

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

De la volonté de connaître au maintien de soi : la caractérisation husserlienne de l'être de
l'intentionnel dans *Expérience et jugement*

par
Vincent Grondin

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Philosophie
option recherche

Août, 2007

© Vincent Grondin, 2007



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
De la volonté de connaître au maintien de soi : la caractérisation husserlienne de l'être de
l'intentionnel dans *Expérience et jugement*

présenté par
Vincent Grondin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes

[information retirée / information withdrawn]

président rapporteur

Iain Macdonald
directeur de recherche

[information retirée / information withdrawn]

membre du jury

RÉSUMÉ

Le titre de cette étude pourra en faire sursauter plus d'un : que Husserl ait laissé dans l'indétermination la plus complète l'être de l'intentionnel, c'est-à-dire l'être de la conscience, est une idée qui est devenue un lieu commun de l'exégèse husserlienne depuis Heidegger et qui, récemment, a trouvé un renouveau inédit dans les thèses de Jean-Luc Marion. Contre ces auteurs je soutiendrai ici, à l'aide d'une lecture de *Logique formelle et logique transcendantale* et d'*Expérience et jugement*, que non seulement il y a chez Husserl une telle caractérisation, mais que, de surcroît, elle est pertinente et qu'il se pourrait bien que, encore aujourd'hui, l'œuvre du fondateur de la phénoménologie, même par rapport à cette thématique heideggerienne par excellence, possède une richesse inattendue et insoupçonnée. Plus précisément, je me propose de montrer que l'être de l'intentionnel se définit par deux traits distinctifs intimement liés, à savoir non seulement la *volonté de connaître*, mais aussi le *maintien de soi* qui se déplie à partir des thèmes de la normativité et de la responsabilité. Ainsi, ce parcours me permettra de mettre en évidence qu'il y a, d'une certaine manière, un primat de l'activité théorique et intellectuelle dans la caractérisation que Husserl donne de l'être de la conscience. Toutefois, j'aimerais montrer que ce « primat » ne découle pas d'un préjugé hérité de la tradition philosophique, humaniste et rationaliste, mais qu'il possède un fondement essentiellement pratique et éthique.

Mots clés : Husserl, Heidegger, être, conscience, ontologie, phénoménologie, éthique, volonté, responsabilité, maintien de soi.

ABSTRACT

The title of the present study may seem surprising. It is a view commonly held, at least since Heidegger, that Husserlian phenomenology fails to explain consciousness or intentional being adequately. Through an interpretation of *Experience and Judgment and Formal and Transcendental Logic*, and against this reading of Husserl, defended for example by Jean-Luc Marion, I show that Husserl does indeed discuss the being of consciousness and that, in respect of phenomenology's history, this discussion is both interesting and relevant. More precisely, my main thesis is that the Husserlian conception of the being of consciousness is defined by two essential features, namely, the will to knowledge and self-preservation. I argue that the Husserlian conception of the being of consciousness involves a primacy of intellectual and rational activity. Moreover, I insist on the fact that this primacy is not a consequence of a prejudice inherited from a humanist, rationalist and philosophical tradition, but has an ethical and practical basis.

Keywords: Husserl, Heidegger, being, consciousness, ontology, phenomenology, ethic, will, responsibility, self-preservation.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	IV
ABSTRACT	V
LISTE DES ABRÉVIATIONS	VII
INTRODUCTION	1
ENTRE ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE	8
LE PROJET ONTO-LOGIQUE DE LOGIQUE FORMELLE ET LOGIQUE TRANSCENDANTALE	8
§ 1. <i>LE JE EST-IL HORS DE L'ÊTRE ?</i>	8
§ 2. <i>L'ENTREPRISE GÉNÉALOGIQUE ET L'IDÉE D'UNE « CRITIQUE » DE L'HISTOIRE DE LA LOGIQUE</i>	10
§ 3. <i>LA LOGIQUE OBJECTIVE</i>	16
a) L'idée d'une logique objective	18
b) De la logique à l'onto-logie	21
c) L'ontologie formelle et les ontologies matérielles	23
§ 4. <i>LA LOGIQUE SUBJECTIVE ET L'ARTICULATION DE L'ONTOLOGIE ET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE</i>	26
LA POSSIBILITÉ DE L'ONTOLOGIE FORMELLE	31
LA GÉNÉALOGIE DE LA POSSIBILITÉ	31
§ 6. <i>GÉNÉALOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE</i>	34
a) Phénoménologie et généalogie	34
b) Phénoménologie et théorie de l'induction	39
c) Passivité, affection et anticipation	43
§ 7. <i>LA GENÈSE DU POSSIBLE</i>	47
§ 8. <i>L'ÊTRE ET LE POSSIBLE</i>	51
LA VOLONTÉ DE CONNAÎTRE	57
§ 9. <i>CONNAISSANCE ET INTÉRÊT</i>	57
§ 10. <i>L'EXPLICATION</i>	63
§ 11. <i>LE JUGEMENT</i>	69
a) Perception et imagination	69
b) Jugement et état de choses	74
c) La décision	78
§ 12. <i>LE CONCEPT</i>	83
a) La généralité empirique	83
b) La généralité pure	85
c) La généralité formelle	87
L'INTELLECTUALISME HUSSERLIEN	91
LE MAINTIEN DE SOI	91
§ 13. <i>L'INTELLECTUALISME HUSSERLIEN : ENTRE THÉORIE ET PRATIQUE</i>	91
§ 14. <i>LE MAINTIEN DE SOI</i>	97
§ 15. <i>L'ACTE SOCIAL ET LE MAINTIEN DE SOI</i>	101
CONCLUSION : LA GRAMMAIRE DU TELOS	111
INDEX	123
BIBLIOGRAPHIE	125
ANNEXE I	131

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- EU Husserl Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Classen Verlag, Hamburg, 1964.
- Hua Husserl Edmund, *Husserliana*, Martinus Nijhoff, La Haye, t. I : *Cartésianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1950 ; t. II : *Die Idee der Phänomenologie*, 1950 t. III : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, 1976; t. IV : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1952 ; t. V : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Drittes Buch*, 1953; t. VI : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954; t. VII : *Erste Philosophie. Erster Teil*, 1956 ; t. VIII : *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, 1959 ; t. X : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1966 ; t. XI : *Analysen zur passiven Synthesis*, 1966; t. XIII : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil*, 1973; t. XIV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, 1973 ; t. XV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, 1973; t. XVII : *Formale und transzendente Logik*, 1974 ; t. XVIII : *Logische Untersuchungen. Erster Band*, 1975; t. XIX/1 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*, 1984; t. XIX/2 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*, 1984; t. XXIII : *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, 1980; t. XXVI : *Vorlesung über Bedeutungslehre*, 1986; t. XXVII : *Aufsätze und Vorträge*, 1989.

Veillez prendre note que, pour citer l'oeuvre de Husserl, j'ai toujours, comme c'est d'usage dans les études husserliennes, donné la pagination de l'édition allemande des œuvres complètes de Husserl (*Husserliana*) tout en utilisant et en modifiant au besoin les traductions françaises disponibles. Pour les volumes de l'*Husserliana* qui constituent une réédition de textes qui ont été publiés du vivant de Husserl, j'ai donné la pagination de la première édition. En clair, ceci signifie que le lecteur francophone pourra facilement retrouver les passages cités en s'en remettant à la pagination inscrite entre crochets dans la presque majorité des traductions françaises de l'œuvre de Husserl. Dans les traductions françaises où malheureusement ces indications relativement à la pagination originale font défaut (à savoir dans les *Leçons sur la conscience interne du temps* et la *Krisis*), j'ai indiqué la pagination de l'*Husserliana* et celle de l'édition française.

À Maude

Remerciements

Mes remerciements vont tout d'abord à Iain Macdonald par qui je me réjouis d'avoir été introduit à la pensée de Husserl. Ses commentaires, ses suggestions et son aide ont toujours été appréciés.

J'aimerais aussi remercier de tout mon cœur Maude pour son soutien, pour avoir accordé une oreille attentive à mes « spéculations phénoménologiques » et pour tous ses conseils qui ont été pour moi d'une importance cardinale dans la rédaction de ce mémoire.

En premier lieu et avant toute chose concevable, *je suis*. [...] Que cela convienne ou pas, que cela puisse me paraître monstrueux (de par quelques préjugés que ce soit) ou non, c'est le *fait primitif auquel on doit faire face*, dont en tant que philosophe je ne peux pas détourner le regard un seul instant. Pour les enfants philosophes, cela peut être le coin sombre. [...] Le véritable philosophe préférera, au lieu de s'enfuir devant ces fantômes, éclairer le coin sombre. (Hua XVII, p. 210)

INTRODUCTION

Ce qui importe en fin de compte, c'est le travail accompli et non la bannière sous laquelle il est effectué.
(Meinong)¹

Comme chacun sait, selon Heidegger, « l'ontologie scientifique n'est rien d'autre que la phénoménologie ».² Et, d'une certaine manière, ce que Heidegger a toujours reproché à Husserl, c'est de ne jamais avoir compris cette vocation « ontologique » de la phénoménologie, de ne pas avoir vu que celle-ci, pour être digne de ses prétentions, doit se poser la question du sens de l'être, c'est-à-dire s'interroger à propos de l'être de l'étant.³ Pourtant, Husserl semble être d'accord avec Heidegger à propos de la nécessité de poser la question de l'être puisque, dans son exemplaire d'*Être et temps*, en marge du passage où Heidegger souligne que la tâche de l'ontologie est de tirer au clair le sens de l'être, Husserl a écrit : « Cela serait une reproduction de ma doctrine, si « clarifié » voulait dire clarifié de manière phénoménologique et constitutive. »⁴ À cet égard, une étude approfondie et attentive du corpus husserlien semble venir donner raison à cette indication. Comme en atteste⁵ de nombreux passages allant des *Recherches logiques* à la *Crise des sciences européennes* en passant par les *Idées directrices*, la question de l'être et les préoccupations ontologiques jouent un rôle central et de premier plan dans les réflexions phénoménologiques de Husserl. L'exemple le plus probant en cette matière est certainement ce fameux passage des *Conférences de Paris* où il affirme que la

¹ Meinong, Alexius. *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, tr. fr. de Jean-François Courtine, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999, p. 66.

² Heidegger, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. fr. d'Alain Boutot, Gallimard, Paris, 2006, p. 114.

³ C'est bel et bien le reproche qu'adresse Heidegger à la phénoménologie de Husserl : « La phénoménologie est par conséquent *non phénoménologique* – c'est-à-dire qu'elle n'est qu'*apparemment phénoménologique*. [...] *Non seulement le sens de l'intentionnel, donc l'être d'un étant déterminé, est laissé indéterminé, mais des différenciations catégoriales (conscience et réalité) y apparaissent sans que la perspective directrice, c'est-à-dire sans que ce suivant quoi cette différenciation est opérée, à savoir l'être, soit éclairci quant à son sens, ni même seulement interrogé.* » (*ibid.*, p.193)

⁴ Husserl, Edmund. *Notes sur Heidegger*, tr. fr. de Didier Franck, Éditions de Minuit, Paris, 1993, p.13.

«phénoménologie transcendantale développée de manière systématique serait *ipso facto la vraie et l'authentique ontologie universelle.*»⁵

Faut-il alors en conclure avec Marion⁶ que la phénoménologie husserlienne aurait aussi, à sa manière, posé la question de l'être ? Dans un passage des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Heidegger lui-même concède que Husserl a posé la question de l'être et lui a même donné une réponse.⁷ « Sauf que », ajoute aussitôt Heidegger, « nous avons affaire à une *réponse* obtenue sur un chemin qui est à proprement parler *scientifique* et qui consiste à déterminer le sens de la réalité d'une chose réelle pour autant qu'elle se donne à connaître dans la conscience. »⁸ Husserl aurait donc posé la question de l'être, mais de la mauvaise manière. Ainsi, la véritable pomme de discorde entre Husserl et Heidegger, ce n'est pas tant l'orientation « ontologique » de la phénoménologie, mais c'est tout d'abord et avant tout l'intellectualisme de Husserl qui réduit, pour ainsi dire, l'être à la *connaissance*. Derrière cet intellectualisme se cache, tel est le jugement de Heidegger, l'un des présupposés et des préjugés les plus tenaces de la tradition métaphysique selon lequel l'homme n'est rien d'autre qu'un *animal rationale*.⁹ Le problème de cette définition de l'homme est bien sûr qu'elle ne rend pas compte de son existence concrète car celui-ci n'est pas qu'un être de connaissance. Diagnostic de Heidegger : si Husserl, en perpétuant les préjugés de la tradition métaphysique, n'est pas parvenu à rendre compte de cette existence concrète de l'homme, c'est tout d'abord parce qu'il ne s'est jamais vraiment interrogé à propos de l'être de l'intentionnel, c'est-à-dire à propos de l'être de la conscience pure.¹⁰

Et cette « omission » est d'autant plus grave qu'elle n'a absolument rien d'accidentel. En effet, elle paraît être commandée et exigée par la méthode même de la phénoménologie – à savoir la réduction transcendantale – qui consiste à mettre entre parenthèses, à laisser en suspens, à faire « abstraction » de l'être de tout étant en

⁵ Hua I, p.38. Je reviendrai sur l'interprétation que l'on doit donner à cette affirmation. *Infra*, § 12, p. 83.

⁶ Marion, Jean-Luc. « L'être et la région », *Réduction et donation*, Presses universitaires de France, Paris, 1989, p. 217.

⁷ Cf. Heidegger, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, *op. cit.*, p. 168.

⁸ *Ibid.*

⁹ Telle est la critique que Heidegger adresse à la fois à Husserl et à Scheler : « Dès qu'il s'agit de s'interroger spécifiquement sur l'esprit, la raison, le Je, la vie, la tradition reste prisonnière de la définition de l'homme déjà mentionnée – *animal rationale* –, Husserl s'orientant plutôt sur une définition profane, Scheler reprenant quant à lui expressément dans sa conception l'idée de la définition chrétienne de l'homme, ce qui renforce un peu plus le dogmatisme de sa position. » (*Ibid.*, p. 193)

¹⁰ Cf. *ibid.*, p.179.

commençant par celui de la conscience.¹¹ Donc, la réduction nécessite – et ce par principe – qu'on fasse abstraction de l'existence concrète de l'homme en tant qu'il est un étant particulier. Par conséquent, celle-ci semble empêcher la possibilité même que Husserl puisse relever le défi que lui adresse Heidegger, c'est-à-dire de parvenir à rendre compte de l'existence concrète de l'homme afin de mettre à l'épreuve le préjugé de l'*animal rationale* qui est au fondement de la « réponse » qu'il donne à la question de l'être.

Dans la *Postface à mes idées directrices*, Husserl a soutenu que lui adresser un tel reproche témoignait d'une incompréhension de la nature fondamentale et tout à fait originale de la réduction phénoménologique.¹² Dans le cadre de la *Postface*, Husserl ne justifie pas vraiment ce qu'il avance prétextant que cela « exigerait qu'on y consacraît un ouvrage entier ». ¹³ À notre connaissance, cet ouvrage n'a malheureusement jamais été écrit, mais il est facile de reconstruire les linéaments de l'incompréhension dont Husserl se dit être victime ici. Accomplir la réduction phénoménologique, ce n'est d'aucune manière faire abstraction du monde concret ou congédier l'existence de l'homme réel. Au contraire, la réduction phénoménologique représente ce qui nous permet de nous arracher à la naïveté et aux préjugés de l'attitude naturelle en découvrant, à l'aide des descriptions phénoménologiques correspondantes, comment des objets tels que « monde », « homme », « âme », etc. se constituent et se donnent à la conscience pure. Autrement dit, la phénoménologie ne sape pas le projet d'une ontologie, d'une anthropologie voire même d'une psychologie, c'est-à-dire qu'elle ne mine pas du tout le projet d'une description scientifique et rigoureuse de l'existence concrète de l'homme et du monde. En tirant au clair comment les objets qui intéressent ces sciences se donnent et se constituent pour la conscience intentionnelle, la phénoménologie permet plutôt d'en fonder et d'en assurer la légitimité scientifique. La phénoménologie transcendantale ne bloque pas la voie à une

¹¹ Comme le dit Heidegger: « Le sens de la réduction consiste précisément à ne faire aucun usage de la réalité de l'intentionnel ; celui-ci n'est pas posé ni expérimenté comme réel. Puisqu'on part, d'une façon générale, de la conscience réelle d'un homme existant en fait, ce point de départ n'est là que pour qu'il en soit fait abstraction au bout du compte, pour congédier la réalité de la conscience en tant que telle. En conséquence, la réduction, dont tout le sens méthodique consiste à faire abstraction, est foncièrement impropre à déterminer l'être de l'intentionnel.» (*Ibid.*, p. 164)

¹² À cet égard, Husserl ne pourrait être plus clair : « Ces objections reposent toutes sur des malentendus et, en dernière analyse, sur le fait que l'on ramène ma phénoménologie à un niveau dont le dépassement constitue précisément toute sa signification ; en d'autres termes, l'on a méconnu ce qu'il y a d'essentiellement nouveau dans la « réduction phénoménologique » et par là même on n'a pas compris que l'on s'élevait de la subjectivité mondaine (c'est-à-dire de l'homme) à la « subjectivité transcendantale » ; on reste donc prisonnier d'une anthropologie, qu'elle soit empirique ou apriorique. » (*Hua V*, p.140)

¹³ *Ibid.*, p.140.

description de l'existence concrète, mais elle en est, de par la réduction phénoménologique, la condition de possibilité. Husserl est très clair à ce sujet dans *Phénoménologie et anthropologie* où il affirme, visiblement en visant Heidegger, que la réduction phénoménologique est précisément ce qui nous permet de « surplomber » tout être mondain et, par le fait même, notre moi réel afin de comprendre véritablement en quoi consiste cette existence « concrète ». ¹⁴ Donc, l'anthropologie, la psychologie et toutes les disciplines qui doivent rendre compte de l'existence concrète ne sont pas exclues par la phénoménologie, mais elles doivent lui être subordonnées d'une manière méthodique et systématique car ce n'est qu'à la lumière de la réduction phénoménologique que l'existence concrète peut être comprise en pleine lumière.

