était orientée dans ce sens par les thèmes de l'intentionnalité et du « quelque chose » en général. A chaque instant le psychologisme, s'approfondissant, se mettait lui-même en question. La genèse renvoyait à un fondement *a priori*.

Aussi insatisfait de son psychologisme qu'il l'était du logicisme des mathématiciens, Husserl abandonne alors ses recherches sur l'arithmétique. Le deuxième tome de la *Philosophie de l'arithmétique* ne parut jamais. La genèse des essences à partir de la subjectivité psychologique échouant, en partie, à rendre compte de l'objectivité logique, c'est l'irréductibilité de ces dernières qu'il va maintenant tenter d'élucider. « Laisse en route par la logique partout où j'espérais recevoir d'elle des solutions aux questions précises que j'avais à lui poser, je fus finalement obligé de laisser complètement de côté mes recherches de philosophie mathématique jusqu'à ce que j'aie pu réussir à parvenir à une clarté certaine dans les questions essentielles

49. Cf. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. CIII, Halle (1894), p. 313-332.

de la théorie de la connaissance et dans la compréhension critique de la logique en tant que science. »<sup>50</sup> La méthode adoptée ne lui a pas permis de savoir « comment l'objectivité des mathématiques et de toute science en général peut s'accorder avec un fondement psychologique ou logique »<sup>51</sup>. C'est donc, en un certain sens, dans la voie d'un refus pur et simple d'une genèse psychologique des essences que s'engage Husserl. Nous avons vu comment ce refus était virtuellement contenu dans la *Philosophie de l'arithmétique* — le thème de l'intentionnalité qui présidera aux analyses des *Recherches logiques* témoigne d'une continuité et d'une fidélité. L'objectivité des essences renverra encore à un sujet constituant qui ne sera plus psychologique mais logique<sup>52</sup>. Comme le sujet psychologique, il s'avérera insuffisant pour constituer sinon l'objectivité, du moins la genèse et le devenir infini de la logique.

50. *Logische Untersuchungen*, 1<sup>re</sup> éd., t. I, p. VII (cf. *Rech. log., op. cit.*, p. IX).

51. *Ibid.* (cf. *ibid.*, p. VIII à IX).

52. Surtout dans le tome I qui a permis de ranger alors Husserl — à un assez juste titre, semble-t-il — parmi les logicistes.

LA DISSOCIATION  
L'ABANDON DE LA GENÈSE  
ET LA TENTATION LOGICISTE

L'insuffisance d'une explication psychogénétique est donc clairement apparue à Husserl après la publication de la *Philosophie de l'arithmétique* et les discussions qui suivirent. Prenant le contre-pied de ses recherches précédentes, il se propose, dans les *Recherches logiques* (t. I)<sup>1</sup>, de mettre en évidence l'irréductibilité des objectivités logiques aux actes psychologiques, qui les visent ou paraissent les produire. Dans une série d'articles<sup>2</sup>, on voit Husserl s'acheminer lentement vers la conception d'une « logique pure » à laquelle les *Recherches logiques*, I, doivent servir de « Prolegomènes ». Dans sa préface, Husserl retrace la réflexion qui l'a mené à abandonner son psychologisme. C'est ainsi qu'il fut conduit à entreprendre une « réflexion critique générale sur le sens de la logique et surtout sur le rapport entre la subjectivité de la connaissance (ou de l'acte de "connaître" : *die Subjectivität des Erkennens*) et l'objectivité du contenu de la connaissance (*die Objectivität des Erkenntnisinhaltes*) »<sup>3</sup>. Il venait de tenter un passage génétique de l'un à l'autre mais « dès qu'on voulait effectuer un passage (*Übergang*) des ensembles psychologiques de la

1. *Logische Untersuchungen*, I. *Prolegomena zur Reinen Logik*, 1<sup>re</sup> éd., 1900 (cf. *supra*, p. 3, n. 7).

2. Ce sont surtout des notes de lectures publiées dans diverses revues de l'époque et dont M. Farber rend compte d'une façon assez détaillée, *op. cit.*, chap. III, p. 61-89.

3. *Logische Untersuchungen* (désormais *LU*), I, préface, p. vii (cf. *Rech. log.*, p. ix).

pensée (du penser, *des Denkens*) à l'unité logique du contenu de pensée (l'unité de la théorie), ni continuité rigoureuse, ni clarté n'apparaissent »<sup>4</sup>. Et, renonçant définitivement au psychogénétisme qu'il va s'employer à renverser radicalement, il cite Goethe : « On n'est jamais plus sévère à l'égard d'une erreur que lorsqu'on vient de l'abandonner. »<sup>5</sup>

#### L'UNITÉ « A PRIORI » DE LA LOGIQUE

S'interrogeant sur la possibilité *a priori* d'une logique pure en dehors de tout conditionnement et de toute production historico-psychologique, Husserl commence par constater l'insuffisance (*Unvollkommenheit*) des sciences particulières considérées dans leur multiplicité<sup>6</sup>. Celles-ci renvoient à leur fondement dans une métaphysique ou dans une théorie de la connaissance<sup>7</sup>. L'unité théorique de toutes les sciences, la condition de possibilité formelle de la science en général, doit constituer une science spéciale, une « théorie de la science » (*Wissenschaftslehre*). C'est la logique. Celle-ci doit être normative. Il lui appartient de déterminer ce qui constitue proprement l'idée de science<sup>8</sup>. Mais, bien que normative, la logique n'est pas originellement un « art pratique » (*Kunstlehre*)<sup>9</sup>. Les normes pratiques sont légitimées par des propositions théoriques, les lois logiques idéales existent indépendamment de toute application aux objets.

On aperçoit la différence entre la logique formelle qui intéresse ici Husserl et la logique transcendantale dont il essaiera de montrer plus tard qu'elle est l'origine et le fondement de toute logique. Alors que la logique formelle est ici considérée, dans son origine, comme essentiellement indépendante de l'expérience concrète et de toute « application » pratique, la logique transcendantale apparaîtra au

4. *Ibid.* < cf. *ibid.*, p. VIII >.

5. *Ibid.*, p. VIII < *ibid.*, p. IX >.

6. *Ibid.*, chap. I, § 4, p. 9 < cf. *ibid.*, p. 8 >.

7. *Ibid.*, chap. I, § 6, p. 12 < cf. *ibid.*, p. 10-11 >.

8. *Ibid.*, chap. I, § 10, p. 25 < p. 24 >.

9. *Ibid.*, chap. III, § 13, 14, 15 < p. 30-49 >.

cœur même d'une expérience originaire<sup>10</sup>. Ce n'est qu'après le premier tome des *Recherches logiques* que l'objectivité des formes logiques, tenues pour indépendantes de l'acte psychologique qui les vise, apparaîtra comme insuffisante et nous révélera une constitution par un sujet qui ne sera ni psychologique, ni logique, mais transcendantal. On peut dire que, jusqu'à la fin du tome I des *Recherches logiques*, le problème reste posé en termes de psychologisme et de logicisme; dépasser absolument l'un de ces systèmes, c'est dépasser l'autre. La neutralisation phénoménologique du vécu dont l'idée apparaîtra pour la première fois dans le tome II des *Recherches logiques* sera la neutralisation de l'alternative. Sans un sujet transcendantal concret — décrit dans son vécu neutre — il est aussi vain de vouloir fonder l'objectivité des significations sur une subjectivité psychologique que de les prétendre accessibles et praticables à une conscience logique qui doit être en même temps psychologique et historique. Définir les propositions d'une logique théorique indépendamment de toute application concrète à des objets, cela suppose une définition psychologique et naturelle de l'application. Celle-ci est l'action d'un sujet constitué sur des objets constitués; cela suppose aussi des essences logiques déjà constituées avant l'acte de toute conscience — Husserl montrera plus tard, confondant ainsi dans un même condamnation psychologisme et logicisme, que tout sujet rencontrant ainsi des formes constituées avant lui est un sujet empirique et « mondain ».

On pressent que l'opposition absolue d'un logicisme à un psychologisme, telle qu'elle semble se faire jour dans le tome I des *Recherches logiques*, motivera un dépassement radical; celui-ci ne sera pas, une fois encore, un simple congé, mais un progrès dans la description de la subjectivité concrète et des significations objectives qu'une thématization insuffisante de l'intentionnalité oppose comme deux pôles clos sur eux-mêmes.

10. C'est ce que montreront *Logique formelle et logique transcendantale* et surtout *L'origine de la géométrie*.



## DÉFENSE ET DÉPASSEMENT DU PSYCHOLOGISME

N'ayant pas atteint le niveau de la constitution transcendante, Husserl doit encore se demander<sup>11</sup> si les « fondements essentiels et théoriques de la logique normative reposent sur la psychologie ». On ne voit pas, en effet, à considérer une logique achevée qui ne renverrait qu'à elle-même comment elle pourrait donner lieu à des opérations. Il est peut-être nécessaire que cette logique soit à l'origine inventée et inaugurée par un esprit dans une « vie psychique ». Les concepts et les jugements, les déductions et les inductions, les classifications dont s'occupe le logicien appartiennent à la vie mentale. Leur sens en est purifié et formalisé par des actes réels; l'affirmation ou la négation, l'erreur ou le jugement vrai qui sont nécessaires à la constitution de toute logique formelle ne sont rien en dehors des interventions réelles, comprises dans un devenir réel et historique dont la psychologie nous fournit les lois. Ceci est du moins la thèse psychologiste que Husserl expose avec rigueur avant de la réfuter. C'est la thèse de Mill : « La logique n'est pas une science isolée de la psychologie et coordonnée avec elle. Dans la mesure où elle est une science en général, elle se distingue de la psychologie d'une part comme la partie d'un tout, d'autre part comme une technique de la science. Ses fondements théorétiques relèvent totalement de la psychologie. »<sup>12</sup> C'est la thèse de Lipps pour qui la logique est un « élément intégrant » (*Bestandteil*) de la psychologie : « Le fait que la logique soit une discipline spécialisée (*Sonderdisciplin*) de la psychologie suffit à éclairer leur différence. »<sup>13</sup> Pour donner toute sa force au psychologisme, Husserl souligne<sup>14</sup> que les arguments classiques ne résistent pas à un psychologisme cohérent. On tentera ainsi, en

11. *LU*, chap. III, § 17, p. 50-51; *ibid.*, chap. III, § 18, p. 52 (cf. *Rech. log.*, p. 54 et p. 55-56).

12. J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, p. 461, cité par Husserl, chap. III, § 17, p. 51 (cf. p. 54).

13. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Leipzig (1893), § 3, cité par Husserl, *ibid.*

14. *Ibid.*, § 19, p. 58 (p. 61-62).

suisant Kant<sup>15</sup>, de distinguer la logique par son caractère normatif; elle s'opposera à la psychologie comme la morale s'oppose à la vie. En fait, répond Husserl, le devoir-être n'est qu'un cas particulier de l'être et on peut dire avec Lipps que les lois de la pensée ne souffrent pas cette distinction; les règles de la pensée sont « identiques aux lois naturelles de la pensée elle-même ». « La logique est la physique de la pensée, ou elle n'est absolument rien. »<sup>16</sup>

Mais l'ambivalence du terme de « loi » ou de « règle » (*Gesetz*) ne nous autorise-t-elle pas à dire de la logique qu'elle est non pas la physique mais l'éthique de la pensée<sup>17</sup>? D'une part les lois définiraient la nécessité des opérations intellectuelles conçues comme des « ensembles d'événements réels de la conscience »<sup>18</sup>. Les lois seraient celles de la genèse psychologique en tant que telle. D'autre part, les lois détermineraient la possibilité *a priori* du rapport de cette genèse à la vérité. Les deux domaines de la légalité seraient distincts et indépendants. Mais si l'on considère, comme il a été déjà fait, le « devoir-être » comme une simple spécification de l'être<sup>19</sup>, une telle séparation devient purement méthodologique; or aucun psychologue n'a contesté que l'objet de la logique, considérée comme méthode, fût différent de l'objet de la psychologie. Simplement, la logique est une « technologie de la connaissance »<sup>20</sup>. Et l'on ne peut déterminer les

15. C'est ce que font Jäsche (cf. *LU*, chap. III, § 19, p. 53 <p. 56>) et Herbart (*ibid.*, p. 54 <p. 57>).

16. Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie* — cité par Husserl, *ibid.*, p. 55 <cf. p. 58>.

17. *Ibid.*, p. 55 <p. 58>.

18. *Ibid.* <cf. p. 59>.

19. En prenant ainsi, à des fins rhétoriques, la défense du psychologisme, Husserl fait intervenir un thème auquel il restera toujours fidèle; le devoir-être ou la « valeur », tout comme le non-être, sont des moments de l'être. Le jugement éthique ou « de valeur » et la négation sont des modalisations d'une attitude « thétique » de l'être, que Husserl appellera plus tard la « thèse doxique » ou la « doxa passive », couche « antépédicative » et absolument originaire de toute logique. Si l'on songe que le sens profond du psychologisme, auquel n'ont peut-être pas atteint tous les psychologues, est dans la réduction à l'être — détérioré en simple réalité naturelle par un scientisme de la valeur, du possible et du non-être —, on aperçoit la constance d'inspiration qui lie chez Husserl les premiers thèmes psychologues aux thèmes phénoménologiques les plus tardifs, le thème de la genèse « mondaine » à celui de la genèse « transcendante ».

20. *Ibid.*, p. 56 <p. 59>.

modalités d'une technique qu'en partant des conditions naturelles de son exercice. L'idéalité n'est qu'une médiation par laquelle on confère à des opérations concrètes un caractère d'évidence achevée, caractère lui-même défini par un déterminisme naturel. Toute technique est fondée sur une physique; c'est à cette dernière que renvoie toute formalisation possible.

Husserl refuse déjà la réaction « logiciste » à un tel psychologisme; cette réaction conduit à un « cercle » vicieux<sup>21</sup> (dont la seule solution serait une dialectique assumant les deux thèses contradictoires et découvrant leurs fondements dans une genèse autrement comprise. Mais au niveau qui est maintenant le nôtre, cette dialectique ne pourrait échapper à la confusion). On n'a pas manqué en effet de répondre aux psychologues<sup>22</sup> que si la logique devait, en dernier lieu, faire appel à une psychologie déjà systématique, la constitution de la psychologie elle-même en science empirico-déductive impliquait déjà un recours à des formes logiques dont la validité a été reconnue; les concepts établis *a posteriori* par une science prétendue expérimentale supposent des concepts formels *a priori*; la réponse est donc kantienne : c'est une synthèse *a priori* formelle, celle dont on retrouve la pureté dans les mathématiques, qui rend possibles toute synthèse *a posteriori* et toute analyse *a priori*. Il est très significatif que Husserl rejette cette solution. La synthèse *a priori* dont il veut partir ne semble pas être celle d'un jugement et d'un concept formel, mais bien celle d'une expérience originairement concrète. Tout le développement futur de la phénoménologie est anticipé dans ce refus. L'intentionnalité et la genèse transcendante restitueront, en le resituant à un niveau originaire, le débat entre psychologisme et logicisme. N'est-ce pas en vain que l'un et l'autre s'opposent une psychologie et une logique dont l'origine reste obscure à l'un et à l'autre ? Dans la perspective « mondaine » d'une science déjà achevée, immobilisée en concepts objectifs et techniques,

21. *Ibid.*, p. 57 (p. 61).

22. Natorp, Über Objective und Subjective Begründung der Erkenntnis, *Philos. Monatshefte*, XXIII, p. 264, cité par Husserl.

toute solution est impossible. Tout de même que la psychologie suppose une logique implicite, l'expérience (*erfahren*) de la logique comme science, c'est-à-dire sa pratique humaine, son explicitation par un sujet, nous enferme dans le même cercle. C'est l'expérience naturelle qui doit sanctionner ou fonder la « valeur » (*Triftigkeit*) des lois logiques. Concluant sur le sens de ce « cercle », Husserl cite l'exemple de l'artiste qui « crée » sans connaître rien à l'esthétique<sup>23</sup> considérée comme système de règles et de valeurs; le savant ne peut-il construire et synthétiser un discours sans faire appel à la Logique ? De même les lois logiques peuvent exister sans leurs prémisses explicites. Le « moment » où logique et psychologie s'opposent est un « moment » constitué et second. Husserl dira plus tard que c'est la longue « sédimentation » et les structures superposées par la tradition qui interdisent toute issue au problème et tout accès à une genèse originaire. Sans doute l'idée de pénétrer par une analyse « historico-intentionnelle » l'opacité même des structures traditionnelles n'est pas encore prête. Mais Husserl définit déjà la nécessité d'une « régression » (*Rückfrage*) vers les « prémisses » originaires. Le problème de la genèse, il le pressent déjà, échappe à l'antinomie de la logique et de la psychologie; l'exemple de la création (*Schaffen*) esthétique dessine, en filigrane, la création (*Leistung-Schöpfung*)<sup>24</sup> originaire du sens que Husserl décrira plus tard après une réduction transcendantale. Le problème authentique de la genèse ne pourra se poser correctement que dans la sphère transcendantale. Nous savons déjà pour avoir confronté psychologisme et logicisme que nous ne pouvons nous contenter ni d'une genèse empirique (au sens kantien) comprise par une science empirico-déductive, ni d'une genèse idéale ou transcendantale (au sens kantien) qui ne rendrait pas compte d'une « expérience » originairement temporelle de la logique. La genèse du sens doit dépasser l'antinomie de l'*a priori* formel et de l'*a posteriori* matériel. L'intentionnalité servira encore de « médiation » pour un tel dépassement. C'est à elle qu'on fera « appel ».

23. *LU*, p. 58 (*Rech. log.*, p. 61).

24. Surtout dans *L'origine de la géométrie*.

Mais on y fera seulement « appel ». Elle ne sera pas encore le foyer originaire d'une phénoménologie transcendante, seulement la « structure » et le « sens » d'une conscience non plus psychologique mais, d'abord et avant tout, logique. Ce qui va embarrasser le débat dans des ambiguïtés quelque peu analogues aux précédentes. Husserl semble le reconnaître : « Il me semble que la part la plus essentielle de la vérité soit du côté d'un anti-psychologisme, mais que les idées les plus décisives n'ont pas encore été convenablement élaborées et restent entachées de plus d'une faiblesse. »<sup>25</sup> Pour être très original, ce n'en est pas moins un logicisme très caractérisé qui se fait jour dans le premier tome des *Recherches logiques*. Il appellera un retour à la subjectivité vécue; celle-ci ne sera ni logique, ni psychologique, mais phénoménologique et renouvellera totalement le problème de la genèse. Comment est-elle exigée par un anti-psychologisme et par l'idée d'une logique pure ?

#### LE PSYCHOGÉNÉTISME EST UN EMPIRISME

La psychologie se définit comme « la science des faits (*Tatsachen*) de la conscience, des faits de l'expérience interne (*innere Erfahrung*) des événements vécus dans leur dépendance par rapport à l'individu qui les vit »<sup>26</sup>... La psychologie est une « science des faits (*Tatsachenswissenschaft*) et par suite une science issue de l'expérience »<sup>27</sup>. Aussi la psychologie est-elle incapable de formuler des lois « exactes ». Les lois qu'elle énonce répondent seulement à de « vagues » généralisations de l'expérience, formulant approximativement la « régularité de la coexistence et de la succession »<sup>28</sup>. Vagues, les sciences de la nature ne sont pas vaines. « Les sciences de la nature présentent souvent, surtout dans les disciplines concrètes, des lois "vagues". Les lois météorologiques sont vagues et cependant d'une grande

25. *LU*, chap. III, § 20, p. 59 (cf. *Rech. log.*, p. 62-63).

26. *Ibid.*, IV-21, p. 60 (cf. p. 65).

27. *Ibid.*, IV-21, p. 60-61 (*ibid.*).

28. *Ibid.*, p. 61 (cf. p. 65-66).

valeur. »<sup>29</sup> Ainsi, par exemple, les lois d'association des idées auxquelles on a voulu donner la place et le sens des lois psychologiques fondamentales perdent toute leur valeur de lois dès qu'on tente de les formuler de façon rigoureuse<sup>30</sup>.

Comment un devenir purement psychologique ou « naturel » peut-il produire ou laisser apparaître des essences rigoureuses si, en tant que tel et dans son contenu, il ne présente que des déterminations « vagues » et approximatives ? La genèse de l'exactitude à partir du « vague » est impossible. La discontinuité est essentielle et infranchissable. Jamais l'approximation, en tant que telle, n'atteindra son terme si elle n'est pas *a priori* approximation de quelque chose et si la rigueur n'est pas pour elle une sorte d'horizon originaire et *a priori*. C'est parce que cet horizon lui demeure voilé que le psychologisme fait du mouvement génétique la seule explication sans rendre compte d'un sens initial qui est « déjà là ». La genèse est éclairante parce que, en tant que genèse, elle requiert un sens qui lui échappe et qui l'a elle-même promue.

Une fois de plus, synthèse vague ou synthèse *a posteriori* apparaissent sur le fond d'un *a priori*. Mais si le concept *a priori* ne renvoyait pas à une essence concrète et accessible à une intuition, si l'*a priori* n'était pas donné à une certaine « expérience », si la synthèse *a priori* n'était pas construite par un jugement formel, la démarche selon laquelle Husserl oppose l'« exactitude (*Exactheit*) au « vague » ressemblerait une fois de plus à la critique kantienne<sup>31</sup>. Et de fait, les points de départ sont voisins. De même que Kant commence par réfuter Hume, de même Husserl commence par congédier le psychologisme comme empirisme<sup>32</sup>. Ceci pour trois motifs essentiels.

29. *Ibid.*, note de l'auteur (p. 65).

30. Husserl oppose ici la rigueur ou l'exactitude des règles logiques pures au « vague » des lois empiriques. Plus tard, il opposera la « rigueur » des descriptions eidétiques à l'« exactitude » des concepts dans les sciences empiriques telles que la psychologie. Cf. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Logos*, I, 1911, p. 289-341 (trad. franç., *op. cit.*)).

31. Sur les différences générales entre Kant et Husserl, cf. G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, chap. VI, p. 132-133, et surtout Fink qui souligne fort bien la différence essentielle dans la *positio quaestionis*. Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in *Kantstudien*, 38, 3/4, 1933, p. 336 sq.

32. *LU*, chap. IV, § 21 p. 60 (cf. *Rech. log.*, t. I<sup>er</sup>, p. 65).

## LES TROIS MOTIFS EMPIRISTES

« Tout d'abord, sur des fondements théoriques vagues, on ne peut édifier que des règles vagues. »<sup>33</sup> On confond souvent les lois logiques avec de vagues notions empiriques. Or, au sens strict du terme, « les lois logiques dont on a reconnu qu'elles constituent (*ausmachen*) les fondements du noyau (*Kern*) propre de toute logique, à savoir les principes logiques, les lois de la syllogistique, les lois régissant la multiplicité des raisonnements habituels, comme le principe d'identité, le principe de Bernoulli ( $n$  sur  $n + 1$ ), le principe de probabilité, etc., sont d'une exactitude absolue »<sup>34</sup>... « Ce sont manifestement des lois vraies et non des règles purement empiriques, c'est-à-dire approximatives »<sup>35</sup>. La logique pure ne peut être produite par une pure et simple genèse empirique.

Il faut donc distinguer — c'est le deuxième motif — entre les lois logiques et les lois de la nature. « Aucune loi de la nature n'est *a priori*, c'est-à-dire purement intelligible (connaissable par la seule intelligence, *einsichtig erkennbar*). La seule voie pour fonder et valider une telle loi est l'induction à partir des faits subjugués de l'expérience [...] ce n'est donc pas dans l'induction mais dans l'évidence apodictique que se trouvent fondement et validation. »<sup>36</sup> Ainsi, la loi de gravitation fruit « d'induction et de vérification »<sup>37</sup> est aujourd'hui dépourvue de valeur universelle. On la prouve en faisant intervenir d'autres facteurs : or ces facteurs sont en nombre infini ; « nous savons *a priori* qu'un nombre infini de lois peuvent et doivent accomplir le même (rôle) que la loi newtonienne de la gravitation... »<sup>38</sup>.

Mais il serait « insensé » de vouloir jamais « écarter » l'imprécision des « observations » naturelles. Elle est essentielle aux sciences des faits ; elle ne l'est absolument pas en logique. « Ce qui est là une possi-

33. *Ibid.*, p. 61 <cf. p. 66>.

34. *Ibid.*, p. 61-62 <cf. p. 66>.

35. *Ibid.*, p. 62 <cf. p. 66>.

36. *Ibid.*, p. 62 <cf. p. 67>.

37. *Ibid.*, p. 63 <cf. p. 68>.

38. *Ibid.*, p. 63 <cf. *ibid.*>.

bilité légitime se transforme ici en absurdité manifeste. »<sup>39</sup> La logique nous donne accès non à la pure et simple vraisemblance mais à la vérité des lois. « Ce que la fondation psychologique de la logique exige comme une conséquence est absurde; la fondation elle-même est donc absurde. »<sup>40</sup> Contre la vérité elle-même que nous saisissons par l'intelligence, la plus puissante argumentation psychologue ne peut s'élever. Les faits et les accidents psychologiques (*Umstände*) ne peuvent rien produire d'autre que des généralités empiriques. « La psychologie ne fournit rien de plus... » « Elle ne peut fournir les lois d'une évidence apodictique et par conséquent "ultra-empirique" (*überempirisch*), et absolument exactes qui constituent le noyau de toute logique. »<sup>41</sup>

Il y a plus grave et plus profond. A supposer qu'il y ait une genèse des essences logiques rigoureuses à partir de la vie psychique, ne doit-on pas avoir recours à une autre genèse pour distinguer alors à l'intérieur d'un même sujet entre la vie psychique et l'activité logique ? Si l'on envisage un seul et même type de genèse, on ne pourra plus discerner un acte logique sur le fond de la vie psychique ni surtout un « contenu » logique d'un « acte » logique<sup>42</sup>. Si, inversement, il y a deux genèses, il faudra, pour sauver l'unité du sujet, que l'une précède l'autre de quelque façon et l'on retourne au même problème<sup>43</sup> : comment l'unité de la genèse peut-elle se concilier avec la spécificité *a priori* des essences ? « Où sont, demande Husserl, les analyses génétiques qui nous autorisent à élucider les phénomènes

39. *Ibid.*, p. 63 <cf. *ibid.*>.

40. *Ibid.*, p. 63 <cf. *ibid.*>.

41. *Ibid.*, p. 64 <cf. p. 69>.

42. *Ibid.*, p. 66 <p. 71>.

43. C'est pourquoi, plus tard, tout en distinguant radicalement la genèse empirique et la genèse transcendantale de l'« ego », Husserl soulignera fortement qu'il n'y a aucune différence de « contenu » entre le « Je » transcendantal et le « Je » empirique. Le transcendantal et l'empirique seront des « moments » différents de la constitution, le premier étant absolument « originaire », le second « toujours déjà constitué » (*immer schon konstituiert*, expression qu'on retrouve dans toutes les analyses ultérieures de Husserl et surtout dans les manuscrits. Elle semble se reproduire indéfiniment et marque le moment où la régression vers un moment plus originaire doit franchir un nouvel obstacle). On comprend ainsi pourquoi toute constitution transcendantale apparaîtra plus tard comme « génétique ».



de pensée à partir de deux classes de lois naturelles, dont les unes déterminent exclusivement le processus des causations qui produisent la pensée logique, tandis que pour la pensée a-logique les autres aussi seraient codéterminantes (*mitbestimmend*). »<sup>44</sup> Husserl se montre donc soucieux de sauvegarder le sens d'une genèse psychologique et la valeur objective des essences logiques sans altérer l'unité du sujet. Y parvient-il ici ?

Il semble que dans le premier tome des *Recherches logiques*, il ne le fasse que par recours à un formalisme logiciste qu'en principe il rejette déjà, qu'en fait il ne rejettera que plus tard. Que peut être, en effet, l'unité d'un sujet non psychologique ? Si les événements psychiques en tant que tels, si la totalité de la vie psychique pure et simple sont impuissants à produire des synthèses logiques objectives, nous sommes obligés de recourir d'une part à une forme logique préconstituée, échappant à toute genèse, donc à une logique formelle, d'autre part et corrélativement à un « Je » pur, puissance formelle d'objectivité, indépendant lui aussi de toute production historique. Nous retombons dans un kantisme ; la logique et le « Je » formels déjà constitués en dehors du temps sont tenus pour originaires : c'est le psychologisme transcendantal. Pour avoir voulu se libérer de toute genèse effective, on échoue dans le constructivisme le moins recevable. Les « analyses génétiques » par lesquelles Husserl demande ironiquement aux psychologues de décrire l'apparition de l'unité de la vie psychique et de la vie logique ou le passage de l'une à l'autre sont encore, à ses yeux, impossibles ; cela précisément parce qu'il n'y a pas de genèse « réelle » du logique à partir du psychique, de l'essence à partir du fait, de l'idée à partir du réel, etc. L'antithèse étant encore entre le réel et le formel, le naturel et le logique, etc., toute genèse semble altérer le sens ou la réalité de l'un ou de l'autre. C'est qu'on se débat encore avec des objets constitués : les essences logiques sont « canonisées »<sup>45</sup> en un système de lois et

44. *Ibid.*, p. 66 (cf. p. 71).

45. Expression dont Husserl ne se sert pas et par laquelle le R. P. Van Breda veut remplacer le terme, trop fréquent, de « constitué » ou de « fondé » (Note sur réduction et authenticité d'après Husserl, in *Phénoménologie-Existence, Recueil d'études*, Paris, Armand

de principes; les faits psychiques sont des événements déjà investis d'un sens, classés, orientés, identifiés. Aussi, entre essences et faits aucune médiation génétique ne paraît possible. Des analyses constitutives situées en deçà des faits et des essences constituées n'ont pas encore permis à Husserl d'éclairer convenablement leurs rapports originaires. La possibilité d'une constitution transcendante dans un domaine phénoménologique « neutre » et « originaire » par rapport au logique et au psychologique n'a pas encore été dégagée. Le retour à la subjectivité, qui sera esquissé dans le deuxième tome des *Recherches logiques*, sera la réponse à la difficulté présente. Cette subjectivité constituante ne sera plus une subjectivité psychologique ou logique mais déjà transcendante<sup>46</sup>. C'est à son niveau que réapparaîtra le problème des « analyses génétiques », refusées ici par Husserl, et que les obstacles ressurgiront. Le formel et le réel avant une élucidation phénoménologique sont à la fois irréductibles l'un à l'autre, d'où l'impossibilité de toute genèse, et semblables l'un à l'autre parce que tous deux en deçà ou au-delà du temps vécu d'une constitution originaire. Ils sont tous deux seconds et dérivés. De même que la logique formelle suppose une logique transcendante, la subjectivité psychologique implique un « ego » transcendantal. En un sens, le logicisme du premier tome des *Recherches logiques* a définitivement dépassé le psychologisme de la *Philosophie de l'arithmétique*. Jamais Husserl n'y reviendra — en intention du moins. Mais dans la mesure où l'*a priori* qu'il lui oppose reste à bien des égards formel et constitué, dans la mesure où l'intentionnalité a un caractère logique et où l'intuition des essences concrètes est encore absente, le logicisme reste intimement solidaire d'un psychologisme. Tous deux interdisent la

Colin, 1953, réédité, Paris, Vrin-Reprise, 1985, p. 7). Acceptable dans certains cas, l'usage systématique de cette expression ne paraît pas très heureux. En commentant Husserl, on perd en rigueur ce que l'on gagne en élégance et en variété de style. Au fur et à mesure que sa pensée progressait, Husserl s'exprimait dans un style plus algébrique. De plus, il ne sacrifiait aucun détail de description ou de démonstration à la légèreté de l'écriture.

46. Ce qui fit croire aux logicistes de ce temps que, après avoir convenablement défini la nécessité d'un « réalisme logique », Husserl retombait dans un idéalisme subjectiviste. Sur cette erreur d'interprétation, cf. préface de W. Biemel à *Die Idee der Phänomenologie*, op. cit.

thématisation d'une authentique genèse transcendantale, l'un pour tout accorder à la genèse empirique, l'autre pour tout lui refuser. L'un fait de la genèse un pur enrichissement, une synthèse créatrice, synthèse *a posteriori* qui inhibe l'apparition de toute essence nécessaire; l'autre fait de la genèse un accident historico-empirique qui non seulement ne produit pas la signification logique mais n'est accessible que par une objectivité logique antérieure.

Cette difficulté anime secrètement toute la critique du psychologisme. Présentant le troisième motif empiriste du psychologisme, Husserl écrit : « Les lois empiriques ne sont pas de simples lois sur les faits, elles impliquent aussi l'existence des faits. »<sup>47</sup> C'est pour cela qu'elles sont « vagues ». Les lois exactes dans leur formulation normale ont évidemment le caractère de lois pures, elles n'enferment en elles aucun contenu existentiel<sup>48</sup>. L'exactitude est ainsi formelle. Or on ne sait pas comment cette exactitude, envisagée dans son aspect objectif, peut être corrélatrice d'un acte subjectif, ni comment le « Je » formel auquel on doit bien recourir peut avoir accès à l'existence de l'objet. L'impossibilité est d'ailleurs la même dans les deux cas. La forme *a priori* ne peut recevoir de détermination empirique nécessaire. Il faut que son accord avec l'intuition sensible soit aussi déterminé *a priori*. Le problème n'est que repoussé. L'intentionnalité qui peut être à la fois intuition sensible et intuition catégorielle peut seule éclairer cette détermination *a priori*. Mais elle est encore dissimulée. Aussi le rapport génétique ou synthétique<sup>49</sup> qui

47. *Ibid.*, p. 71 (cf. *Rech. log., op. cit.*, p. 77).

48. *Ibid.* C'est la première approximation de cet « eidos » pur qui, plus tard, sera éprouvé par une « variation imaginaire » du « contenu existentiel » n'ayant plus qu'un rôle exemplaire et « fictif ». Cet « eidos » vidé de tout contenu réel n'en sera pas pour cela une idée en soi, détachée de la facticité. Inséparable du fait dont il est l'essence, il est, en tant que tel, accessible à une « intuition ». La doctrine de l'intuition des essences n'ayant pas encore été élaborée dans les *Recherches logiques*, I, les significations restent des concepts formels.

49. Nous devons un éclaircissement au sujet de l'assimilation constante, dans nos propos, de la « synthèse » et de la « genèse ». Leur identité n'est pas immédiate. Toute la différence entre un kantisme et un husserlianisme apparaît ici. Pourtant, la genèse qui se caractériserait à la fois par sa temporalité et sa créativité ne peut être qu'empirique, ne peut s'assimiler qu'à une synthèse *a posteriori* et relever d'un jugement correspondant.

lie la forme à un éventuel contenu est-il encore formel. La classique régression à l'infini paraît inévitable. Comment Husserl y échappe-t-il ? par l'appel à une intentionnalité confuse qui ressemble toujours à « l'objectivation » criticiste.

LA RÉPLIQUE LOGICISTE DU « QUELQUE CHOSE » EN GÉNÉRAL  
LE *fundamentum in re*

« Toutes les lois des sciences exactes sont des lois vraiment authentiques portant sur les faits, mais du point de vue de la théorie de la connaissance, elles demeurent des fictions idéalisantes, encore que fictions *cum fundamento in re*. »<sup>50</sup> « ... les systèmes (comme, par exemple, la Mécanique théorique, l'Acoustique théorique, l'Optique théorique, l'Astronomie théorique, etc.) ne peuvent valoir que comme possibilités idéales *cum fundamento in re*. »<sup>51</sup> Ce *fundamentum in re* est très étrange. Quelle est l'origine de la détermination « réelle » et du fondement « réel » de possibilités idéales qui n'ont pas été induites ou produites par abstraction à partir de faits empiriques ? Comment la pureté *a priori* de ces formes est-elle *a priori* déterminée ? Pourquoi la Mécanique théorique est-elle théorie de la Mécanique, l'Astronomie théorique théorie de l'Astronomie ? Sans le recours à une intuition des essences, aucune réponse ne paraît claire. Aussi le *cum fundamento in re* est-il le substitut d'une visée intentionnelle concrète des essences. Il joue, *mutatis mutandis*, le rôle que jouait « l'objet en général » dans la *Philosophie de l'arithmétique*. C'est une sorte de catégorie *a priori*

La synthèse *a priori* est exclusive de toute genèse. Elle n'est pas empirique, ne requiert nécessairement aucune intuition sensible, se déroule selon une temporalité « idéale ». Chez Husserl, au contraire, toute synthèse *a priori* étant fondée sur une intuition concrète où l'être vient « se donner en personne », elle est donc temporelle et enrichissante. Elle se confond avec une genèse. Ce qui est vrai de la synthèse *a priori* l'est à plus forte raison de la synthèse *a posteriori*. Mais seule la genèse *a priori* pose un véritable problème transcendantal.

50. *Ibid.*, p. 72. C'est nous qui soulignons (cf. *ibid.*, p. 78).

51. *Ibid.*, p. 72-73 (cf. p. 78).

de l'objectivité en général. Elle intervient soudainement pour sauver la pensée d'un subjectivisme psychologique, qui confondrait son insuffisance avec celle d'un logicisme idéaliste. L'un serait privé de toute « objectivité », l'autre de tout fondement « réel ». Si les théories sont « pures », si elles ne sont pas construites par abstraction et généralisation, quelle est la « synthèse *a priori* » qui les accorde avec l'expérience naturelle, avec les faits dont elles sont l'essence ? Ni les théories, ni la synthèse qui les rapporte à l'expérience ne doivent être à l'origine des activités empiriques, des actes psychologiques d'abstraction et de subsomption; sans une intuition concrète des essences — qui sont elles-mêmes en tant que telles des synthèses *a priori* et poseront plus tard un problème analogue — les « fictions » idéales risquent toujours d'être les créations d'une genèse empirique. On conçoit alors qu'elles puissent rendre compte de l'expérience qui les a engendrées; la synthèse qui les lie avec leur contenu factice est aussi *a priori* puisque les idéalizations sont des « fictions » qui ne se distinguent pas, en tant que telles, d'un contenu empirique<sup>52</sup>. Mais les idéalités ne sont alors ni pures, ni rigoureuses. On reste prisonnier des mêmes apories. Dans l'hypothèse inverse, les fictions idéales peuvent être aussi des concepts *a priori*; purs et rigoureux, ils sont antérieurs à toute construction empirique. Mais ils sont par là même abstraits *a priori*; possibilités idéales, intemporelles et métémpiriques, par quelle synthèse et à quel moment vont-ils pouvoir déterminer une réalité empirique ? Quel sera le fondement de cette synthèse ? Est-ce une synthèse idéale ou une synthèse réelle ? L'idéalité étant, comme la réalité, déjà constituée, notre logicisme pourra aussi bien s'identifier avec un psychologisme, son contraire apparemment irréductible. Dans les deux cas, interrogeant le sens *a priori* de la genèse ou la genèse *a posteriori* du sens, nous aboutissons à un dilemme. Les trois motifs pour lesquels le psychologisme paraissait se confondre avec un empirisme sont trois motifs pour lesquels le logicisme doit aussi se confondre avec un empirisme sous peine de n'avoir

52. Les fictions peuvent être des constructions, des fabrications (*fingere*) conceptuelles ou imaginatives de l'esprit. Elles auraient un sens empirico-technique.

aucun sens. Une irréductible ambiguïté reste présente, quoique dissimulée tout au long de la vigoureuse polémique de Husserl contre le psychologisme.

PSYCHOLOGISME - FORMALISME - FINALISME

Analysant l'interprétation psychogiste des principes fondamentaux de la logique<sup>53</sup>, Husserl montre qu'elle est incapable de rendre compte de l'objectivité attachée à de tels principes. Elle en reste à des propositions vagues et non apodictiques. Ainsi pour Mill<sup>54</sup>, le principe de contradiction, généralisation facile et primitive de l'expérience, « trouve son fondement dans le fait que la croyance et la non-croyance sont deux états de la pensée qui s'excluent l'un l'autre ». Husserl n'a aucune peine à dénoncer l'aberration psychogiste qui a conduit « un esprit si pénétrant, mais que les Dieux semblent avoir abandonné »<sup>55</sup>, à une proposition semblable. A l'impossible coexistence (*Nichtzusammenwahrsein*) de deux vérités, on substitue, résume Husserl, l'incompatibilité réelle (*real*) des actes de jugement (*Urteilsakte*)<sup>56</sup>. Le principe de contradiction ne peut donc être le produit d'un acte ou d'une multiplicité d'actes réels de la subjectivité; il n'est pas créé par une induction empirique. Est-il *a priori*? mais cet *a priori* objectif ne doit pas être formel. Husserl s'en défend lui-même<sup>57</sup>. Evoquant les efforts de Lange<sup>58</sup> pour fonder une logique formelle originale à la manière des psychologues, Husserl les rapproche du projet kantien. A la limite, les « fondements de notre organisation intellectuelle » auxquels Lange fait appel se

53. *Ibid.*, chap. V, § 25 à 29.

54. Cité par Husserl, *ibid.*, p. 79 (p. 85).

55. *Ibid.* (cf. p. 86).

56. *Ibid.*, p. 81 (cf. p. 87).

57. *Ibid.*, p. 93 (cf. p. 100-101).

58. *Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der Formalen Logik und Erkenntnistheorie*, 1877, p. 130, cité par Husserl.

réduisent aux « facultés de l'âme » (*Seelenvermögen*) comme source de connaissance dans le système kantien. « La psychologie transcendante est précisément aussi une psychologie. »<sup>59</sup> Toutes ces thèses se rejoignent en définitive. La psychologie de Hume ou de Mill, le relativisme anthropologique de Sigwart<sup>60</sup> et surtout de Bergmann<sup>61</sup> altèrent autant le sens de la vérité que le formalisme de Kant ou de Lange.

Mais il semble une fois encore que Husserl ne les réfute tous deux que par une oscillation. Tous les psychologismes, dit-il, conduisent au scepticisme parce qu'on ne peut dériver à partir de l'expérience les « conditions idéales de possibilité d'une théorie en général »<sup>62</sup>. Mais le statut de ces conditions idéales qui ne doivent être ni formelles ni empiriques n'est pas encore mis au point. Les conditions idéales qui ne sont fondées ni sur une genèse psychologique ni sur un formalisme ou un psychologisme transcendantal impliquent une constitution d'un type original qui reste encore absente. La thèse de Husserl reste critique. Les préjugés du psychologisme sont dénoncés et dissipés<sup>63</sup> sans qu'aucun éclaircissement ne soit apporté sur l'origine et la situation concrète des possibilités *a priori*. Comme dans un kantisme, les *a priori* semblent échapper à toute constitution. Plus tard, ce sera précisément la constitution concrète et transcendante de ces *a priori* qui intéressera Husserl. A cette époque, toute idée de constitution subjective semble entachée à ses yeux de génétisme empiriste. Avant de proposer une définition de la logique pure, il écarte le psychologisme de Cornelius<sup>64</sup> et la conception téléologique de la *Denkökonomik* de Mach et Avenarius<sup>65</sup> qui veulent rendre compte des principes et des lois de la science par le principe de la moindre action ou de l'économie de la pensée. La science serait

59. *Ibid.*, p. 93 (cf. p. 101, n. 2).

60. *Ibid.*, p. 99 (p. 105 sq.).

61. *Ibid.*, p. 97 (p. 105).

62. *Ibid.*, p. 110 (p. 119).

63. *Ibid.*, p. 154 sq. (p. 167 sq.).

64. *Ibid.*, p. 192 (p. 208).

65. P. 193-197 (p. 209-213).

une adaptation pragmatique de l'homme à son milieu. Les idéalités seraient des signes, les lois des généralisations économiques et fécondes à partir de la diversité empirique. Husserl ne rejette pas absolument un tel finalisme. Celui-ci n'est pas dépourvu d'une certaine valeur explicative; il peut sans doute jeter quelque lumière sur les procédés techniques et les méthodes scientifiques<sup>66</sup>. Mais en aucun cas une telle « interprétation » n'est valable pour les lois de la logique pure. « La question n'est pas de savoir comment l'expérience se produit (*entsteht*), qu'elle soit naïve ou scientifique, mais quel contenu elle doit avoir pour être expérience objectivement valable. »<sup>67</sup> Jamais la genèse dont parlera Husserl ne se confondra avec une production et avec un devenir réels (*real*). Mais pour le moment, c'est la thématization de toute genèse qui est inhibée. Déjà tout empirisme est abandonné et, avant la lettre, mis entre parenthèses. « Le problème est de savoir quels sont les éléments et principes idéaux qui fondent une telle valeur objective de la connaissance réelle (et plus généralement de toute connaissance en général) et comment il faut entendre proprement cette opération (*Leistung*). En d'autres termes, nous ne nous intéressons pas au devenir (*Werden*) et à la transformation (*Veränderung*)<sup>68</sup> de notre représentation du monde (*Weltvorstellung*), mais au droit (*Recht*) objectif en vertu duquel une représentation du monde fournie par la science s'oppose à une autre, en vertu duquel elle affirme son monde comme objectivement vrai. La psychologie explique clairement comment les représentations du monde se forment; la science du monde (*Weltwissenschaft*) (en tant qu'ensemble des différentes sciences du réel) donnera une connaissance claire de ce qu'est *realiter* le monde, en tant que vrai et effectivement réel; mais la théorie de la connaissance comprendra clairement du

66. Husserl s'est toujours plu à reconnaître de la valeur aux sciences anthropologiques dans leur activité spécifique. Simplement, il leur conteste toute originarité. Il sera d'autant plus inquiétant de le voir, près de quarante ans après, dans un propos radicalement différent, mêler les explications empiristes les plus suspectes et les plus voisines du pragmatisme ici évoqué au motif transcendantal le plus rigoureux. Nous y reviendrons.

67. *Ibid.*, p. 205-206 (cf. p. 223).

68. C'est nous qui soulignons.



point de vue de l'idéalité objective ce qui constitue la possibilité d'une connaissance claire du réel et la possibilité d'une science et d'une connaissance en général. »<sup>69</sup>

LE DEVENIR DE LA LOGIQUE  
PRÉFIGURATION D'UNE TÉLÉOLOGIE

Il y a une double résonance à cette déclaration. D'une part elle suppose une attitude critique et le souci de dégager les limites et les conditions de possibilité *a priori* de toute connaissance objective antérieurement à toute détermination empirique. De fait, Husserl reconnaît, en ce sens, la parenté de son dessein avec celui de Kant. Il se sent, dit-il, « plus près de la conception kantienne de la logique »<sup>70</sup> que de celle d'un Mill ou d'un Sigwart. Mais Husserl reproche à Kant d'avoir conçu la logique pure, d'un point de vue qui n'est pas étranger à celui d'Aristote et des Scolastiques, comme un ensemble de formes immobiles et définitivement constituées<sup>71</sup>. Ici Husserl tient à marquer ce qui le sépare une fois de plus de Kant. La logique est une possibilité pure infinie<sup>72</sup>. Son devenir ne peut être déterminé et délimité à l'avance sous peine d'identifier les lois logiques avec des réalités constituées dans un temps et dans un espace. Cette idée d'un horizon infini de la logique, qui préfigure l'idée téléologique d'une « tâche infinie de la philosophie », idée qui n'apparaîtra que trente ans plus tard, est la première apparition d'un infini (toujours synonyme d'indéfini) dans la philosophie de Husserl. Elle viendra toujours d'une façon quelque peu mystérieuse renvoyer une difficulté et dépasser une aporie<sup>73</sup>. Ici elle a permis à Husserl d'échapper

69. *Ibid.*, p. 206 <cf. p. 223-224>.

70. *Ibid.*, p. 215 <cf. p. 233>.

71. *Ibid.*, p. 215 <p. 233>.

72. L'idée de logique infinie annonce ici l'idée de logique transcendante. Husserl les présentera plus tard (*Logique formelle et logique transcendante*) comme essentiellement solidaires.

73. Il est étrange que la critique omette en général le rôle absolument essentiel de l'idée d'infini chez Husserl. Ce rôle est d'autant plus intéressant et important qu'il est tou-

à un formalisme scolastique ou kantien tout en maintenant la question « critique » de Kant. Mais nous sommes ici en droit de nous demander où et comment Husserl, refusant de considérer une genèse et une histoire des idéalités, peut situer la source constituante d'une logique qui n'est jamais achevée. Que, dans une perspective scolastique ou kantienne, invoquant un système formel clos, rigoureux et constitué pour l'éternité, on s'autorise à mettre entre parenthèses toute genèse historique, cela reste contestable en principe, mais cohérent. Si, au contraire, la logique est une possibilité pure, ouverte à l'infini, on doit alors, semble-t-il, accorder existence et crédit à un devenir concret de la logique. Ce devenir n'étant pas empirique, quel est son statut<sup>74</sup> ? Husserl ne le définissant pas encore, il est impossible de dire qu'il surmonte effectivement l'alternative entre un formalisme et un psychologisme qui finissent par se rejoindre. Le domaine neutre de la phénoménologie n'étant pas ouvert, entre l'idéalité du temps telle que la conçoit Kant et la temporalité « réelle » des psychologues, entre ces deux visages d'un seul et même temps

jours joué, si l'on peut dire, en sourdine. C'est l'idée d'infini qui vient toujours, au dernier moment, aplanir ou engloutir la difficulté. Or, nous aurons l'occasion d'y revenir, le statut phénoménologique ou transcendantal de cette « idée » est sinon inconcevable, du moins absolument exceptionnel. Il semblera qu'en venant sauver la phénoménologie, elle en convertisse du même coup tout le sens.

À notre connaissance, les seuls auteurs qui signalent l'importance de l'infini chez Husserl sont :

1<sup>o</sup> M. G. Gurvitch (*Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930, p. 60) qui insiste justement sur le caractère négatif de l'infini husserlien et regrette l'absence d'un Infini absolu et actuel d'allure classique. Sans doute l'infini est-il avant tout chez Husserl inachèvement essentiel et, en ce sens, négativité définitive. Mais il ne faut pas négliger l'idée d'une « tâche » qui est, selon Husserl, absolument inséparable de l'idée d'infini. Il y a une positivité axiologique et téléologique de l'idée d'infini chez Husserl. Nous verrons combien est incommode et quelque peu artificielle la situation de cette « éthique » dans la pensée de Husserl.

2<sup>o</sup> M. Ricœur (« Husserl et le sens de l'histoire », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949, p. 282), qui met en valeur le rôle de médiation entre la conscience et l'histoire que Husserl assigne aux Idées « au sens kantien ». Mais l'idée, très intéressante, de cette médiation n'est traitée que par prétériorité.

74. Husserl, malgré une thématization de plus en plus soutenue de ce devenir, ne réussira jamais à lui donner son véritable sens. C'est du moins ce que nous voudrions montrer par ce travail.

« constitué », on ne voit pas encore à quelle temporalité constituante Husserl fait appel. Il accuse les théoriciens de la *Denkökonomik* d'user d'un *ὑστερον προτερον*<sup>75</sup>; ne fait-il pas lui-même une double pétition de principe en critiquant la genèse réelle des psychologues au nom de possibilités formelles *a priori* et en rejetant une logique formelle constituée au nom d'un devenir de la logique ? Mais une telle pétition de principe n'est pas le sophisme d'un discours ou le défaut d'une rhétorique; elle n'est pas davantage une aberration méthodique ou une confusion logique. Simplement le thème phénoménologique qui, à la fin de la vie de Husserl, se confondait en quelque sorte avec le thème téléologique, reste encore dissimulé. C'est le seul motif qui aurait pu donner, au niveau des *Recherches logiques*, I, une unité à l'idée husserlienne de la logique.

#### L'IDÉE DE LA LOGIQUE PURE LE RETOUR NÉCESSAIRE À UN « VÉCU NEUTRE »

Quand il tente une définition positive de l'idée d'une logique pure<sup>76</sup>, c'est toujours à travers la même ambiguïté que s'annonce le thème phénoménologique qui prendra d'abord la forme d'un retour à la subjectivité constituante. La pureté dont parle Husserl est tantôt pureté formelle, tantôt pureté concrète, tantôt conceptuelle, tantôt essentielle. De l'une, on peut affirmer qu'elle échappe à toute genèse empirique, mais Husserl ne paraît pas s'en satisfaire. De l'autre, il est impossible de rien dire de définitif avant d'avoir mis à jour une temporalité « neutre » où le devenir des essences n'entamera pas leur « rigueur ». Husserl reprend l'idée d'unité théorique de la Science<sup>77</sup> : « Il ne s'agit pas du fondement d'une vérité de "fait", mais d'une vérité générale... Le fondement des lois générales conduit nécessairement et de toute évidence à des lois qui, d'après leur essence

75. *Ibid.*, p. 206 (p. 224).

76. *Ibid.*, § 62-72, p. 228-254 (p. 247-279).

77. *Ibid.*, p. 228-233 (p. 247-253).

même (c'est-à-dire "en soi" et non pas d'une façon simplement subjective ou anthropologique), n'ont besoin d'aucun autre fondement (*nicht mehr begründbare Gesetze*). Ce sont des lois fondamentales (*Grundgesetze*). »<sup>78</sup> Pour définir ces « lois fondamentales » en dehors de tout processus génétique réel, il faut nécessairement que leur généralité ne soit pas construite. Il faut que quelque intuition concrète et non psychologique les détermine comme lois de tel ou tel domaine ontologique<sup>79</sup>. Elles ne doivent pas être originairement conceptuelles, mais seulement concepts *fondés* sur des essences accessibles à une expérience qu'on n'entrevoit pas encore. Si elle est concrète, la pureté des lois fondamentales constituant l'unité de la théorie doit échapper définitivement à l'abstraction formelle du logicisme et à la facticité empirique du psychologisme. Husserl n'évoque ce dépassement que de très loin. Toute la « tâche » (*Die Aufgabe*) qu'il trace à la logique pure : la fixation des catégories de signification, des catégories objectives pures et de leurs « complications » dans les lois, la détermination des lois et des théories qui sont fondées sur ces catégories, la théorie des formes possibles de théories ou la théorie de la multiplicité pure, nous invite implicitement — si l'on veut échapper aux périls dénoncés — à quitter le plan de la philosophie classique. En nous tenant à la simple psychologie et à la simple logique, on ne pouvait savoir si les concepts purs étaient créés par une genèse réelle ou si la genèse réelle supposait, pour être comprise et pour s'organiser en expérience objective, des formes logiques pures *a priori*. On ne pouvait choisir entre une genèse du sens et un sens de la genèse.