Une telle réponse n'aurait sans doute pas suffi à Heidegger. Comme en atteste de nombreux passages des *Prolegomènes*, on ne peut attribuer sa position à une simple « incompréhension » de la réduction phénoménologique comme le fait Husserl. ¹⁵ Ce que Heidegger tente d'inquiéter, c'est ce qu'on pourrait nommer « l'architectonique » que la réduction phénoménologique met en place, à savoir qu'elle fait de la question de l'existence réelle de l'homme une question secondaire et subsidiaire. Heidegger voit dans cette subordination de l'anthropologie à la phénoménologie transcendantale la pierre d'achoppement de la philosophie de Husserl qui enchâsse ses préoccupations anthropologiques et ontologiques dans le projet plus général d'une théorie de la connaissance qui s'intéresse tout d'abord à l'activité intellectuelle et théorétique de l'homme par laquelle il tente de connaître la réalité. ¹⁶ Donc, la réduction et la subordination qu'elle implique, loin de permettre une caractérisation satisfaisante de l'existence concrète de l'homme, constitue l'ultime conséquence du primat que Husserl accorde à la connaissance qui n'est pas légitimé à l'aide de descriptions

¹⁴ Comme le dit Husserl : « Prenant conscience de moi-même en tant que cet *ego*, je surplombe tout être mondain, mon propre être d'homme et ma vie humaine. [...] Je n'ai donc rien perdu de ce qui était là pour moi dans la naïveté et qui, en particulier, se montrait à moi comme effectivité étante. Bien plus : dans l'attitude absolue, je connais le monde lui-même et le connais maintenant comme ce qu'il était toujours et devait être essentiellement pour moi : *un phénomène transcendantal*. J'ai ainsi, relativement à cette effectivité, mis en jeu une nouvelle dimension de questions jamais posées, questions dont la réponse peut mettre à jour le plein être concret et la vérité complète et définitive *de ce monde*. » (*Notes sur Heidegger, op. cit.*, p. 67)

¹⁵ Dans une remarque critique des *Prolegomènes*, Heidegger s'adresse à lui-même l'objection que l'on retrouve sous la plume de Husserl dans la *Postface* : « Il faut à vrai dire être prudent puisque Husserl répondrait : le sens de la réduction, c'est justement de faire abstraction de *prime abord* de la réalité pour pouvoir ensuite l'analyser précisément comme réalité, telle qu'elle se fait connaître dans la conscience pure obtenue par la réduction. » (*op. cit.*, p. 164)

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 185.

phénoménologiques adéquates.¹⁷ Pour satisfaire Heidegger, il faudrait produire tout d'abord et d'entrée de jeu une description de l'existence concrète de l'homme et montrer que l'homme réel est effectivement un *animal rationale*, c'est-à-dire qu'il faudrait expliquer pourquoi ce dernier s'adonne à la science, à la philosophie et à la phénoménologie et que, effectivement, il se définit d'office et essentiellement par cette activité théorique. Dans la même optique, il faudrait tirer au clair le sens existentiel voire existentiel de la réduction en tant que *praxis* humaine. *Bref, il faudrait expliquer pourquoi le phénoménologue en tant qu'homme accomplit la réduction phénoménologique dans son existence concrète.* Dans un texte de 1910/11, Husserl refuse de répondre à cette question sous prétexte que la décision du phénoménologue en cette matière est une « affaire privée » (*Privatsache*) qui n'a aucun intérêt scientifique et phénoménologique.¹⁸ Or, c'est précisément ce que Heidegger conteste en soulignant que, si nous voulons nous arracher aux préjugés métaphysiques contenus dans la définition traditionnelle de l'homme, il faut faire de la description de son existence concrète, c'est-à-dire de cette « affaire privée », une question absolument centrale et non se contenter de l'intérêt dérivé que lui accorde Husserl notamment dans les *Idées II*.

Mais Husserl n'a pas dit son dernier mot. Il ne faut pas oublier que les critiques que Heidegger adresse à Husserl concernent la phénoménologie statique des *Idées*. Or, de l'aveu de Husserl lui-même, celle-ci possède une certaine naïveté et elle doit être complétée et approfondie par ce qu'il nomme une « phénoménologie génétique ». Celle-ci a pour but de raconter l'histoire de la genèse de l'activité de connaissance dont l'origine réside dans l'expérience passive et préscientifique que l'on fait du monde. Le principe téléologique de cette histoire, de cette genèse qui est au fondement même de la science, de toute activité théorique et même de la phénoménologie, c'est un désir, voire un « instinct »,¹⁹ qui nous pousse vers la connaissance. Plus précisément, par la phénoménologie génétique, Husserl tente de montrer que l'expérience forme une structure téléologique dont l'un des engrenages les plus importants est la *volonté de connaître*. Il est

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 187 et pp. 192-193.

¹⁸ Hua XIII, p. 157. On retrouve une affirmation relativement similaire sous la plume de Fink dans la *Sixième méditation* : « Une époque universelle n'est pas seulement inexécutable dans l'attitude naturelle, elle est dépourvue de sens. » (Fink, Eugen. *Sixième méditation cartésienne*, tr. fr. Nathalie Depraz, Jérôme Millon, Paris, 1994, p. 89)

¹⁹ Ce thème de l'instinct n'est mentionné qu'en passant. La présente étude a tout d'abord pour objet le thème de la volonté de connaître. Toutefois, j'aurai, en conclusion, l'occasion de revenir sur cette notion d'« instinct » et de mettre en relief tous les problèmes qu'elle soulève. *Infra*, p. 108.

alors évident que, par rapport à la critique des *Prolégomènes*, cette question du *telos* est centrale puisque, comme le mentionne la *Krisis*, cette « bonne vieille définition selon laquelle l'homme est un être rationnel »²⁰ se fonde dans ce *désir de connaître*.²¹ Ainsi, il semble que l'on pourrait trouver du côté de la phénoménologie génétique et de ce curieux thème de la volonté de connaître (qui fait l'objet de nombreuses descriptions phénoménologiques) ce qui vient fonder l'intellectualisme et le primat de la connaissance théorique qu'on retrouve à l'œuvre dans la phénoménologie statique. Il appert alors que Husserl aurait lui aussi, à sa façon, caractérisé d'une manière phénoménologique l'être de l'intentionnel – c'est-à-dire comme un être habité de part en part par le désir de connaissance – et que, par conséquent, une réponse husserlienne à la critique de Heidegger relativement à la question de l'être de l'intentionnel est possible et envisageable.

Toutefois, ce n'est pas dans la *Krisis* qu'on retrouve les réflexions les plus intéressantes de Husserl par rapport à la question du *telos*. C'est la raison pour laquelle je me propose plutôt, dans le cadre de cette étude, de reconstruire les linéaments de la conception husserlienne de l'être de l'intentionnel à partir du thème de la *volonté de connaître* tel qu'il se déploie dans *Expérience et jugement* et qui, comme le montrera la suite de ces analyses, est intimement lié à celui du *maintien de soi*. Cependant, afin de bien comprendre les enjeux que sont ceux d'*Expérience et jugement*, il est indispensable d'esquisser tout d'abord à grands traits les contours de la conception husserlienne de l'ontologie et de la logique telle qu'elle se fait jour dans *Logique formelle et logique transcendantale*.

²⁰ Hua VI, p. 337; tr. fr. : p. 372.

²¹ Cf. Hua VI, p. 13 ; tr. fr. : 21.

PREMIÈRE PARTIE
ENTRE ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

CHAPITRE 1

**LE PROJET ONTO-LOGIQUE DE *LOGIQUE FORMELLE ET LOGIQUE
TRANSCENDANTALE***

§1. LE JE EST-IL HORS DE L'ÊTRE ?

Jean-Luc Marion, dans « L'être et la région », propose une lecture tout à fait originale du débat entre Husserl et Heidegger à propos de la question de l'être. On pourrait résumer le propos de Marion dans cet article à deux grandes thèses. 1. Tout d'abord, avec Heidegger, Marion reproche à Husserl d'être resté prisonnier d'un certain rationalisme et d'une fascination pour le projet de fondation de la science objective²² qui a fait en sorte qu'il n'a jamais vu que l'être de l'étant transgresse les catégories logiques du jugement.²³ 2. Mais Marion rejette la critique centrale de Heidegger en soutenant que l'auteur d'*Être et temps*, en dépit de ses prétentions, n'est jamais vraiment parvenu à montrer, contre Husserl, que la question de l'être était la question phénoménologique fondamentale.²⁴ Husserl aurait réussi à remonter en deçà de la question de l'être heideggérienne grâce à la réduction transcendantale²⁵ qui montre justement que le Je (la conscience pure, l'intentionnel, etc.) *n'est pas* et qu'il ne se détermine pas de prime abord par l'être.²⁶ Conclusion de Marion : « La possibilité actuelle de la phénoménologie [...] pourrait consister à tenter de déterminer comment et dans quelle mesure le Je, qui réduit même les ontologies, n'a pas lui-même à être. »²⁷

Par rapport au projet qui anime la présente recherche, si la lecture de Marion s'avérait juste, les conséquences seraient dévastatrices : non seulement la critique

²² Cf. Marion, Jean-Luc. « L'être et la région », *loc. cit.*, p. 231.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 229-230. Dans le dernier chapitre de cet ouvrage, je me propose de montrer la légitimité de ce « rationalisme » en rappelant que celui-ci possède un fondement pratique et éthique. *Infra*, chap. 4, p. 86 et ss.

²⁴ S'il faut en croire Marion, « Heidegger présuppose que la question de l'être puisse réduire la réduction : il ne le démontre jamais. » (*ibid.*, p. 243)

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 240.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 246.

²⁷ *Ibid.*, p. 247.

heideggérienne de Husserl à partir de la question de l'être ne serait pas légitime et pertinente d'un point de vue philosophique mais le Je n'aurait pas d'être en tant que tel. Derechef, le projet d'une caractérisation de la conception husserlienne de l'être de l'intentionnel tel que je l'ai formulé dans l'*Introduction* n'aurait plus aucun sens. À cet égard, il convient cependant de noter que cette lecture est, comme l'avoue Marion lui-même, « hardie » et que, par rapport à la lettre du corpus husserlien, elle a quelque chose d'incontestablement hérétique. Effectivement, il convient de souligner d'office que Husserl n'a jamais dit que le Je transcendantal, c'est-à-dire l'intentionnel, n'était pas ; tout au contraire, il a toujours soutenu que la conscience pure possède un être et que cet « être » est un être « absolu » par rapport auquel l'être de tout autre objet et de toute autre réalité est « relatif ».²⁸ Mais, selon Marion, si Husserl peut maintenir que la conscience pure « est », c'est en un sens très relâché qui ne peut cacher la *différence abyssale de sens* qui sépare l'être absolu de la conscience pure et l'être relatif de tout objet. Et cet écart qui sépare l'absolu du relatif s'explique tout d'abord par le fait que le Je transcendantal, d'un point de vue phénoménologique et grâce à la réduction transcendantale, se distingue, s'écarte de toute forme d'objectivité et, par conséquent, de tout ce qui relève de ce que Husserl nomme « ontologie » – qui est, comme nous allons le voir, la science des possibilités aprioriques de l'objectivité. Ainsi, en mettant hors-jeu toute objectivité et en faisant apparaître l'être absolu de la conscience pure qui conditionne l'être relatif de toute objet, la réduction transcendantale aurait permis de penser une phénoménologie qui précède l'ontologie, c'est-à-dire une phénoménologie qui se situerait en amont et en deçà de toute considération relative à l'être de l'objectivité réelle. Il faudrait donc obligatoirement conclure de cet écart « abyssal » qui sépare le Je transcendantal de toute ontologie que le Je « s'excepte de l'être », c'est-à-dire que le Je, au sens propre, d'un point de vue ontologique, *n'est pas*.²⁹ Comme le souligne Marion : « L'antériorité du Je sur tout objet et de la subjectivité sur l'objectivité désigne un écart en deçà de l'ontologie ; la phénoménologie occupe cet écart ; elle se présente donc au sens le plus strict comme l'instance de ce qui n'a pas encore à être pour s'exercer. »³⁰ En somme, en faisant la découverte grâce à la réduction que le Je transcendantal n'est pas, c'est-à-dire que le Je transcendantal n'est pas un étant, une « chose » qui appartient à l'objectivité existante,

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 234.

²⁹ *Ibid.*, p. 235.

³⁰ *Ibid.*, p. 236.

Husserl aurait ouvert la voie à une phénoménologie encore plus radicale que la phénoménologie de la question de l'être, à savoir une phénoménologie qui précède tout être et, par le fait même, toute ontologie.

Il est encore trop tôt pour juger si, chez Husserl, le *Je est* ou s'il est bel et bien, comme le prétend Marion en faisant dire à Husserl ce qu'il n'a jamais dit, en *dehors de l'être*. Le fer de lance de l'argumentation de Marion étant une certaine interprétation de la différence qu'il y a entre l'ontologie et la phénoménologie, il va sans dire que, pour trancher cette question, il faut déterminer d'une manière précise quelle est la nature de l'ontologie pour Husserl et du rapport étroit qu'elle entretient avec la phénoménologie. Avant d'aborder *Expérience et jugement* et de tenter de déterminer l'être de l'intentionnel en tant que pur *telos*, je me propose donc, à l'aide d'un survol de *Logique formelle et logique transcendantale*, de montrer que la lecture que Marion propose soulève de grandes difficultés. Ce n'est que par une telle étude préalable que je pourrai mettre en évidence la légitimité du projet d'une caractérisation de l'interprétation husserlienne de l'être de l'intentionnel. – Un tel détour ne se fera d'ailleurs pas en pure perte car, comme chacun sait, à bien des égards, *Expérience et jugement* constitue (et ce pour des raisons à la fois philologiques et phénoménologiques), la réalisation et l'accomplissement d'une certaine part du programme philosophique de *Logique formelle et logique transcendantale*.

§ 2. L'ENTREPRISE GÉNÉALOGIQUE ET L'IDÉE D'UNE « CRITIQUE » DE L'HISTOIRE DE LA LOGIQUE

La généalogie de la logique telle qu'elle se déploie dans *Expérience et jugement* représente essentiellement une élucidation phénoménologique de l'origine antéprédicative, sensible et prélogique de la logique qui permet de tirer au clair ce qu'est la logique et son domaine propre. Dans l'*Introduction* d'*Expérience et jugement*, après avoir bien délimité les contours de cette généalogie peu commune, Husserl fait aussitôt la remarque suivante : « Si le domaine du logique ne peut être tracé à l'avance, son élucidation exige pourtant qu'il soit *préalablement conceptualisé*, car c'est seulement à cette condition qu'on voit s'indiquer la direction générale de l'enquête phénoménologique.»³¹ En d'autres termes, bien que la logique doive se fonder dans une élucidation phénoménologique de son origine prélogique, cette généalogie doit elle-même être précédée par l'élaboration d'un concept

³¹ *EU*, p. 3.

préalable de logique qui, justement, donne à la fois à la notion d'origine de la logique et au projet de son élucidation généalogique son sens, sa légitimité et son orientation. Ainsi, c'est l'origine prélogique de la logique qui permet de comprendre ce qu'est la logique, mais, inversement, cette origine ne peut être intelligible et compréhensible que si elle est pensée à partir d'une certaine idée préalable de ce qu'est la logique. Donner une telle conception préalable et provisoire à la généalogie de la logique d'*Expérience et jugement* qui ne pourra être fondée et approfondie que grâce aux développements qui seront réalisés par cette généalogie elle-même, telle est la tâche de *Logique formelle et logique transcendantale*.

À ce sujet, il faut s'empresse de souligner que ce concept « provisoire » n'a absolument rien d'arbitraire. En fait, il correspond à celui qui nous est donné par la tradition.³² Mais qu'est-ce que cela signifie ? Quelle est cette conception préalable de la logique héritée de la tradition qui doit donner son sens et sa direction à la généalogie d'*Expérience et jugement* ? Qu'est-ce que la tradition de la logique pour Husserl ? On pourrait facilement répondre à ce genre de questions si, comme Kant, Husserl soutenait que la logique depuis Aristote n'a fait aucun progrès significatif. Ainsi, s'en remettre à la conception traditionnelle de la logique, ce ne serait rien d'autre que s'en remettre à l'idée même de la logique telle qu'elle a été découverte par Aristote et jamais véritablement remise en question depuis lors. Bien sûr, les choses ne sont pas si simples pour Husserl qui rejette, déjà à l'époque de la *Logique* de 1902/03, la lecture que Kant fait de l'histoire de la logique. Comme le souligne Husserl : « Cette opinion que la logique est une discipline presque idéalement achevée est en complète contradiction avec son histoire depuis la Renaissance et encore davantage avec son histoire depuis Kant. »³³ En fait, s'il faut en croire Husserl, dès qu'on jette un simple regard sur l'histoire de la logique, on ne trouve que des disputes (*Streiten*).³⁴

Se pose aussitôt un problème grave : si l'histoire de la logique est remplie de querelles, s'en remettre à la tradition afin d'établir un concept préalable de la logique, n'est-ce pas, d'entrée de jeu, opter pour une certaine interprétation au détriment d'une autre et, par conséquent, faire un choix arbitraire ? Bref, comment choisir entre toutes ces

³² Cf. *EU*, p. 4.

³³ Husserl, Edmund. *Husserliana, Logik : Vorlesungen 1902/03*, Kluwer Academic Publishers, Materialienbände II, Dordrecht, 2001, p. 3.

³⁴ Cf. *ibid.*

conceptions concurrentes qui ont été défendues dans le passé ? Comment éviter une part d'arbitraire qui semble être inévitable ? – Pour répondre à ces questions, il est important de connaître la conception husserlienne de la logique et de savoir dans quelle tradition elle s'inscrit. Husserl a fortement été influencé par la *Doctrina de la science* de Bolzano.³⁵ Tout d'abord, ce que Husserl reprend de Bolzano, c'est cette idée selon laquelle la logique est la doctrine de la science, c'est-à-dire qu'elle a pour but de découvrir les règles qui doivent être suivies d'une manière scrupuleuse dans la rédaction de tout traité scientifique.³⁶ Ceci revient à dire qu'elle a pour mission de fonder la légitimité de toutes les autres sciences en découvrant les lois auxquelles est soumise toute pensée scientifique authentique et véritable.

Selon Husserl, une telle conception de la logique n'est pas « arbitraire » et n'en est pas une parmi tant d'autres. En fait, cette dernière remonte jusqu'à Platon et elle incarne tout simplement l'idéal même de la science.³⁷ Comme le dit Husserl :

La science, prise en un sens nouveau, naît de la *fondation platonicienne de la logique* conçue comme lieu de la recherche des exigences essentielles du « vrai » savoir et de la « vraie » science et donc comme lieu de la mise en évidence des normes conformément auxquelles peut être édifiée une science ayant pour but conscient une légitimité normative universelle, une science justifiant consciemment sa méthode et sa théorie.³⁸

Et si la logique au sens où l'entendait Platon incarne l'idéal même de la scientificité, c'est tout d'abord et avant tout parce qu'elle exige que toute connaissance soit fondée et justifiée d'une manière *absolue* et qu'elle se refuse à toute naïveté et à toute présupposition.³⁹ Plus précisément, ce que Husserl apprécie dans la dialectique platonicienne, c'est que cette dialectique représente une science qui tire son fondement d'aucune autre dont la légitimité et la validité seraient présupposées comme allant de soi. Tout au contraire, celle-ci avait pour but de réfuter le « scepticisme »⁴⁰ des sophistes en mettant en évidence la validité rationnelle et universelle de la méthode et des règles

³⁵ Par rapport à la question de la lecture husserlienne de Bolzano, cf. Benoist, Jocelyn. *L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999 (notamment « Un a priori "phénoménologique" ? », pp. 81-103) et « L'héritage de Bolzano », *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Presses universitaires de France, 1997, Paris, pp. 59-81.

³⁶ Bolzano, Bernard. *Theory of Science*, tr. angl. de Rolf George, Basil Blackwell, Oxford, 1972, p. 1.

³⁷ Bien sûr, ici je me contente de rapporter de la manière la plus fidèle possible la lecture que Husserl fait de Platon sans m'interroger à propos de la validité philologique de l'interprétation husserlienne.

³⁸ Hua XVII, p. 1.

³⁹ Comme le dit Husserl : « La science au sens platonicien ne veut donc plus être simplement une manifestation naïve issue d'un intérêt théorique pur. Elle revendique aussi d'une manière principielle la justification, dans son authenticité, dans sa validité nécessaire, de toute démarche qu'elle effectue. » (Hua XVII, p.1)

⁴⁰ *Ibid.*, p.1.

logiques de la pensée scientifique. Voilà pourquoi Husserl soutient que l'idée de logique « naquit » de Platon.⁴¹

Déjà, nous sommes en pleine subversion de l'histoire de la logique. Généralement, ce n'est pas Platon mais bien Aristote qui est considéré comme le « père » et le fondateur de ce qu'on nomme aujourd'hui la « logique ». Dans la trop courte histoire qu'on retrouve dans l'*Introduction*, le nom d'Aristote n'est d'ailleurs jamais mentionné. Comme en atteste par exemple le premier tome de *Philosophie première*, Husserl considère Aristote comme le père de la logique *formelle* ;⁴² mais le problème avec ce dernier, c'est qu'il est resté en deçà de Platon pour ainsi dire car il n'est jamais parvenu à réaliser et à mettre en oeuvre la conception de la logique qui était celle de son maître.⁴³ Et les choses ne se sont pas améliorées par la suite, puisque le « caractère tragique de la culture scientifique moderne »⁴⁴ réside précisément dans le fait que celle-ci a, d'une manière subreptice, « oublié » voire « abandonné » cet idéal de scientificité authentique qui avait été découvert par Platon. D'ailleurs, il est facile de reconstruire l'histoire de cet « oubli » : avec l'essor des sciences de la nature depuis Galilée et le perfectionnement de leur méthode, les sciences modernes ont trouvé leur voie et, peu à peu, elles se sont détournées des réflexions philosophiques et logiques qui concernaient pourtant leur propre fondement.⁴⁵ À ce sujet, il est cependant important de noter que la faute de cet oubli et de cet abandon revient aussi à la logique elle-même car, dans les temps modernes, le rapport originel entre science et logique s'est inversé.⁴⁶ Impressionnée par le succès des sciences naturelles qui étaient indifférentes à leur propre fondement, la logique en est venue progressivement à dévier de sa tâche en prenant ces sciences pour modèle.⁴⁷ Par conséquent, alors que le grand mérite de Platon était de ne présupposer comme allant de soi la validité d'aucune science existante, la logique en est venue à se soumettre progressivement à l'idéal des autres sciences en présupposant comme allant de soi leur scientificité et leur validité – ce qui représente un retournement total par rapport au sens véritable et originaire de la logique tel qu'il avait été découvert par Platon.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 2.

⁴² Cf. Hua VII, p. 42.

⁴³ Cf. Hua VII, p. 31.

⁴⁴ Hua XVII, p.3.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p.2.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 2.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 3.

En définitive, ce que la tradition nous offre sous le titre de « logique », c'est une discipline qui ne sait même plus vraiment ce qu'elle est ; nous sommes donc en présence d'une tradition qui n'est jamais parvenue à réaliser l'idéal platonicien de la logique. – Et la solution à cet oubli et à cette déchéance ne réside certainement pas dans une étude minutieuse et attentive de l'œuvre de Platon. Ce serait en fait mal comprendre les choses que de croire qu'on puisse s'arracher à la confusion et subvertir la conception traditionnelle de la logique par la simple lecture d'un texte, d'un *document écrit* quelconque.

Comme le souligne *Logique formelle et logique transcendantale*⁴⁸, l'écriture est, pour ainsi dire, la condition de possibilité de toute forme de tradition scientifique. L'écriture est le moyen par lequel on peut extérioriser une pensée privée et subjective afin de la communiquer aux autres ; par ce médium on peut effectivement faire parvenir nos pensées les plus subjectives à des personnes très éloignées dans l'espace et même dans le temps.⁴⁹ Par exemple, on peut communiquer nos pensées subjectives et intérieures aux générations futures en écrivant des livres qui pourront être conservés dans des bibliothèques. Cette possibilité que représente l'écriture n'est pas anodine et est très importante car c'est seulement parce que les générations précédentes ont pu consigner par écrit leur pensée dans des documents, dans des textes, que des sciences comme la géométrie et la logique ont pu nous être transmises par la tradition.

Mais, comme Husserl n'a jamais cessé de le rappeler, toute connaissance authentique et véritable se fonde ultimement dans ce « principe des principes » qu'est l'intuition. Ici, l'intuition est à comprendre en son sens large : tout objet, qu'il soit empirique, général ou idéal, qui se donne d'une manière authentique à la conscience, qui se donne en *chair et en os*, se donne à nous par une certaine « intuition ». Et ce qui est à l'origine de tous les oublis et de toutes les confusions, c'est précisément que, lorsque nous lisons un texte, nous en avons rarement une compréhension intuitive et authentique ; la plupart du temps, celle-ci est plutôt vague et approximative.⁵⁰ On peut alors prendre la

⁴⁸ Cf. Hua XVII, p. 24.

⁴⁹ Comme le souligne Suzanne Bachelard, c'est en effet cette *Dokumentierung*, déjà identifiée par les *Recherches logiques*, qui assure à la pensée sa valeur intersubjective. Cf. Bachelard, Suzanne. *La logique de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1957, p. 43.

⁵⁰ Voilà l'une des thèses centrales de *L'origine de la géométrie*: « Il est facile de remarquer que dans la vie humaine en général, et d'abord dans chaque vie individuelle, de l'enfance à la maturité, la vie originellement intuitive qui, en des activités, crée sur le fondement de l'expérience sensible ses formations originellement évidentes, déchoit très vite et dans la mesure croissante du *dévoisement du langage*. Elle déchoit par étendues

mesure de tout le problème : les sciences nous étant transmises par la tradition et ce toujours grâce à l'intermédiaire d'un document écrit, un oubli et une incompréhension du sens authentique et originaire de ces sciences est toujours possible puisque, la majorité du temps, nous n'avons qu'une compréhension confuse, et donc non-intuitive, de ce que nous lisons.

La logique étant cette discipline sclérosée qui ne sait même plus ce qu'elle est vraiment, sa signification véritable doit donc être conquise à la faveur d'une transgression et d'une subversion de son histoire de par le retour à une compréhension *intuitive* de ce qu'est la logique. Par conséquent, une telle entreprise « part des *formations théoriques* que l'on rencontre quand on prend en vue d'ensemble l'histoire de la logique, elle part donc de ce qui constitue la teneur objective traditionnelle de ces formations et les replace à nouveau dans l'*intention vivante des logiciens* de laquelle elles sont nées en tant qu'elles ont un sens. »⁵¹ Bref, pour Husserl, comprendre véritablement ce legs tel qu'il se donne à nous d'une manière objective par l'intermédiaire de documents écrits, c'est se servir de ces produits culturels et historiques comme d'un tremplin. Il faut, pour ainsi dire, tenter de remonter jusqu'aux vécus intentionnels, subjectifs et intuitifs qui sont à l'origine de ce sens que les autres générations ont tenté de nous transmettre et qui a été oublié et mutilé par la tradition même qui nous l'a transmis. En d'autres mots, comprendre ce que la tradition nous livre sous le titre de logique, c'est, en fait, de par une analyse intentionnelle de la conscience et de ses vécus, remonter au sens intuitif et originaire de la logique, c'est donc remonter en amont et en deçà de toute conception traditionnelle et historique de la logique. En définitive, cette entreprise n'est rien d'autre que ce qu'on pourrait nommer une « critique » de l'histoire de la logique⁵² qui est, en fait, une tentative de s'arracher à l'histoire de l'oubli de ce qu'est, véritablement, la logique à la faveur d'une compréhension intuitive de son sens grâce, comme le disait déjà Husserl dans les

toujours plus grandes dans un dire et un lire purement assujettis aux associations, après quoi elle se trouve assez souvent déçues, dans ses acceptions ainsi acquises, par l'expérience ultérieure. » (Hua VI, p. 372 ; tr. fr. : p. 411)

⁵¹ Hua XVII, p. 9.

⁵² Comme le note Husserl : « La prise de conscience radicale est *eo ipso* en même temps une critique. » (Hua XVII, p. 9) Il est à noter que cette critique est, pour Husserl, exigée par toute tradition. Et s'il en est ainsi, c'est en raison de cette tension qui habite toute tradition qui s'oriente toujours autour de deux grands pôles, à savoir le sens transmis en tant que le produit d'un acte de la subjectivité et son objectivation historique qui le travestit toujours en quelque manière. Cf. Ponzetto, Antonio. *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls : Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1978. Par rapport à cette question, cf. Hua VI, p. 366 ; tr. fr. : p. 404.

Recherches, à une description phénoménologique des « vécus logiques »⁵³ et de leur intentionnalité.

§ 3. LA LOGIQUE OBJECTIVE

D'une certaine manière, c'est l'étymologie même du terme de « logique » qui exige cette élucidation « intentionnelle » du sens de la logique. Comme le mentionne *Logique formelle et logique transcendantale*, le terme de *Logos* possède trois significations différentes : *parler*, *penser* et *chose pensée*.⁵⁴ Il va sans dire que le fait que le terme de *Logos* possède ces trois significations n'a absolument rien d'accidentel ; celles-ci renvoient à trois rubriques qui doivent être élucidées et tirées au clair pour comprendre véritablement ce qu'est la logique.

Des trois significations du terme de *Logos*, le « parler » représente la moins importante. Par rapport à la pensée et à la chose pensée, la question du langage constitue quelque chose de secondaire et de dérivé qui ne doit intéresser la logique que d'une manière relative.⁵⁵ L'expression langagière (parlée ou écrite) ne représente que le moyen par lequel la pensée est exprimée. C'est pour cette raison que Husserl estime qu'il peut, dans le cadre de ses réflexions portant sur l'essence de la logique, mettre de côté toutes les questions qui sont reliées à la strate expressive :

Dans nos considérations ultérieures en vue de la clarification systématique de l'idée de logique, nous nous tournerons exclusivement vers le côté de la signification des expressions scientifiques, donc purement vers la raison jugeante elle-même et vers ses formations. Que le but primaire et propre visé par l'être connaissant réside dans cette raison jugeante, la situation suivante en témoigne : ce qui apparaît certes en premier lieu dans le champ de la conscience (dans ce qu'on appelle le champ du regard de l'attention) et dans ce qui se détache de ce champ, ce sont les formations en tant qu'énoncés, mais le regard thématique est toujours dirigé non pas vers les expressions en tant que phénomènes sensibles, mais « à travers elles » vers ce qui est pensé.⁵⁶

Ainsi, ce qui permet, dans le cadre de l'élucidation de la signification authentique de la logique, de faire abstraction et de laisser de côté le *parler*, c'est la nature même de

⁵³ Hua XIX/1, p. 6.

⁵⁴ Cf. Hua XVII, p. 16.

⁵⁵ Lisons ce que dit Husserl à ce sujet : « Le langage vient ici en considération d'une manière secondaire en tant qu'aux buts primaires de la raison théorique (qui consistent à atteindre des vérités et qui sont du côté de la signification), s'allie dans la science un but attaché à la technique de la connaissance, à savoir le but de faire avancer le travail dans la sphère du jugement au moyen d'un langage scientifiquement approprié. Ce qui implique aussi que les résultats scientifiques soient consignés dans des « documents » les plus durables possibles dans le monde objectif de la culture. » (Hua XVII, p. 24)

⁵⁶ *Ibid.*

l'intentionnalité impliquée : lorsque nous regardons une expression, ce que nous visons, ce n'est pas l'expression en tant que phénomène sensible, mais bien la pensée qu'elle exprime.⁵⁷ Voir une expression, ce n'est pas voir des taches d'encre sur une feuille de papier, mais c'est aussitôt saisir la pensée qu'elle véhicule, c'est-à-dire, toujours passer « à travers » elle. Conclusion de Husserl : « Les expressions ne sont pas des fins thématiques, mais des index thématiques, renvoyant par-delà elles-mêmes aux thèmes logiques proprement dits. »⁵⁸

Une fois cette strate expressive mise de côté, il semble que ce soit uniquement les deux autres significations du terme de *Logos* qui relèvent de la logique en son sens prégnant, à savoir le penser (*Denken*) et ce qui est pensé (*Gedachtes*). Le fait que le terme de *Logos* s'articule autour de ces deux pôles n'a absolument rien d'anodin. Ces deux rubriques sont étroitement liées et renvoient à une structure unitaire qui n'est rien d'autre que l'intentionnalité en tant qu'elle est cet acte (*penser*) par lequel une conscience vise un certain objet (*ce qui est pensé*). – Comme l'a mis en évidence les *Idées*, l'intentionnalité peut être étudiée à partir de deux perspectives différentes.⁵⁹ D'une part, on peut analyser la chose pensée telle qu'elle se donne à la conscience intentionnelle, c'est-à-dire orienter nos recherches vers ce que Husserl nomme le « noème ». Mais, à l'opposé, on peut aussi prendre pour thème le *penser* (c'est-à-dire l'acte de visée lui-même) qui est, selon la terminologie husserlienne, une « noèse ». Bref, l'intentionnalité possède deux versants qui dictent deux orientations différentes aux recherches phénoménologiques : l'un noématique, l'autre noétique. À partir de ce modèle, on peut alors s'attendre à ce que le *Logos*, en tant qu'intentionnalité (qui met en rapport une pensée et une chose pensée), exige, pour ainsi dire, deux logiques : d'une part, une logique objective et noématique et,

⁵⁷ Par rapport à cette « phénoménologie » de l'expression, la cohérence du propos est remarquable. Déjà à l'époque des *Recherches logiques*, on retrouvait, à la première *Recherche*, exactement la même analyse qui mène aussi, dans ce cadre, à mettre entre parenthèses la sphère expressive. Jocelyn Benoist a mis en évidence toute l'originalité des réflexions husserliennes relativement à cette question. Cf. Benoist, Jocelyn. « La théorie husserlienne de la signification », *Entre acte et sens*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, pp. 9-29. À ce sujet, il serait intéressant d'approfondir toutes les questions philosophiques que soulève cette réduction de la strate expressive qu'accomplit Husserl dans les *Recherches* et qui sera reprise dans *Logique formelle et logique transcendantale*. Jacques Derrida a montré que derrière cette exclusion en apparence anodine se cache certains présupposés métaphysiques lourds de conséquences. Cf. Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*, Presses universitaires de France, Paris, 1967. Pour une discussion de l'interprétation derridienne de la première *Recherche*, cf. Bernet, Rudolph. *La vie du sujet*, Presses universitaires de France, Paris, 1994, p. 167 et ss. et Marion Jean-Luc, « La percée et l'élargissement », *Réduction et donation*, *op. cit.*, pp. 11-62.

⁵⁸ Hua XVII, p. 24.

⁵⁹ Cf. Hua III, p. 180 et ss.

d'autre part, une logique subjective et noétique. C'est exactement la conclusion que Husserl tire dans la *Logique* et ailleurs.⁶⁰

a) *L'idée d'une logique objective*

D'office, il faut faire une petite précision à propos de l'expression de « logique objective ». Le qualificatif d'« objectif » possède ici un sens très précis. Sous le titre de logique objective, il ne faut pas y voir une quelconque logique de l'être ou de l'objectivité comme c'est le cas notamment chez Hegel. Quoique, ultimement, cette logique débouchera sur une forme d'ontologie, ce n'est pas en ce sens qu'il faut tout d'abord la comprendre. En fait, les *objets* dont traite cette logique « objective » sont de pures idéalités comme les concepts et les propositions par exemple. Alors que la logique subjective doit rendre compte des modes d'intentionnalités par lesquels les idéalités logiques se donnent à la conscience et se constituent, la logique objective se contente de dévoiler leur structure formelle et les lois qui les gouvernent. Tout au contraire de Hegel pour qui la *logique objective* représente une logique du contenu, une logique de l'être et de l'essence – voire une ontologie – par opposition à la logique formelle qu'il récuse, Husserl emploie justement l'expression de « logique objective » pour faire référence à la logique formelle telle qu'elle s'est constituée historiquement à partir d'Aristote.

À ce sujet, il faut s'empresse de noter qu'il n'est pas tout à fait exact de dire que la logique objective représente la logique formelle au sens où l'entendait la tradition ; cette dernière ne correspond qu'à une certaine branche de la logique objective.⁶¹ Celle-ci se divise en deux grands disciplines : d'une part, il y a l'apophantique formelle et, d'autre part, il y a ce que Husserl nomme la non-apophantique formelle. Ce que la tradition comprend par « logique formelle », ce n'est que l'apophantique formelle, c'est-à-dire une science qui a pour but de tirer au clair la structure formelle des jugements et de leurs rapports logiques. Aux yeux de Husserl, bien qu'une telle apophantique possède son intérêt propre, elle est insuffisante et incapable d'incarner d'une manière pleine et entière l'idéal même de la logique en tant que doctrine de la science.

⁶⁰ Cf. Hua XVII, p. 29 et ss. ; *ibid.*, p. 135. On retrouve la même idée formulée dans *Philosophie première* : « Un logique conçue comme science rationnelle de l'objectivité [...] a comme contrepartie nécessaire une *logique du connaître*, une science, et peut-être même une science rationnelle, de la subjectivité connaissante en général. » (Hua VII, p. 45).

⁶¹ La conception de la logique de Husserl étant relativement complexe, afin de faciliter la lecture de ce chapitre, j'ai joint en annexe un schéma qui en fait un bref résumé.

Mais pourquoi une simple science du jugement ne parvient-elle pas à réaliser l'idée d'une science logique authentique comme l'avait pourtant cru la tradition ? Pour répondre à une telle question, il faut comprendre en quoi consiste le caractère « formel » de l'apophantique. Ce qui intéresse la logique, ce ne sont pas les jugements pris dans leur singularité et leur particularité. La logique s'intéresse aux jugements dans la mesure où elle veut découvrir les normes rationnelles et primordiales qui sont au fondement de toutes les sciences. Autrement dit, ce que celle-ci veut mettre au jour, ce sont les structures formelles de tous les jugements (*morphologie des jugements*) et les lois qui déterminent leur possibilité de composition (*logique de la conséquence*).⁶² Selon Husserl, Aristote « fut le premier à mettre en évidence cette idée de pure forme qui était appelée à déterminer le sens fondamental d'une "logique formelle" ». ⁶³ Ce qui a permis à Aristote de découvrir l'idée de forme logique, c'est qu'il a, d'une certaine manière, fait de la logique apophantique une sorte de discipline algébrique et purement formelle.⁶⁴ Comme le souligne Husserl :

Dans les énoncés qui servent d'exemple et qui sont déterminés concrètement, Aristote remplaça par des lettres algébriques les mots (termes) dans lesquels se révèle le concret ; il remplaça donc par des lettres ce dont il est question dans les énoncés, ce qui détermine les jugements en tant que jugement se rapportant à tel ou tel domaine concret ou à telle ou telle chose particulière.⁶⁵

Et que gagne-t-on en passant, par exemple de l'énoncé « La terre est ronde » à l'énoncé formalisé « S est P » ? En remplaçant les noyaux concrets (terre par exemple) par une formalité vide – où S peut renvoyer à n'importe quel objet et P à n'importe quel prédicat, – ce qu'on découvre, c'est la pure forme logique de ces énoncés. Dans le cas qui nous intéresse, nous ne sommes pas en présence d'un simple énoncé singulier, mais de la forme qui est partagée par toutes les jugements qui attribuent un prédicat à un sujet

⁶² Résumons l'architecture qui gouverne la logique selon Husserl : l'apophantique formelle se divise en trois disciplines : la morphologie des jugements, la logique de la conséquence et la logique de la vérité qui portent respectivement sur le jugement, les rapports d'implications et de déductions qui unissent les différents jugements et, finalement, le rapport entre le jugement et son objet. Pour une analyse plus détaillée de ces disciplines logiques et de leur articulation, cf. Bachelard, Suzanne. *La logique de Husserl, op. cit.*, p. 55; Cavaillès Jean, *Sur la logique et la théorie de la science*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1997, p. 60.

⁶³ Hua XVII, p. 53.