La recherche est donc orientée vers l'élucidation de ces possibilités pures qui doivent être possibilités *de* l'expérience. Pour cela, elles doivent être constituées *par* le sujet auquel elles *apparaissent* dans leur objectivité. Elles doivent être produites *dans* un devenir concret qui s'apparaît à lui-même et *être a priori* le sens de ce devenir. Ce sera le thème propre de la phénoménologie. L'autonomie

78. *Ibid.*, p. 232 <cf. p. 252>.

79. *Ibid.*, p. 233 <cf. p. 252-253>.

radicale et l'objectivité absolue des significations logiques, si elle n'a pas comme corrélat essentiel et originaire l'acte d'un sujet qui, pour n'être pas « empirique » (au sens classique du terme), n'en est pas moins concret, perdent toute validité. Elles ne permettent plus de déterminer des domaines de recherche, d'autoriser la déduction et l'induction. Elles ne se « rapportent » plus à l'expérience. L'enrichissement logique et scientifique est impossible; il reste empirique et « vague ». On ne peut donc échapper à la rigidité d'un logicisme scolastique qu'en décrivant une genèse de significations qui fasse mieux encore que concilier, qui implique l'une dans l'autre, richesse et rigueur. Jusqu'ici, il s'agissait seulement d'un dilemme. Il fallait choisir entre le devenir et les essences. Celui-là menait à une temporalité empirique et factice; c'était le psychologisme. Ce qui supposait une idéalité et une « vanité » du temps, c'était le logicisme. Dans les deux cas, on manquait l'origine et le devenir de la logique, en un mot, sa genèse. On n'avait affaire qu'à des produits inertes et opaques. On se voyait confiné dans un monde de médiations, de concepts dérivés, de significations secondaires et construites. Le dilemme était surtout confusion. Husserl ne cherchera pas à trancher le dilemme, mais à élucider la confusion. Assimilant et assumant le propos le plus légitime et le plus fondé du psychologisme et du logicisme, il projette de mettre au jour un domaine de constitution neutre et absolument originaire où logique et psychologie, engendrées et fondées, résolvent leur opposition. Le grave problème de la genèse, qui paraissait jusqu'ici insurmontable, va-t-il disparaître? Ne retrouvera-t-on pas au niveau de la constitution primordiale le même et irréductible paradoxe?



## DEUXIÈME PARTIE

---

*La « neutralisation » de la genèse*





## TEMPORALITÉ NOÉMATIQUE ET TEMPORALITÉ GÉNÉTIQUE

### L'ACCÈS À LA PHÉNOMÉNOLOGIE, LE « VÊCU » NEUTRE

Malgré le retour au vécu et à la subjectivité constituante et temporelle, il semble que la différence qui sépare les deux tomes des *Recherches logiques*<sup>1</sup> soit moins grave qu'on n'a voulu le dire. Sans doute on atteint avec les *Recherches logiques*, II, le niveau proprement phénoménologique. Les grands thèmes de la phénoménologie, intentionnalité transcendante, distinction entre noèse et noème, intuition des essences, réduction eidétique sont présents. Mais tous les problèmes qui sont étudiés à partir de ce moment jusqu'en 1919-1920 restent encore, malgré la grande importance qu'y prennent les analyses de la conscience du temps, des problèmes de constitution « statique ». Ce n'est qu'après cette date que les thèmes de la phénoménologie génétique s'imposeront vraiment à Husserl.

Mais l'apparition des recherches génétiques n'a pas été une révolution dans la pensée de Husserl. Elle a été préparée, appelée par une longue période où le thème génétique est « neutralisé », tenu absent de la description phénoménologique. En fait, c'est la difficulté de cette « neutralisation » qui, nous semble-t-il, anime tout le mouvement de la pensée husserlienne de 1901 à 1919-1920.

1. *Logische Untersuchungen*, t. II, 1901.

Le vécu constituant, dans sa temporalité même, ne doit être, avons-nous vu, ni psychologique, ni logique. Aussi, dans la mesure où toute genèse est encore envisagée par Husserl comme une causalité psycho-physiologique relevant d'une science empirique, on n'atteindra, paradoxalement, au cœur de la temporalité phénoménologique que par une « réduction » de la genèse. En ce sens, le premier tome des *Recherches logiques* signifiant le congé du psychologisme et de l'historicisme se verra prolongé très tard<sup>2</sup>. La neutralisation de la genèse se donne alors comme le dépassement de l'irréductible dialectique entre psychologisme et logicisme. Comment cette neutralisation a-t-elle pu, à son tour, être prise dans une dialectique nouvelle ? Pourquoi le futur retour au point de vue génétique était-il inéluctable dès les premiers moments de la phénoménologie ? En quel sens le refus ou la neutralisation de la genèse « mondaine » impliquait-il le dévoilement d'une genèse transcendante qui, *mutatis mutandis*, reposera les mêmes problèmes ? En un mot, pourquoi la distinction radicale entre genèse « mondaine » et genèse transcendante, qui s'amorce de 1900 à 1920, s'avère-t-elle déjà difficile ? Ce sont les questions que nous allons tenter de poser.

#### HISTOIRE CONSTITUÉE ET TEMPORALITÉ CONSTITUANTE

L'histoire et la psychologie sont alors assimilées l'une à l'autre par Husserl. Ce sont toutes deux des sciences de faits, traitant d'événements constitués. Leurs limites se confondent. Le rejet du psychologisme est simultanément un rejet de l'historicisme. L'histoire ne peut pas juger une idée et quand elle le fait, cette histoire qui évalue (*wertende*) emprunte subrepticement à la sphère idéale les connexions nécessaires qu'elle prétend faire tirer des faits<sup>3</sup>. Comment Husserl

2. Husserl a toujours prétendu rester fidèle au contenu et au sens des *Recherches logiques*. Il cherchera toujours à les hisser à l'étage le plus élevé de la phénoménologie et travaillera jusqu'en 1928 à leur réédition.

3. Cf. *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 325 sq. <cf. *La philosophie comme science rigoureuse*, op. cit., p. 102 sq.>.

peut-il concevoir en même temps une histoire constituée, dans sa signification même, par autre chose que par elle-même et un vécu originellement temporel tel qu'il est analysé dans les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*<sup>4</sup>? Comment peut-il accorder l'idée d'une subjectivité concrète et originellement temporelle avec l'idée d'une histoire génétique secondaire et constituée? Comment la genèse peut-elle n'être que « constituée » si la temporalité est « constituante »? La « sphère idéale » à laquelle une interprétation génétique doit emprunter ses significations est-elle temporelle ou intemporelle? Si elle est intemporelle et originaire, la subjectivité ne peut plus être simultanément constituante et temporelle : temporelle elle est purement historique et psychologique ; constituante, elle doit se réduire à l'idéalité d'un « Je pense » formel. Il semble que Husserl veuille sauver cette double essence de la subjectivité la plus radicale, insistant davantage sur l'originarité transcendante dans les *Recherches logiques* et dans *La philosophie comme science rigoureuse*, sur le caractère temporel dans les *Vorlesungen*. Dans ces dernières elles-mêmes, l'alternative gagne toute son acuité : la recherche de la temporalité originaire contredit sans cesse l'abandon de l'histoire génétique.

#### LA RÉDUCTION DU TEMPS OBJECTIF

« ... dès que nous cherchons à nous rendre raison de la conscience du temps, à établir dans leur rapport véritable le temps objectif et la conscience subjective du temps et à nous rendre intelligible la façon dont une objectivité temporelle, tout comme une objectivité individuelle en général, peut se constituer dans la conscience subjective du temps, pour autant que nous tentions de soumettre à une analyse la conscience purement subjective du temps et le statut phénoménologique du temps vécu, nous nous embarrassons dans les difficultés,

4. <Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit. supra, p. 3.>

les contradictions et les enchevêtrements les plus étranges. »<sup>5</sup> Husserl, selon une méthode maintenant consacrée, fait précéder sa recherche d'une réduction et d'une « mise hors circuit » (*Ausschaltung*) du temps objectif, de « l'exclusion complète de toute admission, supposition, conviction touchant le temps objectif, de toute présupposition quant à la transcendance d'un existant — *aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem* »<sup>6</sup>... « De même que la chose effective et le monde effectif ne sont pas un donné phénoménologique, de même ne l'est pas non plus le temps du monde (*die Weltzeit*), le temps réel, le temps de la nature, au sens où l'on parle de science de la nature et de la psychologie comme science naturelle du psychique »... « mais ce que nous acceptons, ce n'est pas l'existence d'un temps "mondain", l'existence d'une durée des choses, mais un temps se manifestant, une durée se manifestant comme telle »<sup>7</sup>. Ce qui reste après cette mise hors circuit, c'est donc une durée phénoménologique, l'aperception immédiate du temps qui constitue le seul commencement possible et valable, la seule certitude originaire d'une réflexion sur le temps; « Que la conscience du déroulement d'un son, d'une mélodie que j'entends actuellement présente "un successivement" (*ein Nacheinander*), nous en avons une évidence qui frappe d'absurdité tout doute et toute dénégation. »<sup>8</sup> Cette évidence est purement immanente à la subjectivité. Avant toute thèse existentielle, l'évidence absolue du « sens » phénoménologique paraît possible et nécessaire. Cependant, pour que la subjectivité ne soit pas purement psychologique et close sur elle-même, pour qu'elle ne soit pas un produit constitué par une temporalité plus originaire, il faut que, dans cette immanence, l'intentionnalité soit intégralement respectée et, avec elle, la constitution immédiate d'objectivités temporelles comme le

5. *Vorlesungen*, introduction, p. 2 (dans l'édition de Heidegger. Par la suite, nous indiquerons l'édition dans les *Husserliana*, t. X, par H. X, suivi de la page, ainsi que la traduction française (cf. *supra*, p. 3) par *Lefons*, également suivi par la page. Ici : H. X, p. 3, *Lefons*, p. 3-4).

6. § 1, p. 3 (H. X, p. 4, cf. *Lefons*, p. 6).

7. *Ibid.* (H. X, p. 4-5, cf. *Lefons*, p. 6-7).

8. *Ibid.* (H. X, p. 5, cf. *Lefons*, p. 7).

passé, le futur, etc. Le passé, par exemple, tel qu'il se constitue dans une conscience immanente du temps, sera une objectivité temporelle qu'on devra distinguer — et c'est là toute la difficulté — de l'objectivité temporelle « réelle » (*real*) exclue par la réduction. « Par l'analyse phénoménologique, on ne peut pas rencontrer la moindre parcelle de temps objectif. Le "champ temporel originaire" n'est pas un fragment du temps objectif, le "maintenant" vécu n'est pas, pris en lui-même, un point du temps objectif, etc. Espace objectif, temps objectif et avec eux le monde objectif des choses et des événements effectifs sont tous des transcendances. »<sup>9</sup> Comment une conscience intentionnelle du temps, se produisant et s'apparaissant dialectiquement par rétention et protention, et par un jeu du constituant et du constitué, sera-t-elle accessible à une appréhension purement immanente ? Ce qui est déjà constitué *dans* la conscience interne du temps sera-t-il donné dans une évidence phénoménologique absolue et du même type que celle évoquée à l'instant ? Cette évidence temporelle n'est pas immobile. Son mouvement essentiel n'est-il pas de s'échapper continuellement à elle-même vers l'objectivité qu'elle constitue, à partir de l'objectivité qu'elle vient de constituer ? Quelle différence essentielle y a-t-il entre la transcendance des moments constitués à l'intérieur du flux pur du vécu par rapport à un « maintenant » originaire et la transcendance des objectivités « réelles » du temps ? « Les relations d'ordre que l'on peut trouver dans les vécus en tant qu'immanences authentiques ne se laissent pas découvrir dans l'ordre empirique et objectif et ne s'insèrent pas en lui. »<sup>10</sup> L'ordre empirique est l'ordre toujours déjà constitué. Or, si l'on reconnaît, comme le fera Husserl, que le « maintenant » originaire n'apparaît que par une synthèse passive du temps avec lui-même et par une rétention immédiate du passé, que le présent n'est constituant que parce qu'en émergeant dans sa nouveauté radicale d'un passé immédiatement constitué, il s'enracine en lui et ne s'apparaît comme

9. *Ibid.*, p. 4 « transcendance » n'a évidemment pas ici de sens mystique, comme le souligne Husserl un peu plus loin (*H. X*, p. 6, cf. *Lefons*, p. 9).

10. *Ibid.*, § 1, p. 4-5 (<*H. X*, p. 6, cf. *Lefons*, p. 10>).

présent que sur le fond de sa continuité passive avec le moment antérieur, on est alors en droit de poser la question suivante : quelle discontinuité radicale y a-t-il entre ce passé déjà constitué et le temps objectif qui s'impose à moi, constitué sans aucune intervention active de ma part ? Husserl ne posera pas cette question fondamentale dans les *Vorlesungen*. C'est qu'il en reste ici à une temporalité noématique, dont le sens est déjà constitué et connu<sup>11</sup>. Le temps objectif est déjà connu comme tel, et sa signification étant déjà « thématique », elle peut être située et mise entre parenthèses. De même le temps de l'immanence vécue a déjà un sens *pour moi* ; il est constitué par une temporalité plus profonde qui n'apparaît pas encore. Aussi la seule différence essentielle entre ces deux temporalités constituées en « noèmes » c'est que l'une m'est déjà apparue comme « mienne », l'autre comme objective. Nous en sommes encore à un palier superficiel où le sujet et le monde sont déjà constitués en tant que tels. Leur genèse est achevée. L'insuffisance de toutes les analyses constitutives pré-génétiques est déjà très apparente : on « exclut » un monde et une objectivité constituée et, au lieu de faire ainsi apparaître une origine absolument constituante, on garde encore des produits constitués. C'est même au nom de ces significations secondaires qu'on pratique la réduction. L'attitude qui commande toutes les analyses de constitution « statique » est donc « naïve » et participe, dans une certaine mesure, du psychologisme et de l'historicisme, tels qu'elle les définit et les rejette elle-même.

#### L'ORIGINE DU TEMPS

Husserl prétend en effet distinguer entre une origine psychologique et une origine phénoménologique du temps. Le litige entre « empirisme et innéisme » n'est possible qu'à partir d'une question psychologique où « l'on s'interroge sur le matériel originaire de la

11. C'est ce que remarque fort bien M. Tran-Duc-Thao dans une longue et remarquable note consacrée à la temporalité, *op. cit.*, p. 140.

sensation, à partir duquel l'intuition objective de l'espace et du temps prend naissance dans l'individu humain et par là dans l'espèce. Pour nous la question de la genèse empirique est indifférente[...] l'Aperception psychologique qui appréhende les vécus comme des états psychiques de personnes empiriques, de sujets psychophysiques, et découvre en eux des enchaînements soit purement psychiques soit psychophysiques, qui s'attache aux lois naturelles du devenir, des formations et des transformations des vécus psychiques, cette aperception psychologique est tout autre que l'aperception phénoménologique »<sup>12</sup>. Qu'est-ce donc que l'aperception phénoménologique ? Tout ce que Husserl écarte sous le nom de « psychologique » est événement réel, appartenant au monde transcendant. Ce sont des faits qui ont leur situation dans un temps. Mais en tant que tels ils ne nous apprennent rien sur les lois pures du temps. Ils sont constitués pour nous à partir d'un temps vécu qui originairement ne fait pas « partie » du temps réel. Sans quoi le temps ne nous apparaîtrait pas comme tel. On ne voit pas comment à partir d'un simple temps naturel et existentiel la conscience du temps serait possible. C'est au contraire dans cette conscience que se constitue l'objectivité du temps comme sens pour nous. Que le vécu temporel puisse, à un moment ou à un autre, être étudié comme fait constitué, comme événement psychique, comme cause ou effet historique, cela ne fait aucun doute. Mais il ne pourra être étudié comme tel que sur le fondement originare d'un temps phénoménologique. C'est par la description de ce temps qu'il faut commencer : « Nous n'ordonnons pas les vécus pour en former une réalité effective. Nous n'avons affaire avec la réalité effective que dans la mesure où elle est visée, représentée, intuitionnée, pensée conceptuellement. Pour ce qui est du problème du temps cela signifie que ce sont les vécus du temps qui nous intéressent; que ceux-ci aient une détermination temporelle objective, qu'ils fassent partie intégrante du monde des choses et des sujets psychiques et qu'ils y aient leur place, leur productivité, leur être et leur genèse empirique, cela ne nous concerne en rien, nous n'en

12. *Ibid.*, § 2, p. 7 (H. X, p. 9, cf. *Leçons*, p. 15).

savons rien... »<sup>13</sup> Même si nous commettons une erreur sur la situation, le rôle, la détermination réelle de ces objectivités temporelles, même si, à la limite, elles n'existaient pas, l'essence du temps nous serait accessible. C'est l'idée de la fiction et de la variation imaginaire, toujours solidaire de la réduction eidétique. Cette réduction, qui, excluant le contenu factice d'une signification, dégage la pureté de son « eidos », nous devons maintenant l'opérer sur le vécu temporel. « C'est l'*a priori* du temps que nous cherchons à mettre en lumière. »<sup>14</sup>

LE PSYCHOLOGISME  
DE L' « ASSOCIATION ORIGINAIRE »

Brentano s'était attaqué au même problème<sup>15</sup>. Mais essayant d'expliquer l'origine et la formation du temps par des lois psychologiques établies *a posteriori*, il n'était jamais parvenu à rendre compte de la production originale du temps et des différences irréductibles des divers vécus temporels, passé, présent et futur (pour ne parler que des spécifications principales de la conscience temporelle). Sans doute les analyses de Brentano marquent-elles un très net progrès par rapport aux tentatives précédentes; elles décrivent, grâce à l'idée d' « association originaires », toute la complexité des processus temporels. L' « association originaires » est « la production des représentations mémorielles immédiates qui, selon une loi sans exception, se rattache sans aucune médiation à chacune des représentations perceptives »<sup>16</sup>. Mais ce « double » qui s'attache ainsi automatiquement à toute expérience pour s'en détacher ensuite et constituer l'expérience en « passé » ne peut être absolument originaires. En lui s'es-

13. *Ibid.*, p. 7-8 (H. X, p. 9-10, cf. *Leçons*, p. 15).

14. *Ibid.*, p. 8 (H. X, p. 10, cf. *Leçons*, p. 15).

15. *Ibid.*, § 3, p. 8 (H. X, p. 10, *Leçons*, p. 17 sq.).

16. Définition de Brentano, citée par Husserl p. 8 (H. X, p. 10; *Leçons*, p. 19), extraite d'un cours de Brentano qui ne fut jamais publié et dont Marty et Stumpf ont rendu compte dans leurs ouvrages. Cf. *Vorlesungen*, introduction, p. 3 (H. X, p. 4, *Leçons*, p. 5).



quissent deux mouvements opposés qui ne peuvent être saisis en tant que tels dans une conscience originaire du temps. « Ainsi, dit Husserl, quand, par exemple, une mélodie résonne, le son isolé ne disparaît pas complètement avec la cessation de l'excitation, ou de l'ébranlement des nerfs provoqué par elle. Quand le nouveau son résonne, celui qui le précédait n'a pas disparu sans laisser de traces; sans cela, nous serions incapables de remarquer les relations entre les sons qui se suivent, nous aurions à chaque instant un son, éventuellement dans le temps d'intervalle entre la résonance des deux sons, une phase vide, mais jamais la représentation d'une mélodie. D'un autre côté, il ne faut pas s'en tenir à la persistance des représentations du son dans la conscience. Si elles persistaient sans modifications, nous aurions alors, au lieu d'une mélodie, un accord de sons simultanés ou bien plutôt une confusion discordante de sons... »<sup>17</sup> Cette vie dialectique de la conscience temporelle, unissant continuité et discontinuité, négation et promotion de soi, dépassement et conservation n'apparaît comme telle, selon Husserl, qu'à cause de l'impureté d'une analyse qui mêle l'empirique à l'originaire. Les difficultés qu'elle soulève tiennent à ce qu'elle est menée d'un point de vue génétique, c'est-à-dire psychologue (pour Husserl, ne l'oublions pas, les deux notions sont encore inséparables). Elle est génétique parce qu'elle fait intervenir dans la constitution du temps une véritable création *ex nihilo*. D'où Brentano peut-il tirer ce double de l'expérience qui est ainsi « repoussé » comme passé alors que l'expérience elle-même n'est plus là ? Brentano n'introduit-il pas un temps extérieur à l'expérience et qui vient s'ajouter à elle comme un « caractère » ou un « facteur » ? Une telle hypothèse génétique aboutit à l'idée d'une création du temps par des processus psychiques; ceux-ci étant par définition déjà constitués temporellement, ils ne peuvent engendrer ou constituer à leur tour le temps. Et, de fait, c'est à la faculté de l'imagination que Brentano, en psychologue caractérisé, attribue la source productrice des représentations temporelles. C'est l'imagination qui, détenant les clés du domaine de l'absence en général, peut

17. *Ibid.*, p. 9 (H. X, p. 11, cf. *Leçons*, p. 19-20).

conserver ou retenir une expérience disparue pour la transformer en « passé », anticiper sur une expérience à venir pour produire la représentation du futur. Husserl ne manque pas de relever les conséquences d'une telle hypothèse. D'une part, on ne comprend pas comment une expérience originellement intemporelle, identique à elle-même dans un présent absolu et sans faille<sup>18</sup> peut par la suite recevoir de l'extérieur une détermination temporelle. A chaque instant nous risquerions de nous méprendre en localisant tel ou tel souvenir dans le passé; nous mêlerions constamment les expériences et leurs images dans la plus grande confusion; l'évidence du passé<sup>19</sup> et la possibilité essentielle d'un futur ne présenteraient aucune garantie absolue puisqu'elles seraient construites par une activité de l'imagination. L'attente et le souvenir seraient confondus<sup>20</sup>. D'autre part, comment une imagination, faculté exclusivement « reproductrice », pourrait-elle engendrer la nouveauté absolue d'un présent? Celui-ci, évidence originaire absolue s'il en est, ne peut être construit ou reconstruit par une faculté psychologique. N'est-on pas conduit, avec Brentano, à faire du passé et du futur des « irréels » (*Nicht-reellen*)? « Un moment psychologique qui s'ajoute ne peut pourtant pas faire une irréalité, ne peut faire disparaître une existence présente»; le temps ne peut donc être construit à partir de ce qui n'est pas lui. L'imagination est *a priori* temporelle; elle ne crée ni ne constitue le temps. Tous les moments psychologiques qu'on « associe » pour produire la formation et la représentation du temps étaient déjà constitués dans leur temporalité avant tout autre constitution possible. La loi de l'association originaire « est une loi psychologique de la formation à neuf des vécus sur le terrain des vécus psychologiques donnés. Ces vécus sont psychiques, ils sont objectivés; ils ont eux-mêmes leur propre temps et il est question de leur évolution et de leur genèse. Cela appartient au domaine de la psychologie et ne nous

18. « Les prédicats modificateurs du temps sont, d'après Brentano, irréels; seule est réelle la détermination du présent » — cité par Husserl, *ibid.*, § 5, p. 12 (H. X, p. 14, cf. *Leçons*, p. 24).

19. *Ibid.*, § 41, p. 72 (H. X, p. 84-85, *Leçons*, p. 110 sq.).

20. *Ibid.*, § 6, p. 13 (H. X, p. 15-16, *Leçons*, p. 25-26).

intéresse pas ici »<sup>21</sup>. Toute explication génétique ne peut donc s'appliquer qu'au domaine du « constitué ». La genèse étant seulement dérivée de la constitution, celle-ci est d'essence statique. Comment la constitution du temps vécu et des objectivités temporelles peut-elle paraître statique si l'on ne se limite pas à une analyse eidétique du temps vécu où l'essence du temps prend la place du temps lui-même ? C'est le temps *tel qu'il apparaît* comme « noème » ou comme thème, c'est la loi *a priori* du déroulement temporel, en un mot, c'est la signification du temps qui est statique et autorise toute l'analyse de Husserl. Mais on sait que toute eidétique est constituée par un sujet temporel, que tout « noème » renvoie à une « noèse », que la signification du temps apparaît à une conscience et sur le fond d'une temporalité plus profonde. Si la séparation entre l'essence et le fait paraît possible dans d'autres régions ontologiques que celle de la conscience, il semble que la réduction eidétique du temps vécu sépare ce qui, par essence, n'est pas séparable. L'« eidos » du temps vécu est lui-même temporel, constitué dans une temporalité. Il n'apparaît comme statique que s'il est délié de la temporalité où il se fonde. Cette dernière est génétique par essence (mais ici l'essence n'a pas besoin d'une réduction eidétique pour apparaître. Elle l'exclut même *a priori*).

Si l'on écarte de la théorie de Brentano certaines inconséquences comme, par exemple, l'intervention de la faculté imaginative, il reste que, dans son propos le plus valable, elle tentait d'instituer le temps à partir d'une dialectique du constituant et du constitué dont les termes étaient à la fois solidaires et distincts. Le temps n'apparaît comme temps phénoménologique constituant que parce qu'il est constitué. Or Husserl prétend, après avoir critiqué Brentano, s'en tenir exclusivement à l'origine constituante du temps. Ne serait-il pas contraint, par une description qui sera elle aussi dialectique (dans la sphère phénoménologique) de réintégrer le constitué dans le constituant et de faire de la genèse un moment nécessaire à l'intérieur du champ originnaire ? La phénoménologie ne serait plus tout à fait maîtresse chez elle. L'ontologie serait *déjà* dans la place.

21. *Ibid.*, § 6, p. 13 (H. X, p. 15, cf. *Leçons*, p. 25).

Le problème de la genèse se confondait, disions-nous, avec celui d'une synthèse *a priori* vécue, d'un enrichissement et d'une création qui étaient en même temps révélation ou dévoilement, d'une productivité ontologique qui se confondait avec une transparence phénoménologique. Or les analyses du temps vécu ne vont-elles pas nous offrir le spectacle d'une continuelle synthèse *a priori* où l'enrichissement et la nouveauté temporels ne sont possibles et n'apparaissent comme tels que par une « rétention » qui assume ce qui vient d'être constitué dans le présent antérieur ? Que ce temps phénoménologique constitué soit différent des faits temporels objectifs, c'est trop évident. Je puis immédiatement, par la mémoire, réactualiser le sens originare d'un vécu constitué. Mais, précisément, la réduction eidétique était applicable à des faits matériels. Est-ce qu'en effectuant cette réduction sur du vécu on ne court pas à un double échec : d'une part, si l'on assimile l'eidétique de la région « conscience » à celle de la région « chose », chaque fois qu'un vécu sera constitué, il deviendra pure facticité empirique. Et dans la mesure où le déroulement du temps vécu suppose nécessairement, et pour s'effectuer et pour s'apparaître, la rétention d'un moment constitué, on introduira ainsi le « fait » dans la conscience interne du temps. Si inversement on tient compte de l'irréductible originalité du vécu et si l'on se défend d'assimiler le vécu constitué au monde constitué, la réduction eidétique devient impossible. Elle n'a plus aucun fondement, l'existence et l'essence ne se séparant pas dans la sphère de la conscience. Les genèses empirique ou ontologique (que nous n'identifions pas mais qui se distinguent toutes deux du devenir phénoménologique) ne sont-elles pas essentiellement impliquées dans les analyses du temps vécu ? Husserl ne le pense pas.

#### L' « IMPRESSION ORIGINALE »

La mise hors circuit du temps objectif une fois effectuée, nous restons cependant en face d'objets purement temporels. « Il est bien évident que la perception d'un objet temporel a elle-même sa tempo-

ralité, qu'une perception de la durée présuppose elle-même une durée de perception, que la perception d'une forme quelconque de temps possède elle-même sa forme de temps; et si nous faisons abstraction de toutes les transcendances, la perception subsiste alors, conformément à tous les constituants phénoménologiques de sa temporalité phénoménologique, qui appartient à son essence irréductible (*unaufhebbar*). Puisque la temporalité objective se constitue phénoménologiquement à chaque instant et que c'est seulement par cette constitution qu'elle se tient là pour nous en tant que phénomène (*erscheinungsmäßig*) comme objectivité et moment d'une objectivité, une analyse phénoménologique du temps ne peut donc pas éclaircir la constitution du temps sans prendre en considération les objets temporels. Par objets temporels, en leur sens particulier, nous entendons des objets qui non seulement sont des unités dans le temps, mais qui comprennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle. »<sup>22</sup> Ainsi, par exemple, le son qui résonne est un « objet temporel ». Si l'unité de l'objet en tant qu'elle est constituée sert, selon l'expression dont usera plus tard Husserl, de « guide » intentionnel ou transcendantal pour l'analyse constitutive, c'est leur extension temporelle elle-même qui fait l'objet final de notre description. L'objet temporel est constitué à partir de l'« impression originaire »<sup>23</sup> de la pure donnée hylétique; une rétention et une protention unissent la suite d'impressions originaires pour en faire un objet<sup>24</sup>. Il en sera ainsi pour une mélodie, totalité objective de sons. Pour qu'une mélodie soit perçue, il est nécessaire que je retienne les sons passés et anticipe sur les sons à venir. Mais ce que je retiens ou ce que j'anticipe n'est pas réel<sup>25</sup>, sans quoi nous ne saurions nous dégager d'un perpétuel présent. C'est la différence essentielle entre le vécu phénoménologique et le vécu psychologique ou la facticité en général. La « réalité » (*reell*) phénoménologique est, par essence et parce qu'elle « s'apparaît »,

22. *Ibid.*, § 7, p. 18 (H. X, p. 22-23, cf. *Lefons*, p. 36).

23. *Urimpression*.

24. *Ibid.*, § 11.

25. *Ibid.*, § 12, p. 26 (H. X, p. 31, *Lefons*, p. 46).

radicalement autre que la « réalité » naturelle. La rétention ne définit pas la persistance d'une impression affaiblie mais une « quasi »-présence du passé<sup>26</sup>. Ce qui vaut pour une mélodie vaut pour un son isolé; je ne puis réduire l'impression originale à la pureté d'un point réel et cela par essence. La ponctualité absolue est encore moins perceptible dans le temps que dans l'espace<sup>27</sup>. Nous ne pouvons pas parler, comme en psychologie, d'un seuil de la sensation ou de la perception. C'est une nécessité *a priori* de la perception du temps et du temps de la perception que l'impression originale ait quelque densité temporelle. Par conséquent l'originarité absolue est *déjà une synthèse* puisqu'elle implique *a priori* une « modification rétentionnelle »<sup>28</sup>. La nécessité *a priori* de cette synthèse n'est pas présentée par Husserl comme ontologique — et surtout pas comme réelle — mais comme phénoménologique. C'est-à-dire que l'impression originale n'est pas la sensation prise au niveau physiologique le plus élémentaire, mais l'impression originale dans la conscience immanente du temps. Mais pour que cette impression originale soit intentionnelle (elle l'est forcément puisque la rétention et la protention sont décrites par Husserl comme des modifications intentionnelles)<sup>29</sup>, ne faut-il pas qu'elle « annonce », en tant que tel, un objet réel qui se constitue de la même façon, puisque visé originairement? Ne faut-il pas que l'impression soit originairement impression *de* la mélodie ou *du* son comme *réels*, même dans le cas d'une hallucination? L'irréalité du « quasi »-son dans la rétention n'est-elle pas constituante de la temporalité phénoménologique parce qu'elle est fondée à l'origine sur la réalité (*real*) du son déjà constituée? La synthèse *a priori* phénoménologique n'est-elle pas possible par une synthèse *a priori*

26. On reconnaît ici toutes les sources auxquelles ont puisé les phénoménologues français.

27. C'est d'ailleurs parce qu'elle est imperceptible dans le temps qu'elle l'est dans l'espace. On voit se faire jour ici l'idée d'une primordialité du temps sur l'espace, primordialité sur laquelle Heidegger, après Husserl, insistera beaucoup. Mais nous verrons que si elle se confond avec le fondement même de l'ontologie heideggérienne, elle est assez difficile à justifier dans la phénoménologie husserlienne.

28. *Ibid.*, § 11, p. 25 (H. X, p. 29, *Leçons*, p. 43).

29. *Ibid.*, § 12, p. 26 (H. X, p. 31, *Leçons*, p. 46).

ontologique fondamentale et plus originaire que le vécu noématique ? Non que la synthèse phénoménologique soit le simple « effet » ou le simple « reflet » d'une synthèse primordiale ; sans quoi nous retomberions dans les difficultés évoquées plus haut. Mais, encore une fois, ne peut-on dire que l'originarité phénoménologique entretient avec ce qui n'est pas elle des rapports dialectiques ? En un certain sens, c'est parce qu'il y a une conscience constituante du temps que le son « réel » est constitué en unité objective. Cette unité est, par là, une production de la conscience ; mais c'est aussi parce qu'il apparaît comme déjà constitué dans son être même, avant toute synthèse noématique, que la conscience peut faire l'expérience de la constitution originaire selon une attitude qu'on pourrait dire intuitive. Ici apparaît l'ambiguïté de tout mouvement intentionnel : production et réceptivité, création et intuition, activité et passivité. Cette ambiguïté marquera du sceau dialectique toute la pensée de Husserl. Ici, la donnée sensible ou hylétique du son ne peut être constituée par une activité du sujet<sup>30</sup>. Dès qu'on admet le contenu pur de la sensation comme corrélat d'une impression originairement intentionnelle, n'est-on pas déjà sur le point d'introduire la passivité dans la constitution primordiale ? Le thème de la genèse passive, abordé quinze ans plus tard par Husserl, n'est-il pas déjà annoncé ? Quand Husserl reconnaît une « nécessité *a priori* de l'antécédence d'une impression à toute rétention »<sup>31</sup> et que, d'autre part, il affirme que la rétention présente originairement un caractère d'évidence intentionnelle<sup>32</sup>, ne réintroduit-il pas, sous la forme du « datum hylétique » passivement reçu, l'objet transcendant qu'il prétendait exclure de ses analyses ? C'est ce que semble confirmer ce texte dont le sens « exceptionnel » dans les *Vorlesungen* paraît contredire tout l'idéalisme méthodique de son contexte. Nous nous permettrons une longue citation : « ... Dans la perception, un complexe de contenus de sensations, qui

30. Nous reviendrons plus loin assez longuement sur le problème génétique et la situation de la « hylé » en général dans la constitution transcendantale, cf. II<sup>e</sup> partie, chap. II.

31. *Ibid.*, § 13, p. 27 (H. X, p. 33, *Lefons*, p. 48).

32. *Ibid.*, § 13, p. 29 (H. X, p. 34, *Lefons*, p. 50).

sont eux-mêmes des unités constituées dans le flux temporel originaire, subit (*erfährt*) l'unité de l'appréhension. — Et l'appréhension unitaire est elle-même à son tour unité constituée au premier sens. Les unités immanentes ne sont pas, dans leur constitution, objets de conscience de la même manière que ce qui apparaît dans l'apparition transcendante, le perçu dans la perception transcendante. D'un autre côté, elles doivent avoir pourtant une communauté d'essence. Car l'impression immanente est présentation (*Gegenwärtigen*), de même que la perception est présentation; dans le premier cas, nous avons une présentation immanente, dans l'autre, une présentation transcendante "à travers" (*durch*) les apparitions. Ainsi, tandis que les apparitions transcendantes sont des unités, constituées dans la conscience interne, "dans" ces unités doivent être à leur tour constituées d'autres unités : *les objets qui apparaissent*. »<sup>33</sup> Ainsi, à travers les apparitions constituées, c'est l'objet lui-même, déjà synthétisé, qui apparaît; il est plus qu'une apparition, il est l'origine et le fondement de toute apparition. A travers le « noème » temporel, c'est l'être même du temps qui est visé. Si, comme Husserl le soulignera plus tard, il y a une référence originaire de l'« impression originaire » à l'objet « donné en personne »<sup>34</sup>, ultime fondement des analyses intentionnelles, la rétention, ou « souvenir primaire », implique, dans sa synthèse, l'intuition passive d'un tel objet. Or, il semble imprudent de dire, comme le fait M. Ricœur, par exemple<sup>35</sup>, que l'activité et la passivité de la conscience intentionnelle ne ressemblent en rien à l'activité et à la passivité réelles dans un système de causalité naturelle. Sans doute Husserl tient-il à cette distinction et dans cette mesure le commentaire de M. Ricœur paraît s'imposer. De plus, il est clair que la conscience intentionnelle ne peut être purement et simplement introduite comme un élément dans un tel système<sup>36</sup>. Mais si l'objet de la conscience intentionnelle,

33. *Ibid.*, § 43, p. 78. C'est nous qui soulignons (H. X, p. 91, cf. *Leçons*, p. 118-119).

34. Le thème de l'objet présent « en chair et en os » (traduction inélégante mais consacrée de l'épithète *leibhafti*) à la perception « donatrice originaire » se rencontre déjà dans les *Vorlesungen*, § 11, p. 24 et § 17, p. 34 (H. X, p. 29 et 40-41, cf. *Leçons*, p. 44 et 57).

35. Voir *Idées I*, traduction Ricœur, p. xxx, n. 1 du traducteur.

36. Ce serait rendre impossible toute phénoménologie.



étant toujours originairement substrat « réel » et non seulement « noématique », si la passivité originaire — au niveau de la hylé — est passivité devant une « nature », on se demande où situer la discontinuité entre passivité phénoménologique et passivité naturelle. Ici encore il nous faudra opter pour une description dialectique de la solidarité et de la distinction essentielle des deux « moments ». Car si l'on place la passivité à l'intérieur d'une sphère d'activité constituante, on ne fait que reculer le problème. C'est une tentation formaliste à laquelle cédera plus tard Husserl. « Il y a, dit-il, pour le moment, un passage continu de la perception au souvenir primaire<sup>37</sup>... Au sens idéal, la perception (ou impression) serait la phase de la conscience qui constitue le présent pur, et le souvenir tout autre phase de la continuité. » Mais ce n'est précisément qu'une limite idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut être rien en soi... « De plus, il reste en cela également que le présent idéal n'est pas quelque chose de différent *toto coelo* du non-présent, mais qu'il se concilie continûment avec lui. »<sup>38</sup> Le présent originaire et constituant n'est donc absolu que dans sa continuité avec un « non-présent » qui est tout à la fois constitué avant lui, par lui, et en lui. La synthèse originaire est justement celle du constitué et du constituant, du présent et du non-présent, de la temporalité originaire et de la temporalité objective<sup>39</sup>. Il est nécessaire que la temporalité du vécu immanent soit le commencement absolu de l'apparition du temps, mais elle s'apparaît précisément comme commencement absolu grâce à une « rétention » ; elle n'inaugure que dans la tradition ; elle ne crée que parce qu'elle a un héritage historique. Il paraît alors illégitime d'exclure dès le début

37. *Vorlesungen*, § 16, p. 34 (H. X, p. 40, cf. *Leçons*, p. 57).

38. *Ibid.*

39. Dans une très remarquable étude sur la temporalité chez Husserl et Heidegger, Yvonne Picard souligne fort bien le caractère dialectique de la temporalité chez Husserl. Elle rapproche très justement cette dialectique de la dialectique hégélienne de l'identité de l'identité et de la non-identité. Cependant Y. Picard, jugeant plus authentique la dialectique temporelle chez Husserl que chez Heidegger, ne voit pas que la dialectique est exclusivement « phénoménologique » chez Husserl et que l'idéalisme transcendantal de ce dernier lui interdira toujours de la fonder dans une ontologie de la temporalité ou dans une temporalité de l'être — ce que veut commencer par faire Heidegger. Cf. Y. Picard, *Le Temps chez Husserl et Heidegger*, in *Deucalion*, 1946, 1, Paris.

de la réflexion toute transcendance temporelle et toute unité constituée du temps. L'acte d'exclusion ne peut être pur; il est originai-  
 rement rétentionnel.

### LA LIBERTÉ ET L'ÉVIDENCE DE LA RÉTENTION

La liberté de la réduction semble donc limitée *a priori* par la nécessité temporelle de la rétention. Je ne peux pas ne pas faire de l'acte de ma liberté un acte temporel. Dans la mesure où il dure, cet acte doit composer avec la temporalité déterminée qu'il « retient », avec l'histoire qu'il assume pour se connaître comme acte libre. Son impureté est originaire parce qu'*a priori* temporelle. Pourtant, Husserl veut concilier une liberté absolue du sujet avec sa temporalité vécue. Nous voyons ainsi confirmée l'idée que nous avançons un peu plus haut : Husserl ne décrit qu'un temps constitué en noème ou en thème face à un sujet dont la genèse reste dissimulée. — Ce sujet étant lui-même constitué, il peut paraître intemporel et libre par rapport à une temporalité qu'il « connaît ». « La présentification (*Vergegenwärtigung*) (ou reproduction par souvenir secondaire) d'un vécu se trouve *a priori* dans le ressort de ma "liberté". »<sup>40</sup> Sans cette liberté originaire, aucune évidence du souvenir ne serait possible comme telle; à partir de déterminations empiriques, je ne puis qu'actualiser un passé retenu et reproduit sous forme d'habitude ; mais je ne puis échapper au présent absolu et perpétuel de l'expérience pour viser intentionnellement un passé comme tel. Une liberté radicale, c'est-à-dire une source absolue de décision est le fondement *a priori* de toute temporalisation phénoménologique où le devenir se constitue *comme tel*. Mais cette liberté elle-même, pour n'être pas abstraite et formelle, pour retrouver un souvenir concret, renvoyant à une perception effective où le monde s'est donné « en personne », doit être elle-même temporelle et rendue possible par une rétention. Elle ne doit pas être

40. *Vorlesungen*, § 18, p. 36 (H. X, p. 42, cf. *Leçons*, p. 59).

« pure » au sens kantien, c'est-à-dire caractérisée en elle-même par l'absence de toute détermination temporelle (empirique) effective. Si elle était ainsi abstraite de toute temporalité concrète, elle serait l'analogue de l'imagination invoquée par Brentano. Elle deviendrait faculté séparée et elle-même constituée en fait psychique. A partir d'elle aucune évidence *a priori* du temps et de ses modifications concrètes ne serait possible. Il faut donc que cette liberté constituante se confonde avec le temps « se » temporalisant lui-même. Husserl dira lui-même que le flux constituant du temps, c'est la subjectivité absolue<sup>41</sup>. Mais Husserl est encore loin d'avoir mis au jour la synthèse originaire absolue qui unit la subjectivité absolue et la temporalité absolue<sup>42</sup>. Il oscille pour le moment entre les deux pôles de la synthèse. Il ne faut pas que la liberté soit un simple produit du temps<sup>43</sup> et un moment constitué en lui. Dans une telle hypothèse, la diversité des modifications du flux temporel ne saurait apparaître. On serait immergé à nouveau dans un temps naturel, substantifié, coupé de sa source première. La liberté et la subjectivité absolue ne sont donc ni *dans* le temps, ni *hors* du temps. Ce heurt dialectique des contraires est absolument « fondamental » et situé à l'origine de toute signification; il doit donc se reproduire à tous les niveaux de l'activité transcendantale et de l'activité empirique fondée en elle. Par exemple, tout langage authentique devra assumer une ambiguïté *a priori*. — Rien ne peut plus être désigné ou défini sans postuler immédiatement un discours absolument opposé. Tout discours philosophique semble devoir être marqué par cette nécessité. Cesser d'en être « marqué » et l'assumer indéfiniment, c'est là ce qui nous paraît définir la véritable « tâche infinie », « l'idée pratique » de la philosophie<sup>44</sup>. Dans les

41. *Ibid.*, § 36, p. 63 (H. X, p. 74-75, *Leçons*, p. 99).

42. Il a tenté de le faire plus tard, dans des textes qui restent pour la plupart inédits (Groupe C des manuscrits). Nous essaierons de montrer comment il y échoue.

43. C'est la thèse opposée au formalisme évoqué plus haut.

44. Husserl présentera l'idée de « tâche infinie » de la philosophie comme « idée pratique » dans la *Krisis* et dans les *Méditations cartésiennes*. Nous essaierons, en conclusion de ce travail, d'opposer à Husserl une idée dialectique de la phénoménologie et de définir le « thème » ou le « motif » dialectique, comme la prise de conscience et l'accomplissement de la philosophie.

*Vorlesungen*, Husserl se contente de laisser voilé, tel l'ineffable, ce domaine de constitution originaire qui paraît échapper à toute eidétique et par suite à tout « Logos »; faisant allusion, dans le plus court de ses paragraphes, à l'identité du flux constitutif du temps et de la subjectivité, il conclut : « pour tout cela, les noms nous manquent »<sup>45</sup>. Que le temps soit inclus dans la subjectivité ou compris par elle, qu'il l'enveloppe, au contraire, et la détermine, il reste temps constitué en « eidos » intemporel ou en réalité naturelle. A partir de lui aucun temps phénoménologique ne peut apparaître dans une évidence. Par conséquent, si l'on dit avec Husserl que le flux pur du vécu est la subjectivité absolue, il ne peut s'agir d'une confusion immédiate, d'une tautologie ou d'une identité formelle. La subjectivité n'est pas l'attribut analytiquement lié à l'être du temps; la temporalité n'est pas non plus le caractère ou, au mieux, l'essence de la subjectivité. Il s'agit au contraire d'une synthèse ontologique *a priori* et en même temps dialectique. La subjectivité, c'est le temps *se* temporisant lui-même. Le temps, c'est la subjectivité s'accomplissant elle-même comme subjectivité. La « réflexion » n'est pas ici seconde et médiata. Elle n'est pas *a posteriori*, un enrichissement empirique ou une « prise de conscience » idéale.

On devine les difficultés que Husserl rencontrera quand il voudra concilier cette subjectivité absolue du temps dialectique avec l'« ego » monadique, posé lui aussi, dans *Ideen I*, comme subjectivité absolue. Comment cet « ego » peut-il être considéré comme unité absolue de tous les vécus si l'unité du temps et de la subjectivité est déjà synthétique et dialectique ? Dans l'identité absolue du sujet avec lui-même la dialectique temporelle constitue *a priori* l'altérité. Le sujet s'apparaît originairement comme tension du Même et de l'Autre. Le thème d'une intersubjectivité transcendante instaurant la transcendance au cœur de l'immanence absolue de l'« ego » est déjà appelé. Le dernier fondement de l'objectivité de la conscience intentionnelle n'est pas l'intimité du « Je » à soi-même mais le Temps ou l'Autre, ces deux formes d'une existence irréductible à une essence, étrangère au sujet

45. *Ibid.*, § 36, p. 63 (H. X, p. 75, cf *Leçons*, p. 99).

théorique, toujours constituées avant lui, mais en même temps seules conditions de possibilité d'une constitution de soi et d'une apparition de soi à soi.

#### L'IMPRESSION ORIGINAIRE ET LA SYNTHÈSE « A PRIORI »

Mais, non plus que jamais, Husserl ne thématise et n'explicité la dialectique en tant que telle. L'oscillation reste confuse au niveau de simples descriptions comme celles des *Vorlesungen*. On ne sait où commence le temps phénoménologique. Est-il produit par une synthèse passive ou par une synthèse active ? est-il donné à un sujet intemporel ? constitué par lui ? est-il « vécu » dès le moment hylétique ou à partir de l'impression originale ? et comment s'effectue le passage de l'un à l'autre ? Husserl n'y répond pas clairement. Tantôt l'impression originale est le « non-modifié absolu »<sup>46</sup> ; en tant que telle, elle constitue le temps et se constitue en dehors de toute rétention et de toute protention ; la subjectivité du temps pur est antérieure à toute synthèse et à toute genèse. La dialectique est dérivée, construite au seul niveau de la reproduction et du souvenir secondaire. Mais on ne comprend plus alors comment, à partir d'une originalité non modifiée, les modifications rétentionnelles et protentionnelles sont encore possibles. On voit encore moins d'où elles tireront leur évidence phénoménologique. Tantôt, au contraire, chaque nouveau Présent est le contenu d'une impression originale possible. Mais il semble bien que cette possibilité *a priori* soit vide et formelle. Il n'y répond aucun vécu concret mais seulement un « point limite »<sup>47</sup>... « Il est évident que chaque instant a son "avant" et son "après" et que les instants et les laps de temps ne peuvent se condenser à l'avance à la manière de l'approche d'une limite mathématique, comme celle de l'intensité. Si l'on donnait un point limite, il lui correspondrait un Présent qui ne serait précédé par rien, ce qui est évidemment impossible. Un Présent est toujours et essentiellement le bout (*Rand-*

46. *Ibid.*, § 31, p. 57 (H. X, p. 67, *Leçons*, p. 88).

47. *Ibid.*, § 32, p. 59 (H. X, p. 70, *Leçons*, p. 91).

*punkt*) d'une étendue temporelle. »<sup>48</sup> Ainsi, en contradiction avec l'idée d'une impression originale non modifiée, le Présent phénoménologique n'est pur et ne s'apparaît comme tel qu'en tant que génétiquement composé.

L'alternative se poursuit. La « subjectivité » absolue du flux temporel pur est tantôt une conscience transcendante, tantôt temporalité substantielle et « en-soi », tantôt l'activité à partir de laquelle se constituent les divers vécus temporels, tantôt le substrat de toutes les modifications phénoménologiques du temps. « A l'essence *a priori* (du temps) appartient aussi l'« état de fait » (*Sachlage*) suivant : sensation, appréhension, prise de position, tout cela participe au même flux temporel, et le temps absolu objectivé est nécessairement identiquement le même que le temps appartenant à la sensation et à l'appréhension. Le temps préobjectivé, qui appartient à la sensation, fonde nécessairement l'unique possibilité d'une objectivation des situations temporelles, (possibilité) qui correspond à la modification de la sensation et au degré de cette modification... De même, le temps de la perception et le temps du perçu sont identiquement le même. »<sup>49</sup> Quels sont donc l'origine et le statut de cette nécessité *a priori* ? ni exclusivement objective, ni absolument subjective, elle lie *a priori*, semble-t-il, le temps préobjectif, l'être pur du temps et le temps phénoménologique, l'apparition pure du temps. Mais elle le fait selon une identité dont Husserl ne parle pas et qui semble, en tout cas, n'avoir rien d'analytique ; entre le temps préobjectif et le temps phénoménologique, qui « apparaît » lui-même comme source des unités temporelles objectives, il n'y a rien de moins que la constitution de ces objectivités elles-mêmes par les processus de rétention et de protention. C'est grâce à eux que le temps préobjectif, le temps phénoménologique pur et le temps objectif « apparaissent » comme un seul et même temps. Or, si le temps phénoménologique implique dans son essence même temps préobjectif et temps objectif, comment peut-il se « réduire » à sa pureté et s'« apparaître » en elle ?

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, § 33, p. 61. (H. X, p. 72, cf. *Leçons*, p. 93).

## L'APORIE - NÉCESSITÉ D'UNE RÉDUCTION « ÉLARGIE »

Husserl présente à certains moments le problème sous la forme d'une véritable aporie qu'une réflexion plus profonde pourrait résoudre. Ainsi, envisageant le flux de la temporalité dans son « unicité » (*Alleinheit*) absolue, il reconnaît que son objectivité ne peut être épuisée par la conscience immanente du temps : celle-ci constitue un temps avec lequel elle ne se confond pas totalement. Echappant au temps, elle ne doit pourtant pas être intemporelle. Comment rendre compte de cette ambiguïté dans une description ? Comment à partir d'une conscience constitutive d'un temps qui lui est « donné », auquel elle participe tout en lui restant, en quelque sorte, étrangère, peut-on se rendre intelligible la formation d'un temps unique ? Comment le temps préobjectif va-t-il se reconnaître dans le temps objectif après sa constitution dans un temps phénoménologique ? Husserl écrit : « Cette temporalité préphénoménale, préimmanente se constitue intentionnellement comme forme de la conscience constitutive du temps et en elle en personne. Le flux de la conscience immanente constitutive du temps *n'est pas seulement*, mais il est fait de façon si remarquable — encore qu'intelligible, qu'une apparition "en personne" du flux lui-même doit être nécessairement saisissable dans l'écoulement. L'apparition en personne du flux *n'exige pas un second flux* mais le flux se constitue comme phénomène en lui-même. *Le constituant et le constitué coïncident et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous les égards.* »<sup>50</sup> Il est donc clair que l'analyse de la conscience interne du temps nous livre ici des résultats qui démentent ses principes mêmes. Il s'agissait à l'origine d'exclure, sous prétexte qu'elle se montrait dans un domaine déjà constitué dans son unité temporelle, toute genèse effectivement réelle. Or précisément, au terme des descriptions de la constitution originellement immanente du temps, on reconnaît que le constituant « recouvre » le constitué. Le « noème » du temps renvoie à un temps noétique où tous les problèmes génétiques devront se reposer. La prétendue

50. *Ibid.*, § 39, p. 70-71 (H. X, p. 83, cf. *Leçons*, p. 109). C'est nous qui soulignons.

exclusion du constitué n'avait laissé qu'une loi ou un « eidos » du temps, eux-mêmes constitués. La réduction eidétique paraît donc insuffisante pour échapper aux contradictions de la genèse, cette continuité du devenir infini et du commencement absolu, de la continuité et de la discontinuité, de la tradition et de la création, de la passivité et de l'activité, etc. L'originaire absolu nous échappe à mesure qu'on en approfondit le sens. Pour que la conscience immanente du temps ne soit pas une illusion subjectiviste, pour que l'essence du temps ne soit pas un concept, pour qu'ils soient conscience et essence *d'un* temps effectif, il faut qu'ils soient liés par une synthèse originaire au temps et à l'être constitués *a priori*. L'intentionnalité retrouvera alors tout son sens. N'était-il pas en effet contradictoire de mettre « hors circuit » les transcendances et de prétendre saisir l'immanence pure du vécu alors même qu'on proclamait l'intentionnalité de la conscience ? Dans l'immanence vécue, l'intentionnalité ne pouvait réapparaître que si le réel était conservé comme « noème » intentionnellement visé par un acte noétique. Alors on pouvait réduire la genèse à son « sens ». Mais ce « sens » lui-même étant constitué par l'acte temporel et originaire d'un sujet, il doit lui-même être « réduit » pour laisser s'approfondir l'analyse constitutive. L'intentionnalité transcendantale doit être à nouveau l'objet d'une explicitation plus large. Pour atteindre à son originalité, on doit amplifier et modifier la méthode de la réduction. Celle-ci ne se définissant plus alors comme une exclusion ou une mise hors circuit, l'être du monde transcendant et du constitué en général sera « suspendu » sans être supprimé ; la genèse sera mise entre parenthèses sans être niée ou écartée. Peut-être comprendrons-nous alors le véritable sens d'une « neutralisation » phénoménologique de la genèse.