⁶⁴ Husserl affirme à ce sujet : « C'est Aristote le premier, pouvons-nous dire, qui effectua dans la *sphère de l'apophantique* – celle des assertions (des « jugements » au sens logique traditionnel) cette « formalisation » ou « algébrisation » qui apparaît dans l'algèbre des temps modernes avec Viète et qui distingue ce qui est dès lors l'« analyse » formelle de toutes les disciplines mathématiques matérielles (géométrie, mécanique, etc.) » (Hua XVII, p. 42)

⁶⁵ Hua XVII, p. 42.

(comme « Husserl est philosophe », « Hegel est l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* », etc.).

Voilà, sommairement schématisée, la voie qui a été empruntée par la logique traditionnelle et sa conception du formel. Reprenons alors notre question : Pourquoi cette logique ne suffit-elle pas à réaliser cette idée de doctrine de la science ? Le problème de la logique traditionnelle se situe précisément dans cette possibilité de formalisation qui a été découverte par Aristote. La logique traditionnelle n'est pas une véritable doctrine de la science parce qu'elle n'est pas *assez* formelle. Comme le souligne Husserl, la conception traditionnelle de la forme est beaucoup trop étroite car elle ne s'interroge pas sur la structure formelle de l'objectivité. La logique ne peut se contenter de laisser complètement indéterminé le concept d'objet (de quelque chose) sous prétexte que la formalisation consiste justement à faire abstraction des objets concrets sur lesquels portent les jugements. N'oublions pas que la logique doit être une doctrine de la science. Or, en laissant le concept d'objet complètement indéterminé, en faisant abstraction des noyaux concrets des jugements, la logique traditionnelle est incapable de faire toute une série de distinctions qui sont absolument essentielles pour toutes les sciences et pour la délimitation de leurs domaines respectifs. Elle est incapable de distinguer le général du particulier ou de tirer au clair, par exemple, la structure formelle qui différencie une simple chose physique d'une valeur ou d'une production culturelle.⁶⁶ De plus, elle n'est pas davantage en mesure de parvenir à saisir la signification authentique du concept de vérité qui joue un rôle pourtant essentiel pour toutes les sciences. Pour comprendre ce qu'est la vérité, il faut effectivement s'enquérir du rapport que le jugement entretient avec la réalité, c'est-à-dire avec l'objectivité. Donc, pour faire court, non seulement la logique doit fournir une caractérisation formelle du jugement, mais, pour être une doctrine de la science véritable, elle doit aussi fournir une théorie des noyaux concrets des jugements, c'est-à-dire une théorie formelle de l'objectivité.

⁶⁶ Comme le dit Husserl : « En conséquence, la logique formelle ne peut d'elle-même faire des distinctions aussi générales que celles entre les objets individuels et les objets catégoriaux, elle ne peut pas faire la distinction entre des « simples choses », des valeurs, des biens, etc., elle ne peut faire aucune distinction entre le général qui, tiré des objets individuels, s'appelle au sens habituel genre ou espèce par opposition à d'autres types de général. Il est par là déjà sensible que cette logique formelle ne peut être la logique en général, la doctrine des sciences qui soit complète et, dans un sens nouveau plus riche, plus formelle. » (Hua XVII, p. 64.)

b) *De la logique à l'onto-logie*

Ce sont de telles considérations qui ont mené Husserl à conclure que, pour parvenir à faire de la logique une véritable doctrine de la science, il fallait élaborer une conception plus riche du « formel » en complétant l'apophantique par ce qu'il nomme une non-apophantique, c'est-à-dire une analytique formelle dont le concept thématique fondamental ne serait pas celui de jugement, mais bien celui d'objet, de quelque chose. Afin de penser cette non-apophantique, Husserl prend l'exemple des mathématiques.

Mais, avant d'expliquer en quoi les mathématiques peuvent nous donner une idée de ce que peut être une non-apophantique formelle, il convient de soulever une certaine difficulté. Il peut sembler étrange que, dans le cadre d'une réflexion qui tente de saisir le sens authentique et véritable de ce qu'est la logique, Husserl convoque l'exemple des mathématiques. N'est-il pas en train de succomber à ce qu'il critiquait dans l'*Introduction* lorsqu'il reprochait à la logique traditionnelle d'avoir abandonné sa propre vocation en se laissant dicter son idéal scientifique par une science autre qu'elle-même ? Une telle objection ne fait aucun sens pour Husserl ; les mathématiques ne sont justement pas, par rapport à la logique, une autre science. Penser le contraire serait rester prisonnier des préjugés philosophiques traditionnels à propos de la nature de la logique. Comme l'a très bien mis en lumière Suzanne Bachelard,⁶⁷ les mathématiques et la logique ne sont pas deux sciences différentes ; ces deux disciplines représentent deux orientations distinctes à l'intérieur d'une même science qui n'est rien d'autre que ce que Husserl nomme, à la suite de Leibniz, la *mathesis universalis*.⁶⁸ Et s'il en est ainsi, c'est que l'idée d'une logique apophantique formelle « conduit nécessairement à une mathématique formelle apophantique » car, comme le souligne Husserl, « tout homme qui a appris une fois à connaître auprès des mathématiques modernes et de l'analyse mathématique en général la

⁶⁷Bachelard résume la pensée de Husserl sur cette question en ces termes : « Les philosophes qui ordinairement pensent que la logique n'a rien à apprendre des mathématiques n'obéissent là qu'à une prévention et la distance qu'ils voient entre la logique et les mathématiques n'a aucun fondement. La logique doit être une « mathématique » mais une mathématique habitée par un intérêt logique. Le formel de la mathématique formelle et le formel de la logique formelle renvoient à deux intentionnalités différentes au sein d'une même science, de la *mathesis universalis*. » (Bachelard, Suzanne. *La logique de Husserl, Étude sur Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit., p. 148)

⁶⁸Pour une étude historique et philologique de l'influence qu'a eu Leibniz sur Husserl par rapport à la question du rapport entre mathématique et logique, cf. Gérard, Vincent. « Leibniz et la mathématique formelle », *Philosophie*, 92, p. 31 et ss.

technique déductive doit voir d'emblée (comme l'a vu le premier Leibniz) que les formes des propositions se laissent manier de la même façon [...] [que] les nombres». ⁶⁹

Or, ce rapprochement avec les mathématiques est tout particulièrement intéressant puisque, dans cette discipline, on retrouve tout un ensemble de théories formelles qu'on ne peut pas ranger sous le titre de l'apophantique formelle. Il y a effectivement des théories mathématiques non-apophantiques telles que les théories des ensembles, des permutations, des nombres cardinaux, des nombres ordinaux, etc. Il s'agit de mathématiques « non-apophantiques » puisque, comme le soutient Husserl : « *Dans ce domaine, les propositions prédicatives, les « jugements » au sens de la logique traditionnelle, n'interviennent manifestement pas du tout en tant que concepts thématiques fondamentaux.* » ⁷⁰ Mais, s'il en est ainsi, quel est le concept thématique fondamental de ces sciences purement formelles ? Si on considère les concepts tels que « nombre », « unité » et « élément » qui jouent un rôle très important dans le cadre de ces théories mathématiques, on se rend compte que c'est le concept de quelque chose qui y joue un rôle déterminant.

Conclusion de Husserl : « De là naît une idée universelle de science, celle d'une *mathématique formelle prise dans toute son ampleur*, dont le domaine universel se délimite nettement comme l'extension du concept formel suprême : *objet en général* ou *quelque chose en général.* » ⁷¹ Une telle mathématique qui, d'une certaine manière, aurait à examiner le concept d'objet et son extension et en faire une analyse formelle, voilà ce que Husserl nomme l'« ontologie formelle ». ⁷²

c) *L'ontologie formelle et les ontologies matérielles*

Pour prendre toute la mesure de l'intérêt et de l'originalité de la conception que Husserl se fait de l'ontologie et de l'être par rapport à l'histoire de la métaphysique, il faut encore caractériser d'une manière plus précise l'architecture que déploie *Logique formelle et logique transcendantale*. Non seulement la logique se décompose en deux

⁶⁹ Hua XVII, p. 67.

⁷⁰ Hua XVII, p. 67.

⁷¹ Hua XVII, p. 68.

⁷² Comme le dit Husserl : « Alors on est tout près de considérer toute cette mathématique comme une *ontologie* (doctrine apriorique de l'objet), mais comme une *ontologie formelle*, rapportée aux modes purs du quelque chose en général. On aurait donc ainsi acquis l'idée directrice pour déterminer dans des examens structurels aprioriques les domaines particuliers de cette ontologie, de cette mathématique des objectivités en général. » (Hua XVII, p. 68)

versants, à savoir l'apophantique et l'ontologie, mais cette dernière renvoie à une pléthore de disciplines ontologiques. D'une part, il y a, comme je l'ai déjà mentionné, l'ontologie formelle, mais, qui plus est, il y a, d'autre part, la multiplicité ondoyante des ontologies dites matérielles. D'une manière provisoire, on pourrait dire que l'ontologie formelle s'intéresse à donner une typique formelle du quelque chose en général alors que chaque ontologie matérielle particulière vise à mettre en relief les éléments topiques d'une certaine région de l'objectivité.

Tournons-nous tout d'abord vers l'ontologie matérielle. Husserl n'aborde ce sujet que d'une manière incidente dans le cadre de *Logique formelle et logique transcendantale*.⁷³ Pour une exposition claire et détaillée de ce qu'est l'ontologie matérielle, il faut plutôt s'en remettre au texte canonique des *Idées I*. Le point de départ de la réflexion de Husserl dans ce texte est ce constat : « Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un « ceci là », quelque chose d'unique. »⁷⁴ Et, s'il en ainsi, c'est que tout objet individuel possède un « faisceau de prédicats essentiels »,⁷⁵ c'est-à-dire une essence ou une structure éidétique qui lui appartient nécessairement en tant qu'il appartient à une région donnée de l'objectivité. Ces *faisceaux de prédicats essentiels* jouent donc un rôle capital car ce sont eux qui permettent de délimiter les régions de l'objectivité les unes par rapport aux autres. Ceci revient à dire que tout objet psychique, tout objet physique, tout objet mathématique, etc. possède un ensemble de propriétés essentielles et nécessaires qui font en sorte que cet objet appartient soit à la région des objets physiques, soit à la région des objets esthétiques, soit à la région des objets psychiques et ainsi de suite. Bien sûr, ce qui intéresse l'ontologie matérielle et réelle, ce ne sont pas les propriétés contingentes et inessentiels des objets individuels ; ce qui l'intéresse, c'est ce faisceau de propriétés essentielles et nécessaires qui déterminent et délimitent chaque région. Il y a autant d'ontologies matérielles qu'il y a de région de l'objectivité et chacune a pour fonction de mettre au jour les règles et les structures *a priori* auxquelles sont soumis tous les objets qui appartiennent à une région déterminée.

Cette caractérisation de l'ontologie matérielle permet en retour de jeter un éclairage sur l'idée d'ontologie formelle. Si la tâche des ontologies matérielles est de tirer

⁷³ L'objet de *Logique formelle et logique transcendantale* étant tout d'abord celui d'une explicitation du sens authentique de la logique formelle, Husserl remet à plus tard l'élaboration de la doctrine « matérielle » de la science. Cf. Hua XVII, p. 15 et p. 134.

⁷⁴ Hua III, p. 9.

⁷⁵ *Ibid.*

au clair la structure éidétique d'une région déterminée, il revient à l'ontologie formelle de mettre en relief la structure *a priori*, générale et formelle qui détermine la nature de toute région matérielle *possible*. Bref, ce qui intéresse l'ontologie formelle et qui fait en sorte qu'elle coiffe toutes les autres ontologies, c'est qu'elle s'intéresse aux lois formelles auxquelles sont soumises toutes les régions matérielles en tant qu'elles sont des régions.⁷⁶ Les conséquences de cette subordination sont fascinantes car elles mènent Husserl, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, à s'inscrire en faux contre l'ontologie à laquelle Aristote avait donné le nom de « philosophie première ». L'ontologie aristotélécienne qui est, comme chacun sait, la science de l'être en tant qu'être ne peut, d'aucune manière, être considérée comme *première* puisqu'elle n'est qu'une ontologie « réelle » qui doit elle-même se fonder dans l'ontologie « formelle ».⁷⁷ Derrière cette opposition quant à la primauté de l'ontologie réelle se cache une conception de l'être tout à fait particulière. D'un point de vue ontologique, ce n'est pas la question de l'être *réel*, de l'étant concret, qui est la plus fondamentale. Toute ontologie matérielle, si tant est qu'elle veut tirer au clair la nature d'une certaine région de l'objectivité, doit comprendre la réalité effective à partir de la structure formelle du quelque chose en général qui conditionne tout étant, tout objet *possible*. En d'autres termes, tout étant, toute région de l'objectivité doit être appréhendé à partir des lois formelles qui déterminent toute réalité et qui prescrivent toutes les *possibilités* de l'objectivité.⁷⁸ Ainsi, l'ontologie formelle n'est pas une science de l'*être réel et effectif*, une science de l'étant, une science d'une certaine région de l'objectivité, mais, tout d'abord et avant tout, une science du *possible*, c'est-à-dire des possibilités formelles de l'objectivité. Et si Husserl, contre Meinong, tient tout de même à nommer cette science du possible « onto-logie »,⁷⁹ c'est parce que, pour Husserl, ces possibles ne sont pas les produits contingents d'une pensée subjective, mais ils

⁷⁶ Husserl est très clair à cet égard : « Or cette subordination du matériel au formel se déclare en ceci que l'ontologie formelle contient en soi en même temps les formes de toutes les ontologies possibles (entendons de toutes les ontologies « authentiques », « matérielles ») et qu'elle prescrit aux ontologies matérielles une législation formelle commune. » (Hua III, p. 22)

⁷⁷ Comme le souligne Husserl : « Aristote eut uniquement une ontologie générale « réelle » et c'est cette ontologie réelle qui valut pour lui comme « philosophie première ». Il lui manqua l'ontologie formelle et donc aussi la connaissance que l'ontologie formelle, en soi, précède l'ontologie réelle. » (Hua XVII, p. 70)

⁷⁸ Par rapport à cette question, cf. Marion Jean-Luc, « L'être et la région », *loc. cit.*, p. 232.

⁷⁹ Pour Meinong, la *Gegenstandstheorie* n'est surtout pas une ontologie et elle est plus fondamentale et plus radicale que toute science de l'être. Derrière ce débat se cache beaucoup plus qu'une querelle terminologique, mais de telles questions dépassent le cadre de cette étude. Par rapport à ce débat, cf. Benoist, Jocelyn. « Husserl, Meinong et la question de l'ontologie », *Phénoménologie, sémantique et ontologie*, Presses universitaires de France, 1997.

correspondent à la structure même de l'objectivité et, en ce sens, ils possèdent une certaine validité, une certaine réalité, c'est-à-dire un certain être (certes différent de l'être de la chose empirique qui est devant moi et dont je fais l'expérience).⁸⁰

§ 4. LA LOGIQUE SUBJECTIVE ET L'ARTICULATION DE L'ONTOLOGIE ET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Bien sûr, la logique objective possède une certaine naïveté : « Manifestement la logique présuppose, avec ses généralités formelles et son ensemble de lois, des jugements, des entités catégoriales de toute espèce et de tout niveau dont l'être-en-soi subsiste identiquement. »⁸¹ Bref, ce que la logique objective présuppose, c'est l'identité permanente et durable des catégories et des concepts logiques tout au long de notre activité de pensée.⁸² Afin de justifier ce présupposé, il faut, il va sans dire, de par la phénoménologie de la genèse, faire un retour sur l'activité de pensée elle-même afin de comprendre comment les idéalités logiques se constituent pour la conscience en tant qu'objets identiques et permanents. Ce qui veut dire que la logique objective, comme l'exige le sens même du terme de *Logos*⁸³, doit être complétée par une logique subjective, c'est-à-dire par cette théorie de l'expérience subjective qui a pour fonction de mettre en relief la genèse phénoménologique, voire la généalogie, des catégories ontologiques et apophantiques et d'en fonder la légitimité. Mettre en œuvre cette idée d'une généalogie

⁸⁰ Ce passage de la *Recherche 3* qui porte sur la théorie du tout et des parties (qui représente une pièce maîtresse de l'ontologie formelle) résume très bien cette idée : « [Les distinctions qui intéressent la théorie de l'objet ne relèvent pas] de facticités de notre pensée subjective. Ce sont des distinctions objectives, fondées dans l'essence *pure* des choses, mais qui, parce qu'elles existent et que nous les connaissons, nous obligent à énoncer qu'une pensée qui s'en écarterait serait impossible, c'est-à-dire qu'un jugement qui s'en écarterait serait erroné. Ce que nous ne pouvons penser ne peut exister et ce qui ne peut exister, nous ne pouvons le penser. » (Hua XIX/1, p. 239) Il serait intéressant de se pencher sur ce qui a mené Husserl à défendre une telle position. En effet, en quoi la validité des lois logiques nous engage à leur donner un statut ontologique ? Une piste de réponse serait de se pencher sur la critique husserlienne de la thèse de Lotze selon laquelle il faudrait distinguer d'une manière claire et nette la Validité (*Geltung*) de toute forme d'Être (*Sein*). Cf. Lotze, Hermann. *Logic*, tr. angl. de R.G. Tatton, Clarendon Press Series, Oxford, 1884, p. 440. À cet égard, il faut consulter l'étude de Hauser qui a réalisé une bonne partie du travail en faisant notamment une analyse détaillée de manuscrits de Husserl qui concernent cette question et sont malheureusement encore inédits. Cf. Hauser, Kai. « Husserl and Lotze », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 85, 2, 2003, pp. 152-178.

⁸¹ Hua XVII, p. 164.

⁸² Voilà ce que dit Husserl à ce sujet : « La logique traditionnelle et la mathématique qui théorisent dans une perspective naïvement immédiate ne se font pas grand souci sur ce point. Elles *présupposent* qu'au cours de l'activité de pensée, de façon convenable, subsiste l'identité : l'identité des objets dans l'attitude ontique, l'identité des sens objectifs et des jugements dans l'attitude apophantique. » (Hua XVII, p. 165).

⁸³ *Supra*, §3, p. 16.

phénoménologique de la logique, telle est l'une des prétentions majeures d'*Expérience et jugement*.

Déjà avec cette simple caractérisation provisoire de la logique subjective, nous pouvons d'ors et déjà apporter une réponse relativement au rapport que la phénoménologie entretient avec l'ontologie. Récapitulons. Comme nous l'avons vu, une partie de la logique objective correspond à ce que Husserl nomme l'ontologie alors que la logique subjective, elle, fait signe vers l'idée d'une généalogie de la logique, c'est-à-dire une phénoménologie de la genèse. Derechef, il tombe sous le sens que l'articulation des logiques objective et subjective permet en retour de jeter un éclairage nouveau sur le rapport que la phénoménologie entretient avec l'ontologie.

Commençons par rappeler la lecture que Marion défend relativement à cette question. L'ontologie et la logique tirent, nous le savons, leur fondement dans la phénoménologie dont le geste inaugural est celui de la réduction transcendantale qui consiste à mettre hors-jeu l'être de tout étant. Voilà d'ailleurs pourquoi Marion affirme que la phénoménologie *précède* l'ontologie. Mais est-ce que la phénoménologie précède toute ontologie à un point tel qu'il faille, comme le soutient Marion, dire que la conscience pure *n'est pas* ? Selon « L'être et la région », la réduction phénoménologique, qui permet le retour à notre subjectivité sans sombrer dans le psychologisme, produirait une régionalisation de l'ontologie⁸⁴ en opérant la séparation de deux régions, à savoir celles de l'objectivité et de la conscience pure, entre l'être et la subjectivité. En mettant hors-jeu toutes considérations ontologiques qui concernent la « région » de l'objectivité et en faisant apparaître dans toute sa pureté la sphère, la « région » de la subjectivité, de l'*ego* transcendantal, de la conscience pure, la réduction produirait un écart abyssal entre la conscience et la réalité et ce serait précisément cet écart qui les séparerait qui justifierait l'idée que le Je s'excepte de l'être. Ainsi, en faisant de l'objectivité une région comme une autre qui fait face à celle de la conscience pure, Husserl aurait pensé, de par la réduction, une région qui serait en dehors de l'être.