## CHAPITRE II

# L'ΕΠΟΧ'Η RADICALE ET L'IRRÉDUCTIBILITÉ DE LA GENÈSE

Dès 1905, date des *Leçons*, tous les efforts de Husserl sont orientés vers un même but : définir la sphère de la constitution transcendantale, originaire et concrète. Ils se fondent tous sur une seule et même possibilité qui est ici, en même temps, une première nécessité méthodique : celle d'une réduction phénoménologique dont Husserl ne cessera jamais de préciser et d'approfondir le sens. C'est elle, en particulier, qui semble orienter d'une façon de plus en plus urgente l'évolution de la phénoménologie et déterminer le moment décisif où Husserl passe de la constitution statique à la constitution génétique. Aussi, plutôt que d'étudier directement le contenu complexe des descriptions « statiques », attachons-nous à leur ultime condition de possibilité.

L'accès à la conscience immanente du temps n'était possible que par une mise « hors circuit » des transcendances. Il était apparu que le caractère « privatif » de cette réduction nous laissait sans issue. Sans la constitution passive de la donnée temporelle hylétique dans l'« impression originaire », il était impossible de comprendre l'identité de la subjectivité absolue du flux temporel — qui restait alors formel — avec le vécu phénoménologique et les objectivités temporelles qui se constituent en lui. En un certain sens, on en restait encore à un stade pré-phénoménologique. Le thème de l'intentionnalité était caché, le sujet phénoménologique restait constitué, soit comme

sujet ou liberté formelle, soit comme moment temporel. Il fallait ou bien nier tout devenir concret, toute genèse, ou bien y plonger le sujet constituant à la manière d'un objet empirique. Une explicitation plus radicale était nécessaire. Il fallait réformer l'idée de la réduction. Or toute l'histoire du thème de la réduction<sup>1</sup> montre à l'évidence que plus Husserl s'approche d'un radicalisme de la réduction et lui soumet des domaines larges et divers (thèse naturelle, sciences de la nature, sciences de l'esprit, transcendance de Dieu, transcendance de l'eidétique, logique pure, etc.) plus il la distingue d'une abstraction, d'une « soustraction » qui bifferait purement et simplement son objet pour ne laisser qu'un résidu individuel et formel. De plus en plus, il insiste sur la différence qui sépare la neutralisation d'une pure et simple négation. La réduction n'est pas un doute sceptique ou une retraite ascétique dans l'immanence vécue. Elle conserve ce qu'elle suspend. Elle maintient le « sens » de l'objet dont elle « neutralise » l'existence.

Or s'il est maintenant acquis que toute « suppression » de la genèse comme fait empirique est insuffisante au point de vue de la phénoménologie transcendantale elle-même, nous devons nous poser la question suivante : est-ce que la simple « neutralisation » de la genèse, telle que la comprend Husserl après une lente élaboration<sup>2</sup>, suffit à fonder la description de la constitution statique ? ou plutôt (puisque aussi bien nous ne pouvons feindre d'ignorer que Husserl lui-même ne s'en est pas satisfait et s'est vu obligé de passer à une constitution génétique) comment et pourquoi la meilleure forme de l'ἐποχή comme réduction de la genèse a-t-elle pu se révéler insuffisante à Husserl ?<sup>3</sup>

1. Cf. à ce sujet : Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Introduction de W. Biemel ; et Tran-Duc-Thao, « Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl », in *Deucalion*, 3, Paris, 1947 ; et Ricœur, Introduction à *Idees I*.

2. L'idée de la phénoménologie est le texte de 5 conférences faites à Göttingen en 1907 et qui présentent la première doctrine de la réduction (cf. *supra*, p. 27).

3. La réduction restera cependant la seule condition de toute « thématization » phénoménologique. Quand la phénoménologie deviendra génétique, la méthode de la réduction paraîtra encore valable à Husserl.

*La réduction et l'exclusion idéaliste de la genèse*

La recherche de la constitution originaires<sup>4</sup> exclut encore, il va de soi, toute idée de genèse historico-psychologique. « Nous ne parlons pas ici en termes d'histoire. Ce mot d'origine ne nous contraint ni ne nous autorise à penser à quelque genèse entendue au sens de la causalité psychologique ou au sens d'un développement historique. Quel autre sens du mot est alors visé ?

« La question ne pourra être portée que plus tard à la clarté de la réflexion et de la science. Mais chacun pressent dès l'abord que la priorité de la connaissance concrète de type empirique portant sur des faits, sur toute autre connaissance, par exemple sur toute connaissance idéale de type mathématique, n'a nécessairement aucun sens temporel et se comprend nécessairement en un sens intemporel. »<sup>5</sup>

DE LA RÉDUCTION EIDÉTIQUE  
À LA RÉDUCTION TRANSCENDANTALE

Cette genèse historique était exclue d'abord par une réduction eidétique; celle-ci, grâce à la technique de la « variation imaginaire », nous permettait de passer du fait à l'essence, de la singularité réelle à la généralité eidétique. Cette dernière devait être un *a priori* concret<sup>6</sup>. N'étant pas construite mais saisie par une intuition, elle posait un nouveau problème génétique laissé dans l'ombre par Husserl : comment le concret de l'essence pouvait-il échapper à une synthèse constitutive supposant quelque temporalité, si originaires fût-elle ? Ou bien cet *a priori* était formel, ce que Husserl nie énergique-

4. Nous nous référons maintenant aux *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913, ouvrage le plus élaboré et le plus important de cette période. Nous citerons directement l'excellente traduction de M. Ricœur (cf. *supra*, p. 2, note).

5. *Idées* I, III, p. 13.

6. Husserl tient à distinguer sa conception de l'*a priori* de celle de Kant. Il prend des précautions de langage à ce sujet : cf. *Idées* I, Introduction de l'auteur, p. 9 et § 17, p. 57, note du traducteur, surtout p. 70, note 1 du traducteur.

ment, ou bien sa détermination concrète, pour n'être pas purement empirique, devait renvoyer à une genèse transcendante. Or Husserl ne s'attache pas à cette difficulté. Simplement il remarque que l'essence est constituée — statiquement — par l'acte d'une conscience transcendante qu'une réduction non plus éidétique mais phénoménologique va nous révéler maintenant. En elle va être transportée la difficulté.

La « thèse » de l'attitude naturelle, c'est l'histoire vécue spontanément : en elle « j'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace, qui a et a eu un développement sans fin dans le temps »<sup>7</sup>. C'est dire que la temporalité vécue dans cette attitude est objective; j'y participe, j'en tiens compte, mais n'en ayant aucune conscience originaire ou créatrice, on peut dire que j'assiste à son développement et, bien qu'elle soit connue de moi, son sens premier m'échappe. Husserl écrivait déjà dans les *Leçons* : « Naturellement ce qu'est le temps nous le savons tous, c'est ce qu'il y a de mieux connu au monde. »<sup>8</sup> Loin d'apparaître tel qu'il est, c'est-à-dire plus originaire que l'espace, il est mêlé indistinctement à notre univers spatial, et tout ce qu'on dit de ce dernier « s'applique au monde considéré comme *l'ordre des êtres dans la succession temporelle*. Ce monde qui est présent pour moi maintenant — et de même évidemment pour tout maintenant dans l'état de vigilance — a son horizon temporel infini dans les deux sens, son passé et son futur, connus et inconnus, immédiatement vivants ou privés de vie »<sup>9</sup>. Le monde spatio-temporel est un monde total; il ne s'agit jamais de le distinguer « réellement » d'une sphère transcendante ou d'un *a priori* formel. Il est le tout de l'être dans son infinité et son inachèvement. « Il ne cesse d'être présent pour moi; et j'y suis moi-même incorporé. Par là ce monde n'est pas là pour moi comme un simple *monde de choses (Sachen)* mais, selon la même immédiateté, comme *monde des valeurs*, comme *monde de biens*, comme *monde pratique*. »<sup>10</sup> Il définit mon environnement

7. *Ibid.*, I, I, § 27, p. 87.

8. *Introduction*, p. 2 (H. X, p. 3, *Leçons*, p. 3).

9. *Idees* I, § 27, p. 89-90 (ici, comme par la suite, c'est toujours Husserl qui souligne).

10. § 27, p. 90.

naturel, les environnements « idéaux »<sup>11</sup> et l'environnement de type intersubjectif<sup>12</sup>. Dans les quelques pages qui suivent la description de l'attitude naturelle, évoquant la possibilité d'une altération radicale de cette attitude par sa « mise hors circuit » ou sa « mise entre parenthèses » (*die Ausschaltung, die Einklammerung*), Husserl la distingue très nettement du doute cartésien auquel elle ressemble par bien des côtés. « Un procédé de ce genre, *possible à chaque instant*, est par exemple la *tentative de doute universel* que Descartes a entrepris de mener à bien, mais dans un dessein tout différent, dans l'intention de faire apparaître un plan ontologique absolument soustrait au doute. »<sup>13</sup> Il est donc clair qu'à l'origine l'intention de Husserl n'est pas de « soustraire » au monde naturel une « région » de l'indubitable. Ce qui intéresse Husserl, ce n'est pas le doute lui-même mais la « tentative » de douter<sup>14</sup>. « La *tentative* de douter de quelque objet de conscience *en tant que présent a nécessairement pour effet de suspendre (Aufhebung)*, la "thèse"; c'est précisément cela qui nous intéresse. Non point que la thèse se convertisse en anti-thèse, la position en négation; ou qu'elle se change en conjecture, supputation, indécision, doute (quel que soit le sens du mot); rien de tout cela n'est au pouvoir de notre libre arbitre. »<sup>15</sup> Tous ces actes, ces modalités de la croyance, de même que le libre arbitre auquel Husserl fait allusion, sont entendus au sens « mondain » de réalité psychologique; que signifierait une liberté d'agir sur des événements « réels »? Serait-elle « réelle » à son tour? Elle en perdrait alors son essence de liberté. Irréelle, par simple opposition à la réalité (*Realität*), elle ne pourrait s'exercer ou s'actualiser. En fait, l'opposition entre la réalité et l'irréalité est neutralisée par la réduction. Ce qui demeure de notre rapport au monde après la réduction, c'est une croyance neutralisée au-delà ou en deçà de l'opposition entre croyance et incroyance. Quand Husserl affirme que *cette conver-*

11. *Ibid.*, § 28.

12. *Ibid.*, § 29.

13. *Ibid.*, § 31, p. 97.

14. *Ibid.*, § 31, p. 98.

15. *Ibid.*

sion de valeur dépend de notre entière liberté<sup>16</sup>, il ne s'agit pas d'une liberté réelle mais, encore une fois, d'une liberté transcendante qui n'est pas comprise dans le conflit « mondain » du déterminisme et du libre arbitre. Distinguée du doute méthodique de Descartes, la réduction est encore moins une négation sophistique ou un doute sceptique au sujet de l'existence du monde. « *C'est plutôt quelque chose d'absolument original. Nous n'abandonnons pas la thèse que nous avons opérée ; nous ne changeons rien à notre conviction qui en soi-même demeure ce qu'elle est, tant que nous ne faisons pas intervenir de nouveaux motifs de jugements : ce que précisément nous ne faisons pas. Et pourtant la thèse subit une modification : tandis qu'elle demeure en elle-même ce qu'elle est, nous la mettons pour ainsi dire "hors de jeu", "hors circuit", "entre parenthèses". Elle est encore là, comme est là dans la parenthèse ce que nous y enfermons, et comme est là, hors des connexions du circuit, ce que nous en excluons. La thèse, peut-on même dire, est encore un vécu, mais nous n'en faisons "aucun usage"; non point naturellement en ce sens que nous en serions privés [...]; il s'agit [...] [d']une conversion de valeur, elle-même originale.* »<sup>17</sup> Il semble donc qu'ici ait disparu, malgré les images « mondaines »<sup>18</sup> de la mise hors circuit et de la mise entre parenthèses, le caractère privatif de la réduction qui faisait osciller la prétendue neutralisation entre un psychologisme et un formalisme. L'altération radicale de la thèse ne lui a rien ôté, précisément parce qu'elle est altération absolue. Il serait intéressant de vérifier dans le détail cette dialectique de l'altération : c'est parce qu'il y a altération absolue que rien n'est changé — l'absolu de l'Autre, c'est le Même<sup>19</sup>.

Cependant Husserl n'a pas encore éprouvé la fécondité ou la stérilité de la méthode réductive par des analyses nombreuses. Le sens de la réduction reste encore ambigu pour lui. Après toutes les précautions que nous venons d'évoquer, la conscience pure ou transcendante qu'il thématise est entendue comme un résidu phéno-

16. *Ibid.*, § 31, p. 99.

17. *Ibid.*, § 31, p. 98-99.

18. Sur le sens et la nécessité de telles images, voir la note de M. Ricœur (p. 99, n. 5).

19. Cf. notre avant-propos, p. 24.

ménologique<sup>20</sup>. Nous ne sommes donc pas à la source originaire de la constitution transcendantale. Husserl pose ici une question qui marque une nette régression sur les considérations méthodologiques initiales.

LA CONSCIENCE, RÉGION EIDÉTIQUE  
ET « RÉSIDU » PHÉNOMÉNOLOGIQUE

« *Que peut-il donc subsister quand on met hors circuit le monde entier, y compris nous-mêmes, ainsi que toute espèce de « cogitare » ?* »<sup>21</sup> Ceci laisse entendre qu'après la réduction reste intact un domaine ontologique et non, comme le disait plus haut Husserl, une sphère où la totalité de l'être est neutralisée. Nous ne procédons ainsi qu'à la détermination d'une eidétique régionale dont la constitution et le devenir poseront les problèmes déjà rencontrés. La genèse n'est plus neutralisée mais exclue comme un domaine de facticité empirique. Nous retombons en deçà de la position phénoménologique de la question. L'intention présente de Husserl, pour contradictoire qu'elle soit avec son propos initial, n'en est pas moins explicite, il s'agit bien « *d'atteindre à une nouvelle région de l'être qui, jusqu'à présent, n'a pas été délimitée selon sa spécificité et où, comme dans toute région authentique, l'être est individuel* »<sup>22</sup>. Dans cette mesure, on le voit, la phénoménologie n'a pas encore dépassé radicalement le débat des philosophies classiques, de l'empirisme et du criticisme. Ou bien la conscience, comme région ontologique, est constituée au même titre que les autres régions auxquelles elle s'oppose selon des relations d'altérité absolue. Nous restons dans un empirisme psychologiste. L'altérité de la région « conscience » comme immanence absolue, par rapport à la région « nature », est contraire à l'intentionnalité transcendantale. Quoi qu'il en dise, Husserl ne peut maintenir ici l'intentionnalité qu'à un titre psychologique. La phénoménologie n'est pas encore au-delà d'une

20. *Ibid.*, § 33, p. 105.

21. *Ibid.*, § 33, p. 106.

22. *Ibid.*

psychologie intentionnelle. Ou bien, en tant que conscience pure dont le monde est le corrélat, le « je » pur, se « distinguant » du monde comme d'une région différente de la sienne, n'est ni concret ni temporel. En tant que tel il n'est plus « vécu » comme origine constituante<sup>23</sup>. On reste alors prisonnier d'un « je pense » formel; « en langage kantien : le “je pense” doit pouvoir accompagner toutes mes représentations »<sup>24</sup>. Mais, ce « je pense » intemporel ne peut être à l'origine du devenir de mes représentations. Il est donc, comme elles, déjà constitué. La sphère de la constitution originnaire n'est pas encore dévoilée.

Cette oscillation entre une psychologie intentionnelle conjuguée avec un formalisme et une véritable phénoménologie transcendantale se poursuit à travers toutes les considérations méthodologiques sur la réduction et dans ses résultats. D'une part, en effet, cette réduction transcendantale étroite qui détermine la conscience comme région ontologique (thématisée dans une « eidétique » régionale) est souvent présentée comme une médiation méthodologique ou rhétorique vers une réduction plus radicale qui ferait apparaître cette région comme originnaire (*Ur-Region*) et constituante par rapport aux autres régions. « La réduction phénoménologique nous avait livré l'empire de la conscience transcendantale : c'était, en un sens déterminé, l'empire de l'être “absolu”. C'était la proto-catégorie (*Ur-kategorie*) de l'être en général (ou dans notre langage, la proto-région); les autres régions viennent s'y enraciner; elles s'y rapportent en vertu de leur *essence*; par conséquent elles en dépendent toutes »<sup>25</sup>. La définition de la conscience comme essence pure ne faisait donc que préparer le lecteur à une compréhension proprement transcendantale de la conscience comme région originnaire. « Des raisons qui prennent leur source dans la problématique de la théorie de la connaissance nous autorisent, si nous caractérisons la “conscience pure”, dont il sera tellement question, comme *conscience transcendantale*,

23. Cf. § 39, p. 125.

24. § 57, p. 190.

25. § 76, p. 242.



à désigner aussi l'opération qui en donne la clé comme *ἐποχή transcendante*. Du point de vue de la méthode cette opération se décomposera en différents stades de mise "hors circuit" ou "entre parenthèses", et ainsi notre méthode prendra le caractère d'une réduction progressive. C'est pourquoi nous parlerons parfois, et même de préférence, de *réductions phénoménologiques* (au pluriel !) [...]. »<sup>26</sup>

Tous les paradoxes de la réduction phénoménologique tiennent dans cette nécessité en apparence rhétorique ou pédagogique. Pourquoi faut-il toujours partir de ce qui est naturel, constitué, dérivé, etc., pour découvrir seulement *à la fin* l'originarité pure ? C'est tout le problème de la genèse qui implicitement ou explicitement ne cessera d'inquiéter Husserl. Il a fallu partir de la description psychologue pour découvrir une pureté *a priori* de la logique formelle. Il a fallu s'interroger sur ces *a priori* formels pour qu'ils apparussent dans leur devenir infini comme constitués par une subjectivité transcendante. On a dû partir du temps objectif pour remonter au temps vécu, etc. On doit maintenant commencer par la description de l'attitude naturelle pour définir la possibilité de la réduction ; mais celle-ci, encore « mondaine », ne laisse après elle qu'une région « conscience » dont la description doit par la suite nous renvoyer à une conscience purement originaire. Ainsi plus la réflexion approfondit le sens de l'originarité, plus nombreuses sont les médiations qu'elle doit franchir. Cet itinéraire qui se parcourt dans le sens inverse du devenir et de la constitution phénoménologiques a sa temporalité propre, son sens effectif. Si sa nécessité est inéluctable, elle vaut *a priori*. Elle est essentielle. Quel rapport entretient-elle avec la temporalité phénoménologique ? Elle ne doit pas lui être extérieurement associée. Pourquoi est-ce toujours à un certain moment du devenir historique (reproduit ici et spécifié dans l'exposé de la méthode réductive par Husserl) que la réduction transcendante est possible ? Il ne nous est pas encore donné de le savoir. Si *toujours* nous sommes contraints de commencer « réellement » ou « formel-

lement »<sup>27</sup> par un moment déjà constitué que nous devons accueillir et accepter passivement, si c'est là une loi essentielle et *a priori*, nous avons à nous demander si cette nécessité n'est pas liée au mouvement même de la constitution transcendantale et du devenir transcendantal. Husserl ne s'interroge pas sur une nécessité qui reste et doit rester pour lui accidentelle. Il se contente d'annoncer ça et là l'achèvement nécessaire de la réduction par la découverte d'une conscience concrète et non formelle : « [...] *la conscience pure dans son être propre absolu* [...] demeure, bien que nous ayons mis "hors circuit" le monde tout entier, avec toutes les choses, les êtres vivants, les hommes y compris nous-mêmes. Nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, recèle en soi toutes les transcendances du monde, les "constitue" en son sein. »<sup>28</sup> Pour parler par images, ce qui est mis entre parenthèses, dit Husserl, n'est pas effacé du tableau phénoménologique, il est précisément mis seulement entre parenthèses et par là affecté d'un certain indice<sup>29</sup>. Comme le note M. Ricœur : « Cette phrase capitale marque le tournant de la réduction qui laisse un "résidu", à la constitution qui retient "*en*" *soi* ce qu'elle paraît exclure "*de*" *soi*. La réduction demeurerait restreinte tant qu'elle "séparait la conscience"; en lui "rapportant" la réalité, elle devient indiscernable de la constitution transcendantale qui découvre le sens du monde. »<sup>30</sup>

Mais de telles déclarations restent assez rares et s'accordent mal avec le contenu des analyses qui les entourent. Husserl pense que si l'on ne commence pas par « isoler » la sphère de la conscience comme une région eidétique nettement distincte du « réel » visé par elle, on devra forcément confondre le devenir transcendantal avec le devenir empirique dans une perspective foncièrement psychologiste.

27. C'est ici, toujours selon le même motif, la même chose. Commencement « réel » et commencement formel sont tous deux privés d'originarité absolue. Ils sont tous deux fondés par un commencement phénoménologique.

28. § 50, p. 165-166.

29. Cf. § 31 à 62 *passim*.

30. *Ibid.*, note 2 du traducteur.

La distinction entre genèse transcendantale et genèse empirique n'est pas encore prête. Husserl doit donc, quitte à rester en deçà du niveau phénoménologique auquel prétendent ses analyses, s'en tenir au formalisme d'une conscience pure « résiduelle » qui s'opposera au monde transcendant comme l'indubitable au douteux, le pur à l'impur, l'originnaire au constitué, l'absolu au relatif. Ce thème rassemble les déclarations les plus importantes de *Idées I*. « *La conscience a en elle-même un être propre, qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique.* Ainsi elle subsiste comme *résidu phénoménologique* et constitue une région de l'être originale par principe et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science — bref de la phénoménologie... »<sup>31</sup> Comme il est dit un peu plus loin « L'essence de la conscience » est « prise comme thème de recherche »<sup>32</sup>. On voit comment de telles analyses eidétiques interdisent toute recherche d'une constitution proprement originnaire. D'une part une région eidétique ne peut, en tant que telle, en constituer une autre. D'autre part, son devenir est en soi inexplicable. Il appartient à l'ordre temporel des « objets temporels » transcendants sur lesquels Husserl s'interrogeait en vain dans les *Leçons*. On ne comprend pas comment le devenir de cette région « conscience » peut « s'apparaître ». On comprend encore moins comment il peut s'apparaître comme le même que celui des autres régions. Il n'est donc pas répondu au problème du temps posé dans les *Leçons* : comment expliquer la coïncidence du constituant et du constitué ? Ce n'est pas une région elle-même constituée, fût-elle la région « conscience », qui nous l'apprendra.

C'est qu'au fond nous en restons au niveau du premier tome des *Recherches logiques* qui, s'en tenant à un monde d'essences constituées et intemporelles, appellent un retour à la subjectivité constituante. Sans doute la conscience est-elle ici « essentiellement » temporelle. Mais il s'agit d'une temporalité thématifiée dans son essence *a priori* et elle-même « intemporelle ». L'insuffisance d'un logicisme n'est

31. § 33, p. 108.

32. § 34, p. 109.

pas comblée. L'origine et le mouvement du devenir transcendantal sont décrits au niveau eidétique d'une constitution statique. La neutralisation phénoménologique de la genèse est entachée d'une dissociation logiciste<sup>33</sup>. Nous avons d'une part le monde du vécu immanent, royaume de la perception « adéquate »<sup>34</sup> et de l'indubitabilité absolue, de l'autre le monde de la perception extérieure sujette au doute<sup>35</sup>. « Toute perception immanente garantit nécessairement l'existence de son objet. Quand la réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même, dont l'existence (*Dasein*) ne peut par principe être niée. [...] ce serait une absurdité de croire possible qu'un vécu *donné de cette façon* n'existe pas véritablement. »<sup>36</sup> On connaît la différence essentielle entre « perception immanente » et « perception transcendante ». La première est adéquate, elle saisit immédiatement la totalité de son objet puisqu'elle se confond avec lui<sup>37</sup>. Au contraire il y a une nécessité *a priori* à ce que la chose transcendante ne se donne jamais que par esquisses, profils (*Abschattungen*) ; elle ne peut, par définition, être épuisée par l'acte qui l'appréhende. « Il est de l'essence du monde des choses, [...] que nulle perception, aussi parfaite soit-elle, ne donne dans son domaine un absolu ; de quoi résulte essentiellement que toute expérience, aussi vaste soit-elle, laisse subsister la possibilité que le donné n'existe *pas*, en dépit de la conscience persistante de sa présence corporelle et "en personne" : l'existence (*Existenz*) des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée ; elle est d'une certaine façon toujours *contingente* »<sup>38</sup> ; en cela, la sphère du monde transcendant est distraite *a priori* de la sphère immanente et absolue dans laquelle « il n'y a plus de place dans la sphère absolue pour le conflit,

33. Dissociation dont les termes sont inversés.

34. Cf. § 44, p. 140-144.

35. Cf. § 46, p. 148.

36. *Ibid.*, p. 148-149.

37. Cette confusion entre la réalité (*reall*) du vécu et son « apparition » semble interdire *a priori* toute « réduction » dans cette sphère où l'existence et l'essence sont *a priori* confondues.

38. *Ibid.*, p. 150.

le simulacre, l'altérité » et qui reste une « sphère de position absolue »<sup>39</sup>. Certes aucune critique ne peut être adressée à ces analyses en tant que telles et dans leur contenu eidétique propre. Il semble qu'il n'y ait pas à y revenir et, de fait, Husserl n'y touchera jamais<sup>40</sup>. Mais dans la mesure où elles ne sont que des analyses eidétiques, elles requièrent une explication plus ample. Quel est le rapport de « fondation » de ces deux régions eidétiques ? Comment les « transcendances » s'annoncent-elles *dans* le vécu immanent ? Comment le vécu et quel vécu va-t-il être, conformément à son essence intentionnelle, vécu *de* ce qui n'est pas lui ? Comment le douteux peut-il se présenter dans la sphère de l'indubitable, le « relatif » dans l'« absolu » ? En un mot comment concilier dans un seul et même temps le vécu immanent et le monde transcendant ? Comment, à partir d'un flux pur du vécu peuvent se constituer les objectivités temporelles ? « Le flux du vécu, qui est mon flux, celui du sujet pensant, peut être aussi largement qu'on veut non appréhendé, inconnu quant aux parties déjà écoulées et restant à venir ; il suffit que je porte le regard sur la vie qui s'écoule dans sa présence réelle et que dans cet acte je me saisisse moi-même comme le sujet pur de cette vie [...], pour que je puisse dire sans restriction et nécessairement : *Je suis*, cette vie est, je vis : cogito. Tout flux vécu, tout moi, en tant que tel, implique la possibilité de principe d'atteindre à cette évidence. »<sup>41</sup> Mais cet absolu immanent à soi-même et immédiatement évident « pour soi » ne nous offre aucune garantie au sujet des objectivités temporelles qui se fondent en lui. Ou bien celles-ci sont transcendantes au flux à titre de réalités constituées : l'intentionnalité qui fonde originairement l'évidence de leur « donnée » doit, pour accomplir son mouvement, s'échapper de l'immanence du flux pur du vécu. Celui-ci serait originairement corrélatif du flux objectif. Ou bien — et c'est semble-t-il le cas dans *Idées I* — l'objectivité temporelle fait originairement partie du flux pur de la conscience à titre de signification noématique. La corréla-

39. *Ibid.*, § 46, p. 150.

40. Les textes que nous citons sont extraits de la 3<sup>e</sup> édition (1928). Celle-ci est la simple reproduction de la 1<sup>re</sup> édition.

41. *Ibid.*, § 46, p. 149.

tion noético-noématique est située dans l'enceinte de la subjectivité absolue. Mais l'intentionnalité, comme atteinte originaire de l'objet donné « en personne » n'a pas encore été développée comme il l'eût fallu. En fait — et c'est la cause première de toutes les difficultés dans *Idées I* — le monde n'est pas considéré tout au long de ces analyses dans sa « réalité » mais dans sa valeur noématique. Jamais dans les *Idées* Husserl n'envisage le rapport du substrat réel et de son sens noématique qui définira le problème d'une genèse du sens. Le monde réel se réduisant à son *sens originaire pour* la conscience, on peut imaginer l'inexistence du monde réel et des objectivités réelles sans supprimer l'intentionnalité de la conscience. Celle-ci n'étant pas définie ici comme un accès originaire à l'être de l'objet « réel », X indéterminé, pôle et idée d'une détermination noématique infinie<sup>42</sup>, mais à son sens noématique, elle peut être conservée selon Husserl, indépendamment de l'existence « réelle » de l'objet. L'objectivité noématique remplace l'objectivité réelle. De même, le temps du monde qui, par l'intermédiaire des « objectivités temporelles » s'accorde avec le temps immanent, n'est pas le temps réel mais le temps noématique originairement en corrélation avec un temps noétique.

LE FONDEMENT DE L'IDÉALISME ABSOLU :  
UNE STRUCTURE « DÉJÀ CONSTITUÉE »

Toutes les difficultés et les obscurités des *Idées I*, tout ce qui permet d'affirmer que Husserl en reste à un idéalisme<sup>43</sup>, tiennent à ce qu'on reste enfermé dans les « structures » de la corrélation noético-noématique. Le monde naturel « n'étant que » le « corrélat » intentionnel de la conscience<sup>44</sup>, il était inévitable d'aboutir au projet d'un idéalisme absolu tel qu'il apparaît dans le fameux § 49 où la conscience

42. *Ibid.*, § 135, p. 457 et § 143, p. 480.

43. Sans doute ne s'agit-il pas d'un idéalisme subjectiviste de style classique; mais on peut dire néanmoins que ce qui le sépare rigoureusement d'un tel idéalisme reste très peu explicite.

44. § 47, p. 154.

absolue est présentée comme le « résidu de l'anéantissement du monde »<sup>45</sup>. « [...] toute cette analyse n'implique nullement qu'il *doive* du tout y avoir un monde, une chose quelconque. L'existence du monde est le corrélat d'un certain divers de l'expérience qui se distingue par certaines configurations eidétiques. Mais *nulle* évidence n'exige que les expériences actuelles ne puissent se dérouler *que* si elles présentent telles formes d'enchaînement [...] *l'être de la conscience* et tout flux du vécu en général, *serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir* mais [...] *il ne serait pas atteint dans sa propre existence.* »<sup>46</sup> Comme le souligne M. Ricœur : « L'anéantissement du monde n'est pas l'absence d'intentionnalité, mais la destruction par conflit interne de toute vérité intentionnelle, le "simulacre" généralisé. »<sup>47</sup> « Dans la ruine du monde je serais encore conscience intentionnelle mais visant le chaos. »<sup>48</sup>

Mais le problème ne fait que reculer et l'intentionnalité n'est pas encore radicalement explicitée comme atteinte originaire de l'être antéprédicatif de l'objet<sup>49</sup>. C'est pourquoi on peut, tout en reconnaissant l'originalité de son propos, définir la philosophie des *Idées* un idéalisme subjectiviste et formel. Husserl s'explique mieux que ne le ferait tout commentaire : « Nous voyons donc que la conscience (le vécu) et l'être réel (*reales*) ne sont aucunement des espèces d'êtres coordonnées, cohabitant pacifiquement et entrant occasionnellement en "rapport" ou en "liaison". A prendre les mots dans leur vrai sens, seules se lient et forment un tout les choses qui sont apparentées par leur essence, qui l'une et l'autre ont une essence propre en un sens identique. Sans doute à l'être immanent ou absolu et à l'être transcendant on peut appliquer les mots "étant" (*seiende*), "objet" (*Gegenstand*) : ils ont bien l'un et l'autre leur statut

45. § 49, p. 160.

46. *Ibid.*, p. 160-161.

47. *Ibid.*, p. 160, n. 1 du traducteur.

48. *Ibid.*, p. 162, n. 1 du traducteur.

49. Même au moment où, plus tard, Husserl a paru retourner au monde antéprédicatif, au monde antérieur à toute signification et à toute « détermination » culturelle, logique, pratique, il conservera à cet « antéprédicatif » un sens noématique, compromettant ainsi ce qu'on a voulu appeler le réalisme de Husserl — nous y reviendrons.

de détermination; mais il est évident que ce que l'on nomme alors de part et d'autre objet et détermination objective ne porte le même nom que par référence à des catégories logiques vides. Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens. Nous avons d'un côté un être qui s'esquisse, qui ne peut jamais être donné absolument, un être purement contingent et relatif, de l'autre un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparence.

« Dès lors, même si le sens des mots permet certainement de parler de l'être réel (*realen*) du moi *humain* et de son vécu de conscience *dans* le monde, et de parler des divers aspects de cet être réel du point de vue des connexions « psychophysiques », en dépit de tout cela il est clair désormais que la conscience considérée dans sa « pureté » doit être tenue pour un *système d'être fermé sur soi* (*für sich geschlossener Seinszusammenhang*), pour un *système d'être absolu* dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper, qui n'a pas de dehors d'ordre spatial ou temporel, qui ne peut se loger dans aucun système spatio-temporel, qui ne peut subir la causalité d'aucune chose, ni exercer de causalité sur aucune chose — si l'on suppose que la causalité a le sens normal de la causalité naturelle qui institue une relation de dépendance entre les réalités. D'autre part, l'ensemble du *monde spatio-temporel*, dans lequel l'homme et le moi humain viennent s'insérer à titre de réalités individuelles subordonnées, a *en vertu de son sens un être purement intentionnel*; il a par conséquent le sens purement secondaire, relatif d'un être *pour* une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses propres expériences et qui par principe n'est accessible à l'intuition et n'est déterminable que comme ce qui demeure identique dans le divers motivé des apparences — un être qui *au-delà* de cette identité est un Rien. »<sup>50</sup>

Au premier abord l'idéalisme absolu et systématique qui est ici défini paraît n'offrir aucune faille. Grâce à l'intentionnalité sauvegardée, il échappe aux reproches couramment adressés à un idéalisme berkeleyen. Grâce au vécu qui y est décrit comme l'ultime



source d'évidence, il se distingue des constructions d'un idéalisme métaphysique de type postkantien. L'existence est intégrée à titre de noème; l'altérité (ou l'intersubjectivité) n'étant pas ici donnée originairement comme telle, elle demeure elle aussi une configuration eidétique, une composition noématique; enfin et surtout, le temps n'est rien d'autre qu'un vécu intentionnel. Ainsi l'existence anté-prédicative en tant que telle, celle du substrat matériel de l'objet, du flux primitif du temps, de l'altérité personnelle a été, selon le point de vue choisi, soit expulsée définitivement hors du vécu, soit intégrée dans le vécu à titre de corrélat noématique. Nous disions plus haut qu'il s'agissait là d'un dévoilement insuffisant de l'intentionnalité. Nous le pensons toujours, mais il semble que cette vérité compose ici avec son contraire. Car on peut dire inversement : l'intuition profonde qui légitime toute cette démarche est l'élucidation la plus hardie de l'intentionnalité. En effet, si, en développant toute l'envergure de l'intentionnalité, on faisait de celle-ci une saisie originale et directe de l'existence « réelle » (*real*)<sup>51</sup>, il faudrait que cette saisie fût elle-même « réelle ». L'acte intentionnel serait un acte « réel », un « fait ». On ferait ainsi s'écrouler toute la phénoménologie. Plus rien ne nous permettrait de distinguer entre le vécu et la facticité naturelle. Aucune « évidence » ne serait possible. On s'embarrasserait dans une science de la nature dont le sens et la condition de possibilité nous échapperaient. Aucun accès à l'objectivité ne pourrait être originairement défini.

L'idéalisme husserlien n'est donc pas, en ce sens, une réduction ou un rétrécissement subjectiviste ou psychologiste de l'intentionnalité; il lui restitue au contraire toute sa puissance noétique. Mais une telle cohérence est inquiétante. En rendant compte avec une profondeur si minutieuse de la validité absolue de la connaissance, a-t-on fait plus que « remplacer » l'existence par l'essence *de* l'existence, le temps par l'expérience du temps, l'altérité par sa configuration eidétique? Au lieu de décrire la genèse de l'essence à partir

51. Nous nous contenterons de préciser *real* ou *reell* sans accorder l'adjectif avec le nom, chaque fois qu'il ne s'agira pas d'une citation.

de l'existence antéprédicative, a-t-on fait plus qu'une allusion au sens *a priori* de la genèse qui préside à la genèse du sens ? N'a-t-on pas suivi un mouvement inverse au mouvement réel, étant ainsi assuré de se rendre intelligible *a priori* ce qui est « devenu » ? Il est sans doute nécessaire que l'intentionnalité ne soit pas un acte « réel » car, à ce titre, en tant que composante fondamentale d'un vécu qui par essence n'est pas « réel », elle serait puissance trompeuse et facticité constituée. Pur fantasme aussi serait notre sentiment d'évidence originaire. Mais cette évidence, dans la mesure où elle est fondée par un « acte donateur originaire »<sup>52</sup>, où l'objet vient se donner « en personne », n'implique-t-elle pas nécessairement une passivité fondamentale, antérieure à l'activité noétique et à la formation du sens noématique ?<sup>53</sup> L'intentionnalité est à la fois active et passive ; dans la mesure où elle est passive, l'objet qu'elle « reçoit » à l'origine n'est-il pas nécessairement « réel » et pré-noématique ? Sans être un acte réel, ne doit-elle pas être conscience de l'objet « réel » en tant que tel ? La perception, acte donateur originaire, ne fait-elle pas éclater ce monde du pur vécu ? Si la passivité est introduite dans les structures noético-noématiques, seulement conciliables avec l'activité constitutive de la conscience intentionnelle, le système tout entier n'est-il pas prêt d'osciller ou de vaciller ? Cette réduction qui ne laisse que le monde clos de la conscience intentionnelle n'est-elle pas réduction de ce qui n'est pas primitivement constitué par la conscience ? L'intentionnalité ne peut-elle pas s'approfondir dans le sens de l'activité et de la passivité, de la génération du sens et du « voir » originaire ? Pourquoi retrouvons-nous encore les deux types de réduction entre lesquels oscille Husserl ? Et pourquoi celui-ci finit-il dans *Idées I* par choisir la réduction privative qui ne sauve l'activité intentionnelle qu'en enfermant celle-ci dans la sphère subjective de la corrélation noético-noématique ? C'est que la théorie de la réduction est solidaire d'une description insuffisante de la perception où le rapport entre une activité et une passivité simulta-

52. *Idées I*, *passim*.

53. Comment l'objet en personne peut-il être *a priori* noématique ?

nément originaires reste encore déséquilibré. C'est ce rapport qu'il nous faut examiner maintenant. Il nous montrera que c'est bien la difficulté génétique que Husserl élude par toutes ces démarches.

*La genèse de la perception : la hylé et la morphé*

LE « JE » PUR ET LE « JE » ACTUEL

Restons toujours à l'intérieur du cercle noético-noématique. Il semblait que jusqu'ici toutes les déclarations de Husserl fussent valables universellement pour une « conscience en général ». L'individualité concrète du perçu était individualité « visée », donc douée d'un sens noématique, et en tant que telle, assimilée au vécu. L'individualité n'étant pas « réelle » en tant que connue dans la configuration eidétique, elle était aussitôt universalisée en tant qu'individualité perçue ou en tant qu'individualité percevante. D'autre part, ce qui demeurerait après la réduction, c'était seulement un « je » pur. « [...] une fois exécutée cette réduction, si nous parcourons le flux des multiples vécus qui seul subsiste à titre de résidu transcendantal, nous ne nous heurtons nulle part au moi pur comme à un vécu parmi d'autres vécus ni même comme à un fragment original d'un vécu qui naîtrait avec le vécu dont il serait un fragment et s'évanouirait à nouveau avec lui [...] [le moi pur] appartient plutôt à tout vécu qui survient et s'écoule; son « regard » se porte sur l'objet « à travers » tout cogito actuel. Le rayon de ce regard (*Blickstrahl*) varie avec chaque cogito, surgit à nouveau avec un nouveau cogito et s'évanouit avec lui. Mais le moi demeure identique. [...] L'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer *en aucun sens comme une partie ou un moment réel (reell)* des vécus mêmes [...] En langage kantien : « le “je pense” doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » »<sup>54</sup>. Ainsi défini, ce « je pur » qui garantit bien le caractère « irréel » de l'activité intentionnelle paraît cependant purement

54. *Ibid.*, § 57, p. 189, 190.

formel; dans cette mesure, on ne voit pas comment s'effectue son accord ou sa coïncidence avec la multiplicité des vécus concrets. On n'imagine pas non plus comment il peut être « en même temps » Ego pur et personne concrète et surtout comment il peut être lui-même et en tant que tel intentionnel, puisque aussi bien l'intentionnalité devrait le faire échapper originairement à la pureté de son immanence à lui-même et de son identité analytique avec lui-même. Husserl, conscient de ces risques et ne voulant pas que ce « je » soit condition de possibilité pure et formelle, précise qu'« avec lui se présente une transcendance *originale*, non constituée, une *transcendance au sein de l'immanence* »<sup>55</sup>. Mais que fait-il ici, sinon décrire la difficulté ? Difficulté de concilier et d'unifier une chose transcendantale purement vécue qui risquerait de n'être rien de plus que la totalité des vécus et par là de nous contraindre à un « empirisme », et une source transcendantale non vécue qui, tout en nous faisant échapper à un pur et simple empirisme, risquerait de n'être, en tant que coupée de l'évidence vécue, qu'un produit formel et vide, une unité objective, une transcendance constituée ? Cette contradiction est permanente. L'origine constituante du vécu est dans le vécu et hors du vécu, dans le temps et hors du temps, etc., et l'on ne peut déterminer exclusivement dans un sens ou dans l'autre l'originarité absolue. Or cette dialectique serait possible dans une perspective génétique où le devenir *se* constituant originairement et le « je » se temporalisant originairement, il émergerait constamment hors de lui-même tout en restant immanent à lui-même; cela dans la continuité du « maintenant » originaire à la fois constituant et constitué par protention et rétention de soi. Mais le devenir génétique n'a encore aucune originarité aux yeux de Husserl : toujours constitué, il renvoie à une constitution statique primitive.

Celle-ci ne peut alors que « souffrir » dans sa *cohérence logique et systématique* d'une contradiction qui serait au contraire le moteur même d'une constitution génétique. En effet cette conscience absolue doit être en même temps conscience « actuelle » : « *L'être immanent*

*est indubitablement un être absolu, en ce sens que, par principe "nulla re indiget ad existendum". D'autre part le monde des "res" transcendantes se réfère entièrement à une conscience, non point à une conscience conçue logiquement, mais à une conscience actuelle.* »<sup>56</sup> Qu'est-ce qui fait ici que la conscience est « actuelle » c'est-à-dire d'une part concrètement « présente », d'autre part conscience *de* quelque chose ? Ce ne peut être, originairement du moins, ce « je » pur qui traverse « tous » les moments du vécu ou du « regard de la conscience ». Doit-on dire alors que l'actualité du « je » pur lui est conférée par autre chose que lui-même ? N'est-ce pas en faire une conscience essentiellement logique qui ne devient concrète et actuelle que par une intervention extérieure, par un objet qui lui est imposé, par un temps qui lui est apposé ? Si l'on voulait inversement attribuer au « je » pur, malgré son « intemporalité » ou son « omnitemporalité »<sup>57</sup>, la faculté de « se » donner l'actualité, on en ferait — et c'est sans doute la tendance profonde de *Idees I* —, une intentionnalité *purement et exclusivement active*; c'est-à-dire une intentionnalité mutilée. A la limite, on peut même dire que la *pure* activité intentionnelle est le contraire de l'intentionnalité. Car on ne comprendrait plus pourquoi l'activité noétique requiert encore un corrélat noématique ni pourquoi ce corrélat pourrait être fondé sur un objet donné « en personne » dans la perception. Une perception purement active ne devrait pas avoir de sens pour Husserl. En elle l'intuition doit originairement « voir » et « recevoir » la présence concrète de l'objet qui se donne à toute construction, à toute dérivation, et nous renvoie à cet acte donateur originaire. Que la perception soit perception du temps ou d'un objet spatial, il semble — comme le reconnaîtra plus tard Husserl — qu'une passivité primitive constitue l'actualité d'une conscience.

56. § 49, p. 162. C'est Husserl qui souligne.

57. Il n'y a absolument aucune « intemporalité » chez Husserl. On n'échappe au devenir historique ou à la multiplicité des vécus temporels que par une « omnitemporalité » — ce sera le cas pour les « objectivités idéales » des mathématiques, de la logique, de la culture traditionnelle en général, etc. Ici nous confondons omnitemporalité et intemporalité du « je » parce que ni l'une ni l'autre ne sont, en tant que telles, originairement « actuelles ».

LA MATIÈRE ET LA FORME  
DE L'INTENTIONNALITÉ

Mais cette passivité n'introduit-elle pas le mélange à l'intérieur de ce « je », pur constituant de soi ? Dans ce monde clos des structures noético-noématiques et du vécu intentionnel « irréel », la passivité *originnaire* où l'objet réel se donne « lui-même » sera-t-elle intégrée sans mystère ?

Pourra-t-elle, sans être altérée dans son essence, se prêter à une activité noétique *originnaire* qui, l'animant, l'« activant », en fera un noème assimilé au vécu irréel dans la totalité structurée de l'expérience intentionnelle ? Cette véritable genèse du noème à partir de l'objet « réel » passivement accueilli n'est pas claire chez Husserl. La passivité pure, autant que l'activité pure, suspend l'exercice de l'intentionnalité. Une genèse dialectique, tenant compte du double mouvement de l'intentionnalité et la confondant avec la genèse pure du temps lui-même dans son auto-constitution, pourrait assumer cette contradiction que Husserl veut supprimer en jetant le voile sur les mystérieux rapports entre la « hylé » sensuelle, composante réelle (*reell*) et non intentionnelle du vécu, la « morphé » intentionnelle et noétique<sup>58</sup> qui vient l'animer, et le noème intentionnel non « *reell* » qui se constitue à partir d'eux.

Les textes relatifs à la « hylé », peu nombreux dans *Ideen I*, sont parmi les plus difficiles et les plus obscurs de cet ouvrage : « Au nombre des *vécus*, dit Husserl, au sens le plus large du mot, nous comprenons tout ce qui se trouve dans le flux du vécu : non seulement par conséquent les vécus intentionnels, les cogitationes actuelles et potentielles prises dans leur plénitude concrète, mais tous les moments réels (*reellen*) susceptibles d'être découverts dans ce flux et dans ces parties concrètes. »<sup>59</sup> Les difficultés s'annoncent. Quel va être le statut des moments « réels » (*reell*) mais non intentionnels du vécu ?

58. La morphé est une composante intentionnelle et réelle du vécu; le noème est, lui, composante irréelle du vécu.

59. § 36, p. 117.

Où, quand, et par quoi seront-ils constitués ? N'étant pas en tant que tels et originairement constitués comme noèmes par une intentionnalité, ne seront-ils pas le moteur constituant lui-même ? Mais un constituant non intentionnel pourrait-il secondairement constituer l'intentionnalité ? Celle-ci ne serait-elle qu'un produit ? C'est impossible et en contradiction avec les principes fondamentaux de la phénoménologie. Qu'en est-il donc ? Ne faudra-t-il pas passer à une sphère plus primordiale de la constitution pour ressaisir à un autre niveau l'originarité passive comme intentionnalité constituante ?

La question est grave puisque ces vécus « réels » (*reell*) mais non intentionnels sont constitutifs de toute perception. Ce sont les sensations elles-mêmes : « *tout moment réel (reell) inclus dans l'unité concrète d'un vécu intentionnel ne possède pas lui-même le caractère fondamental de l'intentionnalité, par conséquent la propriété d'être une "conscience de quelque chose". Cette restriction concerne par exemple tous les data de sensation (Empfindungsdaten) qui jouent un si grand rôle dans l'intuition perceptive des choses* »<sup>60</sup>. Les *data de sensation*, en tant que vécus, ne sont pas, prenons-y garde, la matérialité même de la sensation dans sa « réalité » (*real*) transcendante. La matière (hylé) de la sensation est immanente à la « cogitatio » par opposition à l'objet perçu qui lui est transcendant. Comme le note fort bien M. Ricœur, « le mot allemand *reell* est toujours réservé à cette composition de la cogitatio et le mot *data* à cette matière "animée" par l'intentionnalité »<sup>61</sup>. En d'autres termes, la hylé sensuelle, en tant que telle et dans sa pureté, c'est-à-dire *avant* d'être animée par l'intentionnalité, serait *déjà* un vécu. Sans quoi il serait impossible à une intentionnalité « irréaliste » d'animer une « réalité » (*real*). C'est donc en tant que vécu non intentionnel que la hylé est animée par la forme intentionnelle. Mais quelle évidence nous permet-elle d'en décider ainsi ? Comment peut-on affirmer d'une réalité (*reell* ou *real*) qu'elle est vécue *avant* d'être intentionnelle si l'on fait de l'évidence absolue un acte intentionnel ? On n'a le droit de déterminer la hylé comme

60. § 36, p. 117.

61. *Ibid.*, n. 1 du traducteur.

vécue qu'à partir du moment où une morphé intentionnelle est venue l'animer, mais en tant que telle et dans sa pureté, nous dit-on, la hylé n'est pas intentionnelle. N'est-ce pas reconnaître alors que c'est seulement à partir du moment où la hylé est animée qu'on peut l'identifier comme vécue ? Par conséquent la hylé, en tant que telle et avant d'être douée d'un sens intentionnel, ne peut-elle être aussi bien une réalité mondaine qu'une réalité phénoménologique ? A ce danger Husserl n'oppose rien de précis. « En tant que contenu qui figure (*darstellender*) le blanc du papier tel qu'il nous apparaît, il [*datum* sensuel] est porteur d'une intentionnalité mais il n'est pas lui-même conscience de quelque chose. »<sup>62</sup> Déclaration très obscure : on ne sait si ce « porteur » de l'intentionnalité précède l'intentionnalité ou est constitué *comme porteur* par l'acte intentionnel. S'il la précède, quelle est l'autonomie originaire de l'intentionnalité ? Ne consiste-t-elle qu'à révéler par un « regard » ce qui s'est constitué sans elle ? si au contraire, c'est l'intentionnalité seule qui constitue la hylé comme hylé, comme substrat *a priori* du sens intentionnel, on perd de vue toute la réalité (*reell*) originale de la hylé. On ne sait plus ce qui la distingue du noème qui, lui, est inclus dans le vécu comme non réel (*reell*)<sup>63</sup>. Si la hylé est, en tant que non intentionnelle, une composante réelle (*reell*) et animée d'un sens par une intentionnalité noétique, n'est-elle pas nécessairement identique à un « noème » ? Toute la réalité (*reell*) du vécu serait alors réduite à sa signification constituée.

Les descriptions de Husserl n'élucident pas la question. La matière hylétique n'étant pas la matière transcendante de la chose perçue ni la matière du corps percevant, son « animation » par l'intentionnalité se fera à partir d'esquisses hylétiques dont on se demande comment, si elles ne sont pas, en tant que telles, déjà intentionnelles, elles peuvent encore renvoyer à un objet transcendant. « Il ne faut aucunement perdre de vue, écrit Husserl, que les *data de sensation* qui exercent la fonction d'esquisse — esquisse de la couleur, esquisse

62. *Ibid.*, § 36, p. 118.

63. § 97, p. 335.



du lisse, esquisse de la forme, etc. — autrement dit la fonction de « figuration » — sont par principe complètement différents de la couleur prise absolument, du lisse pris absolument, de la forme prise absolument, bref de tous ces divers moments qui sont des *moments de la chose*. Bien qu'elle porte le même nom, il est exclu par principe que l'esquisse soit de même genre que ce qui est esquissé. L'esquisse est du vécu. Or le vécu n'est possible que comme vécu et non comme spatial. Ce qui est esquissé n'est possible par principe que comme spatial (il est précisément par essence spatial) et n'est pas possible comme vécu. »<sup>64</sup> Ceci paraît très clair, mais on nous laisse toujours ignorer ce que peut être une représentation ou une esquisse de quelque chose qui ne soit, en tant que telle et dans son propre moment, ni la chose qui s'esquisse elle-même, ni une visée intentionnelle de la chose. Quelle est donc cette médiation entre le réel (*real*) transcendant et l'intentionnalité ? Celle-ci ne doit-elle pas par essence se passer de médiation ? Le vécu hylétique en tant que tel ne se donne pas par esquisse<sup>65</sup> ; il est le lieu ou le moment où la chose perçue s'esquisse elle-même. Mais le rapport entre le vécu hylétique et la chose n'étant pas intentionnel, c'est seulement la morphé qui nous fait « reconnaître » dans la hylé la figuration de telle chose et non de telle autre. La matière hylétique est-elle donc absolument indéterminée en elle-même ? Cela paraît inconcevable, car la forme intentionnelle l'étant aussi en tant que telle et *a priori* (sans quoi elle se passerait de la hylé) toute perception serait impossible. Est-ce seulement une synthèse de matière et de forme qui rend possible la perception ? Outre qu'on ne saurait alors sur lequel de ses moments fonder la synthèse, cela supposerait que la forme intentionnelle est seulement une composante et non l'acte même de la synthèse. On serait ainsi renvoyé à une forme ou à une matière intentionnelle plus originaire qui rendrait possible *a priori* la synthèse elle-même. On quitte alors le plan de la constitution noético-noématique qui s'avère ainsi superficiel pour descendre au niveau de cette « constitution primordiale » (*Urkonsti-*

64. § 41, p. 134.

65. § 42, p. 137.

tution) dont Husserl n'a tenté l'analyse que dans des textes qui restent inédits<sup>66</sup>. N'approfondissant pas le sens et le fondement de cette synthèse primordiale, Husserl avoue « laisser en suspens deux possibilités » que, dit-il, « on pourrait [...] intituler : *matières sans forme et formes sans matière* »<sup>67</sup>. Ce qui indique clairement qu'il reste à ce niveau prisonnier d'une corrélation noético-noématique *déjà constituée*; n'éluclidant pas la constitution originale des données sensibles, il reste en deçà d'une authentique phénoménologie transcendantale, incluant une « esthétique transcendantale » dont le souci n'est présent que dans les inédits. Rien ne nous est dit, en effet, des processus constitutifs qui permettent de distinguer entre la noèse et la hylé, définis tous deux, à l'inverse du noème, comme des composantes « réelles » (*reell*) du vécu. Pour savoir si l'une est plus originaire que l'autre, il faut justement envisager effectivement et de très près l'éventualité d'une forme sans matière et d'une matière sans forme. On ignore si c'est la hylé qui commence par solliciter l'intentionnalité « informatrice » ou si c'est l'intentionnalité latente et potentielle qui anime une matière rencontrée. « Ce n'est pas ici le lieu de décider si, dans le flux du vécu, ces vécus sensuels sont partout et nécessairement porteurs de quelque "appréhension qui les anime" (en y joignant tous les caractères que cette appréhension exige et rend possibles), autrement dit s'ils sont toujours impliqués dans des *fonctions intentionnelles*. D'autre part, nous laisserons également en suspens, pour commencer, la question de savoir si les caractères qui instituent essentiellement l'intentionnalité peuvent avoir une plénitude concrète sans soubassements sensuels. »<sup>68</sup> Husserl pose ainsi avec la plus grande rigueur la question à laquelle il ne répond pas; et il poursuit, se contentant de mettre la contradiction au jour : « En tout cas, dans l'ensemble du domaine phénoménologique (dans l'ensemble : c'est-à-dire à l'intérieur du plan de la temporalité constituée qu'il faut constamment conserver)<sup>69</sup>, cette dualité et cette unité remarquables de la *hylé sen-*

66. C'est le groupe D des manuscrits sur lequel nous reviendrons.

67. § 85, p. 290.

68. § 85, p. 289.

69. Parenthèse capitale sur le sens de laquelle nous revenons un peu plus loin.

*suelle* et de la *morphé intentionnelle* jouent un rôle dominant. »<sup>70</sup> De son propre aveu, Husserl ne cherche donc pas à élucider la constitution du sens à partir de la dualité ou de l'unité noético-hylétique; il accepte comme telle l'ambiguïté d'une dualité unifiée ou d'une unité plurielle au niveau d'une constitution déjà accomplie. La synthèse génétique est achevée au moment où l'analyse commence. Husserl ne cherche pas à savoir si l'unité est le fondement de la dualité ou inversement. Surtout, il n'explicite pas ce qui dans la dualité est originaire, ce qui, dans la synthèse, est *a priori*, la hylé non intentionnelle ou la morphé intentionnelle. C'est que, suppose sans doute Husserl et, semble-t-il, à juste titre, attribuer à l'un ou à l'autre une originarité absolue et exclusive, c'est s'interdire l'intelligibilité de tout processus constitutif. Dans un cas, dérivant la forme de la matière, l'intentionnalité de la hylé, on transforme toute l'intentionnalité du vécu en passivité constituée. L'intentionnalité devient un caractère seulement eidétique du vécu. On reste dans les ornières d'un psychologisme intentionnel. Dans l'autre cas, si la hylé n'a aucune autonomie originaire vis-à-vis de la morphé intentionnelle, si elle n'est pas matière sensible et vécue constituée *avant d'être animée*, si elle ne se suffit pas à elle-même, si elle ne porte pas « en soi » pour ainsi dire, les conditions de l'esquisse de *tel ou tel objet*, il semble impossible que l'intentionnalité vise à travers elle un objet individuel, une transcendance réelle. Le paradoxe est ici le suivant : si l'intentionnalité est seule absolument originaire, elle doit rester enfermée à l'intérieur du sujet. On aboutit encore à un idéalisme subjectiviste qui ne se distingue pas essentiellement d'un psychologisme intentionnel.

Il faut donc que la « dualité » soit originairement constituante pour échapper à ce péril; il faut qu'elle constitue le noème après s'être constituée elle-même comme corrélation; en un mot, il faut qu'elle constitue l'unité tout en la supposant. C'est ce qu'on appelle la dialectique.

Partout, la dualité en tant que telle ne peut être — ceci est une loi d'essence — que déjà constituée. L'originarité et la dualité s'ex-

70. § 85, p. 289.

cluent par principe. Ceci est une évidence dont on n'a même pas à disserter parce qu'elle est l'originarité même. Faire d'une corrélation, d'une synthèse, d'une totalité une origine, n'est-ce pas en rester à un niveau où tout est déjà donné ? Faire de l'ensemble noético-hylétique le point de départ d'une réflexion, c'est rester captif d'une science de la nature ou d'une psychologie, d'une métaphysique ou d'un psychologisme transcendantal. C'est rester en deçà de la phénoménologie transcendantale.

C'est qu'on ne peut éviter ce dilemme et cette mésaventure chaque fois qu'on thématise l'originarité en termes de constitution statique ; ce que fait Husserl qui craint encore de donner un sens temporel au thème de l'originarité. La dualité ne peut pas plus engendrer l'unité que l'unité la dualité dans une sphère constitutive d'où le devenir génétique est absent. C'est parce que Husserl ne place pas encore la temporalité originaire au cœur de ses descriptions que la dialectique de l'unité et de la multiplicité échoue et avec elle tout le projet transcendantal. A aucun moment malgré les allusions fréquentes au flux du vécu, le temps n'intervient de façon décisive dans l'analyse des structures noético-noématiques. Toujours la temporalité évoquée est objet temporel, noème constitué, signification du temps plus que temps de la signification. Il n'est jamais question de la hylé temporelle<sup>71</sup> qui, plus encore que la hylé sensible et spatiale serait source de difficultés pour une analyse statique. Cette hylé qui serait le « noyau » existentiel le plus originaire de la constitution et le plus irréductible à une *ἐποχή* reste dissimulée à la description. La hylé en général n'occupe qu'une place secondaire dans une constitution statique. « Naturellement l'*hylétique* pure se subordonne à la phénoménologie transcendantale [...], elle n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible dans le tissu intentionnel, une matière possible pour des formations intentionnelles. »<sup>72</sup> Cette subordination n'est possible que par une exclusion de la temporalité

71. La *hylé* temporelle fournit le thème de nombreux manuscrits ultérieurs (groupe C) sur lesquels nous aurons à revenir.

72. § 86, p. 298.

originaires; exclusion qui nous livre une synthèse achevée, un vécu constitué. C'est ce qu'il nous faut maintenant vérifier pour voir confirmer l'insuffisance d'une phénoménologie statique et s'amorcer la thématization d'une « genèse transcendante ».

*La temporalité noétique*  
*Insuffisance d'une constitution statique*

LES RÉTICENCES MÉTHODOLOGIQUES

Toutes les difficultés soulevées par la réduction et par les rapports de la hylé et de la morphé tenaient en définitive à une élucidation insuffisante du « je » comme source constituante; celui-ci était tantôt un moi pur transcendant le flux des vécus, tantôt une composante immanente de ce flux. Dans les deux cas la temporalité du « je » était temporalité constituée; qu'il fût une forme ou un objet, intemporel ou omnitemporel, le « je » ne pouvait par définition être confondu avec une temporalité originaires. Aussi la réduction, n'ayant pas atteint son envergure absolue et telle que, « suspendant » toute transcendence constituée, elle pût en conserver le sens constituant, devait toujours échouer à un niveau superficiel où l'exclusion d'une facticité « mondaine » laissait toujours après elle une région eidétique, la conscience, qui en tant que telle, était déjà investie d'un sens. Son intentionnalité était une synthèse déjà effectuée. De même, la temporalité n'étant introduite que comme un facteur, un moment dans les rapports de la forme intentionnelle active et de la matière sensuelle passive, on aboutissait à une aporie; toute antécédance et toute originarité absolue de l'une inhibait l'apparition ou la production de l'autre. Pour tout dire, on opérait une réduction de la temporalité originaires sans voir que c'était cette temporalité elle-même qui rendait possible l'acte de la réduction. Cet acte prend du temps. Il est déjà synthétique. En supposant la réduction déjà effectuée et toujours possible, Husserl en restait au niveau superficiel et pré-phénoménologique d'un temps constitué.

Husserl reconnaît d'ailleurs volontiers qu'il se place ici au niveau d'une temporalité constituée. Mais c'est, pense-t-il en évoquant des nécessités en quelque sorte extérieures, qu'il « faut commencer » par là. A deux reprises il tient à le souligner : « Au niveau de la considération auquel nous nous limitons jusqu'à nouvel ordre, et qui nous dispense de descendre dans les profondeurs obscures de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu, nous acceptons plutôt les vécus tels qu'ils s'offrent à la réflexion immanente en tant que processus temporels unitaires. »<sup>73</sup> Cette conscience est ultime du point de vue d'une réflexion régressive. Elle est en fait originaire. Est-ce seulement par un hasard « psychologique » ou « historique » que l'originaire apparaît toujours comme le moment ultime de la philosophie ? N'est-ce pas précisément le problème de la genèse que de savoir comment ce qui est présent *a priori* dans l'histoire ne peut être révélé qu'au terme de la synthèse historique et comment l'histoire peut être créatrice de ce qui apparaît comme « déjà là » ? Cela sans que l'on puisse affirmer que l'acte de la production précède absolument le sens ou inversement. Comment des essences peuvent-elles être révélées par une genèse si elles sont dans le sens plein et absolu du terme des essences ? Pourquoi ont-elles besoin d'une genèse pour apparaître ? Si, au contraire, la genèse n'est plus révélatrice mais créatrice des essences, en vertu de quel sens préalable de la genèse ces essences nous apparaîtront-elles comme absolues et nécessaires ? Husserl ne s'en soucie pas encore. On se rappelle que, parlant de l'ensemble du domaine phénoménologique, il se contentait de préciser : « ... c'est-à-dire à l'intérieur du plan de la temporalité constituée qu'il faut constamment conserver. » Aussi les régions eidétiques de la temporalité ayant *déjà* été douées d'un sens, le problème de la genèse c'est-à-dire du sens originaire de la temporalité ou de la temporalité originaire du sens a été *déjà* résolu, ou ne s'est *pas encore* posé, mais assurément il ne se pose pas au moment de ces « idées directrices pour une phénoménologie ».

C'est bien pour cela que toutes les analyses du vécu temporel

reproduisent exactement dans *Idees I* les difficultés rencontrées précédemment. Réitérant les définitions des *Leçons* Husserl nous invite à « soigneusement respecter la différence qui sépare ce *temps phénoménologique*, cette forme unitaire de tous les vécus en *un seul flux du vécu* (un *unique moi pur*) et le temps «*objectif*» c'est-à-dire *cosmique* »<sup>74</sup>. Ce dernier est « mesurable » et entretient avec le temps vécu les mêmes rapports que l'objet matériel transcendant avec les esquisses hylétiques. « Il serait absurde de situer dans le même genre eidétique un moment de sensation, comme la couleur ou l'extension, et le moment de la chose qui s'esquisse à travers lui, comme la couleur de la chose et l'étendue de la chose; il en est de même pour le temps phénoménologique et le temps du monde. »<sup>75</sup> Mais la signification de cette esquisse était déjà obscure quand il s'agissait de perception spatiale; elle l'est encore plus quand on envisage la perception du temps. Qu'est-ce qui est esquissé ou figuré par la hylé temporelle? Si celle-ci a sa spécificité et se distingue originairement de la hylé spatiale, si elle n'est pas dérivée à partir de celle-ci, elle ne peut « figurer » le temps cosmique comme mesure spatiale du temps. Husserl reconnaît que sous « une communauté de nature »<sup>76</sup>, il existe une différence importante entre la hylé temporelle et la hylé spatiale. Mais il n'y insiste pas et surtout ne se demande pas si toute hylé spatiale ne suppose pas et n'est pas fondée par une hylé temporelle. Reconnaître ce rapport de fondation eût été rendre flagrante l'insuffisance des analyses d'une constitution statique où l'esquisse hylétique joue un rôle fondamental. La vérité, c'est qu'à l'intérieur de la hylé spatiale prise en elle-même, le problème du devenir constituant se pose encore; car si le datum sensuel est un vécu réel (*reell*) non intentionnel, sa détermination ne peut se faire que par une constitution passive. Etant esquisse d'une réalité (*real*) individuelle, elle doit, en tant que telle, précéder l'animation intentionnelle. Or, une constitution passive ne peut être composante réelle du vécu non

74. § 81, p. 272.

75. § 81, p. 273.

76. § 81, p. 274.

intentionnel qu'en participant du même temps que lui. Cette unité du temps doit pour les mêmes raisons compter un moment originellement passif dans sa constitution. Elle ne peut être constituée de la sorte que dans ou par une « temporalité originaire » de la conscience<sup>77</sup> qui semble plus profonde que l'intentionnalité elle-même. Celle-ci paraît n'autoriser encore qu'une constitution active qui, selon un paradoxe dont nous avons éprouvé la nécessité, reste statique. L'idée de constitution génétique et la différence entre genèse passive et genèse active ne semble pas encore prête pour Husserl. C'est surtout l'idée de passivité qui résiste à l'analyse. Or, nous le verrons, c'est parce qu'il y a de la synthèse passive qu'on devra thématiser la genèse en général, l'idée de genèse purement active se conciliant fort bien avec une constitution statique.

Après avoir comparé l'extension spatiale et l'extension temporelle de la hylé, Husserl réduit toute son analyse à une suite de suggestions et de réserves : « Le temps, comme le montreront les études ultérieures, est d'ailleurs un titre qui couvre tout un *ensemble de problèmes parfaitement délimités* et d'une difficulté exceptionnelle. Il apparaîtra que nos analyses antérieures ont jusqu'à un certain point passé sous silence toute une dimension de la conscience; elle [*sic*] a été obligée de le faire, afin de protéger contre toute confusion les aspects qui d'abord ne sont visibles que dans l'attitude phénoménologique... », et il ajoute, résumant ici toute l'insuffisance de la phénoménologie statique dont la période est en train de se clore : « "L'absolu" transcendantal que nous nous sommes ménagé par les diverses réductions n'est pas en vérité le dernier mot; c'est quelque chose (*etwas*) qui, en un certain sens profond et absolument unique, se constitue lui-même, et qui prend sa source radicale (*Urquelle*) dans un absolu définitif et véritable. »<sup>78</sup> Ainsi toutes les réductions n'ont été possibles que parce qu'un sujet dont on ignore encore la forme (ego individuel, temporalité originaire, histoire entendue au sens téléologique, com-

77. Husserl parle de l'unique flux du vécu comme « forme originaire de la conscience » (*Urform* que P. Ricœur traduit par « forme-mère » de la conscience).

78. § 81, p. 274-275.



munauté intersubjective, etc.) s'est engendré et s'engendre lui-même. L'acte même de la réduction se temporalise selon les lois *a priori* du temps qui elles-mêmes renvoient à une synthèse originaire et passive du temps. S'il y a réduction d'un certain temps, il y a aussi un temps certain de la réduction. C'est lui qu'il faut approfondir. Le sujet « pour lequel » la phénoménologie est possible est un sujet temporel. Or d'une part une constitution active du temps par autre chose que par lui-même est ainsi impossible. Tout ce qui est en soi-même étranger au temps se constituant dans le temps, c'est bien l'auto-constitution de celui-ci qui sert de dernier fondement à toute autre structure. D'autre part, il appartient à l'essence du temps de ne pas se constituer selon un mode purement actif; la rétention du passé constitué implique une synthèse ou une genèse passive du « maintenant » nouveau. Aucune activité transcendante ne peut « retenir » le passé déjà constitué comme tel dans la conscience. Si la constitution et la rétention du passé étaient actives, elles s'enfermeraient comme toute activité pure dans l'actualité d'un « maintenant » originaire, ou dans le projet ou la protention d'un futur; jamais le passé ne serait retenu et reconnu comme tel.

La thématization de la genèse passive, ainsi appelée, devrait déjà renverser tous les résultats des analyses phénoménologiques acquis à cette date. Ne doit-on pas remplacer l'« ego » pur par un sujet se produisant lui-même dans une histoire qui, passivement reçue par le sujet dans son moment intentionnel, ne peut plus être individuelle et monadique? Si la genèse passive nous contraint à accorder un rôle constituant à ce qui a été déjà constitué dans un devenir continu, les rapports entre la phénoménologie et les sciences constituées en général (histoire, psychologie, biologie, sociologie, etc.), entre le vécu transcendantal et les faits empiriques, ne devront-ils pas être profondément modifiés dans le sens d'une « composition » dialectique?

Husserl ne pressent pas encore un tel élargissement du thème futur. Il n'en voit surtout pas la « nécessité ». « Par bonheur, écrit-il, nous pouvons laisser de côté l'énigme de la conscience du temps dans nos analyses préparatoires, sans en compromettre la

rigueur. »<sup>79</sup> Mais cette « rigueur » eidétique n'est peut-être valablement opposée à l'« exactitude » conceptuelle des sciences de la nature que dans la mesure où les essences sont explicitées dans leur origine transcendante. En deçà de l'analyse profonde de leur constitution, rien ne permet de distinguer l'essence du concept, la rigueur constituante de l'exactitude constituée. Dans la mesure où les thèmes de *Idees I* sont des structures données et déjà constituées, la rigueur de leur description n'offre en elle-même pas plus de garantie que celle d'une description psychologique. Cependant, confiant en une méthode dont le fondement reste ici, il faut l'avouer, bien obscur, Husserl pense qu'une description eidétique du temps peut précéder dans un exposé une description proprement transcendante qu'elle ne cesse d'impliquer; l'idée de « guide transcendantal », de « fil conducteur » à laquelle Husserl fait si souvent allusion doit être évoquée ici. Ainsi une région eidétique, la région « chose » par exemple peut servir de « fil conducteur dans des recherches phénoménologiques »<sup>80</sup>. Ici l'eidétique de la temporalité doit nous acheminer lentement vers la constitution originaire de la conscience du temps. « La propriété eidétique qu'exprime le terme général de temporalité appliqué aux vécus en général, ne désigne pas seulement un caractère que possède de façon générale chaque vécu pris séparément, mais *une forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus*. Tout vécu réel (nous formons cette évidence en nous fondant sur la claire intuition d'une réalité vécue) est nécessairement un vécu qui dure [...] Il appartient à un *unique* "flux du vécu" qui s'écoule sans fin. »<sup>81</sup> Dépasse-t-on ainsi une pure et simple description eidétique nous découvrant le « caractère essentiel » de tout vécu ?

79. *Ibid.*, p. 275.

80. § 150, p. 503.

81. § 81, p. 275.

L'ORIGINARITÉ DE « MAINTENANT »  
ET L'IDÉE AU SENS KANTIEN

Il est sans doute trop clair que cette « forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus » n'a rien de commun avec une idéalité du temps de type kantien, condition de possibilité formelle d'une succession et d'une causalité ou forme *a priori* de la sensibilité. N'étant pas un « caractère que possède de façon générale chaque vécu » elle doit être elle-même un vécu concret. Qu'est-ce qui la distingue alors de chaque vécu en particulier ? Comment concilier la multiplicité des vécus temporels et l'unité homogène du temps ? Cette unité n'étant pas abstraite, elle est immédiatement unité *de* cette multiplicité concrète. Mais si elle est seulement unité *de* cette multiplicité du vécu, on ne voit pas comment chaque vécu, en tant que tel et dans son immanence, peut être originairement conscient d'une appartenance à l'infinité du temps. Husserl écrit en effet : « Chaque vécu, par exemple un vécu de joie, de même qu'il peut commencer, peut finir et ainsi délimiter sa durée. Mais le flux du vécu ne peut ni commencer ni finir. »<sup>82</sup> Que veut dire ce flux du vécu pris dans sa totalité infinie et pourtant distinct de chaque vécu en particulier ? Il ne peut être vécu en tant qu'infini. D'autre part son infinité ne peut être constituée à partir du vécu fini en tant que tel. Sa transcendance par rapport au fini ne peut d'autre part, précise Husserl, être transcendance sur le mode de la chose transcendante. Elle est encore transcendance dans l'immanence. Le flux un et infini est donc, comme le moi pur, une transcendance non constituée dans l'immanence, un vécu qui ne se confond pas avec les vécus et reste distinct d'une idéalité. Ce texte est intelligible si l'on ne modifie pas, à la lumière d'une description génétique, d'une part l'idée de moi pur et de vécu, d'autre part les rapports du constituant et du constitué dans l'interprétation de l'histoire en général.

Si en effet le vécu peut se comprendre lui-même comme vécu sans sortir de ce cercle noético-noématique tel qu'il était défini au § 49,

il est impossible que le flux infini du vécu lui apparaisse. Le temps qui s'écoule indéfiniment ne doit être ni le temps spatialisé d'une conception cosmique, ni ce temps « noématique » qui est constitué par chaque vécu et qui s'éteint avec lui. Il doit donc comprendre un temps pur; celui-ci, totalement antéprédicatif, peut prendre par exemple la forme d'un futur absolument indéterminé; or un tel futur est absolument inaccessible, en tant que tel et originairement, à une intentionnalité qui n'atteint qu'à des structures noématiques déjà intégrées dans l'immanence vécue. Avec lui s'esquisse une transcendance nouvelle qui nous fait sortir des cadres définis dans *Ideen I*. On peut dire *mutatis mutandis* la même chose du passé. L'intentionnalité ainsi approfondie dans le double sens de son activité et de sa passivité doit relier le moi pur, comme totalité concrète du vécu, au temps antéprédicatif se constituant passivement. Le vécu ne peut plus être alors défini par une pure immanence, toute intentionnelle qu'elle est.

La conséquence en est la suivante : le moi, transcendance dans l'immanence vécue ne peut plus apparaître à un « ego » purement monadique. Le thème de l'intersubjectivité transcendantale est à l'arrière-plan de ces analyses. Le moi n'étant ni dans le temps ni hors du temps, ni analytiquement confondu avec le temps, il doit être le temps lui-même, se produisant dialectiquement lui-même par protention et rétention, dans son futur et dans son passé infinis, comme noèse et comme noème; comme activité et passivité, etc. La dialectique étant ici originaire, le constitué constitue le constituant et inversement; la monade absolue accueille originairement « l'autre »; que cet « autre » soit l'existence antéprédicative de la chose sensible, du temps ou d'un « alter ego », il faut lui reconnaître un sens transcendantal, si étrange que cela paraisse. Alors le « je » pur doit se constituer lui-même temporellement, dans une genèse dialectique composant la passivité et l'activité.

Avec la genèse passive on doit accorder une valeur constituante à tout ce qui jusqu'ici est toujours apparu comme constitué : l'attitude naturelle et tout ce qui lui répondait ou faisait l'objet de sciences naturelles et humaines; tout cela participe à une seule et même histoire

à partir de laquelle la notion de vécu est ainsi réformée et élargie. L'immédiateté et l'évidence du vécu sont synthétiques *a priori* puisque originellement temporelles. Elles ne peuvent donc être décrites qu'en termes de contradiction. Et c'est bien ce que fait implicitement Husserl quand, dans *Ideen I*, c'est-à-dire plusieurs années avant d'avoir mis en lumière le thème génétique, voulant décrire ce « moi » à la fois pur et temporel, il l'identifie à la fois — et obscurément — avec un Présent absolu et avec une Idée au sens kantien. « Le moi peut toujours tourner son regard vers le *mode temporel sous lequel se donne un vécu*, et reconnaître avec évidence [...] qu'il n'est pas de vécu durable qui ne se constitue dans un flux continu de modes de donnée, qui confère une unité au processus ou à la durée. »<sup>83</sup> Mais cette unité n'étant pas un concept formel extérieur à la durée elle-même, il est un vécu à son tour « quoique d'une espèce nouvelle ». C'est cette « espèce » nouvelle que Husserl ne définit pas de façon suffisante. D'une part en effet, pour que cette forme soit la forme de tous les vécus, il lui faut apparaître ou s'apparaître comme un présent vécu dont l'actualité ne se dément jamais. Mais cette actualité ne doit pas se confondre avec celle, successive, des vécus multiples. Me tournant vers ces derniers « je peux [...] remarquer le mode présent du “maintenant” et observer qu'à ce maintenant et par principe à tout maintenant, se joint en une continuité nécessaire un maintenant nouveau et toujours nouveau; remarquer que du même coup chaque maintenant actuel se convertit en un “justement” (*Soeben*); ce “justement” se convertit à son tour et continuellement dans des “justement” de “justement” toujours nouveaux et ainsi de suite sans fin »<sup>84</sup>. C'est à l'intérieur de ce vécu qu'il faut donc distinguer entre les vécus eux-mêmes dans leur multiplicité changeante et cette forme pure du vécu temporel qui leur est à la fois immanente et transcendante. Cette tension originale entre l'immanence et la transcendance reste mystérieuse. « Le maintenant actuel est nécessairement et demeure quelque chose de ponctuel : c'est une *forme qui persiste alors*

83. *Ibid.*, p. 275-276.

84. *Ibid.*, p. 276.

que la matière est toujours nouvelle. »<sup>85</sup> Si cette limite ponctuelle n'est jamais réellement vécue comme telle, elle est un concept *a priori* qui informe le vécu; c'est une idéalité intemporelle et constituée. Si au contraire elle est vécue, elle ne peut être ponctuelle. La pure ponctualité est la négation de la continuité et par là de l'évidence même du vécu temporel. Pourtant, sans cette pure ponctualité du vécu comme telle, l'évidence de la continuité est aussi impossible. Celle-ci dure à travers un seul présent qui se poursuit, toujours ponctuel et toujours nouveau. Sans la ponctualité rigoureuse de chaque présent, les diverses modifications phénoménologiques du temps, présent, passé, futur, seraient coupées de leur évidence et de leur distinction originaires. « Chaque maintenant qui affecte un vécu, même s'il est la phase inaugurale d'un vécu nouvellement apparu, a nécessairement son *horizon d'antériorité*. Or ce ne peut être par principe une antériorité vide, une forme vide sans contenu, dénuée de tout sens. Elle a nécessairement la signification d'un maintenant passé qui comprend sous cette forme quelque chose qui est passé, un *vécu* passé. »<sup>86</sup> La ponctualité du « maintenant » implique donc, en tant que telle, une antériorité; elle comporte une rétention puis une rétention de rétention, etc. Elle a une densité continue. Elle est concrète. La forme pure ou le moi pur sont donc impossibles sans une histoire génétique où la création de « mainteneurs » toujours nouveaux se continue par une rétention incessante et nécessaire. La pureté de la forme temporelle ou du moi se manifestant dans une actualité ponctuelle est « essentiellement » et *a priori* portée par un passé et orientée par un futur. Son sens même, c'est-à-dire l'originalité et l'originalité de son « maintenant », est fondé sur la possibilité de ce double mouvement. Son absolu consiste à être pris dans une « relation » vécue; sa pureté se révèle et s'enrichit en ce qui n'est pas elle.

On pourrait aussi — et Husserl tente encore de le faire ici — concevoir la pureté formelle du temps comme la totalité vécue des

85. *Ibid.*

86. § 82, p. 277.

« maintenanants » réels et possibles. Puisque le « maintenant » ponctuel est impur et compliqué, on peut espérer retrouver l'unité pure du moi et de la forme temporelle sous la forme d'une « totalité ». Mais, avoue Husserl, « la *totalité* de cet enchaînement [des « maintenanants »] n'est jamais donnée [...] dans un unique regard pur »<sup>87</sup>. N'est-on pas alors contraint de recourir à une construction conceptuelle et à une extension formelle d'un cycle restreint d'enchaînements pour embrasser une totalité infinie de « maintenanants » possibles ? Husserl croit à une « intuition » de cette infinité possible des enchaînements : « Ce tout peut être saisi intuitivement, à savoir sous la forme de "*l'absence de limites dans le développement*" (*Grenzenlosigkeit im Fortgang*) que présentent les intuitions immanentes [...]. »<sup>88</sup> En introduisant ici une prétendue intuition d'une totalité infinie, Husserl tente, en vain semble-t-il, de sauvegarder la pureté immanente et monadique du moi temporel. Il ne feint d'approfondir cette temporalité que pour la faire échapper à son essence dialectique : il n'y a pas d'intuition actuelle de la totalité infinie des enchaînements mais il y a une intuition actuelle de l'indéfini même de cette totalité d'enchaînements<sup>89</sup>. C'est son inachèvement essentiel qui serait ainsi appréhendé à chaque instant par une intuition concrète; celle-ci est le mouvement même qui constitue le présent pur. « C'est dans ce développement continu de saisie en saisie que nous saisissons d'une certaine façon, dirais-je, *le flux lui-même du vécu en tant qu'unité*. Nous ne le saisissons pas comme

87. § 83, p. 280.

88. *Ibid.*

89. C'est l'idée étrange d'une intuition de l'indéfini qui paraît ici contradictoire. Au lieu de reconnaître cet indéfini comme une limite inaccessible à toute intuition, Husserl veut le rendre immanent et présent au vécu sous une forme concrète. Au lieu de dévoiler la conscience absolue d'une finitude essentielle, il donne par idéalisme un contenu concret à un indéfini. L'intuition de l'indéfini est intuition du possible infini. C'est ici que se fait le partage entre l'idéalisme husserlien et une philosophie de l'existence. Celle-ci partant à la fois de la possibilité ou de la nécessité existentielle de la mort et de l'idée d'une possibilité indéfinie du temps, nous conduit à conjuguer l'impossibilité du possible et la possibilité de l'impossible. L'inauthenticité d'une prétendue intuition de l'indéfini en face de l'inachèvement du présent et l'indétermination du futur se dépasse dans l'« angoisse » devant l'indéterminé absolu.

un vécu singulier, mais à la façon d'une *Idee au sens kantien*. »<sup>90</sup> Et un peu plus loin, Husserl parle d'une « intuition de cette idée au sens kantien ». Si l'on songe que l'idée au sens kantien est, pour Kant lui-même et d'abord, ce qui ne peut être rempli par une intuition, la révolution projetée par Husserl vis-à-vis du criticisme et du formalisme kantien prend tout son sens. Au niveau de *Ideen I* qui est celui d'une temporalité constituée, cette révolution ne paraît cependant pas fondée. Comment une intuition de ce qui n'est pas encore là est-elle possible ? Comment le non-être et l'absence peuvent-ils être appréhendés immédiatement et concrètement ? Cela paraît d'autant plus difficile que chez Husserl l'origine et le fondement de tout acte et de toute visée intentionnelle sont dans une thèse positive de l'être. La transformation de l'infini en indéfini, introduisant la négation dans le vécu originaire, ne doit-elle pas nous contraindre à user de médiations, conceptuelles ou autres, pour atteindre à une totalité qui ne nous est pas « donnée » ? Cette totalité reste formelle et l'intuition qui prétend la viser ne peut être « remplie » par une présence originaire.

C'est que cette intuition reste intuition eidétique du temps ; le temps est ici une essence noématique concrète mais qui ne se confond pas pour autant avec la temporalité concrète du sujet noétique. C'est seulement une nécessité eidétique concrète que le temps apparaisse dans une continuité indéfinie de « maintenant » originaires. Mais on sait d'autre part que les essences, bien qu'aperçues dans un sentiment d'évidence absolue, sont constituées en tant que telles par l'acte d'une subjectivité transcendantale. Si, en considérant des essences intemporelles en soi, on pouvait déjà s'étonner que la conscience comme simple région eidétique pût produire et appréhender des εἶδη, à plus forte raison s'il s'agit de l'essence du temps. C'est une conscience transcendantale qui devrait donc constituer le temps dans son essence. Mais cette conscience comme *Moi pur* est aussi la forme concrète du temps. Elle ne constitue l'essence du temps que parce qu'elle est *déjà* temporelle. En elle la synthèse de la matière et de la forme,



des vécus et du « maintenant », de son actualité concrète et de sa possibilité indéfinie s'est toujours *déjà* faite<sup>91</sup>. Alors que pour d'autres domaines eidétiques on pouvait tenter sans pervertir le sens des analyses de décrire le vécu selon les structures constituées de la corrélation noético-noématique, l'essence du temps résiste à un tel propos. L'acte noétique est déjà temporel, déjà constitué par une synthèse originaire. La forme pure est essentiellement *déjà* matérielle. En termes de hylé et de morphé, la hylé temporelle avant l'intervention explicite de la morphé est déjà « passivement informée » et dans cette mesure la morphé rencontre une matière qu'elle peut « animer » seulement parce que la synthèse temporelle a été effectuée passivement au moment précédent. Cette fois, au niveau d'un vécu au moins passif<sup>92</sup>, la genèse du « je » transcendantal lui-même est incontestable. Avec elle nous commençons à expliciter ce temps pré-noético-noématique et absolument originaire qui se propose à nous comme l'ultime source transcendante. Et s'il est vrai, comme l'écrit Husserl, que « nous pouvons tenir pour des corrélats nécessaires ces deux notions : d'une part un *unique* moi pur, d'autre part un *unique* flux du vécu, rempli selon ses trois dimensions, essentiellement solidaire de lui-même (*zusammenhängender*) dans cette plénitude, se suscitant lui-même (*sich fordernder*) à travers sa continuité de continu »<sup>93</sup>, il reste que cette corrélation n'est ni équilibrée ni statique puisque d'une part, cet unique moi pur est déjà constitué en temporalité, d'autre part le flux du vécu est déjà unifié dans son rapport à un sujet; et l'on retrouve ainsi à l'intérieur de chacun de ces termes une synthèse constituante qui requiert à la fois les deux pôles de la corrélation. Cette corrélation est donc superficielle et nous renvoie à une synthèse plus originaire. Aux limites de la pureté nous rencontrons toujours la synthèse ou la genèse du temps se constituant en lui-même comme sujet. Cette synthèse génétique est à ce point originaire et *a priori* qu'on

91. C'est ce « toujours déjà » qui constitue la finitude originaire s'apparaissant à elle-même.

92. Il resterait à préciser comment un tel vécu est possible dans une pure immanence.

93. § 83, p. 279.

ne peut absolument pas déterminer si le temps précède la subjectivité pure ou inversement — la dialectique est infinie parce que la subjectivité constituante se confond synthétiquement avec le temps, parce que l'existence est une finitude « pour soi ».

LA « SYNTHÈSE PRIMORDIALE »  
NÉCESSITÉ D'UNE CONSTITUTION GÉNÉTIQUE

Si Husserl ne parle pas encore de genèse transcendantale, il fait cependant allusion à un domaine nouveau qui reste à explorer : celui d'une « synthèse primordiale » (*Ursynthese*) de la conscience originelle du temps lui-même (où l'on ne peut voir une synthèse active et discrète) et qui « a été expressément éliminée, ainsi que la problématique qui s'y rattache »<sup>94</sup>. C'est ainsi tout le fondement des analyses phénoménologiques poursuivies jusqu'ici qui est dissimulé pour des nécessités purement méthodologiques. Ce fondement est une genèse.

Ainsi, au terme de ces considérations « directrices », on assiste à un renversement : toute l'intention initiale de la phénoménologie paraissait motiver un refus ou une mise « hors circuit » de la genèse. Conduit ainsi à transformer la temporalité en un « eidos » intemporel, on devait du même coup revenir à la temporalité effective du sujet pur. Toute la réduction de la temporalité génétique s'approfondissait jusqu'à la genèse temporelle de la réduction elle-même. A ce moment de la subjectivité, la synthèse entre le fait et l'essence du temps, l'existence et la conscience intentionnelle du sujet temporel étant absolument originaire, toute la distinction entre le fait et l'essence, la validité de la réduction eidétique et de la réduction transcendantale se voient remises en question. La synthèse passive de la hylé temporelle et par là de toute hylé en général, semble nous amener à reconsidérer la distinction entre le réel (*real*) et le vécu (*reell*). On en vient donc à un point tel que non seulement il paraît nécessaire de thématiser une genèse transcendantale, mais encore,

94. § 118, p. 403. Cf. aussi la note 1 du traducteur.

et par là même, de chercher un nouveau fondement à la distinction entre genèse transcendantale et genèse réelle (*real*). L'empirique et le transcendantal paraissent résister à une dissociation rigoureuse. Un nouvel effort phénoménologique doit tenter de la retrouver très loin en profondeur. La philosophie est à ce prix.



## TROISIÈME PARTIE

---

*Le thème phénoménologique  
de la genèse :  
genèse transcendantale  
et genèse « mondaine »*



## NAISSANCE ET DEVENIR DU JUGEMENT

Tout l'acheminement de la pensée de Husserl vers une phénoménologie génétique était, nous l'avons vu, orienté dès le début. Il ne fut cependant pas unilinéaire. Aussi est-il impossible de décider si l'apparition du thème génétique après *Idées I*, de 1915 à 1920, constitue un accomplissement ou une révolution de la philosophie antérieure. Il faudrait pour cela donner à la philosophie de Husserl un caractère « systématique » de « syllogistique » : des conclusions ne vérifiant pas leurs prémisses détruiraient toute une cohérence philosophique. Outre qu'une vue semblable contredit le sens profond de la pensée de Husserl, il suffit d'un regard sur l'enchevêtrement des thèmes dans les manuscrits, sur la complication de leur chronologie, pour ne plus croire à l'idée d'un tournant brusque ou d'une rupture. L'idée de « thème », sur laquelle Husserl insiste de plus en plus après *Idées I*, est en accord avec l'intention même de la phénoménologie : le dévoilement ou l'élucidation des significations n'ajoutent rien à une construction. Elles ne créent ou n'inventent pas plus qu'elles ne dévaluent ou ne détruisent ce qui les précédait.

Cela est vrai de tous les thèmes husserliens en général. Mais si l'on ouvrait une longue parenthèse, ce serait pour se demander si, précisément et pour une fois, l'idée de thème est compatible avec l'idée d'une genèse des essences. Traiter la genèse comme un thème, n'est-ce pas la réduire à son sens noématique et dans cette mesure à

un devenir « canonisé », à une essence d'ores et déjà présente sur laquelle il suffit à une conscience intemporelle de projeter la lumière de son regard ? L'apparition du thème de la genèse n'est-elle pas, comme toute genèse, à la fois une création et une révélation ? N'abordons pas de front ce problème; ils nous éloignerait de notre propos<sup>1</sup>.

Il nous suffira d'indiquer que les allusions importantes et explicites à la possibilité d'une phénoménologie génétique apparaissent quelques années après *Idées I*<sup>2</sup>. En 1919-1920, les cours de Husserl traitent d'une logique génétique. Ces cours seront les textes fondamentaux à partir desquels L. Landgrebe rédigea et édita *Expérience et jugement*<sup>3</sup>. Depuis le moment de ces cours jusqu'à la fin de sa vie, Husserl fit du problème de la genèse le centre de sa réflexion.

Sans doute n'y a-t-il rien de commun entre cette genèse et une genèse empirique que Husserl prétend exclure ou « neutraliser » comme auparavant. La fidélité de Husserl à une recherche transcendante ne se démentira jamais. On a souvent présenté, de façon plus ou moins implicite, la thématization de la genèse, du « monde de la vie », de l'historicité, etc., comme l'abandon des prétentions initiales à une phénoménologie transcendante. Il n'en a jamais été question, pour Husserl du moins. Cette hypothèse écartée, on peut néanmoins se demander dans quelle mesure la situation occupée maintenant par le thème génétique ne rend pas plus urgent le danger d'une confusion entre le « réel » (*real*) et le vécu intentionnel, le mondain et le transcendantal, l'historicité constituée et la temporalité originaire. Le projet d'un partage rigoureux entre ces « moments » n'avait pas été soutenu par une phénoménologie statique. Le sera-t-il du point de vue d'une genèse qui, confondant le devenir avec la constitution des significations elles-mêmes, rendra

1. Il y est d'ailleurs en même temps impliqué.

2. Il semble qu'une fois encore l'influence de Natorp, qui avait déterminé Husserl à abandonner son psychologisme initial, ait été importante. Natorp avait conseillé à Husserl, nous dit-on, « d'introduire le mouvement » dans la phénoménologie.

3. Sur l'histoire de ces textes, leur élaboration et leur publication, cf. *Expérience et jugement*, introduction par L. Landgrebe, p. v-vii (cf. *supra*, p. 5, n. 11). Par la suite, nous indiquerons entre parenthèses les pages de la traduction française. Ici : p. 5-10.



plus irréductible encore la continuité ou la solidarité dialectique qui lie ces diverses instances ? Le devenir génétique n'étant plus constitué, dans sa signification, par l'activité d'un sujet transcendantal, mais constituant l'« ego » lui-même, la sphère de la phénoménologie n'est plus définie par l'immanence vécue des structures noético-noématiques; elle n'est plus immédiatement transparente à un spectateur théorique des essences. C'est à un devenir génétique que doit, en un certain sens, aboutir la phénoménologie. C'est là qu'elle doit s'accomplir, mais elle doit le faire en devenant ontologie ou en entretenant avec l'ontologie des rapports fondamentaux. Le sujet transcendantal qui s'engendre lui-même n'est plus une conscience théorique, mais une existence. Husserl ne parle pas d'un passage à une ontologie originale. Il pense que la phénoménologie a déjà défini les rapports qui la liaient à l'ontologie<sup>4</sup>. Aussi croit-il que le nouveau progrès de sa réflexion dans le domaine génétique doit continuer tous ses moments antérieurs.

Mais cette sérénité n'est pas une réponse : le « je » transcendantal, source absolue de constitution, peut-il s'engendrer dans une histoire tout en se maintenant dans une attitude « phénoménologisante »<sup>5</sup> pure ? S'il est lui-même un « existant » temporel, quelles seront la valeur et la pureté objective des essences qu'il constitue ?

4. Cette ontologie est d'ailleurs « monotypique ». L'« existence » humaine et l'« existence » empirique ne se distinguent pas essentiellement. Toutes deux peuvent être « objectivées » en face d'une intuition théorique. Mais cette ontologie est surtout celle des premiers moments de la phénoménologie. Aussi est-il difficile d'accorder à M. Levinas que toute la pensée de Husserl est motivée par un tel présumé ontologique. La thèse de M. Levinas ne s'appuie d'ailleurs que sur des textes antérieurs aux *Méditations cartésiennes*. Déjà certains propos de *Idees I* au sujet de l'attitude originellement « évaluante » et « pratique », voire « éthique » du sujet nuançaient une ontologie univoque (cf. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris, Vrin, 1930, 4<sup>e</sup> éd., conforme à la première, 1978)).

5. Participe dont use souvent Husserl dans les manuscrits.

## L'ÉVIDENCE ANTÉPRÉDICATIVE ET LE FONDEMENT DE LA GENÈSE

Dès l'entrée d'*Expérience et jugement* qui se présente comme une « généalogie de la logique », nous avons déjà quitté le plan de *Idees I*. Les frontières du monde originaire se sont ouvertes. Husserl aborde le problème de l'évidence originaire de l'étant comme tel. La connaissance s'efforce vers l'« étant ». « Si l'effort vers la connaissance doit se diriger vers de l'étant et dire à son sujet par un jugement ce qu'il est et la façon dont il est, alors de l'étant doit être d'ores et déjà prédonné (*vorgegeben*) [...] afin qu'il puisse devenir objet de jugement. »<sup>6</sup> C'est à partir de cet étant, donné dans son évidence antéprédicative, que doit être décrite la genèse du jugement et de l'évidence prédicative. « La connaissance avec son système logique a toujours déjà accompli son œuvre quand nous devenons conscients de la logique (ou "logiquement" conscients, c'est-à-dire quand la logique "apparaît" : *wenn wir uns logisch besinnen*); nous avons toujours déjà formulé des jugements, formé des concepts, tiré des conclusions, qui sont maintenant acquis à notre connaissance; ils nous sont prédonnés comme tels. »<sup>7</sup> Tout cela implique qu'avant la réflexion logique nous soyons instruits des différences entre jugement vrai et jugement se donnant seulement pour tel. Mais si le logicien est orienté vers une logique au sens sérieux du mot, son intérêt va aux lois de formation des jugements (principes et règles de logique formelle) non comme à de simples règles de jeu, mais comme des règles auxquelles doit satisfaire la formation des jugements dans la mesure même où c'est grâce à elles qu'est possible la connaissance en général<sup>8</sup>. Or si « le regard est orienté vers le jugement comme une production (*Leistung*) de la conscience »<sup>9</sup>, il rencontre un problème de logique traditionnel et toujours abandonné à la psychologie génétique. Les problèmes d'origine ne se posant pas au simple niveau d'une logique formelle, ils étaient renvoyés à la psychologie comme science de la formation

6. *Expérience et jugement*, § 4, p. 11 <cf. trad. franç., p. 21>.

7. *Ibid.*, § 3, p. 7 <cf. p. 17>.

8. *Ibid.*, § 3, p. 8 <p. 18>.

9. *Ibid.*, § 3, p. 9 <cf. p. 19>.

réelle et naturelle des concepts et des jugements. Or le projet d'une psychologie génétique<sup>10</sup> du jugement se distingue fondamentalement du projet d'une phénoménologie génétique du jugement; la première en effet n'a jamais pris au sérieux les problèmes de l'évidence qui sont pourtant le seul point de départ de toute régression subjective quand il s'agit de formes logiques. On croyait savoir d'avance ce qu'était l'évidence parce que le savoir était réalisé quelque part, ce qui permettait de mesurer tout savoir empirique. Ce n'est donc pas dans sa prétention génétique que Husserl conteste la valeur de la psychologie; au contraire, c'est parce que cette prétention est timide, parce qu'elle suppose d'ores et déjà connu le sens de l'évidence originaire, parce qu'elle n'a pas éclairci ses implications premières, que la psychologie est insuffisante. La phénoménologie génétique, au contraire, loin d'être une « technologie psychologique de la pensée juste » se propose de retracer l'itinéraire absolu qui mène de l'évidence antéprédicative à l'évidence prédicative. En cela, elle suppose effectuée une réduction transcendantale élargie qui ne nous laisse plus devant des structures eidétiques, fussent-elles celles de la conscience, mais devant la pureté de l'expérience même. C'est à cette source que la genèse de l'évidence prend sa source. Il semble que le mouvement de l'intentionnalité soit pleinement respecté. Il nous place *a priori* en contact avec l'étant comme tel. Mais on ne sait pas encore comment l'immédiateté de cette expérience va engendrer des actes prédictifs compliqués. Comment sera-t-il possible d'échapper à un empirisme précritique pour fonder une logique en général? L'abandon de tout *a priori* formel est maintenant total et achevé. Le « je » transcendantal, pur, concret et temporel accède directement à l'étant comme tel. La genèse

10. *Ibid.*, § 3, p. 9-10 (p. 19). Nous résumons ici ces pages où se confirme la condamnation d'un psychologisme. On voit qu'il ne s'agit pas ici, comme on a souvent voulu le croire (a), d'un retour à un empirisme ou à un « réalisme » pur et simple.

(a) Ce que fait M. J. Wahl, Notes sur la première partie d'*Erfahrung und Urteil* et Aspects empiristes de la pensée de Husserl, in *Phénoménologie - Existence, op. cit.*, p. 77-135. On peut dire que la philosophie de Husserl se veut empiriste et réaliste au sens non conventionnel et étroit du mot. C'est alors un truisme. C'est découvrir en 1952 que Husserl a voulu dès 1900 retourner « aux choses mêmes » et présentait sa philosophie comme un authentique « positivisme ».

qui va suivre cet accès sera-t-elle, du point de vue du « je », active ou passive ? L'activité sera-t-elle un moment modifié de la passivité ou inversement ? D'autre part, si toute logique et toute « théorie » en général renvoie à une perception de l'étant où celui-ci se présente « en personne », la phénoménologie ne sera-t-elle pas renvoyée à un domaine encore plus originaire où la perception s'élabore dans une attitude pré-objective ? Ne s'épuisera-t-elle pas — autre hypothèse — en un sensualisme<sup>11</sup> où toute objectivation, prédicative ou antéprédicative, paraîtra médiate et suspecte ? L'idée d'une genèse transcendante ne mène-t-elle pas à un empirisme ? Ceci par une prétention illimitée à l'originarité et par la volonté de défaire inlassablement les sédimentations de prédicats et de systèmes formels.

L'étant, but de la connaissance, doit toujours être « prédonné »<sup>12</sup>. Mais il ne doit pas être donné de n'importe quelle façon. Il doit l'être dans l'évidence de la « donnée en personne » (*Selbstgegebenheit*) et non dans une simple « présentification » (*Vergegenwärtigung*)<sup>13</sup> de l'imagination ou du souvenir. L'évidence qui fonde l'apodicticité ne se confond pas avec elle ; cette dernière est en effet de l'ordre de la prédication à partir de substrats évidents. La problématique a donc deux degrés : celui de l'évidence des objets prédonnés en eux-mêmes et celui des actes prédicatifs s'accomplissant sur le fondement de l'évidence de ces objets. Il y a donc une genèse de la prédication à partir du monde de l'évidence antéprédicative. Cette genèse n'est étudiée ni par une logique formelle, ni par la psychologie qui se maintiennent toutes deux au niveau supérieur et superficiel de la problématique<sup>14</sup>. « Pour l'élucidation phénoménologique de la genèse de l'acte du jugement, une [...] régression est nécessaire. »<sup>15</sup> Si nous cherchons la genèse phénoménologique des jugements dans l'originarité de leur production, il se révèle « que le simple acte de juger est une

11. M. Landgrebe parle d'un préjugé « sensualiste » de Husserl (lettre à J. Wahl, publiée dans la revue citée (*Phénoménologie - Existence, op. cit.*), p. 206).

12. *Ibid.*, § 4, p. 11 (cf. p. 21).

13. *Ibid.*, § 4, p. 12 (p. 21).

14. *Ibid.*, § 4, p. 14 (p. 23).

15. *Ibid.*

*modification intentionnelle de l'acte de juger "connaissant" (daß blosses Urteilen eine intentionale Modifikation von erkennendem Urteilen ist)* »<sup>16</sup>. On voit tout le chemin accompli depuis la neutralisation de toute genèse comme genèse causale et psychologique. Le point de vue génétique est maintenant le seul à commander une recherche des fondements. L'origine étant dans les substrats réels livrés à la perception, on est très loin, hors de l'immanence vécue et du monde des significations noético-noématisques. Tout noème est une structuration prédicative du substrat; toute noèse est fondée sur l'évidence du « donné en personne ». Mais plus que jamais la genèse psychophysologique ou historique est écartée; la pureté concrète du transcendantal est sauvegardée. « On voit déjà en quel sens il sera question de la genèse. Ce n'est ni la première genèse (historique et, dans l'individu lui-même, au sens historique correspondant), ni une genèse de la connaissance en quelque sens que ce soit, mais bien les productions à travers lesquelles jaillit la connaissance, comme le jugement, dans sa forme originaire, c'est-à-dire celle de la donnée en personne. »<sup>17</sup>

Il pourrait sembler ici que le psychologisme et l'historicisme étant définitivement dépassés, on surmonte aussi, par la thématization d'une genèse primordiale, tout l'idéalisme de *Idées I*. En effet le jugement n'est pas un acte psychologique, c'est-à-dire un « immanent réel et individuel », mais un « immanent irréel »<sup>18</sup> au sens où l'on disait du noème qu'il était un vécu immanent et irréel. Mais le problème se pose à nouveau du fondement d'un vécu irréel de l'évidence sur la réalité de l'étant. En un sens, il est nécessaire que l'évidence soit un vécu irréel; sans cela, elle se confondrait avec la réalité constituée : la vérité serait impossible. Mais si la genèse s'accomplissait à l'intérieur d'un vécu irréel, elle serait séparée de l'étant comme tel et privée de son fondement. On serait de nouveau prisonnier de l'idéalisme de *Idées*. Si au contraire, comme semble le vouloir Husserl, la genèse ne part pas d'un sens, d'une essence, d'un

16. *Ibid.*, § 5, p. 15 (cf. p. 25).

17. *Ibid.*, § 5, p. 16 (cf. p. 26).

18. *Ibid.*, § 5, p. 16-17 (p. 26).

prédicat, mais bien de la réalité antéprédicative de l'étant lui-même, il faut bien admettre un saut de la connaissance, passant de l'évidence du donné au jugement catégoriel. Pour que le produit du jugement soit, comme le veut Husserl<sup>19</sup> indéfiniment valable, pour qu'il donne toujours la même connaissance (ce qui est un critère de vérité universelle), le jugement doit être un « immanent irréel » et « supratemporel » (*Überzeitliches*)<sup>20</sup>. Il y a donc une genèse du « supratemporel ». C'est toujours au même et irréductible paradoxe que nous nous heurtons, à tous les niveaux de la constitution. Le supratemporel une fois admis et décrit dans sa spécificité, il est délié de sa genèse. Il paraît alors impossible de lui attribuer une situation temporelle dans le devenir transcendantal et d'en faire le « produit ». Il pourra aussi bien, en tant que forme logique ou catégorie supratemporelle, être *a priori* par rapport à une genèse qu'il rendra possible. Celle-ci serait de nouveau accidentelle et psychologique. Ce serait tout le sens de la tentative kantienne. On pourrait inversement — ceci serait plus proche de l'intention de Husserl — considérer cette supratemporalité comme une omnitemporalité : le produit de la genèse serait ainsi à la fois enraciné dans la temporalité transcendantale et autonome par rapport à la temporalité psychologique. Mais c'est faire de cette supratemporalité une modification de la temporalité en général. L'autonomie qu'elle paraît avoir conquise n'est qu'une modalité de sa dépendance. C'est en ce sens que l'entend sans doute Husserl, et cette thèse se verra confirmée par lui dans *L'Origine de la géométrie*. Mais, précisément, pour faire de la supratemporalité ou de l'omnitemporalité une simple spécification du temps, il ne faut pas seulement que le temps soit envisagé dans son moment antéprédicatif, mais aussi en dehors de l'immanence vécue et irréelle d'un ego transcendantal; sans quoi on ne comprendrait pas qu'il s'accorde avec la temporalité de l'étant comme tel et qu'il soit le lieu des sédimentations prédictives infinies telles que nous les livre la tradition supra-individuelle de la logique. Le temps originaire est un temps plus fonda-

19. *Ibid.*, § 5, p. 16 (p. 26).

20. *Ibid.*, § 5, p. 17 (p. 26).

mental que celui de l'immanence vécue. Il doit être ce qui rend possible le temps phénoménologique. Il se confond, à la limite, avec la temporalité infinie des sédimentations historiques; s'il n'en était pas ainsi, on courrait le risque d'un substantialisme ou d'un sensualisme du temps antéprédicatif interdisant toute objectivation prédicative et toute constitution de formes logiques supra-temporelles. Mais cette totalité infinie des sédimentations est une idée : idée d'une histoire absolue et achevée ou d'une téléologie constituant tous les moments de l'histoire. L'absolu de l'antéprédicatif est ainsi à la fois le plus concret et le plus formel, le plus déterminé en soi et le plus vide. Que la genèse soit absolument et exclusivement informée par une téléologie, elle paraît alors « inutile » en soi; qu'elle renvoie toujours au seul moment antéprédicatif de la perception première, elle paraît « impossible ». Si c'est l'idée de l'histoire totale de la logique qui anime *a priori* la genèse, on se demande pourquoi celle-ci doit l'incarner dans un temps étranger et qui risque de la pervertir et de l'aliéner. Si d'autre part le moment antéprédicatif est vraiment pur, on ignore de quelle façon il peut engendrer et fonder un sens qui se complique progressivement et gagne de l'autonomie tout en restant dépendant de son origine. Seule une dialectique originaire et par là infinie permet d'assumer ce paradoxe phénoménologique. Quelle que soit la conclusion de Husserl sur ce point, on aperçoit déjà la double nécessité d'une intersubjectivité transcendante et d'une téléologie. Mais Husserl ne les présente pas encore<sup>21</sup> et s'interroge sur les rapports de cette genèse du logique et de l'activité transcendante.