Or, une telle lecture soulève plusieurs difficultés. À cet égard, il faut s'empresser de souligner ce qu'une telle interprétation masque et oblitère : l'objectivité, c'est-à-dire la région formelle du quelque chose en général, *n'est pas, au sens propre, une « région »*. La région formelle n'est pas une région, mais elle est la *forme générale* qui est commune à

⁸⁴ Cf. Marion, Jean-Luc. « L'être et la région », *loc. cit.*, p. 238.

toutes les régions matérielles et qui, pour ainsi dire, les surplombe toutes. C'est exactement ce que dit Husserl : « Ce qu'on appelle « *région formelle* » n'est donc pas quelque chose qui est coordonné aux régions matérielles (aux régions pures et simples) ; *ce n'est pas à proprement parler une région, mais la forme vide de la région en général.* »⁸⁵ D'autre part, il semble qu'on ne puisse pas davantage parler d'une « région » de la conscience pure.⁸⁶ Dans la *Krisis*, Husserl cite un fragment d'Héraclite qui est très évocateur à cet égard : « Tu ne trouveras jamais les limites de l'âme, même si tu arpentais toutes les routes : si profond est son fond. »⁸⁷ Tout comme la région formelle, la conscience pure semble être une pseudo-région parce qu'elle ne possède pas vraiment de frontières, de limites. Tout, d'une certaine manière, relève du royaume de la subjectivité. Ainsi, que ce soit en ce qui concerne la région de l'objectivité ou celle de la subjectivité, nous ne sommes pas vraiment en présence d'une véritable « région », car ce sont des régions qui n'ont pas de limites. Et s'il en est ainsi, soulignons le d'emblée, c'est que, pour ainsi dire, elles sont plus éminentes, c'est-à-dire qu'elles conditionnent et déterminent toutes les autres régions dites « matérielles ». Donc, parler au sens strict d'une « régionalisation » de l'objectivité par rapport à la conscience pure – comme s'il s'agissait de deux régions au sens prégnant du terme (c'est-à-dire matérielles et délimitées) – est un contresens.

Qu'à cela ne tienne, la lecture de Marion a l'avantage de soulever un problème central. Selon Husserl, l'idée de doctrine de la science renvoie à une seule science fondamentale.⁸⁸ S'il y a deux régions qui n'en sont pas parce que plus éminentes que les régions matérielles, cela signifie qu'il y a deux régions « originaires » qui déterminent et conditionnent toutes les régions matérielles. Mais cette duplicité ne pointe-t-elle pas vers deux disciplines complètement différentes, à savoir l'ontologie et la phénoménologie ? Si tel est le cas, on voit difficilement comment l'idée d'une doctrine de la science unitaire

⁸⁵ Hua III, p. 21.

⁸⁶ Une telle affirmation est sujette à caution. Dans les *Idées I*, Husserl parle effectivement de la région de la conscience pure, mais cette « régionalité » est solidaire de cette fameuse idée selon laquelle la réduction transcendantale met en relief un « résidu phénoménologique » que serait la conscience pure. En effet, ce n'est que si la conscience pure est un « résidu », un reste par opposition à la totalité de l'étant, qu'on peut envisager que la région de la conscience pure est une authentique région. Or, ceci est notoire, Husserl a renoncé très rapidement à cette idée d'un « résidu phénoménologique ».

⁸⁷ Hua VI, p. 173 ; tr. fr. : p. 193.

⁸⁸ Comme le mentionne Husserl : « Il n'y a qu'une *philosophie unique*, qu'une *science véritable et authentique unique* et en elle les sciences particulières authentiques sont justement des membres non-autonomes. » (Hua XVII, p. 240.)

pourrait être défendue. La réponse que Husserl semble donner à cette question consiste à dire que, finalement, nous ne sommes pas en présence de deux régions originaires et suréminentes, mais d'une seule. Ce qui revient à dire que l'ontologie et la phénoménologie sont deux perspectives sur la même région originaire. C'est la conclusion que Husserl semble tirer lorsqu'il dit que la phénoménologie en tant que fondement absolu de la logique permet de penser une ontologie formelle encore plus radicale que l'ontologie formelle elle-même.

Une *ontologie formelle d'un monde possible* en tant qu'il est un monde constitué par la subjectivité transcendantale est un moment non-autonome d'une autre « ontologie formelle » qui se rapporte à tout ce qui existe, quel qu'en soit le sens, qui se rapporte à l'existant (*Seiende*) qu'est la subjectivité transcendantale et à tout ce qui se constitue en elle.⁸⁹ Ainsi, ce que Husserl soutient, c'est que la région formelle (objectivité) peut aussi être considérée comme étant un « moment non-autonome »⁹⁰ de la conscience pure qui conditionne et détermine toutes les autres régions et même la région formelle. L'intérêt de ce passage, c'est qu'il ne dit pas que l'*ego* transcendantal précède toute ontologie, qu'il n'est pas, qu'il est en *dehors* de l'être et de toute ontologie, mais bien plutôt qu'il ouvre plutôt la voie à une « autre » ontologie encore plus radicale qui se rapporterait à tout *existant* (*Seiende*) en commençant par la subjectivité transcendantale *existante* elle-même! *Il faut comprendre par là que l'ego transcendantal est un étant (Seiende) qui relève d'une certaine ontologie formelle.* Et si Husserl nomme cette discipline qui prend en compte la région de la conscience pure qu'est la phénoménologie une « autre ontologie formelle », c'est justement que cette « autre » ontologie représente seulement une « autre » manière (plus originaire et fondamentale et moins naïve) de « se rapporter à tout qui existe », d'appréhender et de concevoir la région formelle, c'est-à-dire la région qui, en principe, doit déterminer et conditionner toutes les régions matérielles et tout *étant* (subjectivité transcendantale y comprise). Quel est le rapport entre l'ontologie et la phénoménologie, voilà qui reste encore nébuleux, mais il est clair que l'hypothèse de l'écart abyssal que défend Marion est difficilement défendable.

⁸⁹ Hua XVII, p. 239.

⁹⁰ Cette expression de « moment non-autonome » est liée à la théorie du tout et des parties qui constitue une part essentielle de la pensée ontologique de Husserl. Ceci donne donc à penser que le rapport entre phénoménologie et ontologie est à penser à partir de schèmes et de concepts qui sont typiquement ontologiques. Voilà une autre preuve qui parle contre l'idée que la phénoménologie serait indépendante et précéderait toute considération ontologique – puisque le rapport ontologie/phénoménologie est conçu à partir de l'ontologie, à partir du concept ontologique de « moment non-autonome ». Ceci mériterait de plus amples développements.

Une étude beaucoup plus détaillée de cette question sera nécessaire pour trancher d'une manière définitive ce débat puisqu'il y a beaucoup de passages – surtout dans les *Idées III* – qui paraissent plutôt pointer en direction de la lecture que fait Marion. À première vue, une chose est cependant certaine. Puisque ma lecture s'appuie aussi sur des faits textuels non négligeables, il *semble* donc y avoir une tension voire une ambiguïté dans la pensée de Husserl qui nous place devant un certain dilemme herméneutique que Marion résume très bien : « Formellement, seules deux voies s'ouvrent ici : ou bien affaiblir la « différence cardinale », pour supposer que le Je aussi est, même si son mode d'être – d'ailleurs laissé indéterminé par Husserl – n'a plus rien de commun avec les autres modes d'être des « choses » ; ou bien admettre la conséquence la plus difficile mais la plus obvie : le Je, donc la réduction phénoménologique avec lui, *n'est pas.* »⁹¹ Alors que Marion emprunte la seconde voie, je me propose de prendre la première et de montrer, à partir d'une lecture attentive d'*Expérience et jugement*, que : 1) En dépit de la différence cardinale qu'il y a entre l'ontologie et la phénoménologie, ces deux disciplines constituent une véritable unité téléologique 2) Malgré ce que disent Marion et Heidegger, Husserl, de par la discussion qu'il donne de la volonté de connaître, donne une caractérisation de l'être de l'intentionnel qui, justement, vient fonder l'unité téléologique de l'ontologie et de la phénoménologie.

⁹¹ Je souligne, Marion, Jean-Luc. « L'être et la région », *loc. cit.*, p. 241.

SECONDE PARTIE

LA POSSIBILITÉ DE L'ONTOLOGIE FORMELLE

CHAPITRE 2

LA GÉNÉALOGIE DE LA POSSIBILITÉ

§ 5. L' « ALLIANCE » DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET DE L'ONTOLOGIE

« *So stehen also Phänomenologie und Ontologie in einer Art Bundesgenossenschaft* » : « Aussi phénoménologie et ontologie reposent-elles sur une sorte d'alliance. »⁹² Prendre le contre-pied de la lecture de Marion, c'est tout d'abord tenter de comprendre quelle est la nature de cette fameuse alliance (*Bundesgenossenschaft*) qui unit la phénoménologie et l'ontologie. Comme nous allons le voir, cette question est intimement liée à celle de l'être de l'intentionnel. Pour le moment, il est loin d'être clair en quoi peut bien consister ladite « alliance », mais, à ce sujet, il convient de souligner d'office qu'il y a entre l'ontologie et la phénoménologie une grande proximité et de nombreuses similitudes. Commençons par relever la ressemblance la plus importante, mais la moins obvie : la phénoménologie de la genèse, tout comme l'ontologie formelle, est une *science du possible*. Il ne s'agit pas d'une analogie anodine car, comme vont tenter de le montrer le présent chapitre et le suivant, c'est à partir du thème de la *possibilité* que l'on peut comprendre en quoi consiste vraiment cette « alliance » qui unit la phénoménologie et l'ontologie et qui nous interdit de soutenir, comme Marion, que ces deux disciplines sont séparées par une sorte de différence abyssale qui fait en sorte que l'*ego* transcendantal, du point de vue ontologique, s'exécute de l'être.

En ce qui concerne l'ontologie formelle, que nous soyons en présence d'une « science du possible », c'est-à-dire qu'elle soit la science des possibilités formelles de l'objectivité, il s'agit d'une lapalissade sur laquelle j'ai déjà insisté.⁹³ Mais en quoi la phénoménologie génétique est-elle une science du possible ? En quoi représente-t-elle une radicalisation de cette idée d'une science du possible qu'incarne l'ontologie formelle ? Pour répondre à ces questions, une intuition d'Anne Montavont s'avère éclairante : « L'étape génétique dépasse l'étape structurel [à savoir l'ontologie formelle] en ce qu'elle

⁹²Hua XI, p. 222.

⁹³*Supra*, § 3, p. 23 et Marion, Jean-Luc. « L'être et la région », *loc. cit.*, p. 232.

s'interroge sur la compossibilité des structures à l'intérieur d'un *ego* individuel »⁹⁴. L'hypothèse est intéressante et tout à fait corroborée par les textes de Husserl : la phénoménologie génétique est une science de la compossibilité⁹⁵ car elle a pour but de montrer comment, du point de vue de la genèse et du flux de la temporalité, toutes les possibilités de l'ego s'enchaînent et s'articulent, c'est-à-dire d'expliquer comment « la conscience antérieure motive la conscience ultérieure ».⁹⁶ Bref, la phénoménologie génétique est cette science qui a pour objet de tirer au clair les lois éidétiques qui gouvernent l'*histoire* de l'*ego*,⁹⁷ c'est-à-dire les lois phénoménologiques qui déterminent les possibilités de l'*ego* et leur compossibilité. Et c'est précisément pour cette raison qu'il tombe sous le sens que celle-ci représente une autre science du possible à l'instar de l'ontologie formelle.⁹⁸

Bien sûr, ces disciplines opèrent avec deux conceptions complètement différentes du possible. D'un côté, on se réfère aux possibilités formelles et *a priori* du quelque chose en général, alors que, de l'autre, nous avons affaire aux compossibilités de la genèse qui déterminent, motivent et gouvernent l'*histoire* de tout *ego*, de toute monade.⁹⁹ Mais une telle remarque qui vient, pour ainsi dire, souligner une certaine homonymie du terme de « possibilité », loin d'invalidier le rapprochement entre ces deux disciplines, permet d'en préciser et d'en clarifier les modalités. Comme nous allons le voir, comprendre quel est le rapport entre l'ontologie formelle et la phénoménologie génétique exige tout simplement de tirer au clair comment s'articulent les différentes conceptions de la possibilité qui sont en jeu dans *Expérience et jugement*.

⁹⁴ Montavont, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1999, p. 38.

⁹⁵ Hua I, p. 108.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Cf. Hua I, p. 109.

⁹⁸ À certains égards, cette idée rappelle la théorie kantienne de l'aperception transcendantale qui pose aussi, à sa manière, la question de l'unité de l'expérience et de ses compossibilités. Un tel rapprochement est intéressant parce qu'il permet de mettre encore plus l'emphase sur la proximité de la logique formelle et de la phénoménologie puisque la théorie de l'aperception transcendantale s'inscrit dans le projet plus général qu'est celui de Kant de produire une *logique* transcendantale (expression qui est d'ailleurs reprise par Husserl). Cependant, il ne faut pas oublier que les mots les plus durs et les plus critiques que Husserl adresse à Kant concernent justement cette théorie de l'aperception transcendantale. Par exemple, dans *Philosophie première*, Husserl parle de « la mythologie de l'aperception transcendantale » (Hua VII, p. 235). En fait, le problème de l'aperception transcendantale, c'est qu'elle n'a aucun fondement intuitif et phénoménologique. J'ai déjà eu l'occasion de traiter cette question ailleurs. Cf. Grondin, Vincent. « Psychologie rationnelle, phénoménologie et philosophie transcendantale », *Le Réflexif*, à paraître.

⁹⁹ Cf. Hua I, p. 109 et Montavont Anne, *op. cit.*, p. 39.

Le prochain chapitre aura pour objectif principal d'expliquer cette alliance qui unit la phénoménologie et l'ontologie en brossant à grands traits l'histoire du devenir génétique qui permet de passer des compossibilités de la genèse aux possibilités aprioriques de l'ontologie formelle et donc de rendre compte de leur articulation. Mais je me propose tout d'abord dans ce chapitre, afin de bien comprendre en quoi la phénoménologie génétique est science de la possibilité, de mettre en relief les traits topiques de cette phénoménologie génétique qui prend la forme, dans le contexte d'*Expérience et jugement*, d'une généalogie de la logique. Plus exactement, pour mener à bien un tel dessein, je me propose de m'en tenir à une rubrique très précise d'*Expérience et jugement*, à savoir la généalogie que nous propose Husserl du concept logique de possibilité (*Möglichkeit*). Cet expédient permettra de cerner d'une manière efficace la notion de possibilité telle qu'elle est en jeu dans la phénoménologie génétique et, chemin faisant, de nous acheminer au cœur de la problématique de l'être de l'intentionnel. Toutefois, avant d'aborder la généalogie du possible en tant que telle (qui fera en particulier l'objet du § 7), je vais esquisser dans ses grandes lignes, afin de préparer le terrain, ce que Husserl entend par « généalogie ».

§ 6. GÉNÉALOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

a) Phénoménologie et généalogie

Bien qu'il soit nécessaire de souligner, dès qu'on utilise ce terme de « généalogie de la logique », qu'il ne s'agit ni d'une histoire de la logique au sens traditionnel ni d'une « psychologie génétique » au sens où, par exemple, Brentano emploie ce terme, l'épithète de « généalogique » semble naturellement convenir à la phénoménologie. On pourrait d'ailleurs se demander si, finalement, la phénoménologie n'a pas toujours été, d'une certaine manière, une forme de « généalogie », c'est-à-dire une tentative de remonter jusqu'aux origines ultimes de la connaissance – quoique Husserl n'ait jamais vraiment utilisé l'expression ailleurs que dans *Expérience et jugement*. À preuve, dès 1913, dans les *Idées I*, Husserl écrivait que la phénoménologie est la « science des origines ».¹⁰⁰ Il serait d'ailleurs possible de remonter encore plus loin puisque, déjà dans les *Recherches*

¹⁰⁰ Hua III, p. 108.

logiques de 1900/01, il était mentionné que la tâche de la phénoménologie était celle de remonter à l'origine phénoménologique des concepts logiques.¹⁰¹ Bref, en soulignant que les recherches phénoménologiques d'*Expérience et jugement* concernent un « problème d'origine » qui doit jeter les bases d'une « généalogie de la logique »,¹⁰² Husserl semble renouer avec un thème qui possède déjà une très longue histoire dans son œuvre et qui est aussi vieux que l'idée de phénoménologie elle-même.¹⁰³

Et pourtant, derrière cette continuité apparente se cache de profonds remaniements qui font en sorte que ce retour à l'origine des concepts logiques n'a plus du tout le même sens. À l'époque des *Recherches logiques* et des *Idées I*, faire un retour à l'origine phénoménologique des concepts logiques, c'est tout d'abord faire retour à l'intuition, c'est-à-dire à l'évidence intellectuelle dans laquelle ces concepts nous sont donnés. Il s'agit d'une conséquence directe du *principe des principes* : l'intuition étant la « source de droit pour la connaissance »¹⁰⁴, c'est-à-dire le « commencement absolu »¹⁰⁵ de tout savoir, il est alors évident que « l'origine phénoménologique » ne peut être rien d'autre que l'intuition. Par rapport au projet phénoménologique, cette conception de l'origine possède une conséquence importante : élucider les concepts logiques en remontant à leur origine phénoménologique, c'est *décrire* l'évidence *intuitive* dans laquelle ils se fondent.

Par la suite, la notion même d'origine phénoménologique subira de nombreux remaniements et déplacements qui vont, en définitive, déboucher sur une transfiguration majeure et profonde de la phénoménologie et de sa méthode. Dans une annexe très célèbre de *De la synthèse passive* intitulée « Méthode phénoménologique statique et génétique », Husserl aborde justement ce revirement en distinguant nettement deux méthodes phénoménologiques. – Alors que la *phénoménologie descriptive* des *Idées I* se contente de décrire les idéalités telles qu'elles se donnent dans l'intuition, alors qu'elle présuppose l'identité et la permanence de ces idéalités comme allant de soi ; il est aussi besoin d'une autre phénoménologie plus originaire et radicale qui doit élucider la genèse

¹⁰¹ Cf. Hua XVIII, p. 269.

¹⁰² Cf. *EU*, p. 1.

¹⁰³ On devrait même dire qu'il lui est antérieur. La tentation psychologue de la *Philosophie de l'arithmétique* pourrait être comprise non pas comme une erreur de parcours, mais comme une prise de conscience de l'importance fondamentale du thème de la genèse et de l'origine pour une compréhension du sens même de toute forme d'idéalité. Derrida, dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, avec raison à mon avis, défend une telle lecture de ce texte qui est trop souvent ignoré des études husserliennes.

¹⁰⁴ Hua III, p. 43.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 44.

phénoménologique de ces idéalités en *expliquant* comment ces idéalités se constituent en tant qu'idéalités pour la conscience.¹⁰⁶ Bref, la phénoménologie *explicative* (génétique) doit, pourrait-on dire d'une manière provisoire, remonter en deçà de toutes les idéalités en tentant de penser une origine phénoménologique encore plus radicale que le commencement absolu du principe des principes.