#### LE SENS AMBIGU DU « MONDE »

Si « le monde est le sol universel de la croyance » et si, de ce fait, il est « dans sa totalité toujours déjà passivement prédonné dans la

21. C'est le moment où le thème de la téléologie fait son apparition dans les manuscrits sous la forme qu'il prendra plus tard dans la *Krisis*. Le thème de l'intersubjectivité transcendante est l'un des plus anciens (1910-1911).

certitude »<sup>22</sup>, quel est le sens de l'activité transcendante ? Si cette activité s'exerce sur un substrat prédonné et déjà constitué comme tel, c'est-à-dire avec sa signification de « prédonné », fera-t-elle plus qu'idéaliser ou que formaliser un sens antéprédicatif immanent au substrat et passivement accueilli ? Le jugement ne s'ajoute-t-il pas comme une simple modalisation de ce qui est prédonné dans l'expérience sensible ? La genèse de l'apodicticité à partir de l'évidence antéprédicative apparaît bien souvent dans *Expérience et jugement* comme une genèse qui ne produit que ce qui est déjà là, qui fait « apparaître » ce qui est dans l'objet, c'est-à-dire une genèse qui suppose elle-même l'évidence et pourrait sans difficulté être assimilée à une simple genèse empirique. Le prédicat étant purement et simplement déterminé par l'être antéprédicatif qui le fonde, il n'est pas constitué originairement par une activité transcendante ; ou, plus exactement, celle-ci se consume dans une passivité qui la définit originairement. « L'être du monde dans sa totalité, est ce qui va absolument de soi (*die Selbstverständlichkeit*) qui ne peut jamais être mis en doute, qui n'est pas produit d'abord par une activité de jugement, mais forme déjà le sol présumé (*die Voraussetzung*) de tout jugement. »<sup>23</sup> S'il nous faut donc retourner à ce monde, pour fonder la logique dans sa constitution transcendante, il est cependant évident que les notions d'activité et de passivité doivent être entendues en leur sens transcendantal. Le « monde de la vie » (*Lebenswelt*), lieu de toutes les évidences antéprédicatives, n'est pas, comme on tend souvent à le présenter, un monde déjà constitué, précédant ou déterminant, au sens étroit du mot, une prétendue activité transcendante du sujet. Le monde est défini par Husserl non pas comme un monde actuellement réel dont serait prisonnier le sujet connaissant, mais comme « l'horizon de tous les substrats de jugements possibles »<sup>24</sup>. Il est une possibilité ouverte à l'infini des évidences fondées en lui. Fondement de toute « mondanité » de la logique traditionnelle et formelle, il n'est pas lui-même « mondain ».

22. *Ibid.*, § 7, p. 26 (cf. p. 34-35).

23. *Ibid.*, § 7, p. 25 (cf. p. 34).

24. *Ibid.*, § 9, p. 36 (p. 45).



Nous nous heurtons ici à une grave ambiguïté du concept du « monde »<sup>25</sup>. D'un côté le monde est l'antéprédicatif dans sa « réalité » actuelle. Toujours déjà là, dans sa structure ontologique primitive, il est le substrat préconstitué de toute signification. Mais d'autre part, il est l'idée d'une totalité infinie des fondements possibles de tout jugement. En lui s'opposent l'actualité de l'existence comme substrat et l'infinie possibilité des expériences transcendantales<sup>26</sup>. Ce qui fait rebondir le problème de la genèse. Le monde comme horizon infini des expériences possibles ne peut être lui-même un prédicat ou une modalisation du monde antéprédicatif « réel ». Il est originairement horizon infini du possible, comme l'indiquent de très nombreux textes.

Ici, le possible n'est pas un prédicat de l'actuel et il n'est pas engendré à partir d'une évidence antéprédicative concrète. Il n'est en lui-même ni un étant, ni un ensemble d'étants actuels. Il est donc une possibilité formelle et *a priori*, irréductible à une genèse transcendante. Je ne peux pas, à partir d'un moment antéprédicatif de l'étant ou d'une totalité actuelle c'est-à-dire « finie » d'étants, passer à l'idée d'un horizon infini de la prédication. L'antéprédicatif revêt donc un double aspect.

Tantôt, indéfinie déterminabilité, il est l'ouverture ou l'« apérité » de l'être à la conscience; il est la totalité infinie de ce qui peut se manifester. Son être « déjà-là » signifie ce qui attend l'acte d'une conscience pour révéler son sens. Son caractère de pré-constitué, passivement accueilli par la conscience, est une pure et simple absence de signification phénoménologique avant l'activité transcendante d'un sujet. Loin de s'y opposer, la passivité transcendante serait la condition formelle de l'activité transcendante. Mais on ne voit plus

25. Nous sommes heureux de rencontrer, dans une de nos dernières lectures, la même idée présentée avec beaucoup de précision et de justesse par M. Landgrebe (lettre citée un peu plus haut).

26. Ambiguïté très voisine de celle du moi pur comme « maintenant » originaire et comme totalité (au sens kantien) des vécus, forme et matière infinies et absolues (cf. plus haut, II<sup>e</sup> Partie, chap. III). La signification de ces deux ambiguïtés est identique et révèle la même difficulté.

alors quel est le fondement concret de la constitution. Si l'étant antéprédicatif concret n'a, avant l'activité transcendante, aucun sens en lui-même, aucune détermination intelligible en soi, on ne voit pas comment la conscience pourrait le lui donner ou, à la limite, le reconnaître intentionnellement comme tel ou tel. Si ce que l'ego transcendantal reçoit passivement n'est que substrat indéterminé, le sens qu'elle lui « prêter » pourra se confondre avec une construction subjective, une invention ou une fabrication pragmatique du sens. Les idéalizations seront des médiations conceptuelles. Aucune essence inhérente au substrat ne saura les fonder, mais seule une relation ou une situation subjective, psychologique, anthropologique, etc., par rapport à l'objet. Nous aurions là une déviation subjectiviste, anthropologiste, etc., de l'intentionnalité. L'accès immédiat au sens de l'objet passivement perçu ne serait qu'une production « factice »<sup>27</sup> des essences. Celles-ci, n'étant pas inhérentes au substrat, demeureraient des concepts. Une intention fondamentale de la phénoménologie serait pervertie.

Or ceci n'est pas seulement une hypothèse ou un prolongement des textes de Husserl. A plusieurs reprises, les idéalizations de la logique prédicative sont définies comme les produits d'une genèse artificielle. Engendrés à partir de l'existence antéprédicative, ils figurent une sédimentation culturelle que théoriquement l'on peut et doit toujours défaire. C'est parce que cette sédimentation est superstructurale que la « réactualisation » du sens originaire est toujours possible. Toutes les régressions à l'origine du monde antéprédicatif sont possibles parce que les sédimentations logiques sont, en quelque sorte, surajoutées, par des nécessités méthodiques et pratiques, à un monde prédonné. Le paradoxe est donc le suivant : c'est parce que le monde est formellement prédonné à la passivité transcendante que les idéalizations produites par l'activité transcendante restent conceptuelles et nous invitent à retrouver, comme leur fondement, la réalité prédonnée. « Le retour à l'évidence de l'expérience » est un « retour au « monde de la vie », c'est-à-dire au

27. Au sens à la fois philosophique et usuel du terme.

monde dans lequel nous vivons toujours déjà »<sup>28</sup>. Le monde dans lequel nous vivons, dont émane tout ce qui nous affecte comme substrat de jugements possibles, nous est toujours déjà prédonné comme structure sédimentaire des productions logiques. Le sens de cet être prédonné est déterminé par nous, « adultes de notre époque » grâce à toutes les découvertes des sciences modernes<sup>29</sup>; même si nous ne nous intéressons pas aux sciences, le monde nous est prédonné comme en principe déterminable par la science. « Par là, le monde de notre expérience est dès l'abord compris à l'aide d'une "idéalisaton" [...] on ne voit plus que cette idéalisaton [...] est précisément déjà un produit de nos méthodes de connaissances, qui se fonde sur les "prédonnées" de notre expérience immédiate. Et cette expérience, dans son immédiateté, ne connaît ni espace exact, ni causalité, ni temps objectifs [...] Quand nous parlons des objets de science [...] il ne s'agit pas des objets de l'expérience en tant qu'ils sont purement "expérimentés" et déterminés dans des actes catégoriaux sur le fondement de cette expérience pure. »<sup>30</sup> Et c'est ici que l'on rencontre la phrase que certains, pour des motifs divers, jugèrent scandaleuse : « L'on oublie toujours que cet univers de déterminations en soi, dans lequel la science exacte embrasse l'univers des étants, n'est autre qu'un vêtement d'idées (*ein Kleid von Ideen*) jeté sur le monde de l'expérience et de l'intuition immédiates, sur le monde de la vie [...]. Ce vêtement d'idées fait que nous prenons pour l'être vrai ce qui est une méthode. »<sup>31</sup> -

Cette grave déclaration, qui paraît en contradiction avec la doctrine de l'intuition catégoriale, définit ainsi en termes pragmatiques et conceptuels toute la vie des idées. Tout prédicat est formalisation conceptuelle, outil de l'intelligence scientifique; la genèse prétendue transcendante de la logique ne serait que la confection d'artifices qui dissimulent la nudité de l'existence antéprédicative. Décevante conclusion qui suit rigoureusement la définition du monde antépré-

28. *Ibid.*, § 10, p. 38 <cf. p. 47-48>.

29. *Ibid.*, § 10, p. 38-44 <cf. p. 47-54>.

30. *Ibid.*, § 10, p. 41 <cf. p. 50-51>.

31. *Ibid.*, § 10, p. 42-43 <cf. p. 52>. La phrase sera reprise dans la *Krisis*.

dicatif comme fondement absolu et unique de la prédication. En toute logique, l'antéprédicatif absolu ne doit recevoir aucune détermination; absolu concret, il devient en définitive et parce qu'absolu, totalité vide et formelle. Les déterminations qu'il « reçoit » n'ayant, par définition, aucune validité par elles-mêmes et renvoyant à un prédonné avec lequel elles n'ont de rapports qu'extérieurs, sont alors nécessairement conventionnelles. La genèse du logique est une nécessité pratique, une dégradation totale de la pureté prédonnée. Le devenir est déchéance. La temporalité n'est donc pas l'originarité puisqu'elle ne se définit et n'apparaît que par rapport à une pureté intemporelle qu'elle altère. On a cru trouver le pôle originaire et absolu de la genèse, mais une fois de plus l'absolu de la genèse est seulement la négation et la dévalorisation de la genèse. Par son indétermination même, l'absolu s'est converti en son contraire. L'absolu du temps, c'est l'intemporalité. Mais si l'on fait de la genèse le vécu et l'originaire, cette intemporalité, aussitôt qu'elle est thématisée comme telle, paraît engendrée et accidentelle. Elle sera mystification. On n'échappe pas à la dialectique.

Tantôt, Husserl présente au contraire le monde antéprédicatif non plus comme possibilité formelle et indéfinie, mais comme l'actualité toujours présente du donné. Mais il semble aboutir à la même aporie. Toute la « généalogie » du jugement prédicatif suppose en effet la distinction entre les expériences simples (*schlicht*) et les expériences « fondées ». La régression vers les expériences simples nous ramènera au monde originaire. « Si nous avons gagné le concept d'une expérience comme évidence objective d'objets individuels, une telle expérience, même si elle est perçue dans son originarité, dépouillée de ses idéalizations sédimentées, reste cependant multiforme en soi »<sup>32</sup>. Le « monde de la vie » qui apparaît alors n'est pas seulement le monde des opérations logiques, domaine des objets prédonnés comme substrats possibles, mais aussi le monde de l'expérience, dans le sens le plus concret et le plus quotidien du mot; le sens quotidien, précise Husserl, ne se rapporte pas purement à une activité de con-

32. *Ibid.*, § 12, p. 51 (cf. p. 60).

naissance, mais aussi bien à une « habitué » (*Habitualität*) qui donne une sécurité aux décisions et aux actions de la vie. Elle renvoie donc plutôt à une conduite pratique et « appréciative » (*wertende*) qu'à une conduite théorique. En régressant à partir des jugements prédicatifs nous sommes donc arrivés à un domaine de la croyance passive, « conscience du mode prédonné des substrats de jugement (*Bewußtsein der Vorgegebenheit der Urteilssubstrate*) »<sup>33</sup> qui s'est révélé être celui du monde. Ainsi, cette « doxa » passive est non seulement le fondement des opérations théoriques de la connaissance mais aussi celui des évaluations singulières et de la « praxis ». En elle « le monde, tel qu'il est, en tant que tout, toujours déjà prédonné dans la "doxa" passive et dans la mesure où il fournit le sol de croyance (*Glaubensboden*) pour tous les jugements singuliers, est donné à l'origine de l'expérience simple comme monde de substrats simplement "sensibles" (*schlicht sinnlich erfassbarer Substrate*) — Toute expérience simple [...] est expérience sensible »<sup>34</sup>.

Cette ultime référence au sensible qui se donne à la « doxa » passive définit bien le monde antéprédicatif comme une pure actualité, close sur elle-même. Il paraît alors impossible à partir d'une croyance originellement passive de constituer ou de voir apparaître le monde comme possibilité infinie de la prédication. Il y a là une idée ou un concept du monde qui doit ou bien précéder *a priori* la croyance passive ou bien, produit génétique et complication de l'expérience « simple », n'être qu'une idéalisation méthodique, une formalisation utile.

Dans la première hypothèse, on se laisse abuser par un formalisme; cet *a priori*, précédant la « doxa » originelle, est abstrait; il n'est pas fondé sur l'évidence antéprédicative du sensible. C'est une idéalité pré-génétique qui rend possible toute genèse; celle-ci est alors « mondaine », empirique, *a posteriori*. Nous sommes toujours proches d'un kantisme.

33. *Ibid.*, § 12, p. 52 <cf. p. 61. La traduction française rend *Habitualität* par « habileté » ce qui est évidemment une erreur >.

34. *Ibid.*, § 12, p. 54 <cf. p. 63>.

Dans la deuxième hypothèse, le monde lui-même comme horizon infini, comme indétermination ou déterminabilité (*Bestimmbarkeit*), doit forcément se fonder sur une évidence simple, sensible et actuelle. Il devient lui-même complication prédicative, généralisation formelle, voile d'idées. L'infini du monde ainsi construit et engendré est aussi un *a posteriori* empirique. C'est un faux infini, produit par une négation conceptuelle du fini sensible qui le précède dans l'être et dans le temps. Il ne participe pas plus de la négativité de l'indéfini que de l'actualité de l'infini. Instrument d'une logique formelle, il n'est riche d'aucune originalité. La genèse qui en a éveillé l'idée ne fait, elle aussi, que se surajouter à l'existence primitive.

Dans les deux cas, la genèse et l'originalité absolue s'excluent donc mutuellement; d'une part, le monde est le lieu *a priori* de toute expérience génétique possible. En ce sens, il ne se distingue pas d'une idée au sens kantien et ne peut être saisi dans une intuition vécue. D'autre part, il est de fait — selon Husserl — aperçu dans une intuition. Cette intuition peut être celle d'un monde sensible originaire. Il paraît alors impossible de définir la nécessité selon laquelle un processus génétique peut faire passer d'un individu sensible à la totalité infinie d'un horizon. Dans une hypothèse encore moins recevable, le monde est un prédicat qui s'ajoute au donné de la doxa passive. En ce sens il est engendré et porté par autre chose que lui-même. La possibilité de l'horizon et de la totalité infinie n'est plus originaire.

Cette irréductible alternative, dont les deux mouvements sont contraires à la vocation même de la phénoménologie génétique, réapparaît au centre des principales analyses d'*Expérience et jugement*; et tout d'abord chaque fois qu'il est question du « monde ». Le monde est différent des substrats individuels et sensibles qui sont saisis originairement; il les fonde et les enveloppe; « chaque substrat fini est déterminable comme “être dans quelque chose” (*als In-etwas-sein*) et pour ce dernier, cela est valable de nouveau et à l'infini. Mais le monde est à ce point de vue le substrat absolu, c'est-à-dire que tout est en lui, tandis que lui-même n'est pas “dans quelque chose”; il n'est pas non plus une unité relative dans une multiplicité com-

préhensive [...] tout ce qui est mondain, unité ou multiplicité réelle est en définitive dépendant (*unselbständig*); n'est indépendant et substrat absolu, au sens rigoureux de l'indépendance absolue, que le monde »<sup>35</sup>. L'idée de ce monde n'est donc pas constituée à partir des substrats individuels; elle n'est pas non plus l'objet d'une évidence simple (*schlicht*); son unité n'est ni la totalité de ses parties<sup>36</sup>, ni l'unité individuelle d'un seul étant. Elle n'est donc ni reçue passivement par une « doxa » originaire, ni construite par une activité logique. Quelle est donc l'origine de cette unité ? Husserl ne le dit pas. Et l'on ne sait si la régression que l'on doit effectuer pour retourner à l'existence antéprédicative doit aboutir à une réalité sensible ou à une indétermination absolue. L'ultime référence est tantôt l'unité absolument déterminée du monde sensible (la genèse des prédicats est alors une superstructure), tantôt une pure déterminabilité : la genèse logique est dépourvue de fondement réel. Elle se confond avec le progrès d'une technologie de la connaissance. Dans les deux cas, elle ne ménage aucun accès à la *vérité du monde*. Les deux mondes, monde réel et monde possible — outre que jamais l'un ne pourra produire l'autre — paraissent au fond répondre, quoi qu'en dise Husserl, à la définition donnée de la « mondanité ». Celle-ci est synonyme de « constitué » et qualifie aussi bien des réalités sensibles transcendantes que les formes logiques. Toutes deux dépendent d'une constitution transcendantale.

Ici, comme antérieurement au sujet de la hylé, en faisant de la passivité le premier moment de l'activité transcendantale<sup>37</sup> on s'interdit une distinction rigoureuse de l'originarité transcendantale et de la mondanité constituée. Le transcendantal ne peut être alors l'activité d'un « je » comme totalité formelle de l'activité pure et de la passivité mais bien le devenir génétique et la production de l'activité à partir de la passivité, du monde comme substrat absolu et

35. *Ibid.*, § 29, p. 157-158 (cf. p. 163).

36. *Ibid.*, § 31, p. 165 (cf. p. 170-171).

37. « Le concept phénoménologiquement nécessaire de la réceptivité n'est d'aucune façon le contraire exclusif de l'activité du « je » [...]. La réceptivité est plutôt comme le degré le plus inférieur de l'activité », *ibid.*, § 17, p. 83 (cf. p. 93).

possibilité infinie de l'expérience à partir des substrats sensibles et individuels<sup>38</sup>. C'est ce que semble entrevoir Husserl quand, voulant distinguer le monde « originaire » du monde constitué de la psychologie et nous invitant à une régression vers le substrat absolu<sup>39</sup>, il écrit ces phrases surprenantes qui paraissent contredire toute la doctrine des évidences sensibles et antéprédicatives où *cet objet-ci* vient se présenter lui-même : « Il ne s'agit pas ici d'une (telle) régression vers la facticité historique du jaillissement de ces idéalizations (sédimentées) à partir d'une subjectivité historique déterminée [...], mais ce monde-ci qui est le nôtre n'est ici pour nous qu'un exemple sur lequel on étudiera *la structure et l'origine d'un monde possible en général* à partir de la source subjective. »<sup>40</sup> Alors que la facticité était en général décrite comme l'ultime substrat des sédimentations prédicatives, voici qu'elle devient maintenant une sorte de contingence, un exemple sur lequel on étudie le sens d'un « monde possible en général » comme lieu du dévoilement de la vérité par la subjectivité transcendante. Elle est ce sur quoi s'exerce l'activité du sujet. Aussi la genèse est-elle en elle-même dépouillée de toute facticité. Seul le sens transcendantal du devenir intéresse Husserl. C'est, déjà préfigurée, l'idée d'une téléologie de l'histoire qu'on aura le plus grand mal à accorder avec la réalité empirique de l'histoire. Le sens de la genèse est une permanence dans le devenir, il n'est produit par aucune genèse. La radicalité du sens et la radicalité du devenir ne peuvent que s'exclure ou composer dialectiquement. Au niveau d'*Expérience et jugement* elles se mêlent dans la confusion. Dans aucune analyse on ne voit clairement ce qui est premier ou fondamental : le réel ou le possible, la passivité ou l'activité, l'individualité ou la totalité, etc.

38. Ce qui ne fait d'ailleurs que repousser le problème car il faut supposer, présent *a priori* dans la passivité, le sens final de l'activité.

39. *Ibid.*, § 11, p. 47-48 (cf. p. 56-57).

40. *Ibid.*, § 11, p. 47-48 (cf. p. 57).



## L'ORIGINE DE LA NÉGATION

Après avoir décrit la « doxa passive » et le « monde de la vie » dans leur originarité, Husserl doit passer aux modalisations de cette certitude primitive et tenter d'élucider l'origine de la négation<sup>41</sup>. Cette dernière ne serait que pure et simple modification d'une attitude thétique ou doxique qui la précède toujours. Dans l'acte de la négation, « l'intérêt perceptif dirigé vers l'objet peut persister; ce dernier peut être plus longtemps visé, il continue à être donné de façon à pouvoir être visé; et pourtant, au lieu du remplissement des intentions d'attente, survient la déception »<sup>42</sup>. Suit une longue et remarquable description du phénomène de la négation<sup>43</sup>. On aurait pu croire après cette description que la négation, simple modification d'une certitude originaire, se situait dans une sphère critique. La négation eût été un jugement, la négativité un attribut de l'objet absent qui reste présent à titre de « centre d'intérêt » antépédicatif. Puisque la positivité doxique ou la certitude non modifiée sont originaires, la négation eût pu apparaître comme le produit logique d'une genèse et être ainsi assimilée aux autres types de jugements prédicatifs. Elle serait ainsi comprise au niveau de la logique formelle constituée par une logique transcendantale. Mais une telle hypothèse présenterait de graves dangers; tout d'abord, un prédicat négatif ne pourrait être lié nécessairement avec un substrat positif. La genèse de la négation à partir de la certitude non modifiée se voit dépourvue de toute nécessité essentielle. Elle risque d'être le produit de hasards psychologiques. Quel serait en effet le statut de cette déception? En en faisant une attitude purement psychologique, on manquerait la constitution originaire de la négation et l'on aboutirait à une solution psychologique de type bergsonien. La négativité ne doit donc pas répondre à une activité prédicative. Husserl l'entend bien

41. *Ibid.*, § 21, p. 93 sq. (p. 102 sq.). Il doit le faire car c'est l'étape la plus difficile de la genèse. Comment la négation peut-elle « modifier » une certitude ou une thèse absolument originaires?

42. *Ibid.*, § 21, p. 94 (cf. p. 103).

43. *Ibid.*, p. 94-95 (cf. p. 103-104).

ainsi : « La négation n'est pas d'abord le fait d'un jugement prédicatif mais, dans sa forme originaire, elle se présente déjà dans la sphère antéprédicative de l'expérience réceptive. »<sup>44</sup> Pour éviter les dangers signalés, cette interprétation n'en reste pas moins paradoxale. C'est dans la sphère de la passivité doxique et de la certitude originaire que se constitue la négation. N'étant pas produite par une certitude logique la négation naît donc d'une activité transcendante. « La négation est une modification de la conscience. »<sup>45</sup> Mais cette activité est originairement, nous dit aussi Husserl, une réceptivité ou une passivité et prend la forme d'une irréductible croyance au monde. Si bien que malgré son appartenance à la sphère antéprédicative, la négation se voit refuser toute originarité; elle est modalisation à la fois épiphénoménale et précritique d'une certitude fondamentale. « Elle est toujours rature partielle sur le sol d'une certitude doxique qui se maintient, et en définitive sur le sol de l'universelle croyance au monde. »<sup>46</sup>

L'intérêt de cette analyse, c'est qu'elle semble contraindre Husserl à définir entre les deux pôles de la genèse qu'il décrit sans cesse, « réceptivité antéprédicative » et « activité logique », passivité et activité transcendantales, doxa passive et certitude modalisée, etc., un moment intermédiaire qui est peut-être le moment de la genèse elle-même<sup>47</sup>. La négation n'appartient dans sa pureté à aucun des

44. *Ibid.*, p. 97 <cf. p. 105>.

45. *Ibid.*, p. 98 <cf. p. 107>.

46. *Ibid.*

47. Or ce moment n'a pas de place dans la philosophie de Husserl. Celui-ci essayant de décrire le phénomène de la négation à partir d'un sujet transcendantal théorique doit, dès qu'il est obligé d'invoquer une attitude concrète et existentielle (la seule qui sauve la négation d'une origine logique et prédicative), le faire en termes de psychologie. L'échec, la déception, etc., n'ont aucun statut transcendantal. Ils sont donc purement empiriques.

C'est toute la différence qui sépare Husserl de Heidegger. Le sujet transcendantal est originairement existentiel pour celui-ci ; ce qui lui permet de décrire une origine de la négation qui ne soit ni psychologique, ni logique. C'est le néant même qui permet la négation. La régression « génétique » dont parle Husserl, la « réactualisation » du sens originaire sera plus radicale chez Heidegger; l'angoisse nous replacera « devant » le néant; paradoxalement, c'est parce que Husserl part d'une doxa passive, c'est-à-dire d'une

moments définis. Elle reste cependant liée à toute constitution. Sans la possibilité de la négation ou de la déception, l'intention et l'intentionnalité seraient impossibles. La neutralisation n'est-elle pas originellement une « déception », c'est-à-dire le moment où le « je » se « déprend » de la facticité, sans toutefois en nier l'existence ? Le jugement prédicatif ne suppose-t-il pas une certaine négation du sensible antéprédicatif, subsumé sous un ou plusieurs concepts ? la transition de la passivité à l'activité transcendante n'est-elle pas originellement une négation ? Dans tous ces « passages », si difficilement concevables si l'on s'en tient aux analyses de Husserl, la négation assure le rôle de médiation. En tant que telle, elle paraît être le moteur et le mouvement de toute genèse. C'est parce qu'elle est médiation que son statut est ambigu et participe à la fois de l'activité et de la passivité et de tous les couples de contraires qui peuvent apparaître. Husserl n'éclaircissant pas la « duplicité » de la négation et l'abandonnant à la confusion, il s'interdit de thématiser le véritable mouvement génétique. En éclairant seulement les deux moments extrêmes, il s'embarrasse dans *les* contradictions sans s'apercevoir que c'est *la* contradiction elle-même qui définit et promeut la genèse. De même qu'on ne savait pas si c'était le monde actuel, dans sa totalité naturelle et culturelle qui engendrait l'idée d'un monde possible en général, si c'est l'essence qui précède le fait, si c'est un sens qui constitue une genèse ou une genèse qui produit le sens, de même, on ne sait maintenant si la négation était possible *a priori* pour permettre la « déception » passive ou si inversement, c'est la déception qui fonde et produit la négation. Accorder une priorité absolue à l'une ou à l'autre, c'est-à-dire au transcendantal ou à l'ontologique, c'est immobiliser la genèse.

attitude originellement thétique de l'être qu'il reste prisonnier de l'attitude psychologique ou d'une attitude théorético-logique ; c'est parce qu'il part de l'étant qu'il n'atteint pas à l'ontologique.

En ce sens, il est très en deçà de Hegel et de Heidegger qui donnent un sens originaire à la négation et la fondent non pas sur une attitude ou une opération mais sur le néant. Il resterait à savoir si, en faisant du néant un « moteur » dialectique du devenir, on ne lui redonne pas un sens logique qui serait la dissimulation du néant originaire et de l'angoisse.

## LA TEMPORALITÉ DÉJÀ CONSTITUÉE

Dans la mesure où elles ne répondent pas à cette difficulté, les analyses de Husserl sont décevantes. On n'y rencontre jamais la genèse. C'est qu'une fois de plus la temporalité y est traitée accessoirement. Elle n'intervient nullement, en tant que telle, dans l'origine de la négation. Et pourtant, ce qui fonde la présence de la négation dans tout acte intentionnel, dans toute réduction, dans toute activité prédicative, etc., c'est l'originarité du temps. C'est parce que chaque présent absolu est à la fois la négation et l'assimilation du moment passé dans la rétention; c'est parce que cette rétention elle-même est immédiatement solidaire d'une protention qui conserve et nie le présent comme futur passé, parce que tous les mouvements de l'intentionnalité sont constitués par cette dialectique du temps que la négation apparaît ici comme l'animation essentielle de toute genèse.

Or tous les textes d'*Expérience et jugement* concernant le temps ne nous apportent rien. De même que les unités des substrats sensibles, « les unités de durée sont passivement prédonnées »<sup>48</sup>. « Quand nous appréhendons "ce ton-ci" dans sa persistance, nous ne sommes pas orientés vers le présent momentané et se transformant continûment, [...] mais à travers lui et dans sa transformation vers le ton comme unité qui se présente comme une essence (*wesensmäßig*) dans cette transformation et dans ce flux de phénomènes. »<sup>49</sup> Cette unité essentielle du ton, prédonnée comme telle à notre passivité, est donc déjà constituée dans sa temporalité. Dans la mesure où c'est cette unité temporelle qui fonde l'apparition de tout substrat individuel, sensible ou autre, on peut dire que la genèse de ces substrats et de leur unité, est déjà accomplie. La prétendue passivité transcendantale n'est donc pas ici absolument originaire et nous renvoie à un moment antérieur de la constitution. Dans des analyses fort détaillées et d'une remarquable complexité, Husserl montre en effet que l'activité

48. *Ibid.*, § 23, p. 117 <cf. p. 124>.

49. *Ibid.*

d'appréhension du ton, par exemple, reposant sur une constitution passive de la durée vivante, possède une structure très compliquée. Elle appartient à l'essence même de l'activité : c'est une activité continuellement fluente unie à une activité modifiée qui a le caractère du « tenir encore saisi » (*Noch-im-Griff-halten*), et, vers le futur, celui d'une activité « présaisissante ». Tant qu'a lieu la saisie active du son, cette activité émane du moi; mais en elle, il faut distinguer entre le rayon actif qui en émane « authentiquement et continûment » et « une légalité passive rigide qui reste cependant la légalité de l'activité elle-même »<sup>50</sup>. Il n'y a donc pas, ajoute Husserl, une passivité avant l'activité, comme passivité du flux temporel préconstituant, mais aussi et par surcroît une passivité sédimentée, proprement objectivante, « c'est-à-dire une passivité thématitante et co-thématitante des objets [...] une sorte de passivité dans l'activité »<sup>51</sup>. Le fondement de cette dialectique qui nous renvoie à la couche la plus profonde de la constitution du temps n'est absolument pas mis à jour par Husserl qui se contente de signaler l'impossibilité d'un « langage » qui distinguerait strictement la passivité de l'activité. Le discours doit être adapté à la finesse de la description concrète, à ses nuances, à ses contrastes. « Cette remarque vaut pour toutes les descriptions de phénomènes intentionnels. » Mais Husserl maintient cette difficulté à un niveau descriptif et presque rhétorique. Pourquoi l'intentionnalité est-elle à la fois active et passive ? Pourquoi toute constitution commence-t-elle par une synthèse de la passivité et de l'activité ? Pourquoi, avant leur thématisation dans l'*Im-Griff-behalten*, les unités du temps sont-elles passivement préconstituées ? Ces questions qui se posaient dès les premiers moments de la phénoménologie demeurent sans réponse. Par de nombreuses allusions et anticipations, semblables à celles des *Leçons* et de *Idées*, Husserl présente les unités temporelles antéprédicatives comme des « accomplissements de la synthèse passive de la conscience du temps »<sup>52</sup>. L'individuation et l'identité de l'indi-

50. *Ibid.*, § 23, p. 119 <cf. p. 126>.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, § 35, p. 180 <cf. p. 186>.

viduel deviennent possibles sur le fondement de la « situation temporelle absolue »<sup>53</sup>. Ou encore « les objets individuels de la perception ont leur situation spatiale sur le fondement de leur “être-ensemble” dans un temps ». Mais l'origine de ce temps absolu qui n'est ni une passivité ni une activité de la subjectivité demeure voilée. Le temps antéprédicatif, par opposition au temps noématique dans les *Leçons* est bien le fondement de la temporalité absolue; mais celle-ci impliquant le couple passivité-activité, on ne sait quelle est la condition première de sa constitution et de l'accord entre le temps du sujet transcendantal et des substrats réels. Quel est le fondement de « l'être-ensemble » des objets dans un *même* temps ? Husserl souligne que le temps de la perception ne suffit pas à définir le temps absolu. « Le temps par lequel (les objets individuels) de la perception sont unis n'est pas le temps subjectif des perceptions vécues mais le temps objectif participant à leur objectivité (*zu ihrem gegenständlichen Sinn mitgehörig*); non seulement les expériences vécues de la perception sont contemporaines dans leur immanence ou bien fusionnent en général dans une perception unique de la multiplicité, mais de plus les objectivités qui en elles sont visées comme effectivement existantes sont visées comme objectivement contemporaines dans leur durée. »<sup>54</sup>

Il y a donc une unité du temps objectif qui s'impose à la conscience et lui apparaît ainsi comme préconstituée. Bien que nous soyons très loin des *Leçons* où le temps objectif apparaissait soit comme déjà constitué par l'acte de la conscience, soit comme un temps transcendantal n'intervenant pas dans l'immanence vécue, il reste cependant que ce temps objectif n'est pas comparable au temps transcendant ou mondain mis « hors circuit » dans les *Leçons*. La réduction n'est pas explicitement levée, et aux yeux de Husserl, c'est en tant que préconstituée par une activité transcendantale « en général »<sup>55</sup> que

53. *Ibid.*, § 39, p. 198 (cf. p. 202).

54. *Ibid.*, § 36, p. 183 (cf. p. 188-189).

55. Nous userons, désormais de l'expression « activité transcendantale en général » pour désigner l'activité transcendantale dans sa totalité comme embrassant l'activité et la passivité.

cette unité objective du temps est passivement reçue par la conscience. Cet élargissement de l'activité transcendantale et de la corrélation « ego-monde » est conforme à l'être intentionnel de la conscience. C'est ainsi que la situation temporelle absolue<sup>56</sup> est accordée à l'objet perçu parce qu'il se donne « en personne » et que l'acte intentionnel, pleinement accompli, accède à l'être en tant qu'être de l'objet; les objets d'imagination n'ont pas le même privilège.

Cet élargissement ne faisant ressortir que l'ambiguïté de l'activité transcendantale en général, l'unité du temps objectif est dialectiquement produite par une genèse historique dont l'ego n'est plus la seule source. Insistant sur la nécessité d'une auto-constitution du temps objectif, Husserl remarque que « le temps objectif, l'être objectif et toutes les déterminations de l'étant objectif signifient bien un être qui n'est pas seulement pour moi, mais aussi pour les autres »<sup>57</sup>. Il y a une « connexion nécessaire entre les objets intentionnels de toutes les perceptions et présentifications positionnelles d'un "je" et celles d'une communauté de "je" sur le fondement du temps comme forme de la sensibilité »<sup>58</sup>. Cette forme universelle de la sensibilité fonde l'unité du temps. Toute perception a son horizon d'antériorité et de futur. Or, si un souvenir me ramène à mon propre passé, ce passé, comme m'appartenant en propre, appartient au monde dans lequel je vis actuellement. Du point de vue intersubjectif, si un autre me décrit ses expériences passées, ce qui est rappelé en elles appartient au monde objectif de notre commun présent. Tous les moments dont on se souvient sont les moments d'un seul et même monde : « notre terre ». Dans un seul monde, tout ce que je perçois, que j'ai perçu, ce sur quoi les autres me renseignent, tout cela a une place, celle que lui détermine le temps objectif. Aussi, « la succession temporelle constituée dans la sensibilité est [...] unique »<sup>59</sup>. Tout objet d'intention en tant que constitué dans la sensibilité, c'est-à-dire dans son apparition originaire, s'y ordonne. Donc tout

56. *Ibid.*, § 39, p. 198 (p. 202).

57. *Ibid.*, § 36, p. 184 (cf. p. 189).

58. *Ibid.*, § 38, p. 188 (cf. p. 193).

59. *Ibid.*, § 38, p. 190 (cf. p. 195).

ce qui apparaît originairement a une place temporelle déterminée, c'est-à-dire non seulement un temps donné comme tel dans une objectivité intentionnelle, mais aussi une place fixe dans un temps objectif. La proposition kantienne est donc vraie : le temps est la forme de la sensibilité et par là de tout monde possible de l'expérience objective<sup>60</sup>. Avant toute question sur la réalité objective de certains phénomènes, s'impose la propriété essentielle de tout phénomène en général : ils donnent le temps et tous les temps donnés s'unissent en un seul et même temps. De même, toutes les expériences et perceptions de tous les « je » sont « accordées » à l'égard de leurs objets intentionnels ; cet accord est originairement celui « d'un temps objectif se constituant dans tous leurs temps subjectifs, et d'un monde objectif se constituant en lui »<sup>61</sup>.

#### LA PRÉSUPPOSITION DE L'ATTITUDE THÉORÉTIQUE

Le temps objectif, ultime fondement de toute généalogie de la logique et de toute l'activité transcendante qui y préside, est donc le produit d'une genèse à laquelle semblent avoir participé solidai- rement, comme appartenant à un seul et même monde, le monde réel ou naturel, le monde de l'intersubjectivité, le monde de l'ego pur. Mais tout au long d'*Expérience et jugement*, Husserl ne poussera pas l'investigation ou la description génétique plus loin que cette suite du temps objectif dont la genèse est déjà achevée. Comme dans *Leçons* et dans *Idees I*, la temporalité décrite est fixée ; elle interrompt à un certain moment tout le mouvement de la constitution. Celle-ci n'est plus alors transcendante et originaire.

Mais cette insuffisance paraissait en quelque sorte consciente dans les analyses antérieures à 1919 ; elle était présentée comme provisoire et méthodique. L'absence de genèse radicale était, selon

60. Notre analyse suit ici de très près le § 38.

61. *Ibid.*, p. 194 (cf. p. 198).



Husserl, purement « thématique »<sup>62</sup>. Mais le propos d'*Expérience et jugement* est explicitement génétique. Or Husserl y renvoie encore à des recherches ultérieures où un approfondissement de la genèse viendrait fonder définitivement les analyses présentes. Certaines phrases éparses traduisent dans *Expérience et jugement* comme dans *Idées I* toute l'inquiétude de Husserl et prolongent le sens programmatique de ces considérations. Ce qui est ici remarquable, c'est que tout programme formel s'arrête toujours devant la genèse effective; or toute philosophie n'atteignant pas l'effectivité de la genèse est condamnée à rester immobilisée sur le plan d'un idéalisme formel.

A la fin de son introduction<sup>63</sup>, au § 14, Husserl annonce une « limitation » (*Begrenzung*) de la recherche; c'est parce que les unités des substrats sont déjà constituées qu'il va être possible de retracer une genèse « seconde » du jugement catégorique. Nous avons, dit Husserl, à nous orienter vers le jugement perceptif pour y étudier en général les structures du jugement prédicatif. Celui-ci est fondé sur la perception sensible. Or perception sensible et explication ultérieure présupposent l'intérêt purement contemplatif accordé à des corps comme les derniers substrats prédonnés qui nous affectent. On obtient donc d'abord dans la sphère antépédicative un intérêt perceptif déjà « accompli ». Mais cet accomplissement a nécessité lui-même une genèse que Husserl laisse ici délibérément de côté. Le mouvement qui a conduit la conscience d'un intérêt non contemplatif à un intérêt théorique reste encore dissimulé à nos regards. Husserl admet cependant que « le moi qui vit concrètement dans son environnement (*Umwelt*), voué à ses fins pratiques, n'est pas "avant tout" moi contemplatif »<sup>64</sup>. « Pour le moi dans son monde vital concret, la contemplation d'un étant est une attitude qu'il peut assumer à l'occasion et provisoirement sans qu'elle reçoive un privilège particulier. » L'attitude théorique qui, à la limite, n'est même pas une attitude au sens psychologique du terme, n'est donc pas primi-

62. Nous avons vu d'ailleurs comment il fallait interpréter d'un point de vue « philosophique », cet ensevelissement indéfini de l'originaire.

63. P. 66-72 (p. 74-80).

64. *Ibid.*, § 14, p. 67 (cf. p. 75).

tive. Pourtant, c'est d'elle que doit partir absolument une prise de conscience radicale dont Husserl reconnaît qu'elle est toujours « ultérieure » (*die nachkommende philosophische Besinnung*). Le commencement absolu ne peut être l'objet d'une thématization philosophique qu'à la fin absolue de la philosophie. Cette réflexion philosophique étant toujours inachevée, il semble que, malgré le propos de Husserl, la course vers l'originaire soit en permanence et essentiellement vouée à l'échec. L'indéfini de cette dialectique, qui interdit toute « philosophie première » systématisant et fondant la phénoménologie<sup>65</sup>, semble pour le moment ne pas inquiéter Husserl. Le privilège de l'attitude théorique est selon lui incontestable et incontesté dans la mesure où elle « découvre et thématise les structures du monde qui se trouvent à la base de tout comportement pratique, encore qu'elles ne soient pas communément thématisées »<sup>66</sup>.

La contradiction qui s'ensuit, c'est que sous prétexte d'une exigence méthodologique qui l'obligerait à partir du plus simple, c'est-à-dire de l'évidence constituée dans la perception antéprédicative d'objets au repos<sup>67</sup>, Husserl part en fait du plus compliqué, du plus élaboré, du mieux accompli. Le domaine de la constitution achevée, méthodologiquement le plus accessible, est en réalité le plus complexe et le plus « sédimenté ». Céder à l'exigence méthodologique, c'est refuser de prendre en considération la genèse effective qui mène du simple au complexe; c'est réduire encore la genèse sous prétexte de l'accueillir et de la thématiser dans son « sens » historiquement « ultime », formellement « originaire ».

Aussi ne sommes-nous pas surpris quand Husserl avoue que, se proposant d'atteindre aux évidences les plus fondamentales et les plus originaires à partir desquelles surgit tout jugement prédicatif, son « thème » n'est que la constitution de la chose perçue et du monde extérieur; on ne recourt aux structures perçues que pour comprendre comment les opérations logiques se construisent sur l'expérience

65. Husserl songeait de plus en plus à la possibilité d'une telle synthèse absolue.

66. *Ibid.* <p. 75-76>.

67. ... « la perception du mouvement et les jugements afférents étant beaucoup plus difficiles à analyser... », p. 70 <cf. p. 78>.

perceptive ; Husserl se limitant ainsi à un degré relativement superficiel de la recherche ne peut rendre compte ni de la genèse historique totale du monde de la vie « au sens le plus compréhensif du mot » ni des rapports ou de l'accord possible entre la phénoménologie ainsi définie et la nature réelle ou les sciences dont elle constitue l'objet. Dans une note<sup>68</sup>, Husserl écrit : « Dans ce contexte, peut être laissé de côté le problème de savoir : comment le monde, concrètement désigné comme "monde-de-la-vie de l'humanité" se rapporte au monde objectif au sens strict du mot, c'est-à-dire au monde tel qu'il est déterminé par les sciences de la nature. » Ainsi, d'une part, l'originarité des structures prédictives, si large qu'on la conçoive, paraît autonome dans son fondement et peut être thématisée isolément ; mais d'autre part, elles sont présentées par Husserl comme appartenant à une couche constituée dont la description renvoie à un domaine plus originaire. Car Husserl déclare très nettement que « sont déjà présupposés, au point où sont instaurées nos analyses, plusieurs couches et opérations constitutives ; il est supposé qu'un champ d'objets spatiaux prédonnés est déjà constitué ; avec lui est présupposée toute une couche de recherches constitutives qui se rapportent à la constitution de la perception de la chose même à tous ses niveaux »<sup>69</sup>. Ces couches inférieures sont celles de la formation constitutive du champ sensoriel, la mise en relation de ces champs singuliers, les kinesthèses, le rapport à un corps du sujet percevant dans son fonctionnement normal, la constitution par étapes de l'objet sensible en lui-même et en relation avec d'autres choses. « Ce qui présuppose aussi la constitution déjà accomplie de la chose comme temporelle et s'étendant temporellement, et d'un autre côté, la constitution des actes singuliers dans lesquels se constitue l'objectivité spatiale dans la conscience interne du temps. Tout cela, ce sont des dimensions de recherches constitutives qui sont encore plus profondes que celles qui sont effectuées ici. »<sup>70</sup> Plus loin, Husserl déclare que

68. *Ibid.*, § 38, p. 189 <cf. p. 194>.

69. *Ibid.*, § 14, p. 71-72 <cf. p. 80>.

70. *Ibid.*, p. 72 <cf. p. 80>.

« les problèmes de constitution du temps [...] ne seront pas traités ici dans toute leur ampleur »<sup>71</sup>.

Au moment où Husserl prétend en traiter, le problème génétique est donc une fois de plus mis entre parenthèses. Or, ici, *Expérience et jugement* ne peut prendre figure d'une « introduction » à une nouvelle problématique de la genèse et annoncer des recherches ultérieures. Si *Expérience et jugement* a été rédigé par Landgrebe à partir de manuscrits datant de 1919, cette élaboration qui se fit sous la direction attentive de Husserl lui-même, dura jusqu'en 1938, un an avant la publication de l'ouvrage. A la veille de sa mort, Husserl, toujours réticent quand on lui proposait d'éditer des écrits dont il n'était pas pleinement satisfait, consentit à la publication de ce livre.

En fait, cette réduction de la genèse n'est pas ici seulement « thématique ». Elle persistera au moment où Husserl fera du devenir historique le thème central et presque exclusif de sa méditation. Sentant jusqu'à quel point toute genèse véritable risquait de compromettre le propos phénoménologique et philosophique en général et même d'y faire totalement échec, Husserl semble avoir sans cesse et inlassablement préparé un vaste accès méthodique à une sphère si peu accessible à l'élucidation phénoménologique. *Expérience et jugement* est un livre dont la composition et la méditation se sont poursuivies pendant vingt ans. *Logique formelle et logique transcendantale*, les *Méditations cartésiennes*, la *Krisis*, textes où la genèse semble recevoir une attention constante, ont été publiés sans que les traits essentiels d'*Expérience et jugement* soient modifiés. C'est là un témoignage. Il y en a d'autres. Ainsi, par exemple, Husserl n'a jamais publié de très importants manuscrits abordant directement le problème de la composition origininaire du temps<sup>72</sup>. En ayant confié un certain nombre à E. Fink, il se montra jusqu'à sa mort insatisfait des rédactions que lui proposait son assistant<sup>73</sup>.

71. *Ibid.*, § 23, p. 116 (cf. p. 124); cf. aussi une réserve du même genre § 38, p. 194 (cf. p. 199).

72. C'est l'important groupe C des inédits, où la pensée de Husserl parcourt les chemins les plus étrangers à la phénoménologie traditionnelle.

73. Celui-ci refuse de publier ou de livrer tous ces textes.

C'est qu'en interrogeant immédiatement le temps dans son existence la plus originaire et la plus dépouillée, l'attitude phénoménologique, telle que la concevait Husserl, se heurtait à d'insurmontables difficultés. Husserl n'ayant pas commencé par une description pure de la genèse, sa propédeutique méthodologique trahit en fait les présupposés de toute une philosophie de la genèse qui assimile le devenir créateur des essences à une « idée » ou à un sens du devenir que Husserl confondra plus tard avec l'idée même de la philosophie. Cette idée téléologique qui se révélera à nous, plus loin, comme une véritable réduction de la genèse effective à sa finalité, c'est-à-dire à ce qui, en elle, est dépouillé de toute facticité historique et dont le devenir « n'existe pas », ne sera clairement mise au jour et envisagée comme telle qu'à partir des années 30. Avant cette date, deux puissants essais de systématisation d'une phénoménologie génétique, telle qu'elle est esquissée dans *Expérience et jugement*, semblent devoir échouer.

#### GENÈSE TRANSCENDANTALE ET LOGIQUE ABSOLUE

La première de ces tentatives est pour fonder une authentique *Critique de la raison pure* sur une genèse transcendante. C'est le propos de *Logique formelle et logique transcendante* que nous n'examinerons pas ici de près<sup>74</sup>; sur le problème qui nous intéresse ici, cet ouvrage n'ajoute rien d'essentiel aux thèses d'*Expérience et jugement*. Nous nous contenterons de renvoyer à un magistral essai où Cavaillès, dans quelques pages d'une rare profondeur démontre — dans le domaine du développement des mathématiques qui est ici plus qu'un exemple — les antinomies dans lesquelles s'embarrasse constamment la phénoménologie génétique, devant sans cesse choisir entre

74. Notre intention était, à l'origine, de nous attacher longuement au problème de la genèse des mathématiques et, en suivant la thèse de Cavaillès (*Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, 1947), de la confronter avec des textes précis de la *Logique formelle et transcendante*. Le temps nous a manqué et nous avons dû abandonner ce projet.

un « progrès de la conscience » et une « conscience du progrès »<sup>75</sup>.

Voulant fonder la prétendue logique absolue, c'est-à-dire non génétique et formelle, sur une science génétique de la conscience transcendante et sur une logique transcendante ou une phénoménologie constitutive, Husserl est toujours arrêté par le même dilemme : « [...] la science absolue et dernière, écrit Cavallès, réclame elle aussi une doctrine qui la régisse. » Cette doctrine qui fournit aussi *a priori* des normes (ou, au moins, un « fil conducteur », ou un « guide transcendantal »), précédera, en les fondant, une logique transcendante ou une subjectivité créatrice; celles-ci ne pourront « la comprendre à partir d'elle-même; c'est peut-être abuser de la singularité de l'absolu que de lui réserver la coïncidence entre moment constituant et moment constitué. Il n'y a d'ailleurs même pas coïncidence mais insertion du premier dans le second, puisque les normes de la constitution constituante ne sont qu'une partie parmi les constitutions constituées. Or il semble qu'une telle identification de plan soit particulièrement difficile à admettre par la phénoménologie, où justement le moteur de la recherche et le fondement des objectivités sont la relation à une subjectivité créatrice. Si celles-ci est à son tour normée, il faudrait une nouvelle recherche transcendante pour rattacher ses normes à une subjectivité supérieure puisqu'aucun contenu mais seule la conscience a l'autorité de se poser en soi. Si la logique transcendante fonde vraiment la logique, il n'y a pas de logique absolue (c'est-à-dire régissant l'activité subjective absolue). S'il y a une logique absolue, elle ne peut tirer son autorité que d'elle-même, elle n'est pas transcendante »<sup>76</sup>. Faire de tout le développement et de toutes les synthèses de la logique une genèse transcendante renvoyant au devenir d'une subjectivité créatrice, n'est-ce pas en effet rendre fuyant, caduc et contingent l'absolu des vérités logiques ?

Cette objection ne vaut peut-être que pour une subjectivité empirique et psychologique qui n'est pas originairement et intentionnellement orientée vers la vérité objective, qu'elle ne crée que

75. J. Cavallès, *Sur la logique et la théorie de la science*, p. 78.

76. *Ibid.*, p. 65.

par « intuition ». Mais c'est alors la vérité saisie intuitivement qui ne participe plus au devenir génétique. Si la subjectivité transcendante est intentionnelle, on doit se demander où situer la genèse : dans l'acte de la conscience, ou dans son corrélat ? L'animation génétique est-elle dans l'objet de l'intuition — qui est en même temps produit de la création — ou bien dans l'acte de production — qui est en même temps passivité intuitive ? Installer le sens et l'origine de la genèse dans l'un ou dans l'autre, c'est s'interdire la possibilité d'une synthèse nécessaire et *a priori* et d'un devenir de la logique. C'est pourquoi l'absolu de la genèse est le contraire de l'absolu. C'est un absolu temporel, un devenir synthétique dans l'évidence du « Présent vivant » de la subjectivité transcendante qui retient ce qui est déjà devenu et ne passe plus et qui anticipe ce qui n'est pas encore là. Le propre de la genèse transcendante c'est de produire dans l'évidence le devenir de l'Absolu. La logique absolue dont parle Cavallès est une nécessité qui régit les opérations de la subjectivité transcendante dans son mouvement intuitif ; elle est en même temps un produit historique de cette subjectivité dans la mesure où aucune synthèse ni aucune évidence ne seraient possibles *a priori* sans elle. Cette ambiguïté de la genèse où chaque pôle n'apparaît comme génétique qu'en assimilant et en supposant l'autre pôle comme absolu intemporel ne fait que « reproduire » la dialectique ontologique du temps. Elle serait absurde et opaque si précisément les deux pôles étaient simultanés ou ordonnés l'un par rapport à l'autre, dans une successivité irréversible, unilinéaire et absolue. En un mot la contradiction ne serait qu'incohérence ou insuffisance philosophique si l'intentionnalité de la conscience n'était pas la temporalité originelle elle-même<sup>77</sup>.

Prendre conscience de l'identité entre temporalité et intention-

77. Cette confusion étant synthétique *a priori*, n'est pas seulement eidétique mais ontologique. L'intentionnalité, se confondant avec l'existence originelle du temps, n'est plus alors un regard théorique. Elle est l'existence humaine elle-même. C'est cette conséquence qu'a toujours voulu fuir Husserl en faisant du rapport de la conscience intentionnelle avec la temporalité un rapport eidétique. Mais il ne pouvait plus alors rendre compte de l'identité phénoménologique absolue de l'intentionnalité et de la temporalité vécues.

nalité, c'est, premièrement, rejeter l'hypothèse d'une simultanéité absolue de la vérité logique objective avec l'acte qui la produit ou la saisit. Temporelle, la conscience transcendante apparaît toujours comme précédant *a priori* la vérité qui lui est donnée dans l'évidence et « pour-soi », comme succédant à la vérité qu'elle vient de constituer et qui, en tant que produit déjà doué de signification, se donne comme valeur autonome et « en-soi », comme fondement du mouvement constituant « pour-soi ». L'apparente simultanéité de la conscience et de la vérité dans l'évidence est donc *toujours déjà synthétique*, c'est-à-dire synthétique *a priori*. La simultanéité absolue, c'est-à-dire l'identité analytique de deux moments ou d'un moment avec lui-même est incompatible avec la synthèse *a priori* c'est-à-dire avec la *vérité de l'être*.