Pour bien prendre toute la mesure de cette démarche généalogique qu'est celle de la phénoménologie génétique (explicative) et d'en comprendre non seulement sa logique, mais aussi sa nécessité, il n'est pas inutile d'expliquer une certaine métaphore vestimentaire qu'on retrouve à la fois dans la *Krisis*¹⁰⁷ et *Expérience et jugement*.¹⁰⁸ Il s'agit bien sûr du fameux « vêtement d'idées » (*Ideenkleid*) qui joue un rôle déterminant à la fois dans la critique du positivisme scientifique issu de la révolution galiléenne (*Krisis*) et dans le projet d'une généalogie des idéalités logiques (*Expérience et jugement*). La métaphore est très évocatrice : les idéalizations scientifiques (formules mathématiques, espace géométrique, concepts logiques et ontologiques, etc.) ne sont rien d'autre qu'une sorte de « vêtement d'idées » que l'on a jeté sur le monde afin de mieux le comprendre et qui le travestit. Derrière cette image très forte se cache une accusation sévère : les sciences modernes – ce reproche s'applique autant à la logique formelle traditionnelle qu'à la physique galiléenne¹⁰⁹ – ont tenté de réduire le monde de la vie (*Lebenswelt*), c'est-à-dire le monde dont on fait l'expérience, à un ensemble de concepts logiques et de formules mathématiques. Ce faisant, elles ont évacué toute la dimension intuitive, subjective et qualitative de l'expérience que nous faisons du monde au profit d'une science purement idéale, objective et quantitative.¹¹⁰ En utilisant l'image de l'*Ideenkleid*, Husserl renvoie donc au fait que ces concepts scientifiques occultent toute la dimension subjective et intuitive de l'expérience que l'on fait du monde de la vie et, en ce sens, la cachent tout

¹⁰⁶ Lisons Husserl : « D'une certaine manière, on distingue donc entre phénoménologie « explicative » en tant que phénoménologie de la genèse selon des lois, et la phénoménologie « descriptive » en tant que phénoménologie des essences possibles dans la pure conscience, même si ces formes ont déjà fait l'objet d'un devenir. » (Hua XI, p. 340). Cette distinction n'est pas sans faire penser à la fameuse méthode de la reconstruction de la psychologie natorpienne. À cet égard, on peut parler d'une influence directe comme l'a montré Iso Kern. Cf. Kern, Iso. « Husserls Stellung zu Natorps Psychologie », *Husserl und Kant*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1963, p. 326 et ss.

¹⁰⁷ Hua VI, p. 51 ; tr. fr. : p. 60.

¹⁰⁸ *EU*, p. 43.

¹⁰⁹ Il y a d'ailleurs un lien très étroit entre la physique galiléenne et le logique formelle traditionnelle qui est critiquée dans *Logique formelle et logique transcendantale*. Par rapport à cette question, cf. Hua XVII, p. 6 et ss.

¹¹⁰ Cf. Hua VI, § 9, i, p. 54 et ss. ; tr. fr. : p. 62 et ss.

comme le vêtement voile et travestit le corps de celui qui le porte. Le problème est grave : la source de toute connaissance étant l'intuition qui représente cette expérience subjective par laquelle tout objet nous est donné, cette occultation ne représente rien de moins que l'oubli du commencement absolu de la science (du principe des principes) et, par conséquent, de son sens même. Derechef, on peut comprendre que renouer, comme le propose le programme de *Logique transcendantale et logique formelle*, avec le sens authentique de la logique qui n'est rien d'autre que celui de la science elle-même, c'est tout d'abord retourner à l'expérience subjective et intuitive du monde, c'est retourner à la *Lebenswelt* et à l'expérience pure qui ont été travesties et occultées par les idéalités scientifiques et logiques. C'est exactement ce que dit Husserl dans *Expérience et jugement* : « Si donc nous voulons revenir à une *expérience entendue au sens d'origine ultime qui fait l'objet de notre enquête*, ce ne peut être qu'à l'expérience origininaire du monde de la vie, expérience qui ne comporte aucune de ces idéalizations, mais en est le fondement nécessaire. »¹¹¹ Ainsi, pour reprendre la métaphore husserlienne, on pourrait dire que cette remontée généalogique jusqu'à « l'expérience pure », que cette redécouverte de la subjectivité, en tant qu'origine du sens même de la science et de la logique et de toutes les idéalités, consiste à retourner en deçà de toutes les idéalizations jusqu'à cette expérience nue, c'est-à-dire jusqu'à cette expérience pure non-vêtue par la conceptualisation scientifique et logique.¹¹²

À ce stade de l'exposition de la conception husserlienne de la généalogie, il est important de faire quelques précisions à propos de cette « expérience pure ». Commençons par une définition : « L'expérience au sens premier et authentique se définit ainsi comme une relation directe à l'individuel. »¹¹³ En d'autres termes, l'expérience pure représente tout simplement l'expérience de la *perception externe* par laquelle un objet individuel nous est donné.¹¹⁴ Dès lors, comprendre l'expérience pure comme l'origine de toutes les idéalités logiques et scientifiques comme nous le propose *Expérience et jugement* et comme l'exige *Logique formelle et logique transcendantale*, c'est tenter de saisir le devenir génétique qui mène de cette expérience pure et perceptuelle de

¹¹¹ *EU*, p. 43.

¹¹² À cet égard, Husserl parle même dans *Logique formelle et logique transcendantale* d'une méthode de dévoilement (*Enthüllung*) que Bachelard a traduit par l'expression encore plus évocatrice de « méthode de mise à nu ». Cf. *Hua XVII*, p. 251.

¹¹³ *EU*, p. 21

¹¹⁴ Cf. *EU* p. 63.

l'individualité aux concepts abstraits et généraux. – Or, par rapport à la nature de cette « expérience pure », il convient de faire une certaine mise en garde. Il est très tentant, à l'instar de Derrida¹¹⁵, de voir dans l'opposition *Ideenkleid/Lebenswelt* une formulation nouvelle et originale de la distinction traditionnelle concept/intuition et, dans le contexte de la pensée de Husserl, d'interpréter toute forme de *conceptualité* et d'idéalisation comme un *Ideenkleid* qui cacherait l'*expérience pure* de la *Lebenswelt* par laquelle l'objet individuel nous serait donné d'une manière *intuitive*. Jusqu'à un certain point, une telle lecture est juste, mais il faut être très prudent avec une association du genre car elle donne à penser que ce retour en deçà de toutes les idéalités que prône la généalogie de la logique représente une tentative de retourner à une sorte d'expérience purement intuitive.¹¹⁶ Tout au contraire, cette « expérience pure » à laquelle fait référence Husserl se caractérise par un débordement essentiel et originaire de la sphère intuitive. En fait, au cœur même de cette expérience pure et intuitive, il y a une non-intuitivité fondamentale qui joue un rôle déterminant dans le développement de l'« intrigue » généalogique d'*Expérience et jugement* et qui nous interdit de voir dans cette expérience pure une expérience qui serait de fond en comble intuitive. Cette non-intuitivité est effectivement cardinale car c'est elle qui permet d'expliquer comment le passage de la *Lebenswelt* à l'*Ideenkleid* est possible et en quel sens la *Lebenswelt* constitue paradoxalement le fondement et la condition de possibilité de toute idéalisation, de toute abstraction.

Au creux de cette métaphore de l'*Ideenkleid*, il faut donc, par rapport à la nature de l'expérience pure, lire deux mouvements contradictoires qui travaillent de l'intérieur la pensée du dernier Husserl. 1. Tout d'abord, on retrouve dans la *Krisis* et ailleurs une critique des idéalizations scientifiques qui travestissent la *Lebenswelt* en cachant la dimension *intuitive* du monde. 2. Toutefois, il ne s'agit pas pour Husserl de condamner toute forme d'abstraction ; le projet de la *Krisis*, tout comme celui d'*Expérience et jugement*, semble plutôt être à cet égard de justifier phénoménologiquement le recours à ces idéalizations en montrant en quoi elles se fondent dans l'expérience pure qui relève aussi d'une sorte de *non-intuitivité* originaire qui est la condition de possibilité de toute

¹¹⁵ Cf. Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1990, p. 189.

¹¹⁶ Comme l'a montré d'une manière très convaincante Jocelyn Benoist, déjà dans les *Recherches logiques*, Husserl avait complètement rejeté, voilà ce qu'on oublie trop souvent, cette idée absurde d'une expérience purement intuitive (même en ce qui concerne Dieu). Cf. Benoist, Jocelyn. *L'a priori conceptuel*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999, p. 84 et ss. Sur cela, Husserl ne reviendra jamais.

abstraction.¹¹⁷ Husserl critique donc l'usage que font les sciences naturelles et la logique des idéalités dans *son fait* pour le rétablir dans *son droit*. Ainsi, il ne s'agit non pas de valoriser à tout cran l'intuition, mais d'ouvrir la voie à un nouvel usage de ces concepts qui serait fondé et légitimé par la phénoménologie de la *Lebenswelt* qui possède sa part originaire de non-intuitivité. Les conséquences de cette idée prescrivent tout un programme : concevoir en quoi consiste cette fameuse expérience pure, c'est tout d'abord tirer au clair les linéaments de cette non-intuitivité originaire, pré-conceptuelle et prélogique ; non-intuitivité phénoménologiquement légitime qui représente, d'une certaine manière, le degré inférieur et fondateur de la logicité et, par le fait même, constitue l'origine phénoménologique de la logique formelle elle-même. Husserl donne le nom curieux d'*induction* aux strates supérieures de cette non-intuitivité originaire.

b) *Phénoménologie et théorie de l'induction*

L'anathème jeté par les *Idées I* sur l'induction telle qu'elle est utilisée par la psychologie expérimentale semble être sans appel. Husserl ne pourrait pas être plus clair : la méthode phénoménologique (en l'occurrence la variation éidétique) s'oppose d'une manière diamétrale à toute science qui a recours à l'induction et, au niveau des principes, ce serait une complète absurdité que de croire que la phénoménologie, afin de résoudre les problèmes qui sont les siens, pourrait avoir recours à cette dernière.¹¹⁸ À cet égard, une position comme celle de Schütz qui soutient que la phénoménologie *doit* être inductive à tout pour paraître hérétique.¹¹⁹ Mais, en dépit de cette rature de l'idée même d'une induction phénoménologique qu'on retrouve dans les *Idées I*, il n'en demeure pas moins que l'induction représente pour Husserl un champ de recherche intéressant. Bien sûr, l'idée d'une telle théorie phénoménologique de l'induction demeure dans l'œuvre de ce

¹¹⁷ Comme le souligne avec justesse Bruce Bégout : « Mais, chose étrange ici, bien qu'elles dissimulent le monde de la vie effectuant, toutes les idéalizations médiatrices trouvent cependant leur fondement en lui. Car il s'agit bien pour Husserl de montrer en quoi ces idéalizations voilent le monde originaire, mais aussi comment ce monde originaire se laisse lui aussi dissimuler et, ce faisant, autorise les médiations idéalissantes. » (Bégout, Bruce. *La généalogie de la logique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2000, p. 251). Notre hypothèse est que c'est la non-intuitivité qui est au cœur de l'expérience pure qui permet d'expliquer ces deux mouvements opposés.

¹¹⁸ Cf. Hua III, p. 159.

¹¹⁹ Pour une critique détaillée de l'opposition que Husserl fait entre la variation éidétique et l'induction psychologique et un résumé de la position de Schütz sur la question, cf. Levin David Michael, « Induction and Husserl's Theory of Eidetic Variation », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 29, No. 1, pp. 1-15.

dernier un thème relativement marginal. Cependant, par rapport à l'opposition *Ideenkleid/Lebenswelt*, la théorie husserlienne de l'induction joue, dans la *Krisis* tout comme dans *Expérience et jugement*, un rôle important et non-négligeable. À preuve, on ne peut pas comprendre la véritable nature de cette « expérience pure » et le sens phénoménologique de cette non-intuitivité qui la détermine sans s'attarder aux réflexions de Husserl à propos de l'induction.

Dans la *Krisis*, Husserl fait la distinction entre deux types différents d'« induction », à savoir l'*induction originaire* et l'*induction méthodique*.¹²⁰ Dans ce contexte, il soutient que, pour concevoir comment le travestissement de la *Lebenswelt* opéré par les sciences modernes a été possible, il faut se pencher sur le passage accompli par Galilée de l'induction originaire à la méthodique. Ladite *induction originaire* est « sans art » ni méthode et correspond au simple fait que, lorsque je fais d'une manière actuelle l'expérience d'un objet, j'anticipe simultanément toutes les expériences possibles que je peux faire de lui. Par exemple, si je vois un cube, non seulement je vois d'une manière *intuitive* les faces dont je fais actuellement l'expérience mais, en plus, les faces cachées me sont données, voire « co-présentées » en ce sens que je m'*attends* à ce que ces faces cachées m'apparaissent d'une manière *intuitive* si je décide de le tourner. Pour reprendre la terminologie classique des *Leçons sur la conscience interne du temps*, l'induction originaire n'est rien d'autre qu'une « protention », c'est-à-dire une anticipation.

On pourrait douter de la pertinence de nommer cette anticipation protentionnelle « induction ». Pourtant, ce nom semble être tout à fait indiqué. Par exemple, John Stuart Mill définit l'induction de la manière suivante: « *Induction, then, is that operation of the mind by which we infer what we know in a particular case or cases, will be true in all cases which resemble the former in certain assignable respects* »¹²¹. Il s'agit de la définition classique et traditionnelle de l'induction que Husserl connaissait sans doute pour avoir étudié d'une manière assidue la logique de Mill. Et il est clair que, si on laisse de côté pour le moment la question de la passivité (Mill parle d'une « *operation of the*

¹²⁰ Husserl mentionne à cet égard : « Toute praxis avec ses anticipations implique des inductions, avec cette particularité que les connaissances inductives (les anticipations) habituelles, y compris celles qui sont explicitement formulées et « confirmées », sont « sans art », par opposition aux inductions « méthodiques » pleines d'art que sont celles de la méthode de la physique galiléenne et dont la capacité opérationnelle doit augmenter à l'infini. » (Hua VI, p. 51; tr. fr. : p. 60)

¹²¹ Stuart Mill, John. *A System of Logic*, Longmans, Green and co., London, 1948, p. 188.

mind »), cette définition correspond à ce que Husserl nomme l'« induction originaire ». Toute attente constitue effectivement une « induction » en ce sens que les attentes du Je par rapport à l'expérience d'un certain objet sont déterminées par une certaine généralisation (certes passive) faite à partir de l'expérience d'objets similaires.¹²² Par exemple, si je m'attends à voir les faces cachées du cube lorsque je le tourne, c'est parce que je présuppose que cet objet qui ressemble à un cube va se comporter exactement de la même manière dans la rotation que tous les autres cubes dont j'ai déjà fait l'expérience.¹²³ Ainsi, l'induction originaire n'est rien d'autre qu'une habitude ou, pour reprendre la terminologie de Husserl, un *habitus*, c'est-à-dire une *anticipation protentionnelle* qui représente une généralisation « faite »¹²⁴ par le Je à partir d'une certaine répétition d'expériences similaires et qui renvoie, en principe, à *un toujours possible remplissement intuitif des attentes* à l'égard de l'objet.¹²⁵

Mais qu'en est-il de l'*induction méthodique* ? En fait, les inductions auxquelles ont recours les sciences modernes ne sont, tout comme l'induction originaire, qu'une sorte d'anticipation, d'attente à l'égard du monde. L'induction méthodique telle que la pratique la physique à l'aide des mathématiques est une attente qui nous permet de « dépasser infiniment tout ce dont est capable l'anticipation quotidienne »¹²⁶. Pour Husserl, la loi de l'attraction universelle est, au même titre que la simple attente que j'ai que le soleil se lèvera demain, une anticipation ; plus exactement, il s'agit d'une anticipation mathématique qui nous permet de mieux comprendre le monde et de donner une structure cohérente à notre expérience. Par exemple, lorsque la physique me permet de déterminer qu'il va s'écouler 0,5 seconde avant que tel objet en vienne à toucher le sol si je le lâche, la physique me permet de raffiner et de préciser les attentes que j'ai vis-à-vis du monde en

¹²² Husserl écrit à ce sujet : « Supposons que nous ayons appris à connaître une chose et qu'une deuxième chose entre dans notre champ de vision qui, selon le côté proprement vu, concorde avec la chose antérieure et connue. Par une loi d'essence de la conscience (en vertu du recouvrement interne avec ce qui a été éveillé précédemment par une « association de ressemblance »), la nouvelle chose reçoit toute la préfiguration de connaissance de la chose précédente. Elle est comme on dit aperçue avec les mêmes propriétés invisibles que l'ancienne. » (Hua XI, p. 10).

¹²³ Ceci ne veut bien sûr pas dire que, pour le premier cube, aucune forme d'attente ne serait impliquée. S'il est vrai que nous ne sommes pas, dans ce cas, en présence d'une induction au sens propre du terme, il n'en demeure pas moins qu'il y a une autre forme d'attente qui est en cause et qui relève de ce que Husserl nomme l'*affection* et qui ne dépend pas entièrement d'une quelconque répétition. Sans aborder cet aspect de l'*affection*, cette notion fait ici l'objet d'une analyse partielle. *Infra*, § 6, p.40.

¹²⁴ L'emploi des guillemets est là pour rappeler que, pour Husserl, l'*habitus* est le produit d'une *genèse passive*

¹²⁵ Par rapport à cette question de l'*habitus*, cf. Hua I, p. 100 et ss.

¹²⁶ Hua VI, p. 51 ; tr. fr. : p. 60 et ss.

passant d'une induction sans art à une induction méthodique et mathématique beaucoup plus exacte.

Et ce que Husserl reproche aux sciences modernes, c'est qu'elles en sont venues à croire que le monde de la vie se réduisait à ces idéalizations qui sont le produit de l'induction (de l'anticipation) et, par conséquent, à évacuer toute la dimension intuitive de notre expérience. « C'est le vêtement d'idées qui fait que nous prenons pour un être vrai ce qui est *Méthode* – une méthode qui est là pour corriger, dans une progression à l'infini, par des anticipations « *scientifiques* » les anticipations *grossières* qui sont originellement les seules possibles à l'intérieur de l'effectivement éprouvé (réel et possible) du monde de la vie. »¹²⁷ Ce que Husserl reproche donc aux sciences modernes n'est pas tant l'usage d'idéalités et de concepts, mais le fait que ces sciences n'ont jamais compris que ces idéalizations ne sont qu'une *méthode* pour raffiner nos anticipations grossières et que, par principe, toute *anticipation* renvoie à un possible remplissement des intentions d'attente par une *expérience intuitive*. Ainsi, le problème des sciences européennes, c'est qu'elles ne comprennent pas la nature duplice de notre expérience du monde qui est certes *conceptuelle* (inductive), mais aussi, d'abord et avant tout *intuitive*.¹²⁸

Par la généalogie de la logique et, d'une manière plus large, par la phénoménologie de la genèse, Husserl nous propose, dans un premier temps, afin de reconquérir la part intuitive de notre expérience et de comprendre le sens phénoménologique de l'*induction méthodique*, de remonter en deçà de toutes les idéalizations scientifiques, de remonter jusqu'à l'*induction originaire* où cet enchevêtrement anticipation/intuition est beaucoup plus évident et patent que dans l'*induction méthodique*. Toutefois, il ne faudrait pas croire que la généalogie de la logique n'est qu'une théorie de l'induction. D'une certaine manière, l'induction originaire constitue déjà une forme d'idéalisation qui présuppose comme allant de soi le fait que l'objet de notre expérience nous est donné.¹²⁹ Pour cette raison, le point de départ des analyses de la généalogie phénoménologique se situe en deçà de cette induction originaire.