Or le fondement absolu de l'évidence phénoménologique, ultime instance de tout langage, de toute logique, de tout discours philosophique, c'est que l'intentionnalité se confond avec la temporalité de la conscience. Je ne peux penser, viser, percevoir que ce qui est étranger à la conscience; ce mouvement intentionnel étant originellement synthétique, il est originellement temporel. Aussi tout rapport entre une logique absolue et une logique transcendante aboutit, comme le montre Cavaillès, à une antinomie formelle si précisément on ne tient plus compte de la « temporal-intentionnalité »<sup>78</sup> de la conscience ou si l'on fait de l'intentionnalité ou de la temporalité des déterminations réciproques ou des caractères psychologiques et accidentels de quelque conscience absolue dont on entretiendrait secrètement le mythe<sup>79</sup>. Si, inversement, comme nous l'enseigne l'évidence phénoménologique, l'être même de la conscience est temporal-intentionnalité, la logique absolue ne sera la norme absolue de la

78. Nous nous permettons ce néologisme pour éviter de faire de l'une ou de l'autre de ses composantes l'épithète d'un substantif, l'attribut d'une substance. Il faudrait un peu plus loin, dire conscience-existence pour la même raison. Il nous suffit de l'indiquer ici.

79. Si, d'un côté, nous esquissons une réponse husserlienne aux objections de Cavaillès, nous le faisons en explicitant le thème phénoménologique; mais d'un autre côté, il faut avouer que ce mythe d'une conscience absolue est resté aussi celui de Husserl.



logique transcendantale que dans la mesure où celle-ci la reconnaîtra, dans l'évidence du « Présent vivant » comme déjà constituée par elle dans un passé « retenu » et comme susceptible de se transformer en elle et par elle dans son évidence future; elle se reconnaîtra alors comme constituante. L'étonnante coïncidence du constituant et du constitué étonne Cavallès qui pense que Husserl abuse de la singularité de l'absolu. Mais n'est-ce pas Cavallès lui-même qui en abuse ? En effet, quand Husserl fait de la logique ou de la conscience transcendantales l'absolu de la logique formelle constituée, il semble que précisément la temporalité même de cet absolu lui ôte tout aspect théologique. L'impensable et l'impossible coïncidence du constituant et du constitué n'est pas ici analytique mais *a priori* synthétique et temporelle. C'est une coïncidence dialectique. Les critiques de Cavallès ne s'adressent qu'à un absolu « parfait » (ces deux termes ne sont pas synonymes chez Husserl. L'absolu parfait n'est qu'un absolu constitué, une réalité dépendante de la conscience transcendantale absolue), clos sur lui-même, entretenant avec ce qui n'est pas lui des rapports extérieurs. C'est finalement un absolu « factice », une conscience logique ou psychologique ou, corrélativement, une logique formelle, un ensemble de normes canonisées. Cavallès semble, après avoir posé avec la plus grande acuité le problème du devenir de la logique, s'être arrêté, dans sa critique de Husserl, au niveau idéaliste de la corrélation noético-noématique<sup>80</sup>, c'est-à-dire au moment de la constitution statique.

Dire que l'intentionnalité et la temporalité se recouvrent originairement, c'est — deuxièmement — écarter la possibilité d'une succession et d'une subordination absolue et irréversible. C'est reconnaître que la conscience n'est pas plus hors du temps que dans le temps. Aucun ordre temporel ne peut s'imposer à elle de l'extérieur ou l'envelopper absolument; elle-même ne peut orienter d'une façon absolument libre le devenir ou la création des vérités logiques. L'évidence absolue, c'est que la corrélation synthétique entre la conscience et la vérité est originairement production de ce qui était déjà là; c'est

80. Voir ce qu'il dit à ce sujet, p. 44.

dire que le temps originaire ne peut prendre l'aspect d'une ligne spatiale continue; il est heurté; sa progression est un retour; ses instants sont, dans la pureté de leur évidence, plus et moins que des points, encore et déjà leur passé et leur futur. C'est par une protention effective que l'on peut reproduire librement le passé; par une rétention que le futur apparaît comme futur d'un présent passé, etc. S'étonner devant la coïncidence inouïe du constituant et du constitué, de la logique transcendantale et de la logique formelle, c'est s'étonner devant l'évidence de la temporalité. Cet étonnement est lui-même fondé sur une évidence temporelle. Il est donc, malgré lui, victime du préjugé idéaliste et psychologiste selon lequel une conscience théorétique de la temporalité et de l'existence est possible *a priori*. Il participe d'une attitude par laquelle, le sens de l'existence temporelle de la conscience n'étant pas approfondi, on prend pour une libération et un arrachement au temps le « point de vue » d'une instance temporelle sur une autre; par laquelle on croit possible un point de vue intemporel, n'ayant pas élucidé le sens temporel de toute évidence et de tout point de vue.

Quand Cavailles, au terme de son analyse, invoque, contre ce qu'il croit être la genèse unilinéaire de la logique formelle à partir de la logique transcendantale, la nécessité d'une dialectique, quand il écrit « la nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité, mais d'une dialectique »<sup>81</sup>, il ne fait qu'explicitement l'être temporel de la conscience et dépouille la pensée de Husserl de ses anciens préjugés<sup>82</sup> idéalistes et formalistes.

Anciens préjugés ? ce n'est ni si clair, ni si simple. D'une part, en effet, il est grave que le thème de la temporalité, seul fondement d'une genèse transcendantale de la logique, soit absent de *Logique formelle et logique transcendantale*. En supposant, comme précédemment, toute la temporalité constituante, on peut, par cette implication prétendue méthodologique, courir le danger d'un idéalisme formel ou

81. *Ibid.*, p. 78.

82. Cavailles n'avait pas lu *Expérience et jugement* ; il ne cite jamais les *Méditations cartésiennes*.

d'un empirisme. D'autre part, l'identification originairement synthétique et ontologique de la conscience et du temps conduit, en toute rigueur, à l'abandon de l'idéalisme, qu'il soit méthodique ou transcendantal. Or Husserl y est moins résolu que jamais.

C'est que l'identification originairement synthétique de la conscience et du temps revient à confondre le sujet pur avec une existence originairement historique qui n'est ni le double psychique, ni l'événement constitué, ni la facticité empirique du « je » transcendantal<sup>83</sup>. Elle est l'« existence » même du sujet. Cette existence, en tant qu'originairement temporelle et finie est « au-monde ». L'intentionnalité n'est plus alors la visée de l'être et la synthèse noétique de ses divers moments, opérée par un sujet pur. Le vécu intentionnel n'est plus un simple « irréel » constituant la signification du « réel ». Encore que d'un type radicalement original et originaire, le sujet est une « existence ». La synthèse noético-noématique n'est pas théorique. Elle est expérience existentielle. L'intentionnalité n'est plus alors ce qui lie un « ego » idéal au monde. Elle est le moment médiateur d'une synthèse proprement ontologique. C'est l'être qui lui-même prend possession de son sens. La synthèse *a priori* est synthèse de l'être et du sens : c'est là la seule condition de possibilité d'une synthèse prédicative effectuée par un sujet connaissant. La constitution passive du sujet transcendantal théorique n'est alors que l'expression idéaliste et retournée du mouvement originaire de l'existence.

Toutes ces conséquences schématiquement définies sont, on le voit, extrêmement graves. Par un étrange renversement, elles nous conduisent à mettre entre parenthèses l'intentionnalité elle-même, dont nous étions pourtant partis. L'existence n'étant plus originairement constituée par un regard transcendantal, la conscience théorique de l'existence elle-même n'est plus qu'un moment modifié de l'existence. Elle est « partie » de la synthèse ontologique. Elle n'est plus absolument originaire. On comprend que Husserl recule devant de telles conséquences. Tout ceci ne signifie rien de moins que

83. C'est à quoi Husserl ne veut pas se résoudre; l'existence est toujours pour lui réalité factice et constituée par un sujet théorique.

l'effondrement de l'idéalisme transcendantal phénoménologique. La phénoménologie, science des évidences données à une conscience théorique est méthodologiquement première; mais elle requiert, au préalable, toute une ontologie. Elle est un moment de l'auto-constitution de l'être synthétiquement et originairement identique au temps.

La seule façon pour Husserl d'échapper à tous les dilemmes qu'il n'a cessé de différer, c'était de les comprendre dans leur fondement. Il fallait pour cela expliciter la temporalité transcendantale dont il a toujours annoncé la thématization. Or cette thématization, si elle était totale, renverserait les données initiales de la phénoménologie à elle-même. Si bien que la réponse possible de Husserl à Cavallès, telle que nous l'avons ébauchée, serait à la fois rigoureuse et erronée, infidèle et conforme aux œuvres publiées de Husserl. Les *Méditations cartésiennes*, la deuxième des tentatives systématiques annoncées plus haut, présentant d'une façon qui se veut définitive l'idée d'une ultime constitution génétique en général, tant active que passive, ont solidairement pour but de fonder un idéalisme transcendantal, philosophie première de la phénoménologie transcendantale. A quelle condition une telle entreprise peut-elle ne pas échouer ou, du moins, se continuer ? et quel nouveau sens faut-il donner à l'idéalisme transcendantal pour le confondre ou le concilier avec une authentique philosophie de la genèse ?

# LA CONSTITUTION GÉNÉTIQUE DE L'EGO ET LE PASSAGE A UNE NOUVELLE FORME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL

## L'IDÉE INFINIE DE LA « THÉORIE » ET LA RÉPÉTITION DES DIFFICULTÉS

Les *Méditations cartésiennes*<sup>1</sup> nous offrent l'expression la plus systématique de la pensée husserlienne. Préparées et rédigées autour des années 1930, elles font plus que traduire la continuité de la méthode phénoménologique dont tous les principes sont repris et remarquablement synthétisés. Elles annoncent la nouvelle orientation des recherches. On admire la maîtrise et la profondeur avec lesquelles Husserl, n'abandonnant aucun des thèmes antérieurs, fait le point de son progrès, esquisse les mouvements ultérieurs sans qu'à aucun moment allusion soit faite à une régression ou à une révolution, à une rupture ou à un piétinement. Tous les dilemmes et les impasses dont nous avons tenté de jalonner l'itinéraire de sa pensée, toutes les conversions thématiques ou systématiques dont nous avons voulu indiquer la nécessité, l'impossibilité d'une philosophie de la genèse fidèle aux principes purs de la phénoménologie, tout cela

1. *Méditations cartésiennes*. Série de conférences faites à la Sorbonne en 1929. Elles furent d'abord publiées dans leur traduction française par Mlle G. Peiffer et M. E. Levinas, en 1947, puis par S. Strasser dans une édition revue, corrigée, et complétée en allemand (1950). Nous donnerons toujours la double référence au texte original et à la traduction, parfois légèrement modifiée (pour la pagination des références, cf. *supra*, p. 38).

n'aurait-il de sens qu'illusoire ? C'est ce que laisserait penser un premier abord des *Méditations cartésiennes*. Le thème génétique, qui reçoit ici sa plus grande lumière, paraît harmonieusement composer avec tout le passé de la phénoménologie. Tel qu'il est présenté, il prend figure d'une implication fondamentale, qu'une méthode bien conduite à travers des méditations nécessaires finit par mettre au jour. Rien n'est remis en question, ni, à plus forte raison, renié. En fait, l'ample discours philosophique qui se poursuit ici cache, derrière des gestes puissants et sereins, un malaise profond.

Tout d'abord réapparaissent dans les trois premières *Méditations*, reprise et approfondissement des étapes antérieures, les mêmes difficultés que précédemment, sous une forme à peine renouvelée. Dans les *Recherches logiques*, dans *Idées*, dans *Expérience et jugement*, le statut de certaines idées infinies, idée d'un devenir infini de la logique, idée d'un temps infini des évidences vécues, idée d'un monde comme horizon des possibilités infinies de l'expérience, restait, on s'en souvient, très obscur. Pour être conformes au mode d'évidence dans lequel elles se présentaient à nous, ces idées ne devaient être ni des essences fondées ni des concepts construits, ni des prédicats engendrés à partir d'expériences singulières ni des substrats individuels. Différentes de concepts-limites obtenus par une induction ou une extension absolue, elles avaient au contraire une sorte de présence concrète et universelle. En un mot, leur paradoxe était que, se confondant avec le plus concret et le plus originaire, c'est-à-dire avec la pure temporalité du « je » ou le substrat antépédicatif du monde, elles étaient en même temps les plus formelles. L'antépédicatif absolu, c'est l'être pur, qui n'a encore reçu aucune détermination, ne s'en est donné aucune et, situé en deçà de toute constitution, reste, à la limite, inaccessible à toute activité transcendante. Il n'est susceptible d'aucune « apparition » phénoménologique. Il ne se présente jamais « en personne ». La seule ressource du sujet est alors d'en former un concept dont l'extension ne sera absolue qu'en se voyant purifiée, dépouillée de toute compréhension concrète. On retrouve ici, d'une façon très précise, la dialectique définie par Hegel : l'être pur est identique au non-être. Pour avoir voulu échapper à la finitude de la

singularité, pour avoir voulu dépasser les négations solidaires des déterminations, on aboutit à un universel abstrait et à une négation pure.

C'est ce qui survient à la phénoménologie. L'idée d'une totalité infinie étant le seul fondement d'une synthèse *a priori* entre le fait et l'essence, la seule médiation entre la singularité des vécus et l'universalité eidétique, elle devenait l'ultime référence concrète de toute constitution en général. Elle se convertissait alors tout naturellement en condition formelle de possibilité n'ayant elle-même jamais été constituée par un sujet concret. A la limite, elle pourrait être décrite comme le caractère *a priori* de toute expérience transcendantale et nous faire retomber ainsi dans un psychologisme transcendantal. Ce qui est certain, c'est que, rendant possible toute genèse et tout devenir, elle n'a elle-même rien d'historique et de génétique et n'est pas donnée en personne dans une évidence originaire. Si bien que l'alternative demeure : ou bien elle est condition de possibilité de toute évidence sans être elle-même concrètement et singulièrement présente; mais en vertu de quoi peut-on parler alors de l'originairement des évidences puisqu'elles sont précédées et fondées par cette condition? Ou bien les évidences concrètes et simples sont vraiment originaires et alors l'idée infinie n'étant pas, par définition, donnée dans une intuition, elle reste complication, superstructure, produit conceptuel. Perdant son caractère de fondement, elle se transforme en prédicat de toute expérience en général. Husserl ne pouvait donc en faire à la fois une idée infinie et une évidence originaire qu'en se plaçant à un niveau constitué où, précisément, la signification sédimentée se donne immédiatement. Mais ce niveau constitué n'était déjà plus lui-même originaire.

Seule une dialectique de l'existence temporelle pouvait, avon-nous vu, sinon effacer le dilemme, du moins en éclaircir le sens philosophique. Cette dialectique dont nous essaierons de montrer qu'elle se confond avec l'idée même de la philosophie, Husserl semble la refuser. Au fond, toujours fidèle à une intention profondément idéaliste et rationaliste, il ne veut jamais s'arrêter au devenir pur même si, l'approfondissant, il le rencontre sans cesse. Celui-ci doit être pensé et réduit à son « eidos » par autre chose que lui-même.

Aussi ne soyons pas étonné quand, dans les *Méditations cartésiennes*, présentant la phénoménologie comme science absolue, fondement de toute science possible, de toute science existante dans l'histoire et constituée dans une culture, Husserl se réfère à une nouvelle « idée », idée téléologique qui lui livrera un sens du devenir qui lui-même et en tant que tel n'est constitué par aucun devenir. Le § 3, où Husserl traite de l'« idée-fin » et régulatrice d'un fondement de la science, est l'un des plus embarrassés de l'ouvrage. Après avoir poussé aussi loin que possible la mise « hors circuit » des sciences existantes, des faits et des idées qu'elles pourraient nous livrer, après avoir atteint à un radicalisme apparemment indépassable et montré comment Descartes a manqué son projet originel en se donnant d'avance l'idéal scientifique de son temps, Husserl écrit : « En tant que philosophes qui inaugurons, nous n'accordons de valeur à aucun idéal normatif de la science; et nous ne pouvons en avoir que dans la mesure où nous le créons nous-mêmes de nouveau. »<sup>2</sup> Après une révolution si totale, quel sera donc le fil conducteur de la recherche ? « Nous tenons naturellement des sciences qui nous sont données comme des faits, répond Husserl, l'idée générale de la science. Or dans notre attitude de critique radicale, ces sciences sont devenues des sciences hypothétiques; aussi leur idée-fin générale doit, dans le même sens, être réduite à une idée-fin hypothétique. Nous ne savons donc pas encore si elle est réalisable en général. Néanmoins sous forme d'hypothèse et à titre de généralité fluide et indéterminée, nous *possédons* cette idée. Donc nous tenons aussi, ignorant si elle est réalisable et comment elle est réalisable, l'idée d'une philosophie. Nous accepterons cette idée comme hypothèse provisoire, à titre d'essai, pour nous guider dans nos méditations et nous pèserons dans quelle mesure elle est possible et réalisable. »<sup>3</sup> Husserl avoue qu'il entre ainsi dans « d'étranges complications ». Mais, ajoute-t-il aussitôt, elles sont inévitables si notre radicalisme doit passer à l'acte et ne pas rester un simple geste.

2. § 3, p. 49 (édition allemande); p. 6-7 (trad. Peiffer-Levinas).

3. *Ibid.*, c'est nous qui soulignons. Quel est le sens mystérieux de cette « possession » ?



Cette idée, empruntée aux sciences existantes et admise à titre d'hypothèse, ne recevra jamais de détermination concrète. Elle restera toujours une intention formelle, élucidée en faisant abstraction de la facticité historique des diverses sciences pour laisser apparaître leur « prétention » commune. Sans doute Husserl se défend-il d'atteindre au sens de ce projet en le dépouillant purement et simplement de son devenir empirique : « Il ne s'agit pas ici de la formation du concept de science par une abstraction comparative qui prend les sciences réellement données pour point de départ. Il n'y a pas identité entre les sciences réellement données (à titre de phénomènes culturels) et les sciences, au sens vrai et strict; le sens même de nos considérations implique cette affirmation. Les premières renferment en elles, au-delà de leur existence factice, une prétention qui n'est pas justifiée par le fait même de leur existence. C'est justement dans cette prétention qu'est impliquée la science comme idée, comme idée d'une science authentique. »<sup>4</sup> Cette prétention, ou cette intention, pour être dévoilée en tant que telle, doit être rigoureusement distincte d'un concept et devra de quelque façon être vécue ou revécue. « Tout jugement peut nous être interdit quant à la valeur des sciences existantes (quelles que soient leurs prétentions à cet égard), quant à l'exactitude de leur théorie et corrélativement, quant à la solidité de leurs méthodes constructives. En revanche, rien ne saurait nous empêcher de "vivre" (*erleben*) la "visée" (*Streben*) et l'activité (*Handeln*) scientifiques et d'élucider le sens de la fin poursuivie. Si, de la sorte, par un approfondissement progressif, nous pénétrons l'intention de la visée scientifique, nous déployons devant nous les moments constitutifs de l'idée téléologique en général de la science authentique... »<sup>5</sup> On comprend alors le sens du titre qui ne reçoit pas d'autre lumière au cours du paragraphe : la « révélation du sens final » de la science est obtenue par « l'acte de la vivre comme phénomène noématique »<sup>6</sup>. En d'autres termes l'intention scientifique pure

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 50, p. 8.

6. *Ibid.*, p. 50, p. 7.

animant tous les moments factices des sciences reste dissimulée au regard du simple historien ou du simple savant qui vit spontanément son activité. Par la réduction phénoménologique qui « suspend » la facticité de l'activité scientifique, l'intention profonde, ensevelie ou pervertie dans les résultats réels ou dans les faits auxquels elle donne sens, se voit maintenant reconnue comme telle et dans sa pureté. Au lieu d'être source noétique cachée de toute science, elle devient, après la réduction, objet noématique ou thématique pour une conscience. On aurait ainsi dévoilé le mouvement constituant de toute science. Mais comme la temporalité de l'ego et le devenir transcendantal de la science nous avaient invités à ne plus considérer le « je » pur comme le premier moment de la constitution, c'est maintenant une idée téléologique (*Zweckidee*) qui joue ce rôle; non qu'on attribue à l'ego un rôle secondaire ou médiat : à la limite, et c'est déjà une étrange transformation, l'ego transcendantal pur devra se confondre avec la vie pure de cette téléologie. La véritable puissance transcendantale sera la totalité infinie d'un devenir orienté ou de l'orientation des devenirs.

Malgré le caractère très séduisant de l'expérience à laquelle Husserl nous invite, on est en droit de douter de sa possibilité. Comment peut-on « vivre », en tant que telle, une intention ou une idée téléologique pure ? D'une part, on peut — et ceci est peut-être un reproche extérieur — juger malheureuse l'expression de « phénomène noématique ». Un phénomène noématique ou un thème phénoménologique est constitué pour et par une conscience transcendantale à laquelle il renvoie toujours. Quel sera le statut du sujet qui vit intentionnellement « l'effort scientifique » ? Sera-t-il lui-même originaire ? Serait-il l'absolu de cette tendance qui surviendrait dans son histoire comme un événement ? Ce n'est sans doute pas ainsi que l'entend Husserl. Le « je » pur se confond aux yeux de Husserl avec l'intention théorétique de la science définie comme une prétention à l'universel et au fondement absolu<sup>7</sup>. Outre que cette

7. *Ibid.*, § 3, p. 51, p. 9.

attitude théorétique n'était pas originaire, de l'aveu même de Husserl<sup>8</sup>, on ne voit absolument pas ce que peut être ce « vivre » une intention scientifique pure dans laquelle ne serait compris aucun moment constitué en fait scientifique. Ou bien cette intention ou ce sens téléologique sont des concepts formels et des conditions de possibilité *a priori*. En tant que tels, ils ne peuvent être « vécus ». Ou bien la pureté de ce « vivre » est, comme toute pureté phénoménologique, concrète. Alors elle est synthétique; elle se développe dans un temps pur et concret dont l'eidétique nous a révélé que tout moment constituant — celui qu'ici on veut atteindre — comporte, dans l'intimité de son fondement, un moment constitué. Cette intrusion essentielle du temps constitué dans le temps constituant nous interdit alors de faire en toute rigueur le partage entre la téléologie intentionnelle pure et la facticité des sciences existantes. La synthèse passive du temps, toujours antérieure à la synthèse active, est synthèse *a priori* de fait et d'intention, d'être et de sens. L'intention du moment passé, retenue dans le Présent vivant à la constitution duquel elle participe, est à la fois existence constituée et intention constituante, c'est-à-dire protention. En un mot, toute saisie de l'intention téléologique pure est essentiellement solidaire d'un moment constitué de la science réelle. Ce moment constitué est en même temps son fondement. L'appréhension du sens pur du devenir de la science, étant elle-même un devenir, ne touche jamais à sa limite absolue. Le sens de la genèse est un produit génétique. Cette dialectique nous conduit à une progression ou à une régression indéfinie. Alors qu'elle est, à notre sens, la possibilité même d'un « vivre » ou d'un « revivre » l'intention scientifique dans la facticité historique et de l'anticiper, pour Husserl la régression à l'infini reste un obstacle formel. Il y fait allusion comme à une difficulté de systématique mais ne s'y arrête pas<sup>9</sup>. Il déplace ainsi l'irréductible existence que le temps institue au cœur d'un vécu qui se voudrait théorique. La doctrine de l'intuition des essences qui traduisait dès l'instauration de la

8. Voir le chapitre précédent.

9. § 18, p. 81, p. 37.

phénoménologie le rêve d'une « existence » ou d'une « expression théorétique » se prolonge ici avec l'intention de « vivre » une idée téléologique absolue. C'est l'impossible confusion analytique mais la nécessaire identité synthétique de l'expérience et de la connaissance que « signifie » l'idée de la dialectique. Ayant distingué entre le transcendantal et l'existentiel, Husserl devait conserver à la fois une dissociation absolue de l'empirique et du théorétique comme fondement de sa philosophie et une identité analytique de la connaissance et du concret dans l'intentionnalité, à savoir dans l'effort pour vivre la science comme phénomène noématique. C'est pourquoi Husserl s'est vu abandonné de la plupart de ses disciples qui l'accusaient — à un titre partiellement juste — d'idéalisme psychologiste : la vie concrète du « je » transcendantal n'étant pas originairement une « existence », elle devenait fait psychologique, événement constitué. Il suffirait de forcer un peu les choses pour transformer la philosophie de Husserl en un psychologisme transcendantal, accusation que lui-même lançait contre Kant. Ce n'est évidemment pas si simple et l'explicitation du thème dialectique sous-jacent à tous les développements de la pensée husserlienne fournirait ici de très vigoureuses réponses.

Cette idée téléologique d'une science absolue, cette expérience d'une intention théorique illimitée, où se joue ainsi tout le sort de la phénoménologie, ne fait donc que reconduire les difficultés et les dilemmes rencontrés précédemment. La pure activité de l'expérience ne peut être explicitée en tant que telle que par une méditation et une médiation infinies. Mais cette idée, dans la mesure même où elle est « vécue » comme phénomène noématique, est une expérience possible pour un ego transcendantal. Aussi Husserl la situe-t-il sur le chemin méthodique qui mène à la synthèse de la constitution de l'ego transcendantal (*Der Weg zum transzendentalen Ego*). Une fois de plus le fondement apparent de la constitution n'est qu'un « guide transcendantal » sur lequel on doit suivre, comme en filigrane, le mouvement effectif et profond de la constitution. Il ne s'agit que d'une étape médiate, insuffisante mais nécessaire, et l'on peut imaginer que l'ultime fondement de la téléologie va nous être enfin livré. C'est du moins

ce que prétend faire la quatrième *Méditation* où sont traités les « problèmes constitutifs de l'ego transcendantal lui-même ». Il serait intéressant de commenter dans leur détail les analyses admirables par lesquelles Husserl fait précéder cette méditation. Nous pourrions y suivre à chaque instant la même difficulté reproduite, réduite et diversifiée à chaque paragraphe et à chaque ligne. Mais les limites de ce travail ne le permettent pas. Puisque la téléologie était vécue comme noème et supposait un sujet lui-même constitué en une genèse, contentons-nous d'étudier cette genèse, thème de toute la IV<sup>e</sup> *Méditation*.

#### LA CONTRADICTION DE LA GENÈSE ACTIVE

Jusqu'ici, dans notre quête d'une ultime source génétique, nous n'avons rencontré que des moments constitués; faits, essences, temps noématique, corrélation noético-noématique, activité transcendantale supposaient la couche temporelle originaire. Au fond nous n'avons pas encore atteint à une genèse transcendantale proprement dite. L'instance la plus originaire de la constitution génétique fuyait toujours devant nous et le progrès de notre démarche se mesurait par le jalonnement indéfini des médiations vers un ego transcendantal absolu. Celui-ci, dans sa mystérieuse indétermination pouvait être, comme nous le supposions, soit un sujet logique et formel, soit la totalité des intersubjectivités, soit l'histoire infinie, soit une existence temporelle originaire, etc. Seule la constitution de cet ego pouvait nous renseigner davantage. Si Husserl en a si longtemps reculé la thématization c'est que, il le sentait bien, tout l'édifice phénoménologique risquait alors de vaciller. Cette auto-constitution du sujet n'allait-elle pas remettre en question le sens même de son activité phénoménologique et théorique? N'allait-elle pas le réduire à l'existence concrète d'un vivant en général? Surtout et dans cette mesure même, ne serait-on pas une fois de plus renvoyé par un « sens » idéal de la constitution concrète à une téléologie universelle? L'idéalisme transcendantal dont Husserl associe le thème à celui

de la genèse egologique ne serait-il pas élargi aux dimensions d'un idéalisme absolu de type hégélien ?

Les premiers paragraphes de la *IV<sup>e</sup> Méditation* nous laissent beaucoup espérer. Husserl commence par reconnaître que jusqu'ici, nous nous sommes immobilisés au niveau d'une corrélation constituée et du « rapport intentionnel entre [...] le cogito et le cogitatum »<sup>10</sup>. Or « l'ego lui-même est pour lui-même un existant dans une évidence continue, c'est-à-dire se constituant en lui-même comme existant »<sup>11</sup>. « Mais nous n'avons touché jusqu'à présent qu'à un seul côté de cette auto-constitution; nous n'avons jeté notre regard que sur le flux du cogito. L'ego ne se saisit pas lui-même seulement comme flux de vie mais comme "moi" qui vit ceci ou cela, moi identique qui vit tel ou tel cogito. »<sup>12</sup>

Nous touchons donc ici, semble-t-il, au terme de notre recherche, avec ce moi identique, référence absolue de toute signification possible qui, dans une « activité consciente ou dans l'affectation passive » (*bewußtseinstätiges und affiziertes*) s'engendre lui-même. Tout ce qu'on dira de ce moi se répercutera dans les sphères médiates de la constitution puisque, aussi bien, tout se constitue en lui et pour lui. « Puisque l'ego monadique concret contient l'ensemble de la vie de la conscience, effective et potentielle, il est clair que le problème de l'explicitation phénoménologique de cet ego monadique (le problème de sa constitution pour lui-même) doit embrasser tous les problèmes constitutifs en général. Par suite se produit le recouvrement de la phénoménologie de cette auto-constitution et de la phénoménologie en général. »<sup>13</sup>

Il serait légitime de s'attendre maintenant à une conversion totale de la méthode. La réduction eidétique, la réduction transcendantale, et l'intuition eidétique qu'elles rendaient possible, s'appliquaient à des moments constitués pour un sujet. On s'était déjà heurté à des obstacles en voulant mener ces réductions jusqu'à leur

10. § 31, p. 100, p. 56.

11. § 31, p. 100, p. 55.

12. § 31, p. 100, p. 55-56.

13. § 33, p. 102 sq.; p. 58.

achèvement. Il semble que maintenant, le moi étant reconnu à la fois comme source constituante absolue et comme synthèse temporelle, il soit par essence (ici l'essence se confond précisément avec l'existence) irréductible à toute mise entre parenthèses. C'est son existence même qui effectue et autorise la réduction. Le réduire lui-même à une généralité eidétique, c'est manquer ce qu'il y a en lui à la fois d'originellement temporel et de constituant. C'est, en séparant une fois de plus en lui l'existence et l'essence, et en ne nous intéressant qu'à cette dernière, risquer de tomber définitivement dans une psychologie eidétique ou dans un psychologisme transcendantal, ces deux insuffisances dénoncées par Husserl lui-même. C'est, une dernière fois, manquer la description d'une authentique genèse transcendantale. En séparant le transcendantal de l'existence pure on fait du premier un « éidos » constitué. On reste en deçà de l'originarité absolue.

C'est pourtant ce que fait Husserl; l'analyse transcendantale qui nous conduit vers la genèse égologique est une analyse eidétique<sup>14</sup>. C'est le sens de tout le § 34. « Si nous nous représentons la phénoménologie sous forme de science intuitive apriorique, purement eidétique, ses analyses ne font que dévoiler la structure de l'eidos universel de l'ego transcendantal en général qui embrasse toutes les variantes possibles de mon ego factice et donc cet ego lui-même en tant que possibilité. »<sup>15</sup> Les nécessités de cette eidétique préparatoire sont aux yeux de Husserl, il ne faut pas l'oublier, méthodologiques. Si l'on ne commence pas par une description des essences *a priori* jamais l'on ne pourra prétendre à aucune rigueur. L'existence elle-même, dans son surgissement le plus originaire, ne pourra apparaître à un regard philosophique. Aussi, tout reproche adressé à cet essentialisme husserlien au nom d'une originarité empirique ou existentielle ou de quelque moment antérieur de la genèse, devra, pour avoir un sens, supposer une eidétique déjà constituée. C'est ce postulat de toute philosophie qu'avait dégagé, dans toute sa profondeur, la

14. § 34, p. 103; p. 58.

15. § 34, p. 105-106; p. 60-61.

première démarche de la phénoménologie. Le commencement absolu de la philosophie doit être essentialiste. Cette loi, dans la mesure où elle est « méthodologique », dans la mesure où elle n'est pas fondée sur le mouvement effectif de la genèse constituante et antérieure aux essences et où elle régit toute élucidation philosophique, fait du formalisme et de l'idéalisme ou, si l'on veut, de l'eidétisme, le moment inaugural de toute philosophie actuelle ou possible. Toute réflexion doit commencer par assumer cet idéalisme, sans quoi elle restera toujours dans la confusion et dans l'inauthenticité. C'est ce qui nous autorise à parler d'une philosophie dialectique comme seule philosophie possible de la genèse. En effet, c'est en sachant que les moments eidétiques sont eux-mêmes antérieurement constitués par une genèse, donc qu'ils sont seconds, qu'on s'y reporte comme au commencement absolu d'une révélation phénoménologique de la genèse. Le sens de la genèse est produit par une genèse mais la genèse n'est accessible dans son être, possible dans son apparition, que si l'on part de l'originalité de son sens. Toute philosophie est condamnée à parcourir en sens inverse l'itinéraire effectif de tout devenir. Toutes les critiques adressées à Husserl (celles, notamment, de Heidegger et de Tran Duc Thao, d'ailleurs très différentes entre elles) tendent à un renversement radical dont on ne voit pas qu'il suppose la problématique définie et résolue par Husserl.

Aussi ne soyons pas surpris et mesurons toute la profondeur de cette fidélité de Husserl à la nécessité absolue de la réduction eidétique, quand nous voyons décrit sur le plan de la « généralité essentielle » ce qui a effectivement requis une genèse historique et singulière. C'est au prix de cette insuffisance que se paie toute rigueur philosophique. La prise de conscience simultanée ou *a priori* synthétique de cette insuffisance nécessaire et de cette rigueur possible constitue, nous semble-t-il, l'idée même de la philosophie comme dialectique infinie. Le commencement absolu de la réflexion est commencement formel mais sans lui on reste en deçà de toute signification, de toute philosophie et de toute science. Le devenir historico-psychologique est donc *a priori* réduit à sa forme eidétique. Ainsi, écrit précisément Husserl, « je ne peux, manifestement, même pas



supposer que l'activité théorique que j'exerce ou que je peux exercer maintenant, soit, dans l'unité de ma vie, reportée [...] en arrière; et cette impossibilité se transforme également en impossibilité eidétique. L'idée de ma vie enfantine et ses possibilités constitutives nous offrent un type qui ne peut contenir "l'activité théorique scientifique" que dans son développement ultérieur, mais non dans son contenu actuel. Cette restriction a son fondement dans une structure apriorique universelle, dans les lois essentielles et universelles de la coexistence et de la succession egologique »<sup>16</sup>. De la même façon, le temps originaire lui-même ne sera envisagé que comme la « forme universelle de toute genèse egologique » et l'on doit commencer par la définition des « lois formelles de la genèse universelle, conformément auxquelles, selon une certaine structure formelle noético-noématique, se constituent et s'unissent continuellement les modes du flux »<sup>17</sup>. Tout cela est décevant et Husserl semble en convenir lui-même : « Les accès à la dernière généralité de la problématique phénoménologique eidétique et, par là, à l'ultime genèse sont très difficiles. Le phénoménologue débutant est, malgré lui, lié au fait qu'il a dû — à titre d'exemple —, prendre son point de départ en lui-même. Dans l'analyse transcendantale, il se trouve comme ego puis comme ego en général qui a *déjà* conscience d'un monde dont le type ontologique nous est familier, avec une nature, une culture (Science, Beaux-Arts, Technique, etc.), avec des personnalités d'un ordre supérieur (Etat, Eglise, etc.). La phénoménologie élaborée en premier lieu est *statique*, ses descriptions sont analogues à celles de l'histoire naturelle qui étudie les types particuliers et, tout au plus, les ordonne d'une façon systématique. On est encore loin des problèmes de la genèse universelle et de la structure génétique de l'ego dépassant la simple forme du temps; en effet, ce sont là des questions d'un ordre supérieur. Mais même lorsque nous les posons, nous ne le faisons pas en toute liberté. En effet l'analyse essentielle s'en tiendra tout d'abord à l'ego, mais ne trouve qu'un ego pour lequel un monde constitué

16. § 36, p. 108, p. 63.

17. § 37, p. 109; p. 64.

existe d'ores et déjà. C'est là une étape nécessaire à partir de laquelle seulement — en dégagant les formes des lois génétiques qui lui sont inhérentes — on peut apercevoir les possibilités d'une *phénoménologie eidétique* absolument universelle. Dans le domaine de cette dernière, l'ego peut effectuer des variations de soi-même avec une liberté telle qu'il ne maintient même pas la supposition idéale qu'un monde d'une structure ontologique qui nous est familière soit constitué comme essence. »<sup>18</sup>

Dans cette déclaration qui, en un certain sens, marque la limite essentielle et définitive de toute phénoménologie eidétique de la genèse, nous apercevons deux insuffisances; une insuffisance avouée : l'élucidation eidétique ne s'instaure qu'à partir de moments médiats de la genèse. Elle ne rend compte que de ce qui n'est pas la genèse elle-même mais seulement son sens phénoménologique d'ores et déjà constitué sur les fondements d'un monde dont les structures ontologiques, elles-mêmes produites dans l'unité d'une histoire, ne sont pas mises en question ni thématiques en tant que telles. Nous avons vu pourquoi il était nécessaire de commencer par là et cette défaillance nous apparaissait liée à la vocation même de la philosophie. En ce sens, nous avons tenté de définir ainsi les limites de l'idéalisme inéluctable de toute philosophie : *toujours et essentiellement*, la réflexion eidétique supposera une ontologie déjà constituée. Ceci était une nécessité temporelle et ontologique à la fois. L'idéalisme étant constitué par la finitude de l'existence temporelle, jamais une eidétique universelle pure de la genèse ne sera possible. La constitution dialectique du temps original est telle que l'ego, contrairement à ce que dit Husserl, ne « peut effectuer des variations de soi-même avec une liberté telle qu'il ne maintient même pas la supposition idéale d'une structure ontologique familière ». Or, où nous voyons une limite existentielle absolue, Husserl ne voit qu'une limite méthodologique; au moment où nous croyons que tout idéalisme doit se convertir en son contraire, Husserl ne croit franchir qu'une étape. Non seulement il pense qu'une réduction eidétique absolue de l'ontologie est possible

et qu'elle fondera une phénoménologie universelle de la genèse, mais il estime que dans les limites provisoires qu'il vient de prescrire à sa recherche, une eidétique de la genèse est déjà possible dans toute sa rigueur. C'est ici qu'une insuffisance plus grave est dissimulée.

Comme s'il en avait terminé avec les réserves et les précautions méthodologiques, Husserl développe, aussitôt après, les résultats de sa première analyse eidétique. « Les principes universels de la genèse constitutive [...] se présentent », nous dit-il, « sous deux formes fondamentales : principes de la genèse active et principes de la genèse passive »<sup>19</sup>. Que la genèse active inaugurée et poursuivie par une intervention continue du sujet puisse se prêter à un inventaire eidétique, cela peut, du moins en principe, être considéré comme toujours possible. Tous les moments de la constitution active, encore animés du sens intentionnel qui les a produits, peuvent être à chaque instant, comme le remarque Husserl lui-même « reproduits » ou, comme il le dira plus tard, « ré-actualisés » ou « ré-activés » dans la pureté de leur signification originale. Dans la mesure où ce qui est « constitué » en cette genèse est réduit par le sujet même de la constitution, leur signification pure, qui est signification intentionnelle, est ainsi respectée. Dans la mesure où c'est moi-même qui produis, en quelque sorte, le sens de mon histoire, celui-ci est parfaitement transparent pour moi. Entre la facticité et la signification intentionnelle de mon devenir, le départ se fera en toute évidence et, m'apparaisant, moi, sujet identique et monadique, comme seule source absolue de signification pour mon histoire, je me rendrai celle-ci parfaitement intelligible. Je serai le sens eidétique absolu de la multiplicité relative des moments de mon expérience, le « même » constituant auquel le devenir de tous les « autres » devront se référer. Ceci est clair et facile. N'y insistons pas; notons simplement que deux difficultés s'annoncent déjà. Tout d'abord, quand il s'agit de genèse active, la réduction eidétique ne devrait plus s'imposer. Tous les moments de la genèse active sont par essence constituants et à ce niveau, la séparation entre le transcendantal et l'empirique n'a aucun sens. N'est-ce pas ici

19. § 38, p. 111; p. 65.

qu'on rencontre ce noyau de l'existence originaire se confondant dialectiquement avec son essence et résistant à toute « variation imaginaire », à toute réduction eidétique ? Ensuite, certains objets, à l'intérieur de la sphère d'activité elle-même sont, par essence, constitués par une totalité de sujets. L'évidence même dans laquelle ils sont constitués par un ego monadique implique leur constitution antérieure, simultanée ou même future par un « alter ego » ou par une multiplicité d'egos. Ceux-ci sont aussi des puissances d'activité transcendante et introduisent ainsi une passivité irréductible dans l'intimité même de son activité. Le problème est capital. Husserl ne s'occupant ici que de l'eidos ego<sup>20</sup> se contente de le signaler et annonce qu'il y reviendra (ce qu'il fera dans la *V<sup>e</sup> Méditation*). Une fois de plus, cette division méthodique peut compromettre le sens de chacun de ses développements. C'est seulement en renvoyant à une autre analyse qui éclairera le sens de l'intersubjectivité transcendante que Husserl peut présenter comme « active » la genèse egologique dont il parle ici. Suivons-le cependant et cherchons à éclairer de l'intérieur les lacunes de l'analyse.

Plus la pensée de Husserl progresse, plus elle tend à présenter la genèse active comme superficielle et secondaire. Elle suppose nécessairement son fondement dans une genèse passive. C'est elle qui nous paraît en dernière analyse irréductible à toute eidétique concrète. C'est elle qui ne sera intégrée à la constitution transcendante qu'à titre formel et conceptuel. C'est elle enfin qui risquera d'altérer le projet originel d'un idéalisme transcendantal et de conduire à un idéalisme formel et à tous ses avatars. Comment Husserl a pu être tenté de sauver cet idéalisme par le renvoi à une téléologie et par une philosophie de l'histoire, c'est ce que nous voudrions annoncer maintenant.

20. § 35, p. 61. Note 1 de l'auteur dans la traduction française.

LA GENÈSE PASSIVE  
NÉCESSITÉ D'UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Après avoir défini les principes de la genèse active, Husserl écrit : « Mais en tout cas, la construction par l'activité présuppose toujours et nécessairement, comme couche inférieure, une passivité qui reçoit l'objet et le trouve comme tout fait; en l'analysant, nous nous heurtons à la constitution dans la genèse passive. »<sup>21</sup> Or dans la mesure où tout « eidos » n'apparaît comme tel et n'existe comme tel<sup>22</sup> que s'il est visé par une intuition *a priori* et s'il est le corrélat intentionnel d'une activité consciente, on se demande quel sera le statut eidétique de la genèse passive. Dire que c'est l'essence de l'objet passivement constitué de n'être pas intentionnellement constitué, limiter ici l'intentionnalité, de façon exclusive, à son mouvement passif, n'est-ce pas précisément inclure formellement dans l'activité ce qui est réellement et « en soi » étranger à l'intentionnalité constituante ?<sup>23</sup> Dire, comme le fait Husserl dans les manuscrits et dans *Expérience et jugement* que la passivité est un moment de l'activité, c'est utiliser un concept abstrait de l'activité, qui ne renvoie à aucune évidence originaire. C'est rester prisonnier d'un idéalisme formel. Pourquoi l'activité ne serait-elle pas elle-même une modification de la passivité ? Réduire l'un de ces moments à l'autre, c'est privilégier soit un subjectivisme qui, proche d'un psychologisme, ne reconnaît l'objectivité que comme liée à un acte factice de ma conscience, soit un matérialisme, lui aussi psychologue, qui fait de l'acte intentionnel le prolongement d'un déterminisme « mondain ». Dans les deux hypothèses, on est infidèle au principe pur de l'intentionnalité transcendante. Au lieu de décrire la synthèse passive comme l'expérience existentielle pure, précédant toute constitution transcendante par un sujet théorique, irréductible en tant que telle à toute élucidation

21. § 38, p. 112; p. 66.

22. C'est la condition nécessaire d'une distinction entre un essentialisme platonicien et l'essentialisme husserlien.

23. Le formalisme rejoint d'ailleurs un matérialisme. Purement passif, le mouvement intentionnel devient effet ou reflet d'une causalité naturelle.

eidétique, au lieu d'en faire le noyau de l'existence et de l'objectivité précatégorielle, Husserl ne l'envisage que comme condition de possibilité de la genèse active proprement dite; en dernière analyse, c'est à cette dernière que se réduit à ses yeux toute genèse transcendante. Alors que, la réduction transcendante effectuée, la synthèse passive apparaît comme la couche constitutive absolument originaire, Husserl semble implicitement et en contradiction avec ses intentions initiales mettre la synthèse passive pure et en tant que telle à son tour entre parenthèses.

La deuxième partie du § 38 témoigne de cette subtile déviation. Certaines phrases, sans doute, situent et définissent toute la primordialité de la synthèse passive : « Ce qui dans la vie se présente à nous en quelque sorte comme tout fait, comme une simple chose présente (*als daseiendes blosses Ding*) (abstraction faite de tous les prédicats qui la caractérisent [« *geistige* » *Charaktere*] par exemple comme marteau, comme table, comme produit esthétique) est donné dans l'originarité du "soi-même" par la synthèse de l'expérience passive. »<sup>24</sup> Cette synthèse passive qui est synthèse *a priori* et purement ontologique de l'existant avec l'existant<sup>25</sup>, occupe un devenir toujours préconstitué qui, certes, ne sera compris *comme tel* et originairement que par une activité du sujet mais toujours *compris avec son sens de « déjà là »*. Le temps de toute constitution de sens est structuré par ces renvois infinis. A aucun moment l'activité transcendante n'aura — et cela est aussi une nécessité eidétique — absolument assimilé l'existence préconstituée dans la synthèse passive. Si elle y parvenait, d'une part le sens qu'elle produirait ainsi n'aurait son fondement dans aucune existence, d'autre part elle marquerait la fin de son propre devenir : deux conséquences mythiques ou métaphysiques qui suspendraient l'intentionnalité et la temporalité originaires du vécu — Husserl le reconnaît : « Tandis que les activités [de l'esprit] accomplissent leur production synthétique, la synthèse passive, leur fournissant la

24. § 38, p. 112; p. 66.

25. Elle prend originairement la forme d'une synthèse du temps, celui-ci étant le fondement de toute synthèse ontologique en général.

matière, continue à se dérouler. La chose prédonnée dans l'intuition passive continue à apparaître dans l'unité de l'intuition et, quelle que soit la part des modifications dues à l'activité qui l'explicite, qui saisit les singularités des parties et des détails, la chose continue à être prédonnée durant et dans l'exercice de cette activité. »<sup>26</sup> La synthèse passive qui est ici synonyme de la structure hylétique — déjà si obscure dans *Idées I* — de la constitution intentionnelle, est donc un moment constituant de l'unité de l'intuition. Mais telle que Husserl la présente ici, cette unité n'est pas simple; en elle, l'absolu se divise; en elle est présente une composition essentielle dont sera définitivement affectée la pureté de toute phénoménologie et de toute philosophie. En effet, cette unité de l'intuition ne peut être *totale*ment constituée dans une synthèse passive. La synthèse passive n'apparaît comme synthèse que dans la mesure où elle est phénomène pour une conscience intentionnelle. Aucune activité transcendante ne serait possible si l'unité de l'objet était totalement constituée dans une passivité. L'unité réelle (*real*) du substrat, temporel ou sensible, ne donnerait jamais lieu à une unité du sens de l'objet. Mais inversement l'activité transcendante est avant tout explicitation, dévoilement : l'unité de sens à la constitution de laquelle elle participe renvoie essentiellement à l'unité réelle (*real*) du substrat empirique ou sensible. L'unité de l'intuition est donc originairement synthétique. Elle n'est possible que par une dialectique du temps antéprédicatif et du temps phénoménologique; essentiellement complexe, elle renvoie, pour être saisie dans sa simplicité pure, qui ne peut être que formelle<sup>27</sup>, à une genèse indéfinie dans son passé et dans son futur. « Cette synthèse [...] a son "histoire" qui s'annonce en elle-même. »<sup>28</sup> Que cette histoire « s'annonce »<sup>29</sup> dans le moment de l'activité trans-

26. § 38, p. 112; p. 66.

27. L'unité absolue de l'intuition ne peut être que la forme pure d'une intuition qui, originairement, ne peut plus être qu'une « intuition formelle » ; celle-ci n'est pas originairement intuition de quelque chose.

28. § 38, p. 112; p. 66.

29. *Sich in ihr selbst bekundende Geschichte* : l'histoire qui s'annonce (se manifeste) en elle-même.

endantale, c'est incontestable puisque cette activité est avant tout révélation et intuition de ce qui est prédonné à la conscience. L'histoire qui s'y annonce est par définition déjà douée de son sens intentionnel. Elle est histoire phénoménologique. Or nous venons de voir que l'histoire phénoménologique suppose l'histoire réelle dont elle est la constitution et l'explicitation. Or, au moment où Husserl écrit que l'histoire supposée par la genèse passive « s'annonce » elle-même, il a interrompu cette dialectique entre la phénoménologie et l'ontologie. Toute histoire s'annonçant elle-même est *a priori* réduite à son sens phénoménologique et intentionnel, à un sens qu'elle ne créa pas dans son authentique genèse mais qui lui préexiste, l'enveloppe et l'informe continûment. Sa possibilité est la modification d'une activité constituante originaire. On sauve ainsi la rigueur eidétique, mais c'est en altérant ou en supprimant la genèse.

La suite du texte ne fait qu'infléchir la description dans ce sens. Admettant que « c'est grâce à une genèse "essentielle" (*wesensmäßig*) que je peux, moi, l'ego, et dès le premier coup d'œil, avoir l'expérience d'une chose », que « cela vaut d'ailleurs autant pour la genèse phénoménologique que pour la genèse psychologique au sens habituel du terme... », Husserl entend explicitement, en quelque sorte, qu'il est toujours possible de s'en tenir au moment actif et intentionnel de la constitution génétique ou historique. Ce qu'il fait lui-même : « Cependant, sans revenir sur le terrain de la passivité et, bien entendu, sans faire usage de la méthode psychophysique de la psychologie, nous pouvons, l'ego méditant peut pénétrer le contenu intentionnel des phénomènes mêmes de l'expérience des choses et de toute expérience en général, et y trouver des renvois intentionnels qui mènent à une "histoire"; ces renvois permettent de reconnaître dans ces phénomènes des résidus d'autres formes qui les précèdent essentiellement (bien que ces derniers ne se rapportent pas précisément au même objet intentionnel). »<sup>30</sup> L'histoire ne sera donc, du point de vue exclusivement phénoménologique qui est ici maintenu, que l'enchaînement intentionnel des significations, la série des moments où la



synthèse passive « animée » par la synthèse active est « reconnue » comme synthèse passive. L'histoire ne sera que l'histoire douée de sens vécu, histoire pour un sujet transcendantal. Mais ces renvois intentionnels sont en principe infinis et, dans cette mesure, ne prennent jamais l'absolu de leur sens; or ils sont infinis parce que la synthèse active qui inaugure la possibilité d'une recherche eidétique est toujours précédée d'une synthèse passive. Aussi pour être rigoureuse, une analyse eidétique doit supposer *déjà* connu l'absolu du sens et, par un décret ou une évidence d'un type exceptionnel et non phénoménologique, instituer le sens intentionnel absolu et l'activité transcendantale au seuil de la passivité elle-même. Sans doute risque-t-on alors de transformer la synthèse passive, jusqu'ici seul fondement de l'objectivité, seule certitude d'un accès à l'être en tant qu'être, en une pure activité du sujet et à une intentionnalité purement productrice dont nous avons vérifié les dangers. Mais c'est la seule façon, semble-t-il, pour Husserl, de sauver la rigueur absolue de ses descriptions. C'est ainsi que le devenir est *a priori* dépouillé de la facticité et de son effectivité au profit de sa rationalité. « Ici, écrit Husserl, nous rencontrons les lois essentielles d'une constitution passive des synthèses nouvelles qui, en partie, précède toute activité et, en partie, l'embrasse [...] Le fait que ce qui m'affecte, *comme ego pleinement développé*, est aperçu comme objet, comme substrat des prédicats "à connaître" est déjà dû à cette synthèse passive. »<sup>31</sup> Mais comme cette synthèse est toujours inachevée dans les deux sens, comme elle a toujours déjà commencé et n'a jamais fini, l'ego « pleinement développé » est le sujet d'une histoire infinie. Le sens intentionnel absolu par lequel on veut fonder l'eidos génétique est rejeté à une limite infinie. Ce qui n'empêche pas Husserl de préciser, définissant avec la plus grande netteté l'idéalisme qui oriente toute sa réflexion : « C'est là une forme finale possible et connue d'avance (*eine im voraus bekannte mögliche Zielform*) des possibilités de l'explicitation dont la fonction est de "rendre connu"; en tant que telle, elle est la forme finale des explicitations qui pourraient constituer

31. § 38, p. 113; p. 67, c'est nous qui soulignons J. D.

un objet comme notre possession permanente et comme toujours et de nouveau accessible. Cette forme finale est intelligible par avance comme produite en une genèse. Elle renvoie elle-même à la production originaire (*Urstiftung*) de cette forme. Tout ce qui est connu renvoie à une prise de connaissance originaire ; ce que nous appelons inconnu a encore la forme structurelle du connu, la forme de l'objet et, plus précisément, la forme d'objet spatial, culturel, usuel, etc. »<sup>32</sup>

La genèse étant réduite à sa signification intentionnelle et eidétique, sa passivité intégrée *a priori* dans une activité transcendante, on n'a plus à s'étonner de propositions aussi paradoxales. On comprendra que c'est au prix de l'originalité effective du devenir que la forme finale est non seulement « connue d'avance » mais d'une façon plus précise et plus complexe encore, « connue d'avance comme produit d'une genèse ». Husserl ne s'intéresse qu'à la forme *a priori* et idéale du produit constitué de la genèse. C'est d'elle qu'il part. Ce n'est plus ici un acte transcendantal de constitution génétique qui se donne à lui-même son sens, mais bien des formes et des conditions de possibilité *a priori* qui rendent intelligible la genèse elle-même. Définie en ces termes, la genèse dans son effectivité irréductible est comprise, comme dans un kantisme, sous la forme d'une genèse empirique ou d'un divers de la sensibilité — ici objet d'une synthèse purement passive — qui devient possible et intelligible par l'activité transcendante d'un sujet qui, en dernière analyse, n'est pas effectivement engendré. « Les formes structurelles du connu » sont peut-être aux yeux de Husserl produites elles-mêmes en une genèse, mais elles n'interviennent dans la réflexion philosophique et dans la description eidétique qu'au moment où elles peuvent définir *a priori* le sens de toute genèse possible. Pour cela, il faut que dans leur moment spécifique, elles soient autonomes et transcendantes par rapport au contenu même de la genèse effective. Quel que soit le produit de n'importe quelle genèse, il sera compris et organisé par la forme structurelle du connu. C'est dire que cette dernière est universelle et *a priori*. En tant que telle, elle est originairement abstraite

32. *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

de la genèse. Husserl pourrait répliquer qu'ici toute la différence qui le sépare de Kant, c'est que l'*a priori* est *phénoménologique*, c'est-à-dire concret. Il se donne lui-même à une intuition et se distingue ainsi d'une forme ou d'une catégorie. Et c'est en fait ce qu'il écrit incidemment dans le § 39 en réitérant la conclusion du § 38 : « Il ne faut pas perdre de vue que le "fait", avec son "irrationalité" elle-même, est un concept structurel dans le système de l'*a priori concret*<sup>33</sup>. »

Mais pour nous, ceci n'est maintenant qu'un décret. Tout concret étant constitué selon une temporalité, il est originellement compliqué d'*a priori* et d'*a posteriori*, de vérité et d'être, de dévoilement et d'enrichissement. L'*a priori* pur, qu'il soit formel ou non, devrait se définir par une intemporalité ou une antécédance temporelle absolue<sup>34</sup>. Nous savons que ces deux possibilités nous sont interdites en raison de l'irréductible temporalité du transcendantal. Aussi, l'idée même d'une intuition *a priori* des essences, principe directeur de toute phénoménologie, doit être profondément transformée à la lumière de la dialectique dont nous vérifions à chaque pas la nécessité. Les *a priori* concrets de la genèse, les formes finales du connu, etc., fondés sur leur propre synthèse passive, composant avec leur contraire et n'étant génétiques que dans cette mesure, c'est encore par un préjugé irréductible, et en désaccord avec les résultats mêmes de son analyse, que Husserl définit la méthode et la philosophie première de la phénoménologie un idéalisme transcendantal<sup>35</sup>.

Cet idéalisme transcendantal, dont Husserl souligne l'originalité en quelques pages d'une force et d'une densité remarquables, laisse constamment l'impression d'une systématisation hâtive. En présentant la « phénoménologie [...] comme une théorie transcendantale de la connaissance »<sup>36</sup>, Husserl sanctionne le formalisme par lequel il intégrait la passivité à une activité transcendantale en général. Husserl s'en défend; n'ayant rien de commun avec un idéalisme kantien ou

33. § 39, p. 114; p. 68.

34. L'omnitemporalité elle-même est soumise à une dialectique de la « reproduction » (cf. *MC*, § 35, p. 155; p. 108).

35. § 40, p. 114; p. 68.

36. § 40, p. 115; p. 69.

un idéalisme psychologiste<sup>37</sup>, l'idéalisme transcendantal n'est « rien de plus qu'une explicitation de mon ego en tant que sujet de connaissances possibles »<sup>38</sup>. Or la science egologique ainsi définie, dans la mesure où, à la limite, elle renvoie à une ultime synthèse passive où l'ego n'a pas encore pris possession de son sens comme ego — et c'est ici la compromission de la phénoménologie avec la psychologie, la sociologie, la biologie, etc. — n'est pas autonome dans son fondement; elle fait éclater les cadres d'un idéalisme. « La preuve de cet idéalisme, nous dit Husserl, c'est la phénoménologie elle-même. »<sup>39</sup> Mais cette preuve est seulement médiate. Toute phénoménologie suppose, selon Husserl lui-même, une ontologie déjà constituée. Tant que l'idéalisme transcendantal ne se fonde pas explicitement, et dans son moment propre, sur une ontologie, il risque de se confondre avec un idéalisme classique.

De toutes ces difficultés, Husserl reste très conscient. Thématisé sous trois formes, la hylé, l'intersubjectivité transcendantale et la temporalisation originaire, le problème de la genèse passive ne cesse d'inquiéter Husserl. Tous les manuscrits datant de cette période en portent témoignage. Dans des analyses<sup>40</sup> d'une très grande richesse et dépouillées de tout souci systématique, la pensée de Husserl oscille constamment entre un idéalisme et un « existentialisme » (au sens profond de ce terme) qui renverserait ou rendrait superficielle et purement méthodologique toute phénoménologie.

Ainsi, dans des méditations sur le thème du « Présent vivant » (*lebendige Gegenwart*)<sup>41</sup>, Husserl, analysant la constitution passive du temps de l'ego va se heurter à des difficultés insurmontables :

37. § 41, p. 118; p. 72.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. Nous regrettons que les limites de ce travail ne nous permettent pas d'analyser longuement et de très près les inédits dont nous schématisons ici le sens. Renvoyant ceci à un travail ultérieur, nous nous contenterons, en appendice à ce chapitre, d'indiquer les titres et les thèmes des manuscrits que nous avons pu très attentivement consulter et qui auraient pu directement nous intéresser ici.

41. Inédit, portant la cote C-17-IV, été 1930. Tran Duc Thao en résume et approfondit très brillamment le sens, *op. cit.*, p. 139, n. 1.

comment définir la passivité à l'intérieur du « je » « vigilant » et actif ?<sup>42</sup> Revenant un peu plus tard sur le même texte<sup>43</sup>, il pense trouver la « solution de la difficulté » en confondant le « je phénoménologique transcendantal avec la temporalité effective ». Il s'ensuit rigoureusement que « le thème phénoménologique est toujours déjà constitué pour le "je existant" (*ich seiendes*) »<sup>44</sup>. Le « je » phénoménologique à qui le « je » existant apparaît ne serait-il donc pas lui-même constituant transcendantal ? Concluant par un nouveau retour, Husserl se demande « si le je transcendantal n'est pas intemporel »<sup>45</sup> Dans un texte lui aussi très riche, Husserl se demande si, le temps et l'être étant toujours passivement préconstitués, la prétemporalité (*Vorzeit*) et la préexistence (*Vorsein*) ne sont pas au-delà de toute expérience (*unerfahrbar*) et de tout discours (*unsagbar*) possibles pour le « je phénoménologisant »<sup>46</sup>. C'est enfin sur la possibilité même d'une réduction vers le Présent vivant que Husserl s'interroge dans un texte de 1932<sup>47</sup>. S'il y a une autotemporalisation (*Selbstzeitigung*), quel peut être le sens transcendantal d'une réduction et d'une eidétique de la genèse temporelle ?<sup>48</sup> Tous les manuscrits de cette période mêlent le problème du temps, de la hylé et de l'intersubjectivité. C'est qu'au fond du point de vue d'un idéalisme transcendantal, leur signification est la même : une simple explicitation de l'égo transcendantal comme tel, et dans sa monadicité, ne peut rendre compte de leur existence et de la constitution de leur sens. Mieux, l'objectivité de la connaissance, dont la phénoménologie transcendantale est la « théorie », n'est possible — et Husserl y insiste lui-même — que par la synthèse passive de la hylé temporelle et sensible, et par l'originarité de l'intersubjectivité transcendantale<sup>49</sup>. La

42. P. 1 et 3 de la transcription (1930).

43. P. 4 de la transcription (1932).

44. P. 7 de la transcription (1932).

45. P. 8 de la transcription (1932).

46. C. 13, 11-15 novembre 1934, p. 9 de la transcription.

47. C. 7, mi-juin 1932 <cette dernière phrase fut raturée après coup, je ne sais plus pour quelle raison. J. D., 1990>.

48. 48, *ibid.*, p. 1-2 de la transcription.

49. Cf. V<sup>o</sup> *Méditation cartésienne*.

racine commune de ces trois thèmes est encore mise au jour par Husserl qui définit la hylé originaire (*Urbyle*) comme le noyau de l'alter ego (*ichfremde Kern*)<sup>50</sup>. C'est en effet à partir de l'impression originaire du temps (et, sur son fondement, de celle de l'espace) que dans l'expérience du Présent vivant, m'apparaît à moi, sujet transcendantal théorique, l'irréductible altérité des moments du temps passé et à venir, retenus et anticipés, du monde environnant, de l'histoire, des « ego ». C'est sur ce fondement que s'instaure l'intersubjectivité transcendantale, condition de possibilité de l'objectivité en général. Si l'intersubjectivité transcendantale n'est possible qu'à partir d'un monde un et commun, existence et essence nous sont données dans une genèse passive qui risque de réduire l'explicitation de l'ego transcendantal monadique — et donc l'idéalisme transcendantal tout entier — à n'être qu'un moment second, indispensable mais insuffisant d'une véritable analyse constitutive : celle-ci doit s'instituer à partir d'une ontologie.

Ce n'est pas un hasard si Husserl ne s'est jamais montré satisfait des manuscrits relatifs à ces problèmes. La *V<sup>e</sup> Méditation cartésienne* qui aborde explicitement la question de l'intersubjectivité transcendantale, de la psychologie et de l'histoire, *Idées II* qui décrit la constitution de la nature matérielle, de la nature animée et du monde spirituel ne sont qu'une répétition de la difficulté. En fait, toutes les positions systématiques et apparemment définitives que prit Husserl après 1930 restèrent fidèles à cet idéalisme transcendantal pour qui l'être reste « une idée pratique, l'idée d'un travail infini de détermination théorique »<sup>51</sup>.

Le développement de cet idéalisme ne fut ni serein, ni continu. Avec la genèse passive, on avait introduit dans la sphère transcendantale le temps historique. Si la genèse passive, nous obligeant à une régression infinie paraît inassimilable à une activité égologique, ne faut-il pas tenter de la reconquérir en élargissant le transcendantal aux dimensions de l'histoire en général et, par une idée téléologique,

50. C. 6, août 1930, p. 5 de la transcription.

51. § 41, p. 121; p. 74.

redonner à la genèse passive elle-même un sens intentionnel que le seul ego ne pouvait lui conférer ? ainsi seraient fondées à nouveau toutes les analyses eidétiques antérieures.

Le problème de la téléologie qui apparaît dans les manuscrits de 1925 avait de profondes racines dans la philosophie de Husserl. Lié au thème de l'intentionnalité en général, à l'idée d'une « tâche » philosophique, il était aussi implicitement solidaire de l'idée infinie sous toutes ses formes : devenir infini de la logique, idée d'une totalité infinie des vécus du moi pur, idée du monde comme possibilité et fondement infinis de l'expérience, etc. Après les *Méditations cartésiennes* où elle fait sa première apparition, la téléologie philosophique va occuper une situation privilégiée dans la pensée de Husserl. Elle se développe dans l'important cycle de la *Krisis* et dans *L'origine de la géométrie* en une véritable philosophie de l'histoire. C'est elle qu'il nous faut examiner pour conclure, en nous demandant dans quelle mesure cette philosophie de l'histoire, parachevant le système de la phénoménologie transcendantale, sanctionne à la fois et dans le même moment l'indépassable profondeur et l'irréductible insuffisance de la philosophie husserlienne de la genèse.

## APPENDICE

Nous choisissons ici, parmi les textes inédits que nous avons pu consulter aux « Archives-Husserl » à Louvain, ceux qui nous intéressent immédiatement et que nous aurions pu directement intégrer à notre propos si nous en avions eu le temps. Nous désignerons ces textes par leurs thèmes<sup>52</sup>.

52. Nous ne citerons des nombreux textes dont nous avons pu prendre connaissance que ceux dont les thèmes n'ont jamais été repris explicitement dans les œuvres publiées.

*Groupe D* des inédits : « Constitution primordiale » (*Urkonstitution*)

- La difficulté d'une distinction entre analyse statique et analyse génétique au sujet des kinesthèses (D 12, 1930-1931, p. 19-27).
- Association originaire et temporalisation - Constitution du réel (*Realen*), du temps, de l'espace, de la causalité :
  - Analyse de l'association originaire comme prétemporalisation, p. 1;
  - Mouvement de l'impression originaire comme unité synthétique, p. 3;
  - Problème de la constitution d'un temps homogène malgré la « perspective » (*Perspektivierung*), p. 4;
  - S'il n'y a ni commencement nécessaire du temps ni intemporalité du commencement, quel sera le fondement apodictique du « Je suis » ? p. 5;
  - Le flux du vécu est « durant », immanent, mais non au sens de l'« expérimentable », p. 6. (D 15, 1<sup>er</sup>-3 novembre 1932)
- Recouvrement (*Verdeckung*) et fusion (*Verschmelzung*) comme « phénomènes originaires » (*Urphänomen*) dans la genèse d'un « être en soi » dans la sphère de l'immanence (D 9, 1926).
- Signification d'une dissociation entre la période du sommeil et la période du rêve. Enigme de l'inconscient; l'hypothèse d'un néant de rétention est-elle vérifiable ? (D 1, avant 1930, p. 3-7).

*Groupe B* : « La Réduction »

- La phénoménologie constitutive universelle doit se transformer en une théorie universelle de la genèse :
  - Y a-t-il une genèse de la monade ?, p. 58;
  - Dans les *Leçons* on en était resté à une phénoménologie statique, p. 62;
  - Domaine de la genèse passive : constitution d'un monde anthropologique. Evolution physiologique et ses conditions dans l'unité du monde physique, p. 63;
  - Domaine de la genèse active : motivation de ma pensée. Valeur. Vouloir, p. 63 (B III, 10, 1921-1923).

*Groupe C* : « Constitution du temps »

- Difficulté d'une dissociation entre analyse « réelle » et analyse intentionnelle en ce qui concerne l'expérience réflexive du flux du vécu (C 12, 1 F sans date).



- Idée d'un « instinct » transcendantal - L'instinct et la téléologie universelle se développant comme constitution du monde (C 13, 1<sup>er</sup> janvier 1934).
- Inauguration d'une réduction méthodique du présent proto-phénoménal, comme méthode d'une réduction du monde prédonné comme tel dans la régression (*Rückfrage*) vers les phénomènes essentiels de la subjectivité, substituée à la méthode d'une ontologie du monde de l'expérience; celle-ci est le guide transcendantal dans la description des structures originaires (*Urstrukturen*) du Présent vivant : hylé, structure égologique, primordialité, couches de la temporalisation, temporalisation originarie de la nature, du monde...
  - Le monde comme « prédonné », mais sous la forme d'un horizon ouvert, p. 1;
  - Apparition du constitué (types, enfants, bébés, animaux) dans l'horizon d'une expérience non remplie. Problème d'une psychologie mondaine universelle et sa méthode possible. Idée de normalité, p. 2;
  - L'origine constituante des transcendances comme constituée dans un « présent », p. 2;
  - Constitution et temporalisation passive du « je-personne », p. 8 (C 6, août 1930).



## QUATRIÈME PARTIE

---

### *La téléologie*

*Le sens de l'histoire et l'histoire du sens*



## CHAPITRE PREMIER

# LA NAISSANCE ET LES CRISES DE LA PHILOSOPHIE

La genèse passive, réintroduisant furtivement le monde constitué dans la sphère transcendantale, rendait nécessaire une élucidation de l'histoire. Le problème de l'histoire avait toujours été considéré par Husserl comme relevant des sciences empiriques traitant de causalité et d'événements « mondains ». A ce titre, la phénoménologie avait en quelque sorte ostracisé l'homme historique. Le dévoilement de la synthèse passive dans la constitution temporelle de l'ego et de l'intersubjectivité était le dévoilement de l'homme originairement pris dans son environnement historique. Nous avons vu combien il était difficile, par une simple explicitation de l'ego monadique, de rendre compte de sa genèse passive. Celle-ci était, en tant que telle, dépourvue de tout sens intentionnel produit par l'activité de l'ego. Il était donc indispensable, pour sauver l'idéalisme transcendantal, qu'elle fût originairement animée par quelque intentionnalité la transformant de pure donnée inerte et « réelle » en projet préconscient et préactif de signification théorétique. C'était le rôle de la téléologie transcendantale; l'idée d'une explicitation de l'ego comme tâche infinie de la philosophie semblait devoir, une fois de plus, sauver la phénoménologie.

Mais elle la sauvait en la contredisant. Cette téléologie ne pouvait par essence être donnée dans une évidence originaire à un sujet concret. Pour être fidèle à sa mission, elle devait être antérieure à

toute constitution active et, en soi, à toute prise de conscience par le sujet. C'était le danger de la métaphysique et du formalisme *a priori* si redouté, en apparence, par Husserl. Faire de l'intentionnalité une activité suprasubjective, supra- ou omnitemporelle, n'était-ce pas démentir tous les résultats antérieurs de la phénoménologie ? Le problème, si grave, si périlleux, n'avait pas été directement abordé dans les *Méditations cartésiennes*. L'idée téléologique survenait au moment même où les difficultés paraissaient insurmontables. Mais on ne connaissait encore rien de son origine. Quel était le sujet transcendantal de cette idée ? Était-elle constituée en « noème » ou se confondait-elle avec le mouvement noétique du sujet lui-même ? Husserl ne laissait que deviner ces questions. Il semblait penser que le mode d'évidence de l'idée téléologique était absolument exceptionnel, qu'à vrai dire cette idée fût la seule à n'être pas fondée en autre chose qu'elle-même, pour la bonne raison qu'elle demeurait voilée, dissimulée, sous le mouvement apparent de la philosophie. Rien ne pouvant la mettre en doute, ou simplement la réduire, la « neutraliser », le vrai philosophe en éprouvait, en vérifiait et authentifiait le sens par l'exercice même de la philosophie. Mystérieusement, la phénoménologie était aussi la « preuve » de la téléologie.

Mais pour cela, il fallait aussi que la nécessité de cette téléologie ne fût pas compromise par l'événement empirique dont elle était le fondement. Présidant à la constitution même de l'histoire « mondaine », elle devait être par essence imperturbable et incorruptible. Pour être évidence transcendantale et non pas empirico-psychologique, il était de plus indispensable qu'elle fût, ou pût être, reconnue par tout sujet transcendantal possible. Si bien que, sans compter les objections qu'on pourrait adresser de l'extérieur à une téléologie phénoménologique, on voit que Husserl lui-même devait se poser la question fondamentale : comment l'idée téléologique peut-elle être démentie, ignorée, pervertie ou dissimulée, inexistante ou « oubliée » pour certains sujets, à certains moments de l'histoire, en certains lieux du monde ? Comment la « crise » d'une idée téléologique transcendantale est-elle possible ? Comment l'événement empirique, s'il est seulement constitué, peut-il « recouvrir » et « voiler »

l'acte même de sa constitution ? Est-ce que la simple existence de « crises » ne nous obligera pas à faire descendre dans une histoire « mondaine » l'idée de la philosophie et à prêter un rôle constituant à l'événement empirique lui-même ? La téléologie serait ainsi, toujours selon la même dialectique du temps et la même synthèse *a priori* de l'être et du temps, à la fois production et produit de l'histoire. C'est du moins la réponse que nous serions en droit d'attendre de Husserl. Ce n'est pas celle que, explicitement du moins, il nous donne.

Dans la « Conférence de Vienne »<sup>1</sup>, c'est l'Europe qui assume le rôle de médiation entre l'ego transcendantal pur et l'incarnation empirique de l'idée téléologique. Bien entendu, il faut se hâter de le préciser avec Husserl, l'Europe n'est pas ainsi comprise en un sens « mondain » qu'il reçoive une détermination géographique, politique ou autre. L'Europe empirique a elle aussi sa genèse qu'on aurait les plus grandes difficultés à comprendre dans une téléologie transcendante infinie. Rien de rigoureux ne peut définir, à partir de la facti-

1. La « Conférence de Vienne » faite au Kulturbund de Vienne, le 7 mai 1935, sous le titre *La philosophie dans la crise de l'humanité européenne* est le premier des textes composant le grand cycle dit « Cycle de la *Krisis* » et qui comprend notamment une série de conférences au « Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain ». Ces conférences aboutissent au texte essentiel de la *Krisis*, intitulé « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale » (dont les deux premières parties ont été publiées en 1936 par la revue *Philosophia* de Belgrade et, en français, dans une mauvaise traduction, in *Les études philosophiques*, 1949, trad. Gerrer) (cf. *supra*, p. 4, n. 8).

Le texte de la Conférence de Vienne, traduit par M. Ricœur et préfacé par le Dr Strasser, a été publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1950 (cf. *supra*, p. 40, n. 13). Les « archives Husserl » achèvent actuellement l'édition intégrale du cycle de la *Krisis* qui comprendra en outre, réunis et présentés par M. et Mme Biemel, de nombreux et importants textes annexes (cf. *supra*, p. 4, n. 8).

Sur l'histoire de la *Krisis*, son développement et sa composition, cf. préface du Dr Strasser à la Conférence de Vienne et l'excellent article de M. Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », in *RMM*, juillet-octobre 1949, p. 280-282.

La philosophie de l'histoire de Husserl est le prétexte constant, pour la critique, à des considérations psychologiques voire psychanalytiques sur les raisons personnelles qui ont orienté la pensée de Husserl dans un sens qu'on prétend absolument nouveau (cf. par ex. l'article de M. Ricœur, p. 280-283). Bien que ces remarques n'aient pas un sens purement anecdotique, elles masquent souvent la continuité profonde qui lie la philosophie de l'histoire de Husserl à sa philosophie antérieure et nous empêche de voir comment dès son instauration, celle-ci exigeait celle-là.

cité géographique, politique ou économique, etc., l'unité eidétique de l'Europe. C'est qu'il faut, pour comprendre l'Europe, partir d'une idée, d'une signification pure et *a priori*. Cette idée de l'Europe, c'est l'idée qui est née en Europe; c'est l'idée de la philosophie qui est, dans son originalité absolue, nous dit Husserl, une idée européenne. A vrai dire, l'Europe n'est pas le berceau de la philosophie, elle est née elle-même comme signification spirituelle, de l'idée de la philosophie. « L'Europe a un lieu de naissance. Je ne songe pas, en termes de géographie, à un territoire, quoi qu'elle en possède un, mais à un lieu spirituel de naissance, dans une nation ou dans le cœur de quelques hommes isolés et de groupes d'hommes appartenant à cette nation. Cette nation est la Grèce antique du VII<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C. C'est chez elle qu'est apparue une attitude [...] d'un type absolument nouveau de créations spirituelles (*geistiger Gebilde*) qui rapidement ont pris les proportions d'une forme culturelle nettement délimitée. Les Grecs lui ont donné le nom de philosophie; correctement traduit selon son sens originel, ce terme est un autre nom pour la science universelle, la science du tout du monde, de l'unique totalité qui embrasse tout ce qui est [...] L'irruption de la philosophie prise en ce sens, en y incluant toutes les sciences, est donc à mes yeux, si paradoxal qu'il paraisse, le phénomène originel (*Urphänomen*) qui caractérise l'Europe au point de vue spirituel. »<sup>2</sup> Etrange déclaration qui trahit la persistance de toutes les obscurités antérieures. L'idée de la philosophie n'est pas portée ou produite par une histoire empirique « réelle ». En ce sens, la facticité européenne doit être mise entre parenthèses. Pour détecter, dans sa pureté et dans sa nécessité, l'idée de la philosophie, on doit, par la classique « variation imaginaire », lui supposer mille enracinements géographiques et historiques. A ce titre, on devrait pouvoir remplacer l'Europe par l'Asie ou l'Afrique. Husserl ne contesterait pas que, dans sa facticité empirique, l'Europe n'a pas de rapports privilégiés avec l'idée de la philosophie. Et cependant, l'Europe lieu spirituel de naissance, résidence mysté-

2. Conférence de Vienne, p. 237 (Ed. Aubier, 1977, *op. cit.*, p. 35-37, cf. *La crise*, p. 354-355).



rieuse et immatérielle de la philosophie, résiste à la variation. Il y a un *eidos* européen se confondant avec l'idée de la philosophie. Mais puisque cet *eidos* n'est ni un événement, ni une localisation empirique, les allusions précises à « la Grèce du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. », l'expression de « nation », l'hommage à « certains hommes isolés » n'ont-elles qu'un sens fictif et métaphorique ? S'agit-il seulement d'exemples contingents ? Assurément non. Une telle précision dans l'évocation montre bien, ainsi que de nombreux textes de la même inspiration, qu'il s'agit bien de faits réels et irremplaçables et d'une nécessité effectivement historique. C'est que l'histoire effectivement réelle donne un statut tout à fait particulier aux essences. Celles-ci ne s'obtiennent plus par une variation imaginaire, par une fiction et une réduction eidétique. Elles sont *a priori* et synthétiquement liées à l'existence. Ce qu'ici l'on ne peut faire varier et neutraliser, c'est l'existence finie des penseurs présocratiques à qui l'idée de la vérité est un jour apparue. A un certain moment, l'idée pure de la philosophie est venue se confondre avec le destin et l'existence d'un peuple ou d'un groupe d'hommes. Peut-on même dire qu'elle est venue s'identifier avec une existence ? Cela supposerait que de quelque façon elle lui ait préexisté. Ne faut-il pas dire au contraire que c'est l'existence qui a produit la philosophie ? Mais si le dévoilement originare de la vérité est postérieur à un mouvement de l'existence, n'est-on pas conduit à concevoir cette existence comme purement empirique, réelle, psychologique, etc. ? Toute évidence originare, tout accès à la vérité, toute manifestation de l'être en tant qu'être lui serait alors interdite. Il faut donc que le transcendantal et l'empirique soient originarement impliqués dans une existence qui, tout en étant « dans-le-monde », s'ouvrirait à la vérité de l'être. C'est dans l'existence du peuple grec que s'apparaîtrait ainsi cette « réalité-humaine » dont l'essence est confondue avec l'existence et qui fait l'objet d'une « analytique existentielle » et d'une « anthropologie » (qui n'a évidemment rien de commun avec la science mondaine rejetée par Husserl) au sens heideggérien.

Husserl ne partant pas de cette « réalité humaine » et croyant encore possible une réduction eidétique de la totalité de l'existence

humaine, on ne peut pas voir moins qu'une contradiction<sup>3</sup> entre le refus d'une définition empirique de l'Europe (dans la première phrase du texte cité) et la présentation de la philosophie comme portée dans « le cœur de certains hommes » et comme phénomène historique originaire. Si l'idée de la philosophie ou l'*eidōs* Europe n'ont qu'un lieu spirituel de naissance, on peut, en toute rigueur, confondre celui-ci avec un phénomène hellénique, localisé dans le temps et dans l'espace réel. On réduit ainsi l'idée de la philosophie à un fait.

C'est que le problème génétique n'est pas encore élucidé. Si l'idée de la philosophie comme *telos* infini, si l'*eidōs* Europe ont eu une naissance et si cette naissance peut être située et datée, on se demande ce qui a bien pu la précéder ou l'entourer. On se posait déjà la même question pour la réduction transcendantale : ou bien la possibilité de la réduction était présente, quoique cachée, dissimulée, dans la temporalité de l'attitude naturelle. On se demande alors pourquoi elle est apparue à tel moment plutôt qu'à tel autre du devenir empirique. La signification pure de la réduction ne peut nous l'apprendre et nous devons forcément recourir à une causalité « mondaine ». Expliquant la réduction transcendantale par la causalité naturelle, on lui fait perdre tout son sens originaire. Ou bien la réduction marque un commencement absolu dans la temporalité. Mais alors sa situation à l'intérieur de l'expérience « naïve » qu'elle réduit n'a plus aucun sens. On est encore contraint de l'expliquer par ce qui n'est pas elle. Dans les deux cas, la distinction essentielle entre le moment originaire et le moment constitué nous oblige à intervertir leur rôle et à renverser leur définition.

Sur le plan de la téléologie, la question est analogue : l'instauration de la philosophie divise-t-elle l'humanité, dans son extension géographique et historique, en deux familles dont l'une serait limitée à un groupe empirique comprenant d'une part les Européens qui ont précédé l'avènement spirituel de l'Europe, d'autre part les non-Européens ? Cette hypothèse fait sourire. Husserl écrit pourtant,

3. Nous n'en pensons pas moins que la « réalité humaine » est la contradiction elle-même. Simplement elle est la contradiction qui s'apparaît et se dévoile elle-même.

dans le texte remanié de la Conférence de Vienne<sup>4</sup> que « seule l'Europe a une "téléologie immanente", un sens. Alors que l'Inde, la Chine, ont seulement un type sociologique empirique, l'Europe a l'unité d'une figure spirituelle ». Prise au sérieux, cette proposition est contradictoire; si l'humanité consciente du télos philosophique a eu un passé, si à un certain moment, elle a inauguré l'attitude philosophique, la temporalité historique de l'homme a connu une rupture. Comment l'humanité est-elle passée de l'ignorance à la conscience d'une tâche infinie de la philosophie? d'une subjectivité purement empirique à une subjectivité transcendante? Pour que l'idée de la philosophie ait originairement un sens infini, ne fallait-il pas que l'ignorance ne fût qu'oubli, que la subjectivité empirique ne fût que l'ensevelissement d'une subjectivité transcendante originelle? Mais comment distinguer alors rigoureusement entre les types empiriques et les types transcendants des groupes humains? Puisque la possibilité transcendante est toujours *déjà là*, l'acte par lequel on l'éveille est-il une « naissance » transcendante ou empirique? Est-ce plus qu'un accident historique? Si, conformément à son essence, la tâche infinie est toujours originairement présente ou possible, l'acte par lequel on en « prend conscience » n'est pas lui-même originaire. Ce qui ruine tout le fondement de cette téléologie.

L'accomplissement de ce devenir est donc très obscur. Comment reste-t-il toujours possible, puisque l'Inde ou la Chine ou du moins les Indiens ou les Chinois, en tant qu'individus empiriques, peuvent prendre conscience de cette tâche infinie et l'assumer en participant à la culture occidentale? On peut envisager deux hypothèses : ou bien, sous une forme ou sous une autre, l'idée de la philosophie est enfouie mais présente dans le devenir empirique qui précède son avènement. En tant qu'idée absolue, elle n'est pas produite par une

4. Texte cité par M. Ricœur, art. cité p. 290. A Louvain, nous n'avons malheureusement pas pu avoir accès aux nombreux textes inédits de la *Krisis* qui se trouvaient alors à Cologne où M. Biemel corrige les épreuves de la prochaine édition. Mais l'essentiel de ces textes nous est connu par les fragments déjà publiés. (Cette édition est parue en 1954, dans les *Husserliana*, t. VI (cf. *supra*, p. 4, n. 8 et p. 40, n. 13). Sa traduction intégrale par G. Granel (J. Derrida, pour *L'origine de la géométrie*, 1962) est parue en 1976, *op. cit.* La crise).

genèse empirique et précède son incarnation anthropologique. Mais alors deux questions se posent : d'abord pourquoi apparaît-elle à tel moment, en tel lieu de l'histoire humaine ? Et, à la limite, pourquoi est-il nécessaire qu'elle apparaisse ? C'est là un mystère que par définition ne peuvent dévoiler ni l'idée en tant que telle, dont la temporalité n'est pas « finie », ni la subjectivité empirique qui, en tant que telle, ignore l'idée. Ensuite, si l'idée est bien infinie, son enracinement peut-il n'être qu'un accident ? Il semble que non. L'idée téléologique est l'être même de la subjectivité transcendante ou son corrélat noématique. Dans cette mesure, elle n'est pas liée par accident à une subjectivité anthropologique. Mais si, inversement, on fait de cet enracinement un événement absolu et essentiel, on avoue qu'il manquait quelque complément, quelque enrichissement possible à une idée prétendue infinie. De la même manière, si la naissance de l'idée à l'histoire est d'ordre empirique et mondain, de quel droit définir l'Europe comme un lieu de naissance spirituel ? de quel droit la dépouiller de sa facticité et la distinguer d'un autre monde empirique ? Quelle détermination existentielle peut-on alors donner à un *eidōs* Europe qui n'a en soi, comme le souligne Husserl, aucune détermination « réelle » ? « A mon sens, et c'est un sentiment que nous avons (et qui en l'absence de toute notion claire se justifie bien), notre humanité européenne recèle une entéléchie qui lui est innée, qui domine tous les changements affectant la forme de l'Europe et leur confère un sens, celui d'un développement orienté vers un pôle éternel. Non point que nous soyons ici en face d'une de ces tendances finales qui donnent leur caractère propre, dans le règne physique, aux êtres organisés ; par conséquent, il ne s'agit pas d'une sorte de développement biologique qui, à partir d'une forme germinale, conduirait par degrés à la maturité, puis à la vieillesse et à l'extinction. Par essence il n'y a pas de zoologie des peuples. »<sup>5</sup> Le paradoxe, c'est que pour vouloir discerner absolument le sens empirique et le sens transcendantal de l'idée, on transforme la finalité téléologique qu'on veut absolument pure en une finalité empirique.

5. *Ibid.*, p. 235-236. (Ed. Aubier, p. 33, cf. *La crise*, p. 354).

Car dans les deux cas la genèse européenne de l'idée prend figure d'accident. Si cette genèse est toute spirituelle, on ne voit pas pourquoi elle est genèse : l'infinité et l'éternité de l'idée devraient fort bien se passer d'un devenir humain. Celui-ci reste alors, en tant que tel, exclusivement empirique et extérieur à la vie de la téléologie.

Husserl répliquerait sans doute que l'idée téléologique n'est pas transcendante au devenir de la subjectivité transcendante. Le dilemme devant lequel on essaie d'immobiliser sa pensée n'est possible que par une réalisation « à part » de l'idée. Une fois celle-ci hypostasiée, la subjectivité humaine ne peut être que mondaine. En fait, l'idée de la philosophie est le moteur noétique et le corrélat noématique de la subjectivité transcendante; c'est une finalité intentionnelle : « le télos spirituel de l'humanité européenne, qui enveloppe le télos particulier de chacune des nations prise séparément et des hommes pris individuellement, se situe à l'infini : c'est une idée infinie en direction de laquelle le devenir spirituel dans son ensemble cherche, si l'on peut dire, à se dépasser. Non seulement, dans ce devenir, la conscience saisit ce terme comme télos à mesure et au sein même du développement; mais elle le pose aussi pratiquement comme un but pour le vouloir, et l'érige en une nouvelle forme de développement placé sous le contrôle de normes, d'idées normatives. Nous ne prétendons pas donner une interprétation spéculative de notre historicité; nous exprimons un pressentiment vivant qui d'abord se fait jour à travers une prise de conscience (*Besinnung*) libre de tout préjugé »<sup>6</sup>.

Nous rencontrons alors une deuxième hypothèse : l'idée n'existe pas en dehors de l'expérience transcendante. Outre que la façon dont l'idée s'annonce dans l'expérience reste très mystérieuse, outre que toutes les illusions guettent ce « détecteur affectif »<sup>7</sup>, le pressentiment, « ce pressentiment que nous avons tous, et qui, en l'absence de toute notion claire, se justifie bien » (déclaration dont le style est très inhabituel chez Husserl), la constitution du devenir

6. *Ibid.* (Ed. Aubier, p. 33-35).

7. *Ibid.* (p. 35).

transcendantal de l'idée reproduit, sur un plan à peine différent, toutes les apories auxquelles nous avait mené le couple de la genèse passive et de la genèse active. En effet, pour que le devenir de l'idée soit constitué dans une expérience transcendantale, il faut que l'idée, avant d'être activement visée et assumée par le « je » ou une « communauté de je », se produise dans une synthèse passive. L'alternative est alors la suivante : ou bien le moment passif de la genèse est déjà animé par l'idée; il est alors intégré à une activité transcendantale en général dont le sujet n'est plus un ego mais une totalité infinie d'egos ou un ego supra-humain. La division entre la famille spirituelle de l'Europe et les familles de type empirique, entre le passé de la Grèce antique et sa naissance à la philosophie perd tout son sens.

La genèse transcendantale n'est alors précédée par rien. On en revient à l'hypothèse précédente. Ou bien le moment passif, et c'est le plus vraisemblable, renvoie à un domaine prétranscendantal. Mais la synthèse passive assurant la continuité entre le mondain et le transcendantal, on ne peut plus distinguer en toute rigueur la constitution empirique de la constitution transcendantale. Il y aurait donc une genèse de l'idée de la philosophie à partir de ce qui n'est pas elle, une connaissance de ce qui n'est pas elle à partir de la prise de conscience philosophique. Mais alors comment l'idée d'une tâche infinie peut-elle s'instituer dans une finitude pure? Ne faut-il pas que, de quelque façon, l'infini fût *déjà* présent dans la finitude humaine? Et s'il en était ainsi, pourquoi se dévoilerait-elle dans le fini? Autant de questions qu'une simple « eidétique » fondée sur un idéalisme phénoménologique ne peut résoudre et qui devraient motiver une conversion radicale. Ce n'est qu'en abandonnant le point de vue d'une eidétique inapte à rendre compte d'une genèse de l'idée et en se tournant vers une ontologie nouvelle qu'on pourra tenter de décrire fidèlement et de vivre — puisque aussi bien il s'agit d'une « tâche » théorétique — ou de revivre cette genèse. Cette ontologie, loin d'ignorer le moment essentiel et indépassable de la phénoménologie eidétique, montrera, par l'approfondissement d'une phénoménologie de la temporalité que, au niveau de l'existence temporelle originelle, le fait et l'essence, l'empirique et le transcendantal sont insé-

parables et dialectiquement solidaires. Cette identité est l'identité originellement dialectique de l'être et du temps où l'être, se constituant lui-même, se dépasse dans ses moments constitués comme fait empirique et s'apparaît dans sa productivité constituante comme sujet transcendantal. L'existence humaine où l'être devient dialectiquement sujet « pour-soi », assume la temporalité originelle et prend conscience de la nécessité de la dialectique comme de sa finitude originelle, est le point de départ d'une réflexion ontologique<sup>8</sup>.

Ce point de départ, Husserl semble l'avoir maintenant définitivement manqué. La Conférence de Vienne, laissant toujours fermées, en quelque sorte, les parenthèses eidétiques, partant d'une idée de l'histoire, échoue constamment à rendre compte de la genèse effective de cette idée et de son enracinement historique. Sans doute, Husserl aperçoit-il le mouvement dialectique de la genèse : « Ce qui est ainsi engendré, écrit-il, avec sa valeur et sa vérité, devient aussitôt la matière pour une création possible d'idéaux de niveau supérieur »<sup>9</sup>; ou encore, « il faut aussi une révolution au cœur de l'historicité. Celle-ci devient désormais l'histoire d'une humanité d'abord finie, qui accède à la dignité d'une humanité capable de tâches infinies »<sup>10</sup>. Mais ceci est incidemment remarqué; Husserl ne décrit jamais cette révolution comme telle et dans ses conditions de possibilité. Le thème de sa réflexion reste l'attitude théorétique dont il a pourtant reconnu qu'elle n'était pas originellement constituante. Il

8. 1<sup>o</sup> Cette existence finie n'est pas celle dont parle Heidegger. Chez celui-ci, la possibilité d'une existence définitivement authentique, assumant « l'être-pour-la-mort » dans une « décision résolue », la possibilité d'une pureté absolue de l'« angoisse », suspend la dialectique de la temporalité originelle. Celle-ci doit, en fait, nous contraindre à recommencer indéfiniment — et c'est là notre finitude — le mouvement vers l'originelle, que toute constitution, dans un seul et même geste, recouvre en le révélant.

2<sup>o</sup> Cette dialectique n'est pas celle dont parle Tran Duc Thao. Pour ce dernier, la dialectique étant purement « mondaine », et s'instaurant à partir d'une matière qui, en tant que telle, n'est pas animée par la dialectique, elle devient très mystérieusement « pour-soi ». On reste prisonnier d'une métaphysique.

Elle n'est pas non plus celle de Hegel qui s'achève dans le Savoir absolu, etc. (cette note fut raturée après coup. J. D. 1990).

9. *Ibid.*, p. 238 (Aubier, p. 41, cf. *La crise*, p. 357).

10. *Ibid.*, p. 239 (Aubier, p. 45, cf. *La crise*, p. 359).

consacre de très belles pages à cette vie de l'attitude théorétique et à son corrélat. La crise de cette téléologie est interprétée comme une victoire momentanée de l'objectivisme naïf de la science<sup>11</sup> qui, prenant pour une objectivité absolue ce qui n'est qu'une objectivité formelle, retombe dans le naturalisme de la période pré-philosophique où l'homme est, par tout son souci et par toute son activité, spontanément et naïvement au monde. C'est ainsi qu'on aboutit à une « naturalisation de l'esprit » et à un recouvrement de la subjectivité pure. Mais l'origine de cette crise n'est pas approfondie, précisément parce que d'une part, il n'y a pas de raison téléologique à la crise, et parce que d'autre part, la crise elle-même, par définition, ne peut rien nous révéler d'originnaire. Si aux yeux de Husserl, le naturalisme objectiviste provient d'une ignorance ou d'un oubli de la genèse transcendantale par laquelle la subjectivité a créé (*Leisten*) des objets idéaux qu'on a pris ensuite pour des absolus autonomes, n'est-ce pas être coupable du même péché et du même « préjugé » que de partir absolument d'une attitude théorétique dont on a négligé d'explicitier la constitution existentielle originnaire ? Mais peut-être est-il encore temps de le faire.

11. *Ibid.*, p. 249 (Aubier, p. 73, cf. *La crise*, p. 374).



LA PREMIÈRE TÂCHE  
DE LA PHILOSOPHIE :  
LA RÉACTIVATION DE LA GENÈSE

Si la « prise de conscience téléologico-historique appliquée aux origines de la situation critique où nous sommes », constitue une « introduction indépendante à la phénoménologie transcendantale »<sup>1</sup>, si, en d'autres termes, elle peut servir de guide intentionnel pour un retour à la subjectivité transcendantale, peut-être l'explicitation de l'idée de la philosophie nous fera-t-elle enfin toucher à cette constitution existentielle de l'attitude théorétique; alors, s'il est assuré que toute signification apodictique n'est accessible qu'à partir de cette attitude, élucider la genèse de cette attitude, c'est peut-être accéder au sens apodictique de toute genèse. Sera-ce pour autant saisir son sens ontologique ?<sup>2</sup>

Jusqu'ici, l'idée de la philosophie restait définie de façon formelle, idée d'une tâche infinie<sup>3</sup>, *theoria*<sup>4</sup>. Une histoire de cette vie théorétique infinie se confondant, dans ses efforts et ses échecs, avec un simple *accomplissement de soi*, pourra-t-elle prendre la valeur d'une

1. Cité par Ricœur, art. cité, p. 289-290.

2. Husserl fait, dans les *Méditations cartésiennes*, une très importante distinction entre l'évidence de l'existence (du monde) et l'évidence apodictique. Malgré sa « fonction d'antériorité », il est très intéressant de remarquer que l'évidence existentielle ne peut « prétendre au privilège de l'évidence première et absolue » (M. C., trad. Peiffer-Levinas, § 7, p. 14). Cette dissociation confirme pleinement notre propos.

3. Conférence de Vienne, *passim* et surtout, p. 247 (Aubier, p. 71; *La crise*, p. 373).

4. *Ibid.*, p. 241 (Aubier, p. 51; *La crise*, p. 366 sq.).

description génétique ? L'histoire du « motif transcendantal », à travers toutes les étapes de la philosophie européenne, nous éclairera-t-elle enfin sur la genèse de la subjectivité transcendantale ? Mais une telle histoire suppose la possibilité d'un retour en arrière, la possibilité de retrouver le sens originaire des présents antérieurs en tant que tels. Elle implique la possibilité d'une « régression » (*Rückfrage*) transcendantale à travers une histoire intelligible et transparente à la conscience, une histoire dont les sédimentations se puissent défaire et refaire sans altération.

Tous les textes qui suivirent la Conférence de Vienne développent la même interrogation : comment peut-on, à partir d'une analyse historico-intentionnelle, « réactiver » le sens originaire des actes ou des productions historiques de la conscience ? Le thème de l'analyse historico-intentionnelle occupe de nombreux et très importants manuscrits, mais la technique de cette analyse n'est présentée que dans *L'origine de la géométrie* (1938). Dans ce texte de vingt pages, l'un des plus beaux de Husserl, l'auteur se propose<sup>5</sup> de retracer la genèse intentionnelle de la Géométrie et de définir ainsi, sur cet exemple, le type de l'analyse par laquelle il doit toujours être possible de ressaisir, à sa naissance même, l'originalité transcendantale d'une production historique de la conscience.

Comme le remarque Fink dans son introduction, ce propos n'est pas absolument nouveau ; dans *Logique formelle et logique transcendantale*, on devait pénétrer jusqu'à l'origine même de la logique. Celle-ci pouvait, en apparence, prétendre à l'éternité et à l'autonomie absolues vis-à-vis d'une conscience logique pure, système de synthèses constituées, produit achevé et clos sur lui-même. En fait, elle n'était possible qu'à partir d'une genèse transcendantale dont il fallait retrouver le sens. Ce sens n'était-il pourtant pas enseveli sous l'histoire infinie des actes et des structures logiques dont les sédimentations superposées semblent, à première vue, définitivement impénétrables ?

5. Le titre développé de ce texte est : « La question de l'origine de la géométrie comme problème historico-intentionnel. »

Cette impénétrabilité rendrait impossible toute philosophie de l'histoire et à la limite, toute vérité historique. Que la facticité des sédimentations soit ou non opaque, c'est un point qui n'intéresse pas Husserl. Mais le sens intentionnel et transcendantal de tout passé humain, de tout acte et de toute production de la conscience doit être originairement accessible pourvu qu'on sache l'interroger. « La question de l'origine de la Géométrie [...], telle que nous voulons ici la poser n'est pas la superficielle question historico-philologique. Elle n'est pas une enquête sur les premiers géomètres réels (*faktisch*) qui ont effectivement (*wirklich*) formulé des propositions, preuves, théories purement géométriques; elle n'est pas une enquête sur les propositions déterminées qu'elles découvrent; notre préoccupation a plutôt le sens d'une "réflexion" (*Rückfrage*) vers le sens le plus originaire selon lequel la géométrie, en tant que tradition millénaire était présente (*da war*) — saisie au vif de son élaboration progressive — et reste encore présente pour nous. Nous "réfléchissons" au sens selon lequel, *pour la première fois*, elle s'est produite dans l'histoire, devait nécessairement être produite, bien que nous ne sachions rien des premiers créateurs et ne nous en préoccupions pas. A partir de ce que nous savons de notre géométrie comme tradition scientifique [...], une "réflexion" (*Rückfrage*) est par principe toujours possible vers les origines primordiales de la géométrie, en tant qu'elles sont englouties (*versunkenen*) et telles qu'elles ont dû nécessairement avoir été en tant que *fondements originaires* (*urstiftende*). »<sup>6</sup>

Il s'agit donc, une fois de plus, d'une recherche du sens originaire par la méthode de la réduction transcendantale; réduction qui n'a plus un sens simplement égologique, mais se pratique à partir d'une communauté transcendantale. La facticité constituée de l'histoire étant « neutralisée », on laisse apparaître l'acte même de la production du sens à partir d'une subjectivité transcendantale. Du même coup, cette opération mettra à nu les fondements transcendantsaux de la

6. *Ursprung der Geometrie*, p. 207, c'est Husserl qui souligne (par la suite, nous indiquerons entre parenthèses les pages de l'édition dans les *Husserliana*, t. VI, suivies par des pages correspondantes de la traduction française établie par Jacques Derrida (cf. *supra*, p. 4, n. 8). Désormais cité par *Origine*. Ici : H. VI, p. 365-366; cf. *Origine*, p. 174-175).

géométrie. C'est par une prise de conscience de tout le mouvement génétique qui s'est institué à partir de ces productions fondamentales de la conscience que, par un retour radical à la subjectivité, on ranimera l'idée de la téléologie et on surmontera les crises de l'objectivisme naturaliste. « Toutes les formes particulières de la culture, dit Husserl, sont nées d'une activité humaine » et c'est dans cette mesure que l'on doit pouvoir en réanimer le sens même si l'on ignore tout de la réalité factice de la culture. Le « non-savoir » empirico-historique comporte essentiellement la possibilité d'un savoir dont l'évidence est irréductible. Ainsi par exemple, pour prendre l'évidence la plus superficielle, nous savons d'un savoir absolu que toute tradition est née d'une activité humaine. En tant que telle, « la tradition se laisse interroger (*läßt sich befragen*) »<sup>7</sup>. En tant que « produit traditionnel, la géométrie devait être engendrée à partir d'une première production, de premières activités créatrices »<sup>8</sup>.

A partir de cette origine créatrice, la genèse ne consiste pas en un enchaînement causal, inductif ou déductif; il ne s'agit pas d'une connexion historique d'éléments créés ou déduits à partir d'éléments précédents, mais bien plutôt d'une « synthèse continue » dans laquelle toutes les productions sont présentes et valables, forment une totalité, de telle façon qu'en chaque présent, la « production totale » (*Totalerwerb*) soit pour ainsi dire prémisses totale pour la production de l'étape supérieure. Ce mouvement est celui de toute science et c'est celui qu'il faut refaire pour retrouver l'originarité transcendante de toute science et de toute histoire intentionnelle.

Mais cette originarité étant aussi bien celle d'un premier moment historique que celle du fondement absolu d'une science, « que devient en face du développement extraordinaire d'une science comme la géométrie la présomption et la possibilité d'une "réactivation" (-alité) (*Reaktivierbarkeit*) ?<sup>9</sup> ». Tout chercheur qui veut fonder une proposition doit-il parcourir dans sa totalité « l'enchaînement extra-

7. *Ibid.*, <cf. *Origine*, p. 176>.

8. *Ibid.*, p. 208 <H. VI, p. 367; cf. *Origine*, p. 177>.

9. *Ibid.*, p. 214 (H. VI, p. 373; cf. *Origine*, 189).

ordinaire des fondements », jusqu'aux prémisses originaires (*Urprämissen*) et en réactiver effectivement (*wirklich reaktivieren*) la totalité ? »<sup>10</sup>. Cela rendrait impossible le développement de la science. En fait, il suffit, au niveau de la simple activité scientifique et en deçà de toute « prise de conscience » philosophique de cette activité, d'une réactivation « médiate et implicite ».

C'est ici que la possibilité *a priori* ou de principe de la réactivation, se convertit en une impossibilité *a priori* ou de principe, ou du moins compose dialectiquement avec elle. Tout d'abord, on aperçoit très mal ce qui sépare rigoureusement la réactivation implicite et médiate effectuée par le savant « naïf », vivant spontanément et naturellement son activité de savant, de la réactivation absolue opérée par le phénoménologue. A partir de quel moment la réactivation est-elle totalement et immédiatement explicitée ? Sans doute ne s'agit-il pas d'une régression ne touchant à son terme qu'après avoir traversé la série des fondements médiats au niveau desquels la réactivation reste implicite. La réactivation doit en quelque sorte être *a priori* immédiate et radicale grâce à une conversion totale de l'attitude. Cette attitude, qui est celle de la réduction, doit suspendre tout moment médiate et constitué de la science. Autrement dit, c'est toute la tradition de la géométrie, toute l'activité et même toute la régression implicite du savant qui doivent être mises entre parenthèses. Or cette tradition et la « traditionalité en général » sont conditions de possibilité *a priori* de la réactivation. Les sédimentations traditionnelles doivent être réduites pour nous permettre de retourner au fondement originare; mais c'est en même temps parce qu'il y a de la sédimentation et de la tradition que ce retour est possible. « C'est, disait Husserl, à partir de ce que nous savons de notre géométrie comme tradition scientifique qu'une régression est par principe possible vers l'origine primordiale. » De même, Husserl reconnaît dans *Krisis II* que « nous nous trouvons dans une sorte de cercle vicieux. La pleine compréhension des débuts n'est possible qu'à partir de la science donnée dans sa forme actuelle, grâce à un examen rétrospectif de son évolu-

10. *Ibid.* Je souligne, J. D.

tion. Mais sans cette compréhension des débats, cette évolution en tant qu'évolution de sens, est muette. Il ne nous reste rien d'autre à faire : nous devons aller de l'avant et revenir en arrière en "zigzag" : dans ce va-et-vient, l'un doit aider l'autre »<sup>11</sup>. Si cette méthode en zigzag est essentielle et indispensable, c'est qu'au moment où nous atteignons à la source constituante la plus originaire, le constitué est toujours déjà là. La prétendue possibilité *a priori* de la réactualisation supposera toujours une tradition constituée sous quelque forme que ce soit. Ce qui est d'ailleurs très précisément conforme à la dialectique de la constitution temporelle où l'originarité du « maintenant » et du « Présent vivant » est fondée, dans son apparition originale et créatrice, sur la rétention du moment constitué auparavant. Pourtant, la « traditionalité » en tant que telle est toujours définie par Husserl comme un phénomène empirique : c'est, par exemple, l'acquisition des techniques par lesquelles la transmission et l'héritage des idées deviennent de plus en plus faciles<sup>12</sup>. Si Husserl ne nous montre pas comment s'effectue la genèse de cette technique, on sait pourtant qu'elle est fondée sur la continuité temporelle de toute constitution. Tout moment originaire d'une création de sens suppose une « tradition », c'est-à-dire un être déjà constitué en facticité. Si, à la limite, cette facticité pure n'est pas constituée par une activité humaine, le premier moment de cette activité est une synthèse originaire du sens constitué et du fait préconstitué. Cette synthèse ne se défait pas. Quelle est alors l'originarité pure ? Est-elle transcendante ou factice ? Si la synthèse entre le transcendantal et la facticité est originaire, la nécessité de la méthode régressive en zigzag n'est-elle pas indéfinie ?

C'est une question que l'on ne peut poser au niveau de *L'origine de la géométrie*. Celle-ci reste, en définitive — et cela est vrai de toute la philosophie de l'histoire de Husserl — en deçà des analyses constitutives qui l'ont pourtant précédée. Il s'agit ici de la constitution

11. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante, trad. Gerrer, in *Les études philosophiques*, 1949, p. 256 (H. VI, p. 59; cf. *La crise*, p. 67-68).

12. *L'origine de la géométrie*, p. 212-216 (H. VI, p. 372 sq.; *Origine*, p. 186 sq.) (quelque temps après, j'ai noté : « Non. A revoir ! » en face de ces lignes. J. D., 1990).

d'une science géométrique par un sujet transcendantal dont la genèse est supposée achevée et à partir d'un monde dont la structure ontologique est tantôt *déjà là* avec sa signification propre, tantôt confondue, en tant que substrat antépédicatif, avec un *a priori* constitué en horizon infini des possibilités de détermination théorique. Le sujet et le monde sont déjà là comme tels quand commence la géométrie. Nous restons en un mot dans la sphère eidétique de la constitution du sens noématique ou de ce que Husserl appelle, dans *L'origine*, des objectivités idéales. Cette constitution s'effectue au niveau de la corrélation noético-noématique dont nous avons vu qu'elle était statique et elle-même fondée sur une constitution génétique. Si bien que la constitution de la géométrie, telle qu'elle est thématisée ici, reste, malgré une prétention à l'originarité, très visiblement postgénétique.