¹²⁷Hua VI, p. 51; tr. fr. : p. 60.

¹²⁸ Afin d'éviter d'établir une opposition trop forte entre intuition et concept qui serait étrangère à la pensée de Husserl, j'aimerais, en anticipant sur mon propre propos, souligner que, pour Husserl, l'intuition et le concept, la passivité et l'activité, possèdent, au contraire de chez Kant par exemple, une structure parallèle et similaire, c'est-à-dire *synthétique*.

¹²⁹Par rapport au caractère non-originaire de l'induction, cf. Hua XIV, p. 20.

Dans l'*Introduction d'Expérience et jugement*, une distinction très importante relativement à cette question est posée entre l'*horizon interne de l'objet* et son *horizon externe (horizon du monde)*.¹³⁰ L'*horizon interne* de l'objet correspond à l'*induction originaire*, c'est-à-dire à l'anticipation des déterminations possibles d'un objet donné (les faces cachées du cube par exemple). L'*horizon du monde* ou externe constitue, pour sa part, l'ensemble des objets individuels qui peuvent faire l'objet d'une expérience possible. Ainsi, de la même manière que, lorsque je fais l'expérience d'un objet, j'anticipe ses déterminations possibles à l'aide de l'induction originaire, lorsque je fais l'expérience du monde et que je me tourne vers un certain objet plutôt qu'un autre (de par l'*horizon externe*), je possède déjà une certaine pré-connaissance de cet objet – puisque j'ai décidé de porter mon attention sur lui et non pas sur un autre. Il va sans dire que l'*horizon externe* est plus originaire que l'*horizon interne* (induction) : avant de pouvoir anticiper les déterminations possibles d'un objet, il faut que cet objet appartienne à l'*horizon du monde*, c'est-à-dire qu'il faut que cet objet constitue un objet possible de mon expérience du monde et qu'il soit, d'une certaine manière, *anticipé*. – Cette non-intuitivité originaire qui est au cœur de l'expérience pure, qui permet qu'un objet me soit donné en tant qu'anticipé avant toute intuition, avant toute attente inductive et qui constitue le point de départ de la généalogie phénoménologique d'*Expérience et jugement*, Husserl lui donne le nom d'« affection ».

c) Passivité, affection et anticipation

Avant même que l'objet ne fasse l'objet d'une activité de connaissance, avant même que je me tourne vers un objet pour tenter de le connaître d'une manière intuitive, l'objet m'est déjà donné, c'est-à-dire que l'objet m'*affecte* déjà. L'affection est donc une sorte d'anticipation, de pré-connaissance de l'objet qui précède toute activité de connaissance. L'objet m'est donné en tant que pure potentialité dans la mesure où je *sais* déjà que je *peux* toujours faire l'expérience de l'objet afin de mieux le connaître avant même que je ne le connaisse.¹³¹ Comme le dit Husserl : « Tout ce qui nous *affecte* en arrière plan est déjà présent à la conscience en une "saisie objective", sur le mode de

¹³⁰ Cf. *EU*, p. 30.

¹³¹ Cf. *EU*, p.33.

l'*anticipation* »¹³². En d'autres termes, l'affection correspond au passage de l'implicite à l'explicite, des potentialités de l'expérience à l'expérience intuitive en tant que telle.¹³³

La caractérisation de cette anticipation originaire qu'est l'horizon du monde (horizon externe) comme *affection* est très précieuse car elle permet de mettre l'emphase sur toute la dimension passive de cette anticipation qui est constitutive de l'expérience pure. L'affection fait signe vers une donnée passive qui est antérieure (antériorité qui n'est pas à comprendre en terme de chronologie) à toute activité de connaissance.¹³⁴

La passivité chez Husserl représente un phénomène très complexe qui possède de multiples degrés. Si on s'en tient aux strates les plus originaires, on pourrait identifier trois grandes couches de passivité. Pour les fins de cette étude, un exposé schématique suffira :

1. Tout d'abord, le monde en tant que champ universel de toute expérience possible nous est livré par l'intermédiaire d'une donnée complètement passive qui renvoie au phénomène de l'affection. Ainsi, « *le monde comme monde étant est la pré-donnée universelle passive préalable à toute activité* ». ¹³⁵ Ce champ, cet horizon du monde est composé par tous les objets possibles dont nous *pouvons* faire l'expérience.
2. Ensuite, parmi tous les objets qui appartiennent à l'horizon du monde, un objet attire le Je en exerçant sur lui une certaine « stimulation » (*Reiz*) plus ou moins *insistante* qui l'invite à se tourner vers lui. Si l'insistance est suffisamment forte, le Je « cède à la stimulation ». ¹³⁶ Cet élan qui mène le Je à se tourner vers l'objet qui le stimule en s'abandonnant à une certaine « tendance », ¹³⁷ voilà ce que Husserl nomme « l'éveil ». ¹³⁸
3. L'objet vers lequel le Je se tourne d'abord représente une « unité téléologique » qui renvoie à tout un ensemble d'expériences possibles qui sont déterminées dès le début par la tendance du Je :

¹³² Je souligne, *EU*, p. 33.

¹³³ Bégout, Bruce. *op. cit.*, p. 167.

¹³⁴ Lisons Husserl : « Préalablement à la saisie, il y a toujours l'affection, qui n'est pas l'affecter d'un objet singulier. Affecter veut dire : se détacher d'un entour qui est toujours co-présent, attirer à soi l'intérêt, éventuellement l'intérêt de connaissance. L'alentour est là comme *domaine de ce qui est prédonné*, selon une donné *passive*. » (*EU*, p. 24)

¹³⁵ *EU*, p. 26.

¹³⁶ Cf. *EU*, p. 81

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Comme le souligne Husserl : « L'éveil consiste à diriger son regard sur quelque chose. » (*EU*, p. 83)

Le début dessine l'orientation d'un processus d'accomplissement ultérieur comportant une unité synthétique (bien qu'il puisse sans doute être poursuivi de multiples façons); dans ce processus se remplit phase après phase la tendance qui lui est inhérente depuis le point de départ et qui s'augmente de ce qui a déjà été effectué, s'étendant en vertu de son être tendanciel, au fur et à mesure, et indiquant de nouveaux stades de remplissement.¹³⁹

Donc, avec l'objet sont aussi éveillés ses horizons qui « poussent » le Je à explorer les potentialités de l'objet et à déterminer ce qui est encore indéterminé dans l'objet.¹⁴⁰ Et s'il en est ainsi, c'est parce que tout objet possède son horizon, c'est-à-dire que tout objet se donne à nous par esquisses.¹⁴¹ Notons, que Husserl nomme « intérêt » cet éveil des horizons de l'objet qui incite le Je à les explorer et à voir l'objet sous tous ses côtés.¹⁴²

N.B.- Ici, il convient de faire quelques remarques à propos de cette idée que l'objet forme une « unité téléologique »; ces remarques vont me permettre de donner une première caractérisation de l'idée d'une généalogie de la possibilité. Pour Husserl, voilà ce que nous révèlent déjà les notions de *tendance* et d'*intérêt*, l'expérience représente une structure téléologique en ce sens qu'elle tend vers un certain *telos*, une certaine finalité qui n'est rien d'autre que l'idéal d'une connaissance exhaustive et authentique de l'objectivité. Comme nous l'avons vu, nous avons un intérêt, une tendance qui nous pousse à connaître l'objet qui nous stimule sous toutes ses faces. En clair, cette idée que l'expérience constitue une structure téléologique dont la finalité est la connaissance de l'objet, une telle idée donc signifie tout d'abord que l'activité théorétique constitue le *telos* de la passivité (c'est-à-dire de l'expérience antéprédicative et préthéorique que nous faisons du monde). Voilà ce que Husserl établit d'entrée de jeu dans *Expérience et jugement* en faisant précisément référence au phénomène de l'affection : « Nous pouvons dire aussi qu'avant que s'institue le mouvement de la connaissance, l'objet est déjà là, comme une *puissance* qui va devenir *entéléchie*. »¹⁴³ Bref, l'objet, en tant qu'il se donne dans l'activité de connaissance, constitue le *telos* de la passivité affective. L'allusion à Aristote d'où vient la

¹³⁹ *EU*, p. 85.

¹⁴⁰ Comme le dit Husserl : « Ainsi la tendance s'actualise dans un « faire » multiforme du Je. Elle vise à faire passer l'apparition (figuration) que le Je a de l'objet extérieur toujours en d'autres "apparitions du même objet". » (*EU*, p. 88)

¹⁴¹ « De même des *horizons* sont éveillés avec tout donné réel; ainsi, lorsque je vois de face un objet chosal en repos, la face arrière que je ne vois pas est présente à ma conscience à l'horizon; la tendance qui vise l'objet est alors l'effort pour le rendre accessible également de l'autre côté. » (*EU*, p. 87).

¹⁴² *EU*, p. 97.

¹⁴³ Je souligne, *EU*, p. 24.

distinction puissance/entéléchie n'est d'ailleurs pas innocente car elle porte à croire que, sur cette question, Husserl reste très proche de la conception de la passivité d'Aristote tel que lu par son maître Brentano. Dans son commentaire de *De l'âme* (que Husserl a lu¹⁴⁴), Brentano soutient qu'il faut concevoir le rapport énigmatique de l'intellect agent et de l'intellect patient comme formant une sorte d'unité téléologique, c'est-à-dire comprendre l'activité comme étant la finalité de toute passivité.

À ce titre, l'intérêt d'un tel rapprochement plus thématique que philologique entre la théorie de la passivité de Husserl et la lecture que propose Brentano d'Aristote, c'est que, dans un autre commentaire non moins célèbre du Stagirite et que Husserl a également lu (je fais bien sûr référence à *De la diversité des acceptions de l'être selon Aristote*), Brentano prend le soin de rappeler une certaine différence que fait Aristote entre deux concepts de possible.¹⁴⁵ Comme l'établit *De l'interprétation*, il faut distinguer le possible en tant que simple concept logique (possibilité) du possible au sens de la puissance.¹⁴⁶ Alors que la puissance renvoie au pouvoir-être, c'est-à-dire aux *potentialités* concrètes et réelles d'un étant particulier, la possibilité au sens où l'entend la logique, pour Aristote tout comme pour Husserl, représente une sorte d'abstraction logique et conceptuelle.¹⁴⁷ Or, puisque tout le projet d'*Expérience et jugement* est d'élucider l'origine sensible et concrète de tous les concepts logiques et abstraits, on peut d'ors et déjà se douter que cet être en puissance (*Dynamis*) de l'affection et de la passivité, en tant que potentialité originaire, constituera l'origine du possible en tant que concept logique.¹⁴⁸ Derechef,

¹⁴⁴ Par exemple, dans une note, Husserl fait référence à l'ouvrage de Brentano. Cf. Hua XII, p. 92.

¹⁴⁵ Je fais référence au passage suivant du texte de Brentano : «Lorsqu'on parle de nos jours du possible, quitte à lui adjoindre le réel et sans oublier non plus le nécessaire, cet usage ne recouvre nullement celui du possible, *dunaton* ou *dunamei on*, dont nous parlerons ici. Car ce que nous autres avons en vue, c'est un possible qui, faisant abstraction de toute réalité de ce qui est appelé possible, revient à se contenter d'affirmer que quelque chose pourrait exister dans la mesure où son existence ne renferme aucune contradiction. Ce possible là n'existe pas dans les choses, mais dans des concepts objectifs et des liaisons conceptuelles de l'esprit pensant, c'est là quelque chose de purement rationnel. » (Brentano, Franz. *De la diversité des acceptions de l'être selon Aristote*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2005, p. 54).

¹⁴⁶ Cf. *Organon II*, 12.

¹⁴⁷ Jusqu'à quel point cette distinction que fait Brentano correspond effectivement à la pensée d'Aristote, voilà une question qui mériterait d'être posée. Ce qui est clair, c'est que, du moins dans le cas de Husserl, l'usage de l'opposition possibilité logique/puissance est teintée par la modification radicale que Leibniz a fait subir au concept aristotélicien de puissance. En conclusion, j'aurai l'occasion de revenir sur la reprise que Husserl a fait de certains concepts de Leibniz, notamment celui de monade. Pour une étude de l'interprétation leibnizienne du concept aristotélicien de puissance, il faut lire les pages que Heidegger a consacrées à la question. Cf. Martin, Heidegger. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Bd. 26, Frankfurt am Main, 1978, p. 99 et ss.

¹⁴⁸ Ici, mon propos n'est pas de laisser entendre que toute la complexité de la conception husserlienne de la possibilité (*Möglichkeit*) et de ce qui est possible (*möglich*) se réduirait, en dernière instance, à l'opposition

l'idée d'une « généalogie » du possible se précise. On doit comprendre par là que l'expérience de la passivité, en tant que *puissance* (passivité) *qui va devenir entéléchie* (activité de connaissance), représente ce qui nous permet de penser l'expérience originnaire de la *potentialité* qui précède et qui permet de rendre compte, d'un point de vue génétique et généalogique, de la constitution de la possibilité en tant que concept logique, abstrait et dérivé.¹⁴⁹

§ 7. LA GENÈSE DU POSSIBLE

Un jalon important de cette généalogie est posé lorsque, par une analyse qui est non sans rappeler celle que donne par exemple Natorp dans son *Allgemeine Psychologie*,¹⁵⁰ Husserl souligne que toute tendance, que tout intérêt de connaissance peut être soit *satisfait* ou *insatisfait*. La définition de la satisfaction est la suivante : « *La satisfaction de l'intérêt, le remplissement des tendances dans l'avancement de la perception de phase en phase, d'un mode de donnée à un autre, cela ne fait qu'un avec le remplissement des intentions d'attente.* »¹⁵¹ Si le cube se comporte conformément à mes attentes lorsque je le tourne, on peut dire que mon intérêt de connaissance est satisfait car les attentes que j'ai à son égard sont remplies.

Cette définition de la satisfaction induit deux concepts sensiblement différents de l'*insatisfaction* car celle-ci peut être interprétée de deux manières distinctes. Selon Husserl, la satisfaction de l'intérêt représente la situation « normale »; ceci signifie que « normalement » le remplissement des intentions d'attente ne rencontre pas d'obstacles et n'est pas « empêché ». ¹⁵² Bien sûr, le cas contraire qui produit l'insatisfaction est lorsque nous sommes en présence d'une *tendance empêchée* qui a rencontré un « obstacle » (*Hemmung*). Les causes possibles d'un tel empêchement sont nombreuses. Il est tout à fait possible que l'objet ne puisse se manifester sous toutes ses faces, comme c'est le cas du

Puissance/Possibilité logique – ce qui serait, de toute manière, manifestement faux. Par le rapprochement avec Brentano, je veux seulement souligner que l'idée de puissance pointe vers une expérience plus originnaire de la potentialité qui, par le fait même, permet de comprendre en quel sens on peut parler d'une « généalogie de la possibilité ».

¹⁴⁹ Caractériser l'affection comme potentialité originnaire n'a rien d'hérétique car, comme je l'ai déjà mentionné, l'affection est le passage de l'implicite à l'explicite, du potentiel à l'effectif. *Supra*, § 6, p. 40.

¹⁵⁰ Cf. Natorp, Paul. *Allgemeine Psychologie*, N.G. Elwert'sche Verlagbuchhandlung, Marburg, 1910, p. 26 et ss.

¹⁵¹ *EU*, p. 93.

¹⁵² Lisons Husserl : « Dans la perception normale, lorsque le cours continu des phases n'est pas empêché, c'est-à-dire dans ce qui est ordinairement appelé perception tout court, il se produit un processus continu d'éveil et d'actualisation, puis de remplissement progressif des attentes ». (*EU*, p. 93).

bloc de béton trop lourd pour être soulevé, ou bien de l’oiseau que je n’ai pu qu’entrevoir avant qu’il ne quitte mon champ de vision. Husserl mentionne aussi d’autres cas comme l’émergence d’un autre intérêt plus fort (par exemple un certain intérêt pratique) qui pourrait divertir la conscience de son intérêt originaire et faire en sorte qu’il ne soit pas satisfait.¹⁵³ Au sens fort, l’insatisfaction de l’intérêt en sa première acception renvoie donc tout d’abord à cet ensemble de phénomènes. – Toutefois, l’insatisfaction peut avoir encore une autre origine. Comme je l’ai déjà souligné, dans la perception *normale*, il y a une stricte identité entre le remplissement des attentes et la satisfaction de l’intérêt. Par conséquent, il peut y avoir insatisfaction de l’intérêt non seulement s’il y a des empêchements et des obstacles au remplissement des attentes, mais aussi si ces attentes elles-mêmes ne sont pas remplies, c’est-à-dire si les attentes sont *décues*.¹⁵⁴

De ces deux formes d’insatisfaction (*Unbefriedung*) de l’intérêt, c’est la déception qui est la plus importante et la plus pertinente dans le cadre de nos considérations car c’est à partir d’elle qu’on peut parvenir à penser et à concevoir l’expérience originaire de la *négation* et de la *possibilité*. En ce qui concerne la négation, la genèse phénoménologique qui est en jeu s’explique très simplement. Dans la déception (*Enttäuschung*), il s’agit tout d’abord de l’expérience d’un conflit entre deux intentions contradictoires (à savoir l’attente et l’expérience intuitive que le Je fait de l’objet) qui mènent le Je à *biffer* (*durchstreichen*) l’une (à savoir l’intention anticipatrice erronée) au profit de l’autre (intention intuitive). Bref, l’expérience de la déception correspond à cette expérience du « Non ainsi, mais autrement »,¹⁵⁵ c’est-à-dire à l’expérience originaire de la suppression, de la néantisation, donc, de la négation d’une anticipation fautive.¹⁵⁶

¹⁵³ *EU*, p. 94.

¹⁵⁴ Comme le souligne Husserl : « Mais il y a encore une autre façon dont peuvent intervenir des empêchements dans le cours du remplissement des tendances : l’intérêt pris à l’objet perçu peut durer; l’objet continue à être contemplé, il continue à être donné de telle manière qu’il puisse l’être. Pourtant, à la place du remplissement des intentions d’attente, il se produit une *déception* » (*EU*, p. 94).

¹⁵⁵ *EU*, p. 95.