Seule une élucidation génétique pouvait fonder absolument la distinction entre analyse réelle et analyse intentionnelle : pour savoir dans quel cas et à partir de quel moment une analyse purement intentionnelle est possible, il faut d'abord savoir à partir de quel moment l'intentionnalité du sujet — ici du géomètre — est apparue comme telle. Est-ce à partir du moment où cette intentionnalité est devenue thétique de soi, c'est-à-dire a commencé de s'engendrer activement elle-même ? ou bien la genèse passive du sujet est-elle déjà intentionnelle<sup>13</sup> ? Si cela était, il faudrait élargir le concept d'intentionnalité jusqu'à en faire un mouvement téléologique qui ne soit plus seulement transcendantal, mais ontologique au sens large du mot. Alors l'activité transcendantale de l'homme, et plus encore celle de l'homme européen, ne serait qu'un moment médiat et modifié de l'accomplissement originaire de cette téléologie. Il s'agirait d'une médiation et d'une mission dont le sens ne serait pas originairement produit par la vocation transcendantale ou théorique de l'homme en tant que tel. Avec cette intentionnalité téléologico-cosmique, la

13. Cela nous renverrait à une autre forme insoluble du problème de la genèse : comment une genèse passive, intentionnelle et transcendantale est-elle en continuité avec un sujet réel et empirique ? Comment peut-elle avoir le même « contenu » que la genèse factice ?

valeur d'une distinction entre analyse intentionnelle et analyse réelle est définitivement compromise. Elle l'est dans deux éventualités : que l'interrogation soit purement eidétique ou qu'elle renvoie implicitement à une genèse transcendante.

En fait, les deux points de vue sont confusément mêlés dans *L'origine de la géométrie*. Aussi, malgré le séduisant projet qui anime ces quelques pages, leur contenu effectif et les résultats de l'analyse sont des plus décevants. Tout en reconnaissant que « *le sens total* de la géométrie [...] ne pouvait au début être déjà à titre de *projet* », c'est-à-dire qu'il était constamment produit dans une histoire, Husserl prétend cependant accéder à son apparition dans l'évidence originaire de la « formation plus primitive du sens »<sup>14</sup>. N'est-ce pas en supposant connu et achevé le sens total de la géométrie qu'on peut discerner son sens originaire ? N'est-ce pas à partir d'une évidence actuelle que je découvre l'évidence originaire ? Et cela toujours selon la méthode dialectique du « zigzag » ? Si j'avoue que le sens absolu du projet géométrique n'est pas encore pleinement accompli, comment pourrai-je décider que c'est bien la géométrie qui commence avec tel acte de la subjectivité ou que cet acte lui-même ne tient pas sa signification d'une constitution antérieure ? Si je vide la géométrie de son contenu effectif, traditionnel et actuel, il ne me restera rien ou seulement un concept formel de la géométrie qui lui-même sera constitué ou dérivé. Et c'est en fonction de ce concept que je tenterai de définir le sens original ou originaire de la géométrie. J'aboutirai ainsi à une description qui oscillera entre un formalisme *a priori* ou un empirisme absolu, selon que je considérerai le concept comme absolu ou comme lui-même constitué par l'acte d'une subjectivité.

C'est ce qui se passe en effet. Tantôt l'évidence originaire, comme telle et en général, est évoquée comme « la saisie d'un étant dans la conscience de son être-là-en-personne »<sup>15</sup>. L'intuition ou la production (l'intentionnalité est ce double mouvement) de l'étant géométrique dans sa spécificité propre, est celle d'une « objectivité idéale » et

14. *Ibid.*, p. 208 <H. VI, p. 367; cf. *Origine*, p. 178>.

15. *Ibid.*, p. 209 <*ibid.*>.



« supra-temporelle »<sup>16</sup>, valable universellement (*für jedermann*). Comment passe-t-on d'un état individuel antéprédicatif absolument originaire (comme nous l'avons vu dans *Expérience et jugement*) à l'existence d'un être géométrique dans son objectivité idéale ? si l'idéalité est un prédicat logique de l'étant antéprédicatif, elle est produite par une genèse logique dont il ne nous est rien dit ici<sup>17</sup>. Si au contraire l'objectivité idéale est saisie comme telle originai-  
 rement, elle est toujours déjà là, comme forme idéale *a priori*, avant tout explicitation par une subjectivité transcendante.

Tantôt au contraire, il s'agit bien de rendre compte de la genèse effective des essences géométriques. La description des processus d'idéalisation permet seule d'échapper à une évidence *a priori* de l'ordre de la logique formelle<sup>18</sup>. Il faut donc retourner à la situation préscientifique et à la production des idéalités originaires (*Ur-idealitäten*) à partir des « données préscientifiques de l'environnement vital (*Lebensumwelt*) ». C'est alors que, semble-t-il, l'analyse transcendante intentionnelle déchoit en une interprétation surprenante dont la pauvreté réunit d'une façon un peu dérisoire toutes les insuffisances d'une hypothèse explicativiste aventureuse, d'un probabilisme confus et d'un empirisme préphilosophique : « Lors des premières collaborations (*Zusammenarbeiten*) orales des géomètres commençants, se fit naturellement sentir le besoin d'une détermination exacte des descriptions pour le matériel originaire et prés-  
 scientifique; c'est alors que naquirent les méthodes à partir desquelles s'accomplirent les premières idéalités géométriques et leurs premières propositions "axiomatiques". »<sup>19</sup> Cette explication techniciste est du même ordre que ces deux images, les plus empiristes et les plus « relativistes » dont se soit servi Husserl; images dont on ne manque jamais de lui faire le plus grand grief : l'une est celle de ce

16. *Ibid.*, p. 209 <H. IV, p. 368-369; cf. *Origine*, p. 179>.

17. *Ibid.*, p. 209 <*ibid.*>. Elle nous renvoie à des difficultés déjà vues.

18. *Ibid.*, p. 216. <H. VI, p. 374; *Origine*, p. 192>.

19. *Ibid.*, p. 218 <H. VI, p. 377; cf. *Origine*, p. 197-198>; (en marge, j'ai noté quelque temps après : « non, contresens ». Celui-ci fut corrigé dans ma traduction de l'*Origine*, p. 197. J. D., 1990).

« vêtement d'idées, jeté sur le monde de l'intuition et de l'expérience immédiates, sur le monde de la vie... »<sup>20</sup>; l'autre est celle du « commerçant au marché qui a sa vérité de marché; n'est-elle pas dans sa relativité, ajoutait Husserl, une bonne vérité et la meilleure qui puisse lui servir? Est-elle vérité d'apparence par le simple fait que le savant, par une autre relativité, jugeant avec d'autres idées et d'autres fins, recherche d'autres vérités avec lesquelles on peut faire beaucoup plus, à l'exception, précisément de ce dont on a besoin au marché? »<sup>21</sup> Non qu'une telle explication, ou une telle optique soit, à proprement parler, fausse. Simplement il faut reconnaître qu'elle nous enferme dans le domaine de la facticité purement empirique qu'on voulait précisément « suspendre ». Il est hautement probable que les « choses » se soient passées ainsi, que les « événements » se soient déroulés de la sorte. Mais en aucun cas — et c'est sur cette certitude que se fonde le projet même de la phénoménologie —, ces événements empiriques ne pourront, en tant que tels, expliquer la genèse des essences. Tout au plus peuvent-ils nous aider à déterminer une structure ou une évolution conceptuelle. Non seulement c'est là un thème constant de la philosophie husserlienne, mais dans *L'origine de la géométrie* dont c'est le postulat fondamental, Husserl écrit : « Toute science historique des faits en tant que tels, demeure dans l'inintelligibilité. »<sup>22</sup> Tout fait historique a sa « structure interne de signification » et c'est à partir de l'enchaînement des motivations<sup>23</sup> et des implications de sens que l'histoire devient intelligible. C'est seulement dans un recours à l'« *a priori* historique » que l'on doit saisir en général le sens de notre problématique. Le problème de l'origine de la géométrie doit, pour être du moins développé comme problème, être guidé par une connaissance des structures principielles telles que : fondement

20. *Expérience et jugement*, § 10, p. 42 (trad. franç., p. 52). L'image est reprise dans la *Krisis*.

21. *Formale und Transzendente Logik*, § 105, p. 245 (cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 369).

22. P. 221. (H. VI, p. 380; *Origine*, p. 203).

23. Il semble que ce soit à Husserl que la psychologie contemporaine ait emprunté le concept de motivation qui redonne un sens dynamique et intentionnel à la classique « causalité » psychologique et naturelle. C'est du moins ce que dit Husserl (*Idées* I).

originaires (*Urstiftung*), matériel originaires (*Urmaterial*), évidence originaires (*Urevidenz*), sédimentation, réactivation, etc.<sup>24</sup>

Nous avouons ne pas apercevoir la continuité entre cet apriorisme et l'explication technologique qui vient d'être évoquée. Sans doute cette explication n'est-elle pas présentée comme technologique. Ce serait renier tout le mouvement initial de la phénoménologie. Sans doute s'agit-il bien, en intention, d'une description absolument originale où l'*a priori* est saisi dans une évidence empirique originaires. En un certain sens, Husserl s'est toujours donné pour empiriste. Il ne faut donc pas, systématiquement et d'un point de vue kantien constamment refusé par Husserl, diviser chacune des expériences décrites en un élément *a priori*, formel, intemporel, etc., et un élément empirique (au sens kantien), l'un relevant d'une théorie pure de la connaissance, l'autre d'une psychologie et d'une histoire. Ces deux points de vue sont précisément, en tant que tels, empiriques (au sens husserlien), c'est-à-dire « mondains ». Husserl y insiste : « Le Dogme régnant d'une séparation principielle entre l'élucidation historique et l'élucidation du point de vue de la théorie de la connaissance [...], entre l'origine dans l'ordre de la théorie de la connaissance et l'origine dans l'ordre de la genèse, ce dogme, dans la mesure où l'on ne limite pas les concepts d'histoire, d'élucidation historique et de genèse au sens habituel, est fondamentalement renversé. »<sup>25</sup>

Mais, de nouveau renvoyés à une intuition concrète des essences *a priori*, nous rencontrons deux questions ; la première, la plus importante, est d'ordre transcendantal ; l'intuition des essences est possible pour un ego transcendantal qui se produit lui-même en une genèse. Cette intuition n'est donc possible *a priori* qu'au niveau d'un sujet constitué. Elle n'est donc pas originaires et nous sommes ainsi ramenés aux difficultés déjà évoquées et sur lesquelles nous ne reviendrons pas. L'autre question, secondaire, dont on sait maintenant qu'elle ne peut être absolument résolue en elle-même, se pose au niveau de *L'origine*

24. Cf. p. 221. (H. VI, p. 380-381 ; *Origine*, p. 203-205).

25. *Ibid.*, p. 220 (H. VI, p. 379, cf. *Origine*, p. 201).

de la géométrie : si la possibilité des objectivités idéales est à la fois *a priori* et empirique, si elle se donne dans la temporalité d'une évidence originaire, pourquoi est-ce seulement à un certain moment objectif que les idéalités apparaissent dans leur rigoureuse exactitude ? Pourquoi et comment cette rigueur ou cette exactitude sont-elles engendrées à partir d'une inexactitude ? Une fois de plus, on se demande quelle expérience peut concilier la temporalité continue avec la production ou l'intuition d'un *a priori* absolu. Une fois de plus, la description de Husserl trahit ses principes. La « mesurabilité » rigoureuse est née à partir du monde des choses spatio-temporelles. Son origine dans l'activité humaine est purement technique<sup>26</sup> ; c'est un « polissage » qui nous a donné l'idée pure de surface ; à partir des lignes et des points « plus ou moins purs » sont apparus les lignes et les points géométriques. De même l'acte empirique, technique et psychologique de la « comparaison » a donné naissance à l'identité. Tous les détails de cette curieuse analyse<sup>27</sup> décrivent une genèse purement technique. En tant que telle, cette genèse n'est pas intelligible et nous ramène au niveau, dépassé depuis longtemps, du débat entre psychologisme et logicisme. Ou bien c'est une opération empirique qui fonde les significations idéales et celles-ci sont alors dépourvues d'objectivité et de rigueur, ou bien les objectivités idéales sont possibles *a priori* et l'on ne comprend plus le sens ou la nécessité de leur devenir historique.

Faute d'être parti d'un *a priori* ontologique et non phénoménologique (qui devient formel à la limite), faute d'avoir uni synthétiquement et dialectiquement l'être et le temps, ce qui lui eût permis de comprendre la genèse de l'*a priori* et l'*a priori* de la genèse, Husserl est contraint d'associer dans la confusion un empirisme et une métaphysique, ces deux spectres de la phénoménologie.

En effet, échouant à saisir le sens concret *a priori* de la genèse technologique, Husserl doit invoquer une raison cachée dans

26. Sur cette genèse technique, voir trois textes importants et très explicites que leur longueur nous empêche de citer. *Krisis II*, p. 150-151, p. 230 et p. 246 (H. VI, p. 24-25, 32 sq., 49 ; *La crise*, p. 31 sq., 40 sq., 57).

27. *Ursprung*, p. 224 (H. VI, p. 383-384 ; *Origine*, p. 209-211).

l'histoire<sup>28</sup> que dévoilera toute réactivation de la genèse. Mais en tant que telle et dans sa pureté, cette raison qu'on retrouve en toute origine génétique, n'est pas elle-même engendrée. Dans cette perspective, qu'on doit ici qualifier, du point de vue de Husserl lui-même, de métaphysique et de formelle, la genèse n'est plus qu'une stratification de sédiments factices dissimulant le sens originaire de l'histoire. Et pourtant, l'histoire n'est pas seulement un recouvrement des évidences originaires; comment se fait-il que ce mouvement de recouvrement soit aussi mouvement de révélation? Husserl invoque une nature éternelle de l'homme qui se comprend et se reconnaît comme « animal rationnelle »<sup>29</sup>.

Au terme de cet essai d'analyse historico-intentionnelle, nous échouons donc à fonder l'analyse intentionnelle qui seule aurait pu rendre possible une philosophie pure de l'histoire. Ne nous étonnons pas de voir Husserl, après avoir invoqué une *Raison cachée dans l'histoire*, confondre son projet de philosophie de l'histoire avec celui d'une histoire de la philosophie. Celle-ci retrace l'itinéraire d'une idée de la philosophie dont l'origine génétique n'a pas encore été et ne sera jamais connue. Nous savons maintenant quelles sont les insuffisances de cette entreprise; nous n'y reviendrons pas et nous attacherons seulement aux difficultés internes de cette histoire de la philosophie.

28. *Ibid.*, cf. p. 221 <H. VI, 379 sq., cf. Introduction de J. Derrida, p. 161>.

29. *Ibid.*, p. 225 <H. VI, p. 385; *Origine*, p. 213>.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE  
ET LE MOTIF TRANSCENDANTAL

L'histoire emprunte tout son sens à la rationalité intentionnelle qui l'anime ainsi secrètement; l'idée de la philosophie, dévoilement indéfini de cette *ratio*, a fait irruption dans l'humanité européenne. La phénoménologie transcendantale se confond dans son projet avec la vie même de cette idée. Comment est-il donc possible que l'idée concrète de la phénoménologie, dont le sens était originairement antérieur à l'*homo europeanus*, soit apparue si tardivement dans l'histoire de l'Europe, comment expliquer que sa motivation ait « mis du temps » à s'accomplir et à s'apparaître ? Pourquoi prend-elle clairement possession de son sens au moment d'une crise où elle risque de s'ensevelir pour l'éternité ? Quel est le sens de cette crise ? Quelle est sa condition de possibilité ? Si l'idée de la philosophie est présente à elle-même dès sa naissance (laissons de côté le grave problème d'un monde antérieur à cette idée), il est impossible qu'elle se rende étrangère à elle-même à un moment donné du devenir empirique; si elle le fait, c'est qu'elle n'est plus maîtresse du sens et de la condition de possibilité d'une telle aliénation; elle n'est donc pas purement originaire; dès sa naissance, elle compose avec ce qui n'est pas elle. Son accomplissement est une synthèse indéfinie qui rend possible la crise; le moment critique lui-même est constitutif de la synthèse et fonde le cheminement de l'idée. En d'autres termes, si l'idée n'est pas originairement absolue, c'est-à-dire analytiquement

identique à elle-même, elle ne le sera jamais; sauf en apparence, si on l'a confondue avec son concept qui, lui, est identique à lui-même parce que formel. Mais pour que l'idée soit *a priori* idée de la philosophie et idée de l'histoire, il est nécessaire qu'elle soit indéfiniment synthétique, et qu'elle tienne l'absolu de son sens aussi bien d'elle-même que de ce qu'elle n'est pas. Par un mouvement nécessaire, elle se perd pour se retrouver en ce qui n'est pas elle. Si elle permet d'accéder au sens de son corrélat, la réciproque est immédiatement vraie. Il y a crise de l'esprit dès que par « objectivisme » ou « naturalisme » on isole pour en faire un absolu autonome ce qui n'est que le produit d'une subjectivité transcendante.

Mais c'est, aux yeux de Husserl, la seule interprétation de la crise de la philosophie et des sciences. Husserl n'est-il pas ainsi infidèle à son intention même ? Ne manque-t-il pas le sens de toute crise et de toute histoire ? Cette question que nous posions déjà à propos de la téléologie en général est reproduite ici au sujet de l'idée transcendante comme seule motivation intentionnelle de l'histoire. Husserl voulant tenir de la seule subjectivité constituante le principe d'explication et de dépassement de la crise, limitant ainsi l'intentionnalité à son mouvement actif, ne se refuse-t-il pas la possibilité de comprendre par quel mouvement essentiel l'idée de la philosophie est conduite à l'aliénation ? Pour échapper dans un dernier effort à la dialectique temporelle, ne se condamne-t-il pas à quitter le fondement même de la phénoménologie : intentionnalité transcendante, retour aux choses mêmes, intuition *a priori* des essences, synthèse *a priori* du sens et de l'être, etc. ?

Dans *Krisis* II<sup>1</sup>, Husserl s'attaque à tous ces problèmes. Le mouvement et l'être de l'histoire sont orientés par « l'idéal de la philosophie universelle ». Mais « faut-il séparer la raison et l'être, alors que la raison, dans l'acte de connaissance, détermine ce qu'est l'être ? Cette question suffit pour faire comprendre d'avance une remarque : c'est que le processus historique tout entier possède une forme très curieuse, visible seulement par une élucidation de la motivation

1. <C'est-à-dire, *La crise des sciences européennes...*>.

intime et cachée : cette forme n'est pas celle d'une nette évolution, pas davantage celle d'une croissance continue d'acquisitions spirituelles durables, ni celle d'un changement des formes spirituelles, des concepts, des théories, des systèmes, explicables par les situations historiques fortuites. *Un idéal bien défini d'une philosophie universelle* et d'une méthode appropriée forme le commencement, comme la *fondation primitive de la philosophie moderne* et de toutes les étapes de son évolution. Mais au lieu que cet idéal puisse se réaliser effectivement, il subit une décomposition interne »<sup>2</sup>. Le principe de cette décomposition interne est toujours le même : « oubli » ou « recouvrement » de la subjectivité transcendantale comme source constituante absolue. C'est toujours parce qu'à un certain moment on a pris pour absolu, originaire et constituant un simple produit constitué, que le mouvement de l'idée s'est interrompu ou corrompu dans une crise. La crise est donc, contrairement à ce que dit Husserl, une nécessité interne de l'histoire. La constitution transcendantale des significations produit, en quelque sorte, les occasions et les conditions mêmes de son aliénation. La naïveté naturaliste consisterait à la limite en une fin de la constitution de l'esprit par lui-même. A la limite toute attention ou toute intention visant un produit constitué comme tel sera un instant critique, où la subjectivité, non seulement risque de se perdre, mais doit nécessairement se perdre; si bien que toute intentionnalité comporte par essence une naïveté et une postulation objectivistes. Cela tient à son caractère synthétique : elle est conscience de quelque chose; cela tient plus profondément à la temporalité qui seule rend possible cette synthèse : toute constitution temporelle comprend essentiellement dans l'originairement du « Présent vivant » la sédimentation « retenue » du passé constitué. Le temps est perpétuellement promotion et dépassement de crises où le moment passivement constitué participe au mouvement originaire de la constitution active. Aussi faut-il renverser le sens de l'étonnement de Husserl, étonnement idéaliste qui suppose une idée de l'histoire et une pureté de l'esprit déjà constituées; s'il en était ainsi, l'acte intentionnel

2. *Krisis* II, p. 136 (H. VI, p. 9-10; cf. *La crise*, p. 17).



par lequel on témoignerait de notre « foi » en elles serait « naïf ». Ici on est fidèle au propos de la phénoménologie elle-même, en refusant l'idéalisme comme une philosophie « mondaine ». En s'étonnant devant la détérioration de l'idée, il ne faut pas se demander « comment une telle naïveté a pu effectivement devenir possible comme fait historiquement vécu et comment elle est toujours possible », mais bien comment une telle naïveté est toujours nécessaire. Ce n'est que du point de vue de la subjectivité du philosophe ou de la philosophie comme déjà constituée, que le constitué, l'aliénation, le « dehors », etc., apparaissent comme simplement possibles. Il y a du psychologisme et de l'objectivisme dans la question de Husserl.

Aussi une critique radicale du projet husserlien d'une histoire de la philosophie peut être déjà fondée à ce niveau : on sait dès maintenant que cette histoire va dérouler une idée qui eût pu ne pas se corrompre ; on sait que cette idée est en elle-même une signification et une sédimentation traditionnelles. Le motif transcendantal à la lumière duquel Husserl conduit son analyse aurait dû se confondre avec l'idée de cette altération nécessaire ; d'une altération dont la nécessité même montre qu'elle est, dans le même moment, accomplissement et constitution authentique de l'histoire. En fait, ce motif reste l'idée achevée d'une philosophie qui se reconnaît, plus ou moins thématisée à travers une série d'esquisses imparfaites. Celles-ci n'ont de sens que dans la mesure où l'on aperçoit en elles le projet transcendantal. Jusqu'à Husserl lui-même, ce projet a toujours été à un moment donné dévié, perverti, dissimulé. Comme Husserl se place sur le plan de la téléologie philosophique et comme il « ne recherche pas la vérité historique, au sens usuel du terme »<sup>3</sup>, à aucun moment la nécessité du mouvement de décomposition n'est atteinte. La décomposition étant par essence un moment constitué, factice, historique au sens « réel » du mot, elle échappe constamment à notre regard et reste dépouillée de toute signification.

Ce n'est pas un hasard si Husserl n'envisage que l'histoire de la philosophie moderne. C'est que toute l'histoire de la philosophie prend

3. *Ibid.*, p. 269 (H. VI, p. 71 ; cf. *La crise*, p. 81).

son sens dans son dernier moment. Celui-ci permettant de comprendre le sens intentionnel ou téléologique de la totalité des moments précédents, va prendre figure de révolution; cela parce qu'au fond on reste en deçà d'une véritable phénoménologie du temps où chaque moment continuant, comprenant et dépassant son passé dans le même mouvement apparaît à la fois comme révolution et comme tradition.

La philosophie moderne se manifeste comme telle par son effort pour fonder une « théorie de la connaissance ». « C'est ainsi que maintenant, des énigmes de l'univers (*Welträtsel*) d'un style qu'on n'aurait jamais pu soupçonner auparavant, se présentent et conditionnent une manière toute nouvelle de philosopher, la théorie de la connaissance, la théorie de la raison et bientôt aussi des philosophies systématiques ayant un but et une méthode d'un genre tout à fait nouveau. Cette révolution, la plus grande de toutes, se désigne comme le *changement de l'objectivisme scientifique moderne, mais aussi de l'objectivisme de toutes les philosophies antérieures à travers les siècles, en une subjectivité [Subjektivismus] transcendante.* »<sup>4</sup> L'idée d'une théorie de la connaissance et du subjectivisme transcendantal est « l'unité qui règne dans toutes les visées historiques, qui règne dans le conflit et dans l'accord de leurs transformations »; elle est « l'unité cachée d'une intériorité intentionnelle qui seule fait l'unité de l'histoire ». Mais cette unité de sens à elle-même a été constituée dans une histoire; seule la genèse de l'unité de sens, qui renvoie à un passé de la philosophie transcendante, pourrait nous éclairer ici. Elle nous aiderait à comprendre le principe de sa détérioration et du conflit qui l'oppose à son contraire. Si Husserl évoque si bien l'unité de l'*eidos* transcendantal, c'est qu'il l'envisage dans sa pureté, dans son sens originaire ou final. Les moments de sa tension avec la multiplicité empirique de ses accidents et de ses altérations est toujours « absurde ». — « Toute l'histoire de la philosophie, depuis l'apparition de la "théorie de la connaissance" et des essais plus sérieux pour établir une philosophie transcendante est une histoire des rapports

4. *Ibid.*, p. 267 (H. VI, p. 69; cf. *La crise*, p. 79).

très tendus entre philosophie objectiviste et philosophie transcendante, une histoire des essais continuels pour conserver l'objectivisme et lui donner une nouvelle forme, et, d'un autre côté, elle est l'histoire des essais de transcendantalisme pour arriver à dominer les difficultés qu'impliquent l'idée de la subjectivité transcendante et la méthode exigée par là même. L'élucidation de l'origine de cette division interne de l'évolution philosophique et l'analyse des motifs ultimes de cette transformation de l'idée de la philosophie qui fut la plus radicale de toutes, sont de la plus grande importance. Ce sont elles seules qui font voir la *signification la plus profonde* qui unifie tout le devenir de l'histoire de la philosophie moderne : une unité d'intention qui unit toutes les générations de philosophes et en elles une téléologie de tous les efforts isolés et subjectifs comme de ceux entrepris par des écoles. C'est, comme je vais essayer de le montrer ici, une téléologie vers une forme finale de la philosophie transcendante, comme phénoménologie. »<sup>5</sup>

Or, en partant d'une connaissance déjà achevée de l'unité téléologique, comment Husserl pouvait-il précisément « élucider l'origine de cette division interne » ? Non seulement rien ne nous explique pourquoi l'idée occidentale d'une philosophie universelle et la découverte de l'infini sont survenues avec la Renaissance et la mathématisation de la nature par Galilée, mais encore cette sorte de « psychanalyse intentionnelle »<sup>6</sup> à laquelle Husserl soumet les penseurs, laisse de côté les raisons de leur échec qui précisément et par définition ne sont pas comprises dans l'unité de la téléologie. Galilée, qui ne se confond pas ici avec le personnage historique réel, non plus que la Renaissance avec son époque réelle, a, par une invention « extraordinaire » rendu possible une eidétique infinie de la nature; cette invention nous est totalement et originairement intelligible dans son sens téléologique puisqu'elle accomplit l'idée de la philosophie comme tâche infinie, idée qui n'est pas née avec Galilée mais avec l'esprit européen. Mais ce qui nous est totalement inintelligible et qu'il faut

5. *Ibid.*, p. 268 (H. VI, p. 71; cf. *La crise*, p. 81).

6. Expression de M. Ricœur.

attribuer à une simple causalité empirique ou psychologique, situation technique, économique ou personnelle du penseur, c'est que Galilée n'ait pas lui-même aperçu le sens originaire et téléologique de sa révolution. Ayant en effet « remplacé par le monde des idéalités, substruction mathématique, le monde qui est seul monde réel, donné vraiment par la perception, celui dont nous avons toujours fait et ferons encore l'expérience, le monde quotidien de notre vie »<sup>7</sup>, Galilée a dissimulé l'activité de la subjectivité transcendantale s'exerçant à partir du monde de la vie. Tenant pour seule évidence absolue l'évidence de type mathématique, il oublie que celle-ci est formelle et constituée à partir d'une évidence transcendantale. « Galilée vit dans la naïveté de l'évidence apodictique. »<sup>8</sup> « Galilée, l'inventeur de la physique, ou, pour rendre justice à ceux qui ont travaillé avec lui, l'inventeur qui mène à son achèvement la physique, c'est-à-dire la nature physique, est simultanément un *génie qui découvre et qui recouvre*. Il découvre la nature mathématique, l'idée méthodique, il ouvre la voie au nombre infini des physiciens-inventeurs et des découvertes physiques. Il découvre en face de la *causalité universelle du monde sensible* (en tant que sa forme invariable) ce qui depuis, s'appelle sans plus la *loi de causalité*, la "forme apriorique" du monde "véritable" (du monde idéalisé et mathématisé), la loi de la légalité exacte, selon laquelle *chaque événement* de la "nature" — de la nature idéalisée — est régi nécessairement par des *lois exactes*. Tout cela est en même temps découverte et recouvrement »<sup>9</sup>. Si dans ce double mouvement, le recouvrement n'a pas de motif nécessaire, autant dire qu'il eût été souhaitable de retourner constamment à l'acte de la subjectivité transcendantale constituant le monde de la vie comme tel. A ce moment-là, le progrès eût-il été pur et simple ? N'en serait-il pas devenu au contraire impossible ? Sans un travail naïvement exercé sur les idéalités constituées, le développement des mathématiques et de la physique eût été inconcevable. Echouant à analyser

7. *Ibid.*, p. 245. (H. VI, p. 49; cf. *La crise*, p. 57).

8. Cité par Ricœur, art. cité, p. 302.

9. *Krisis*, p. 250, c'est Husserl qui souligne (H. VI, p. 53; cf. *La crise*, p. 61).

le mouvement nécessaire des crises du motif transcendantal, Husserl échoue à saisir la nécessité du progrès téléologique. Le destin « ambigu » de Galilée sera aussi celui de Descartes, de Hume, de Kant. Descartes a été à la fois le fondateur de l'idée moderne du rationalisme objectiviste et du motif transcendantal. Mais, après avoir dégagé ce dernier par une puissante démarche que Husserl retrace ici, il est victime du préjugé galiléen de la possibilité d'une déduction universelle à partir d'un sol apodictique absolu. L'ego devient alors substance par une falsification philosophique qui l'identifie avec l'âme; il n'est plus qu'un moteur logique à l'intérieur d'un système métaphysique. Le motif transcendantal a été dégradé en un psychologisme objectiviste.

Hume reste pour Husserl le philosophe européen le plus révolutionnaire, il a entrevu le sens de la phénoménologie transcendantale. Echappant à la naïveté objectiviste et scientifique de Galilée et de Descartes, il a remis en question toute la valeur des idéalités constituées. En ce sens, il avait amorcé un retour à la subjectivité constituante et ébranlé l'objectivisme dogmatique. Mais aboutissant à un scepticisme irrationaliste, il s'est égaré dans un « contresens ». Une philosophie ne peut être irrationaliste sans ruiner son propre fondement. « Si étonnant que soit le génie de Hume, il est regrettable qu'il ne lui corresponde pas un sens plus élevé de sa responsabilité philosophique. »<sup>10</sup>

Malgré un prétendu retour au subjectivisme transcendantal, Kant reste en deçà de l'intention profonde de Hume. L'ego transcendantal et l'entendement kantien sont des catégories et des concepts; le monde empirique de Kant cache un monde en soi; l'activité transcendantale n'est donc ni concrète, ni originaire; elle se fait à partir d'un sujet logique ou psychologique et d'une nature comprise par une science et une logique données « [...] Pour Kant, la *science objective*, en tant qu' "action" demeurant dans la subjectivité transcendantale<sup>11</sup>,

10. *Ibid.*, p. 287-188 (H. VI, p. 90; cf. *La crise*, p. 102).

11. Sans avoir pris connaissance du texte original, on devine ici le défaut de la traduction. Il faut sans doute traduire action par « production » (*Leistung*) de la connaissance transcendantale.

se sépare de sa théorie philosophique. Celle-ci comme théorie de cette "action" qui se déroule nécessairement dans la subjectivité, et par là même comme théorie de la possibilité et de la portée de la connaissance objective, voilà la naïveté de la *soi-disant philosophie rationnelle de la nature en tant que nature-en-soi.* »<sup>12</sup>

Ainsi a toujours été manquée l'authentique idée directrice du transcendantal. A vrai dire, celle-ci ne se rencontre pas comme telle dans une philosophie particulière. Elle ne peut être appuyée par des textes; elle ne peut être trouvée par l'interprétation immanente des systèmes particuliers et par leur comparaison. Elle est plutôt une idée acquise par l'approfondissement de l'histoire de toute la philosophie des temps modernes dans son ensemble : l'idée de sa tâche, qui ne peut être montrée que de cette manière, qui est en elle comme l'idée force de son évolution, qui part d'une vague *dynamis* et qui tend vers son *energeia*<sup>13</sup>. Le sens de cette tâche est « découvert seulement maintenant »<sup>14</sup>.

Pourquoi est-ce aujourd'hui que la tâche de la philosophie nous apparaît clairement ? Pourquoi Husserl a-t-il choisi tel ou tel penseur pour illustrer le devenir du motif transcendantal ? Pourquoi cette histoire de la philosophie s'arrête-t-elle après Kant et un très vague idéalisme allemand ? Il semble que le sens thématique de tous ces faits soit purement accidentel. « L'histoire de la philosophie n'est pas un roman », c'est la première phrase d'un important inédit de cette période. Dans ses cours, Husserl parlait souvent de son histoire de la philosophie comme d'une composition ou d'une création romanesque. Mais si, par principe, il écarte une méthode purement historique, au sens « réel » du mot, son histoire de la philosophie prétend atteindre, par-delà l'interprétation systématique en général et celle que l'auteur donne de son œuvre en particulier, à une rigueur eidétique absolue. C'est le sens originnaire de l'histoire de la philosophie, comme introduction à une philosophie de l'histoire fondant elle-même toute

12. *Ibid.*, p. 295 (H. VI, p. 98; cf. *La crise*, p. 110).

13. *Ibid.*, p. 298 (H. VI, p. 101; cf. *La crise*, p. 114).

14. *Ibid.*, p. 299-300 (H. VI, p. 102; cf. *La crise*, p. 115).

phénoménologie, que veut déterminer Husserl. Malgré la puissance unifiante de certaines de ses analyses, on est surpris par leur pauvreté et leur formalisme. Le sens n'est à la fois riche et rigoureux que dans la mesure où il est déjà accompli et ne renvoie qu'à lui-même, c'est-à-dire dans la mesure où il n'est pas le sens *de* l'histoire de la philosophie. Dans la mesure où la philosophie est une tâche infinie, l'idée concrète de la philosophie comme motif transcendantal ne doit pas être déjà constituée en un noème.

De deux choses l'une, en effet :

— Ou bien on suppose que le sens est définitivement constitué; on a le droit de parcourir rétrospectivement toute son histoire pour en dévoiler la téléologie. C'est ce que fait Husserl. Mais on s'expose alors à deux dangers : d'une part, cette unité constituée de la philosophie est close sur elle-même. Elle ne peut s'ouvrir à une tâche infinie. Elle n'est plus un mouvement intentionnel, mais un concept. D'autre part, on reconnaît implicitement que, constituée et fondée sur une idée constituée, la philosophie de la philosophie, ou la philosophie de l'histoire, est elle-même un moment critique; elle est un moment d'aliénation puisque aussi bien c'est la naïveté d'une évidence constituée qui perd la philosophie. On est ainsi au pôle opposé d'une véritable genèse transcendantale comme motif authentique de toute philosophie.

— Ou bien l'idée de la philosophie est un mouvement intentionnel dont l'unité se constitue indéfiniment par une série ininterrompue d'aliénations et de « prises de conscience ». Tout système d'histoire de la philosophie est alors une « interprétation », une « hypothèse » toujours prématurée. La démarche de Husserl ne doit pas se donner pour un regard théorique sur une histoire qui a pris possession de son sens; elle doit se présenter comme un simple moment de la constitution de la philosophie et de l'histoire par elles-mêmes. Sans abandonner le projet d'une théorie infinie, la philosophie, réfléchissant sur elle-même, accomplit ainsi un acte existentiel et prend conscience de sa finitude.

Il resterait à montrer comment, sous une forme qui est ici plus que symbolique, la pensée de Husserl est la « répétition » du mouve-

ment génétique de toute philosophie et de toute histoire. Toutes les médiations méthodiques, tous les faux départs de Husserl correspondent exactement aux moments critiques tels qu'il les définit lui-même : départ psychologiste, réduction à partir de l'attitude naturelle, réduction eidétique puis transcendante, constitution statique, eidétique de la genèse, unité noématique de l'histoire sont autant de moments constitués et seconds dont Husserl a dû partir dans sa régression vers une primordialité transcendante. On peut considérer tous ces moments comme des crises et des recouvrements du sens originaire et pourtant, à la lumière des thèmes ultérieurs, on reconnaît dans les hésitations et les faux-pas initiaux, la fin dernière de la philosophie.

Celle-ci est aussi et essentiellement, du point de vue de la motivation transcendante elle-même, un échec de type objectiviste ou idéaliste. Nous avons sans cesse approché l'originalité génétique absolue sans jamais l'atteindre : les faits empiriques de la psychologie et des sciences de la nature nous renvoyaient à des essences constituées. Celles-ci devenues noèmes, thématiques dans les analyses de la constitution statique, étaient elles-mêmes déjà constituées par un sujet transcendantal dont la fixité et l'intemporalité eidétique impliquaient une constitution génétique. Or la genèse transcendante elle-même était encore décrite, dans sa passivité même, en termes de structures eidétiques universelles. La genèse de ces structures, pour être accessible à un regard théorique, devait être informée par une téléologie. En définitive, l'unité de cette téléologie est toujours déjà là ; sa genèse reste extérieure à la sphère définie par la réduction transcendante.

Au terme de la philosophie, la réduction la plus élargie n'a pas été levée. La genèse ontologique qui seule pouvait produire et fonder une phénoménologie reste « neutralisée » au nom d'un *eidos* téléologique qui aurait dû lui-même être réduit. La philosophie de l'histoire de Husserl, se confondant avec la plus suspecte histoire de la philosophie reste en deçà du projet phénoménologique. La naïveté de l'évidence eidétique, telle qu'elle était définie dans *Idées I* n'a pas été dépassée. La « synthèse originaire » et existentielle du sujet trans-



condant est encore dissimulée. Une nouvelle explicitation radicale, un nouveau recommencement est nécessaire. C'est à partir de cette nécessité indéfinie que la genèse doit être dialectiquement vécue et comprise. « Je ne savais pas qu'il fût si dur de mourir. Et pourtant je me suis tellement efforcé, tout au long de ma vie, d'éliminer toute futilité... ! juste au moment où je suis si totalement pénétré du sentiment d'être responsable d'une tâche, au moment où, dans les conférences de Vienne et de Prague, puis dans mon article (*Die Krisis*), je me suis pour la première fois extériorisé avec une spontanéité si complète et où j'ai réalisé un faible début — c'est à ce moment qu'il me faut interrompre et laisser ma tâche inachevée. Justement maintenant que j'arrive au bout et que tout est fini pour moi, je sais qu'il me faut tout reprendre au commencement... »<sup>15</sup>

15. Ce sont les mots de Husserl à sa sœur, le Dr Adelgundis Jägersschmidt, lors d'un entretien qu'il eut avec elle durant sa dernière maladie grave. — Cité par M. W. Biemel, introduction à *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité, Deucalion, Vérité et Liberté*, 3, p. 113, (1950).



# Bibliographie

## ŒUVRES DE HUSSERL

### 1) Œuvres publiées

- Philosophie der Arithmetik*, 1<sup>re</sup> partie (seule publiée) : *Psychologische und logische Untersuchungen*, 1891 (réédité par Lothar Eley, dans les *Husserliana*, t. XII, La Haye, M. Nijhoff, 1970).
- Psychologische Studien zur elementaren Logik* (*Phil. Monatshefte*), Band 30, 1894, p. 159-191 (réédité par Bernhard Rang, dans les *Husserliana*, t. XXII : *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, La Haye, M. Nijhoff, 1979, p. 92-123).
- Logische Untersuchungen*, 1<sup>re</sup> éd., t. I : 1900; t. II : 1901 (réédités en 1968, Tübingen, Max Niemeyer. Trad. franç., *Recherches logiques*. T. I<sup>er</sup> : *Prolégomènes à la logique pure*. Trad. de l'allemand par Hubert Elie, Paris, PUF, 1959. T. II, 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> partie : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Trad. de l'allemand par H. Elie avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961 et 1962. T. III : *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*. Trad. de l'allemand par H. Elie avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1964).
- Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905), éditées par M. Heidegger, *Jahrbuch für Philos. u. phänomen. Forschung*, IX, 1928, p. 367-496, édité à part (réédité par Rudolf Boehm, dans les *Husserliana*, t. X : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966. Trad. franç., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris, PUF, 1964).

- Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos I, 1911, p. 289-431)* (réédité par Th. Nenon et H. R. Sepp, dans les *Husserliana*, t. XXV, La Haye, M. Nijhoff, 1987; trad. franç. par Quentin Lauer, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1955).
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (Jahrbuch..., 1913)*, 4<sup>e</sup> rééd. par Biemel, dans les *Husserliana*, 1950; trad. Ricœur (de la 3<sup>e</sup> éd. reproduisant sans changement la 1<sup>re</sup> éd.), NRF, 1950.
- Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, rédigé et édité par L. Landgrebe (1939), à partir de manuscrits datant pour la plupart de 1919 (6<sup>e</sup> éd., Hamburg, Meiner, 1985. Trad. franç. de D. Souche, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1970).
- Formale und transzendente Logik (Jahrbuch..., 1929)*, édité à part (*Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle (Saale), Max Niemeyer, 1929. Trad. franç. par Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendante*, Paris, PUF, 1957).
- Nachwort zu meinen « Ideen... » (Jahrbuch..., 1930)*, édité à part.
- Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, publié dans les *Husserliana* par le D<sup>r</sup> Strasser, 1950, avait été traduit d'après le manuscrit par G. Peiffer et E. Levinas, 1931 (*Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, réédité par Vrin en 1980).
- La philosophie dans la crise de l'humanité européenne*. Conférence de Vienne du 7 mai 1935, texte établi et présenté par le D<sup>r</sup> Strasser, trad. Ricœur, in *RMM*, 1950, n<sup>o</sup> 3, p. 229-258 (réédité en 1977, Paris, Aubier-Montaigne (édition bilingue), ainsi que dans une traduction de Gérard Granel sous le titre *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, in Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, trad. de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976).
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1<sup>re</sup> partie seule publiée), Belgrade, revue *Philosophia*, t. I, 1936, p. 77-176; trad. R. Gerrer, in *Les Etudes philosophiques*, 1949, p. 126-157, 229-301 (réédité par Walter Biemel, dans les *Husserliana*, t. VI, La Haye, M. Nijhoff, 1954. Trad. franç. par R. Gerrer, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, in *Les Etudes philosophiques*, Paris, PUF, 1949. Nouvelle traduction et édition par Gérard Granel, in *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1976).
- Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional - historisches Problem* (*Revue intern. de Philosophie*, n<sup>o</sup> 2, janvier 1939, p. 207-225) (réédité par Walter Biemel dans les *Husserliana*, t. VI, *op. cit.* Trad. franç. par Jacques Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962).

2) *Manuscrits publiés par fragments*

*M III, L I.* 16, janvier 1913, publié en français par M. Biemel, sous le titre Rapport entre la phénoménologie et les sciences, in *Les Etudes philosophiques*, 1949, p. 1 à 7.

*La philosophie comme crise de conscience de l'humanité*, texte établi et présenté par M. Biemel, trad. Ricœur, in *Deucalion* 3, Vérité et Liberté, p. 109-127.

3) *Inédits* (nous citerons ici les titres des transcriptions)

*Groupe A. Mundane Phänomenologie*, IV Wissenschaftstheorie : 9, mai-juin 1932 : Genesis der Wissenschaft aus die Lebenswelt; 4, novembre 1933 : Genesis der wissenschaftlicher Weltanschauung aus das vorwissen schaftlichen; 13, 1931 : Genesis der wissenschaft.

*Groupes B, C, D*, cf. appendice au chapitre II (3<sup>e</sup> partie). Nous ne citons pas ici les autres manuscrits que nous avons pu consulter sans les utiliser directement dans ce travail.

— *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (7-9 mai 1934) (in *Phil. Essays in memory of E. Husserl*, 1940).

## OUVRAGES CRITIQUES

Berger G., *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941.

Berger G., Husserl et Hume, *Revue internationale de Phil.*, n° 2, janvier 1939, p. 342.

Cairns D., An Approach to Phenomenology, in *Phil. Essays*, p. 3.

Cavaillès J., *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, 1947.

Chestov L., Memento mori - A propos de la théorie de la connaissance de Husserl, *Rev. phil.*, janvier-février 1926, p. 5 à 62.

Delbos V., Husserl - Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure, in *RMM*, 1911, p. 685-698.

Dessoir M., La phénoménologie de Husserl, *Rev. int. de Phil.*, n° 2, janvier 1939, p. 271-276.

Farber M., *The Foundation of Phenomenology*, Harvard, 1943.

Farber M., *Phenomenology*, in *Twentieth Century Philosophy*, 1943, p. 345.

Farber M., The ideal of a presuppositionless Philosophy, in *Phil. Essays*, p. 44, 1940.

Fink E., Die Phänomenologische Philosophie E. Husserls in der Gegenwärtigen Kritik (*Kantstudien*, Band XXXVIII, 3/4, Berlin, 1933, p. 319-383).

- Fink E., Das Problem der Phänomenologie E. Husserls (*Rev. int. de Phil.*, n° 2, janvier 1939, p. 226-270).
- Fink E., L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 53.
- Gill V. J. Mc., A materialist approach to Husserl's Philosophy, in *Phil. Essays*, p. 231.
- Gurvitch G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, chap. I, 1930.
- Gurwitsch A., On the Intentionality of Consciousness, in *Phil. Essays*, p. 65.
- Kaufmann F., Phenomenology and logical empirism, in *Phil. Essays*, p. 124.
- Klein J., Phenomenology and the History of Science, in *Phil. Essays*, p. 143.
- Katsoff L. O., The relation of Science to philosophy in the Light of Husserl's thought, in *Phil. Essays*, p. 203.
- Kuhn H., The phenomenological concept of horizon, in *Phil. Essays*, p. 106.
- Landgrebe L., Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung, *Rev. int. de Phil.*, n° 2, p. 277-316.
- Landgrebe L., Lettre à J. Wahl, in *Phénoménologie-Existence*, 1953, p. 205-206.
- Levinas E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930.
- Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1949.
- Merleau-Ponty M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, I (CDU).
- Merleau-Ponty M., Le philosophe et la sociologie, in *Cahiers int. de Soc.*, 1951, p. 50.
- Merleau-Ponty M., Sur la phénoménologie du langage, in *Problèmes actuels*, p. 89.
- Picard Y., Le temps chez Husserl et Heidegger, in *Deucalion*, I, 1946, p. 93.
- Pos H. J., Phénoménologie et linguistique, in *Rev. int. de Phil.*, n° 2, p. 354.
- Pos H. J., Valeur et limites de la phénoménologie, in *Problèmes actuels*, p. 31.
- Ricœur P., Husserl et le sens de l'histoire, in *RMM*, juillet-octobre 1949, p. 214.
- Ricœur P., Analyses dans *Ideen II*, in *Phénoménologie-Existence*, 1953, p. 23.
- Ricœur P., Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté, in *Problèmes actuels*, 1951, p. 111.
- Spiegelberg, H. The « Reality-Phenomenon » as Reality, in *Phil. Essays*, p. 84.
- Schuetz A., Phenomenology and the Social Sciences, in *Phil. Essays*, p. 164.
- Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951.
- Tran-Duc-Thao, Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl, in *Deucalion*, n° 3, p. 128.

- Tran-Duc-Thao, Existentialisme et matérialisme dialectique, *RMM*, juillet-octobre 1949, p. 317.
- Thevenaz D., La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl, *Problèmes actuels*, p. 9.
- Van Breda H. L., Note sur Réduction et authenticité d'après Husserl in *Phénoménologie-Existence*, p. 7.
- Waelhens A. de, De la phénoménologie à l'existentialisme, in *Le choix-le monde-l'existence*, 1947, p. 37.
- Wahl J., Note sur la première partie de *Erfahrung und Urteil*, in *Phénoménologie-Existence*, p. 77.
- Wahl J., Note sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl, in *Phénoménologie-Existence*, p. 107.





# TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT	v
<i>Avant-Propos</i> — Le thème de la genèse et la genèse d'un thème	i
Introduction	35

## PREMIÈRE PARTIE

### *Les dilemmes de la genèse psychologique : psychologisme et logicisme*

CHAPITRE PREMIER. — La rencontre du problème	45
CHAPITRE II — Un premier recours à la genèse : le psychologisme intentionnel	55
CHAPITRE III — La dissociation. L'abandon de la genèse et la tentation logiciste	80

## DEUXIÈME PARTIE

### *La « neutralisation » de la genèse*

CHAPITRE PREMIER — Temporalité noématique et temporalité génétique	107
CHAPITRE II — L'ἐποχή radicale et l'irréductibilité de la genèse	131
• La réduction et l'exclusion idéaliste de la genèse	133
• La genèse de la perception : la hylé et la morphé	149
• La temporalité noétique. Insuffisance d'une constitution statique	159

## TROISIÈME PARTIE

*Le thème phénoménologique de la genèse :  
genèse transcendantale et genèse « mondaine »*

CHAPITRE PREMIER — Naissance et devenir du jugement	177
CHAPITRE II — La constitution génétique de l'ego et le passage à une nouvelle forme de l'idéalisme transcendantal	215
Appendice	241

## QUATRIÈME PARTIE

*La téléologie. Le sens de l'histoire  
et l'histoire du sens*

CHAPITRE PREMIER — La naissance et les crises de la philosophie	247
CHAPITRE II — La première tâche de la philosophie : la réactivation de la genèse	259
CHAPITRE III — L'histoire de la philosophie et le motif trans- cendantal	272
BIBLIOGRAPHIE	285

# ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS

*Collection fondée par Jean Hyppolite  
et dirigée par Jean-Luc Marion*

Alexandre Michel, *Lecture de Kant* (2<sup>e</sup> éd.).

Allemann Beda, *Hölderlin et Heidegger* (2<sup>e</sup> éd.).

Alquié Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza* (3<sup>e</sup> éd.).

— *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (6<sup>e</sup> éd.).

Aubenque Pierre, Tordesillas Alonso, *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote* (épuisé).

Bardout Jean-Christophe, *Malebranche et la métaphysique*.

Beaufret Jean, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki* (2<sup>e</sup> éd.).

Benoist Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse*.

— *Phénoménologie, sémantique, ontologie*.

— *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*.

— *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*.

Bernet Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*.

— *Conscience et existence*.

Beysade Jean-Marie, *Descartes au fil de l'ordre*.

Boulnois Olivier, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*.

Brague Rémi, *Du temps chez Platon et Aristote* (2<sup>e</sup> éd.). Réédition « Quadrige ».

— *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (2<sup>e</sup> éd.).

Bruaire Claude, *L'être et l'esprit*.

Brunschwig Jacques, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*.

Carraud Vincent, *Pascal et la philosophie.*

— *Causa sive ratio, la raison de la cause de Suarez à Leibniz.*

Carraud Vincent, Marion Jean-Luc (sous la direction de), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie.*

Chrétien Jean-Louis, *L'arche de la parole* (2<sup>e</sup> éd.).

— *Saint Augustin et les actes de parole.*

Courtine Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique.*

— *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale.*

Davidson Donald, *Actions et événements.* Trad. par P. Engel.

Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité* (6<sup>e</sup> éd.).

— *Différence et répétition* (10<sup>e</sup> éd.).

Delhomme Jeanne, *La pensée interrogative* (2<sup>e</sup> éd.).

Derrida Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl.*

Dufrenne Michel, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, tomes I et II (3<sup>e</sup> éd.).

Fédier François, *Interprétations.*

Ferreyrolles Gérard, *Pascal et la raison du politique.*

Fichant Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz.*

Franck Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu.*

— *Dramatique des phénomènes.*

— *Heidegger et le christianisme.*

Frankfurt Harry G., *Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les « Méditations » de Descartes.* Trad. par S.-M. Luquet.

Garber Daniel, *La physique métaphysique de Descartes.*

Gregory Tullio, *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes.*

Greisch Jean, *Ontologie et temporalité.*

Grondin Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger.*

— *L'universalité de l'herméneutique.*

Hondt Jacques d', *Hegel, philosophe de l'histoire vivante* (2<sup>e</sup> éd.).

Housset Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl.*

Imbert Claude, *Phénoménologie et langues formulaires.*

Janicaud Dominique, *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger.*

Lacoste Jean-Yves, *Expérience et absolu.*

- Lacoste Jean-Yves, *Le monde et l'absence d'œuvre et autres études*.
- Laporte Jean, *Le rationalisme de Descartes* (4<sup>e</sup> éd.).
- Laruelle François, *Principes de la non-philosophie*.
- Lavigne Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*.
- Longuenesse Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*.
- Marion Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*.
- *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*.
- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (2<sup>e</sup> éd.).
- *Études sur Levinas et la phénoménologie*.
- Marion Jean-Luc, Planty-Bonjour Guy, *Phénoménologie et métaphysique*.
- Martineau Emmanuel, *La provenance des espèces. Cinq méditations sur la libération de la liberté*.
- Mattéi Jean-François, *L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*.
- *De Heidegger à Hölderlin : le quadriparti*.
- Montavont Anne, *De la passivité dans La phénoménologie de Husserl*.
- Moreau Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*.
- Paqué Rubrecht, *Le statut parisien des Nominalistes*. Trad. par E. Martineau.
- Philonenko Alexis, *Le transcendantal et la pensée moderne*.
- Renault Laurence, *Descartes ou la félicité volontaire*.
- Renaut Alain, *Le système du droit*.
- *Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*.
- Robinet André, *Leibniz, principes de la nature et de la grâce* (5<sup>e</sup> éd.).
- Rodis-Lewis Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*.
- Rolland Jacques, *Parcours de l'autrement*.
- Romano Claude, *L'événement et le monde* (2<sup>e</sup> éd.).
- *L'événement et le temps*.
- *Il y a. Essais de phénoménologie*.
- Rouilhan Phillippe de, *Russell et le cercle des paradoxes*.
- Schmitt Charles-B., *Aristote et la Renaissance*. Préface et trad. par L. Giard.
- Serres Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (4<sup>e</sup> éd. en 1 vol.).

Strauss Leo, *Maimonide*. Trad. par R. Brague.

Tilliette Xavier, *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*.

Vuillemin Jules, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes* (2<sup>e</sup> éd.).

— *La philosophie de l'algèbre* (2<sup>e</sup> éd.).

Worms Frédéric (sous la direction de), *Annales bergsoniennes I : Bergson dans le siècle*.

Imprimé en France  
par Vendôme Impressions  
Groupe Landais

73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme  
Août 2004 — N° 51 523