¹⁵⁶ Cette explication « phylogénétique » de la négation est non sans poser de graves problèmes que je ne pourrai pas aborder dans le détail. Pour une étude critique de cette question, cf. Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1994, p. 195 et ss. Je ne partage cependant pas l’idée de Derrida selon laquelle la négation originaire en tant qu’expérience de la déception serait le moteur du devenir génétique. L’hypothèse que je défends dans le cadre de cette étude est plutôt que c’est le possible qui constitue le ressort de toute la pensée de Husserl à propos de la genèse – et avec raison. Comme nous allons le voir, Husserl soutient effectivement que l’expérience du possible est plutôt ce qui rend possible toute forme de négation. D’ailleurs, il y aurait lieu de s’interroger à propos d’une possible fétichisation de la négation, de par la loi de la différence, dans une certaine pensée structuraliste (et post-structuraliste) française. Pour une critique détaillée et, à mon avis, concluante du structuralisme et de ses concepts fondamentaux, notamment de la loi de la différence, il faut

Pour ce qui est de l'expérience de la possibilité, on pourrait dire qu'elle se situe entre la satisfaction des intentions anticipatrices et la déception. Alors que l'expérience de la suppression de l'intention d'attente erronée correspond à celle de la négation, c'est à partir de celle du *doute* qu'on peut rendre compte de la possibilité. Pour caractériser ce doute, on pourrait dire qu'il représente une sorte de biffure partielle des intentions anticipatrices.¹⁵⁷ Alors que, dans la négation, il y a un conflit entre deux interprétations possibles de l'objet et que l'une est biffée au profit d'une autre par le « non ainsi, mais autrement » ; dans l'expérience du doute, il y a une hésitation qui empêche le Je de trancher entre les deux alternatives.¹⁵⁸ Dans le doute, il y a donc une sorte de « dislocation »¹⁵⁹ (*Auseinandergehen*) du noyau perceptif normalement unitaire et la possibilité correspond justement à cette dislocation qui précède la décision et la rature complète de l'une des deux alternatives dans la négation.¹⁶⁰

Fait curieux à remarquer, le concept de possibilité est lui-même « disloqué ». Au § 21, Husserl fait la distinction entre deux types différents. La notion de possibilité telle que je l'ai abordée jusqu'à présent ne correspond effectivement qu'à un concept précis auquel Husserl donne le nom de *possibilité problématique* par opposition à la *possibilité ouverte*. Afin de comprendre ce qui permet de différencier au niveau de la réceptivité ces deux concepts de possibles, il est important de noter que les possibilités problématiques, en tant qu'elles se fondent dans l'expérience du doute, tirent leur origine d'une sorte d'insatisfaction. En effet, dans le doute, le Je fait aussi l'expérience d'une sorte d'*empêchement* en ce sens qu'il est tiraillé entre plusieurs alternatives qui ne permettent pas la satisfaction de l'intérêt, c'est-à-dire le remplissement des intentions

consulter « À l'enseigne du signifiant émancipé » de la *Grammaire d'objets en tout genre* de Vincent Descombes. Cf. Descombes, Vincent. « À l'enseigne du signifiant émancipé », *Grammaire d'objets en tous genres*, Éditions de Minuit, Paris, 1983.

¹⁵⁷ Comme le souligne Husserl : « À la place du simple biffage peut se produire un pur et simple devenir douteux dans lequel une saisie perceptive qui, jusqu'alors, était simplement valable, n'est pas carrément biffée. » (*EU*, p. 99)

¹⁵⁸ Husserl décrit l'expérience du doute en ces termes : « Un seul et même complexe de données impressives est le fondement commun de deux saisies superposées. Aucune des deux n'est biffée tant qu'on doute; elles sont en conflit d'alternative. » (*EU*, p. 100)

¹⁵⁹ *EU*, p. 100.

¹⁶⁰ Comme le mentionne Husserl : « Le doute représente un mode de passage à une suppression négatrice » (*EU*, p. 99). Bref, pour revenir à l'hypothèse de Derrida déjà évoquée, le possible semble renvoyer à un stade plus originaire de la genèse que la négation. D'un point de vue méthodique, cette primauté me semble se justifier : en tant que science du possible, la philosophie de la genèse doit nécessairement s'interroger à propos de la *possibilité* de la *négation*.

anticipatrices.¹⁶¹ Tout au contraire, en ce qui concerne la possibilité ouverte, il n'y aucun empêchement qui est en jeu et qui en constituerait l'origine phénoménologique.¹⁶² En effet, la possibilité ouverte a sa source dans l'expérience de la perception normale où les intentions d'attente se remplissent et sont satisfaites.

Après une telle indication, il faut, afin d'exclure toute mésinterprétation, s'empresse de souligner que *la possibilité ouverte ne correspond pas simplement au phénomène de l'anticipation*. On pourrait croire, mais ce serait en partie une erreur, que la face cachée du cube que j'anticipe constitue une « possibilité » de l'objet. L'erreur serait de confondre deux expériences qui ont une teneur phénoménologique tout à fait différente : une attente, ce n'est pas une possibilité (au sens où on l'entend en logique). Lorsque je m'attends à ce que la balle tombe si je la lâche, je possède certaines anticipations, il y a certes certaines potentialités (au sens d'inactualités) qui sont impliquées, cependant celles-ci ne sont pas des « possibilités »; je suis absolument certain de ce qui va se produire lorsque j'anticipe la chute de la balle.¹⁶³ En ce qui concerne les anticipations, il serait donc plutôt égarant de parler ici de possibilité car, lorsque j'ai une certaine attente, je ne crois justement pas que A pourrait tout aussi bien se produire que $\neg A$, je ne crois pas que A est une *possibilité* parmi d'autres. Mais alors, à quoi renvoie cette possibilité ouverte qui tirerait son origine de l'expérience normale? Prenons un exemple simple. Supposons qu'on mette dans un pot des billes de toutes les couleurs. Si je retire au hasard une bille, il y a certes des certitudes : je m'attends avec raison que l'objet que je vais retirer du pot sera une bille et qu'elle sera colorée. Cependant, je ne peux pas vraiment avoir d'attentes à l'égard de la couleur de la bille; il n'y a rien dans mon expérience actuelle qui me permette de présumer que la bille sera bleue plutôt que rouge par exemple. Cette expérience de la non-certitude, cette expérience d'une sorte de généralité indéterminée, voilà ce que Husserl nomme la possibilité ouverte; en fait, il ne s'agit de rien d'autre que de la simple idée de *contingence*.

¹⁶¹ « Dans ce cas du devenir-douteux, comme dans le cas de la négation, se présente un *empêchement* dans le cours du remplissement de l'intérêt perceptif tendanciel. Ce n'est pas certes un empêchement des tendances perceptives sous la forme de la simple déception comme dans le cas de la négation, mais pourtant ici non plus il n'y a pas une satisfaction et un remplissement concordant des intentions expectantes qui appartiennent au percevoir » (EU, p. 103).

¹⁶² Comme le souligne Husserl, dans le cas de la possibilité ouverte, l'intérêt perceptif ne rencontre « ni empêchement ni interruption » (EU, p. 105).

¹⁶³ « Assurément, ce qui est prescrit intentionnellement dans l'horizon aperceptif d'une perception n'est pas possible, mais certain » (EU, p. 105).

§ 8. L'ÊTRE ET LE POSSIBLE

Afin de bien comprendre le rôle fondamental que joue, dans l'économie générale d'*Expérience et jugement*, cette genèse phénoménologique de la possibilité, dont je viens d'esquisser les linéaments, il est important d'anticiper quelque peu sur notre propre exposé et de rappeler les trois grands concepts logiques de possibilité¹⁶⁴ qui sont en jeu dans cet ouvrage.

1. Tout d'abord, il y a ce que la *Théorie de la signification* de 1908 nomme les *possibilités réelles*¹⁶⁵ et qui correspondent à la fois aux *possibilités problématiques* (qui ont leur origine dans l'expérience du doute) et aux possibilités ouvertes. Le titre de « possibilité réelle » convient à ces deux acceptions concomitantes du possible car elles représentent les possibilités de l'objet individuel, réel et concret.
2. Ensuite, il y a les *possibilités pures* qu'on pourrait aussi nommer, pour rester fidèle à la *Théorie de la signification*,¹⁶⁶ les *possibilités idéales*. Ce titre correspond aux possibilités de l'objectivité qui sont déterminées par une législation apriorique et éidétique.¹⁶⁷ Pour découvrir cette nécessité apriorique qui conditionne tout fait, il faut, il s'agit de la méthode de la variation éidétique, considérer la réalité comme purement *contingente* et, à l'aide d'une variation tout à fait arbitraire de notre expérience intuitive, nous pouvons alors découvrir certains invariants qui, en fait, correspondent à des essences éidétiques, des nécessités *a priori*, qui déterminent et conditionnent toute objectivité possible.

¹⁶⁴ Comme nous allons le voir, ces trois concepts de possibilité correspondent aux trois grands niveaux de la pensée conceptuelle. Cf. *Infra*, p. 78.

¹⁶⁵ Hua XXVI, p. 117 et ss.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Cf. *EU*, p. 422 et ss. Je vais, dans le chapitre suivant, proposer une analyse détaillée de ce texte qui, littéralement, vient fonder la méthode phénoménologique de la variation éidétique. J'aurai donc l'occasion d'expliquer d'une manière plus détaillée la nature de ladite variation éidétique.

3. Finalement, il y a ce que *Expérience et jugement* nomme les possibilités formelles qui sont le produit de la formalisation des possibilités idéales. Il s'agit du possible au sens de l'ontologie formelle.¹⁶⁸

Ces distinctions faites, nous pouvons revenir à notre thèse initiale selon laquelle la phénoménologie génétique est une science du possible. Commençons par rappeler un principe ontologique que Husserl énonce en toute lettre dans un texte de 1920 : « *Die Tatsache, dass etwas ist, schreibt jeweils ein Gebiet der Kompossibilität vor.* » (« *Le fait que quelque chose soit prescrit à chaque fois un domaine de compossibilités.* »)¹⁶⁹ Ce principe s'applique certes à l'objectivité, mais il s'applique aussi à la subjectivité transcendantale. L'ontologie formelle et la phénoménologie étant des sciences du possible, on peut comprendre qu'elles ont pour but de tirer au clair le domaine de compossibilités qui est prescrit par l'étant qu'on étudie, dans un cas la subjectivité transcendantale, dans l'autre cas l'objectivité et le quelque chose en général. Mais alors, comment expliquer la différence de méthode entre la phénoménologie de la genèse et l'ontologie formelle? Et bien, cette différence, comme on va le voir à l'instant, découle du mode d'être différent qui est impliqué en ce qui concerne l'*ego* transcendantal.

Dans le texte que je viens de citer, Husserl donne la caractérisation ontologique suivante du sujet, de la monade : « Si nous prenons un sujet (une *monade concrète*), l'unité de l'être dans le devenir signifie pour elle l'unité d'un développement (une genèse au sens précis), et il est clair que la teneur d'un fragment temporel ultérieur et de chaque phase temporelle à sa place est impensable sans les fragments antérieurs. »¹⁷⁰ En d'autres termes, l'être de la monade est temporel.¹⁷¹ Du coup, en ce qui concerne l'étude de l'être de la monade et de la détermination de ses compossibilités, il est absolument nécessaire, ce que ne fait pas l'ontologie formelle pour l'objectivité, d'étudier l'histoire du devenir de l'*ego* qui se déploie dans le temps. Par exemple, afin d'expliquer en quoi mon activité philosophique telle que je la pratique en ce moment constitue une possibilité réelle de mon *ego* en tant que je suis un étant, il convient d'étudier mon histoire personnelle et de

¹⁶⁸ Cf. *EU*, p. 435 et ss. Je reviendrai sur la distinction fondamentale qu'il y a entre la variation et la formalisation qui permet de passer de l'attitude phénoménologique à l'attitude typiquement ontologique. Cf. *Infra*, § 12, p. 82.

¹⁶⁹ *Hua XIV*, p. 12.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Lisons Husserl : « En ce qui concerne à présent une *monade*, elle possède son être temporellement étendu à partir de sa temporalisation » (*Hua XV*, p. 375).

remonter, par exemple, à la décision que j'ai eu à prendre il y a quelques années où deux *possibilités problématiques*, c'est-à-dire deux alternatives différentes, s'offraient à moi et que j'ai dû choisir ma vocation.¹⁷²

Il faut cependant s'empresse d'ajouter que ce qui intéresse la phénoménologie génétique, ce n'est pas l'être de la monade et son histoire propre dans leur individualité factice et contingente.¹⁷³ En fait, l'histoire de la monade rationnelle est gouvernée par des lois éidétiques (par des *possibilités idéales*, par des nécessités *a priori*) auxquelles sont soumises tout « être rationnel ».¹⁷⁴ Ainsi, pour la phénoménologie, tirer au clair l'être temporel de l'*ego* et ses compossibilités, c'est identifier les lois éidétiques qui gouvernent le développement de cet être temporel.

Derechef, on peut comprendre que la généalogie du possible à laquelle nous nous sommes intéressés ne joue pas un rôle anodin. À ce propos, une certaine remarque du § 37 des *Méditations cartésiennes* s'avère être essentielle. Dans ce passage, Husserl rappelle que toutes les possibilités, comme tous les objet d'ailleurs, se constituent « dans » l'*ego* transcendantal.¹⁷⁵ À la suite de cette remarque, Husserl souligne aussitôt que ce ne sont pas toutes les possibilités qui sont « compossibles », ceci veut dire que la constitution de toute possibilité est soumise à des règles, plus précisément à ce qu'il nomme dans ce cadre les « lois universelles de la genèse ». Qu'il y ait une genèse de la possibilité et que celle-ci soit gouvernée par des lois, voilà qui est une évidence – le présent chapitre a justement mis en relief quelle est la genèse de la possibilité et quelle est la législation apriorique et phénoménologique qui la gouverne. En effet, les descriptions que nous avons faites de l'affection, de l'intérêt, de la satisfaction sont à comprendre comme autant de lois de la genèse. Or, toujours dans le même § 37 des *Méditations cartésiennes*, Husserl précise que les lois phénoménologiques qui gouvernent la genèse des possibilités déterminent la « teneur d'être » (*Seinsgehalt*) de l'*ego*.¹⁷⁶ En principe, on peut donc comprendre que découvrir les lois de la genèse de la possibilité qui déterminent ce qui, à l'intérieur d'un *ego*, est *compossible*, c'est aussi donner une détermination – partielle – de l'être de l'*ego*,

¹⁷² L'un des plus beaux textes de Husserl est consacré à ce thème de la vocation. Cf. Hua VIII, p. 3.

¹⁷³ Comme le mentionne Husserl : « Autrement dit, avec chaque type éidétique pur, nous ne nous situons bien entendu pas dans l'*ego* de fait, mais dans un *eidos ego* ; ou encore, toute constitution d'une possibilité effectivement pure parmi d'autres possibilités pures entraîne implicitement avec elle, à titre d'horizon externe, un *ego* possible au sens pur. » (Hua I, p. 105)

¹⁷⁴ Hua I, p. 109.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

c'est-à-dire que c'est mettre en relief certaines lois qui gouvernent l'être temporel de l'*ego*. Par exemple, je ne peux pas me tourner vers un certain objet et tenter de la connaître *avant* qu'il ne m'affecte. Cette loi détermine dans son être temporel *toute* monade rationnelle. Bref, *être* une monade rationnelle implique que l'intérêt doit *suivre* l'affection, que la négation doit *suivre* la déception, que le possible doit *suivre* l'hésitation et ainsi de suite. Ainsi, exhiber les structures de la genèse de la possibilité en général, c'est, *ipso facto*, donner une caractérisation de la teneur d'être de l'*ego*, c'est-à-dire des règles de la genèse qui gouvernent l'histoire de tout *ego* rationnel en tant qu'*être* temporel. Ceci revient à dire que toutes les descriptions que nous avons faites de l'affection, de l'intérêt, de la passivité, de la tendance, etc., afin de rendre compte de la genèse de la possibilité, sont *ipso facto* une caractérisation, bien sûr partielle, de l'être de l'intentionnel et de son domaine de compossibilité; Ainsi, tout se passe comme si la genèse du possible permettait de caractériser la « teneur d'être » (*Seinsgehalt*) de tout *ego* rationnel en tant qu'il est une monade rationnelle « normale » qui est gouvernée par certaines lois qui déterminent le « domaine de compossibilités » de son être temporel (histoire).

On pourrait, et à juste titre, s'étonner que la caractérisation de la genèse de la possibilité, de l'expérience pure et donc de la *Lebenswelt* que nous avons proposée jusqu'à maintenant se révèle, finalement, être une caractérisation –incomplète, certes– de l'être de l'intentionnel. Ce passage en apparence problématique semble être pour Husserl tout à fait naturel comme en atteste une note de 1921 : « Une monade ne peut exister qu'en se développant, et il ne peut y avoir de *vision du monde* qu'à titre de développement de cette monade. »¹⁷⁷ En clair, la structure du monde et de l'expérience est prescrite et conditionnée par l'être de la monade ; parler de la forme éidétique de l'expérience du monde, c'est *ipso facto* parler de l'être de la conscience. Comme le dit Husserl « L'être véritable n'est qu'un index de la conscience et de chaque conscience monadique existante, un index du développement possible. »¹⁷⁸

Bien sûr, il est évident que l'enjeu d'*Expérience et jugement* n'est pas de déterminer toutes les « règle[s] de développement »¹⁷⁹ de l'*ego*, d'identifier toutes les compossibilités de la monade rationnelle, de l'*ego*. Ce qui intéresse Husserl, c'est de décrire comment on passe de la passivité à l'activité de connaissance ; *plus précisément, il*

¹⁷⁷ Je souligne, Hua XIV, p. 128.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

*veut expliquer en quoi l'ontologie formelle constitue une possibilité de la monade rationnelle, c'est-à-dire une possibilité qui découle de l'être même de cette monade, en élucidant la genèse de tous les concepts de la logique et de l'ontologie. Dans le prochain chapitre, je me propose, en prenant pour fil la question du *telos*, d'étoffer et de détailler cette caractérisation sommaire et incomplète que j'ai donnée jusqu'à maintenant de l'être de l'intentionnel à partir du thème de la volonté de connaître. Ce parcours, bien sûr, sera l'occasion pour moi de suivre patiemment la genèse des concepts logiques et ontologiques, c'est-à-dire d'expliquer en quoi donc la phénoménologie de la genèse permet de montrer que l'ontologie formelle est non seulement une possibilité de la monade rationnelle, mais sa finalité ultime. Ceci me permettra en retour de montrer, contre Marion, qu'il y a une réelle proximité entre ontologie et phénoménologie et qu'elles se complètent réciproquement.*

CHAPITRE 3

LA VOLONTÉ DE CONNAÎTRE

§ 9. CONNAISSANCE ET INTÉRÊT

« Manifestement, le concept normal d'expérience (perception, souvenir, etc.) vise l'expérience active. »¹⁸⁰ Ceci revient à dire que, pour reprendre la terminologie que j'ai utilisée au chapitre précédent, la règle de développement fondamentale qui détermine les possibilités que sont celles de la monade rationnelle, c'est le *telos* de l'activité de connaissance qui gouverne et détermine la structure de l'expérience « normale » de la *Lebenswelt* et, par le fait même, celle de l'être de l'intentionnel. Le Je se caractérise donc tout d'abord et essentiellement par un *intérêt de connaître*.

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié les strates inférieures de la passivité (anticipation, affection, tendance, intérêt etc.) et, dans ce cadre, nous avons vu que toute la sphère de la passivité s'organise autour de ce *telos* qui pousse le Je à toujours tenter de connaître l'objet davantage en faisant passer l'implicite à l'explicite, l'attente à sa satisfaction. Cependant, il est important de noter d'entrée de jeu que la réceptivité ne peut satisfaire d'une manière isolée l'intérêt de connaître en tant que tel. Comme le note Husserl : « La position ferme de l'étant dans son comment et dans son *quid*, tel est le sens de toute activité de connaissance. Celle-ci n'atteint pas encore son but dans le domaine de la réceptivité. »¹⁸¹ Bref, pour satisfaire l'intérêt de connaissance, il est nécessaire que le Je passe à l'activité de connaissance en son sens prégnant en posant des jugements et, ultimement, en se livrant à la pensée conceptualisante.

À propos de cette idée de *telos*, il convient de faire une série de remarques. D'office, soulignons que, par rapport à la conception traditionnelle, cette notion d'intérêt de connaissance engage un réaménagement original, profond et important de l'articulation de la passivité et de l'activité. Et ce, malgré ce que Husserl a bien pu en croire. Dans un texte de 1920, Husserl soutient que la théorie kantienne du schématisme transcendantal, qui a pour but d'expliquer l'articulation de l'entendement et de l'intuition par l'imagination productrice, est une préfiguration (« embrouillée », certes) de ses propres

¹⁸⁰ *EU*, p. 84

¹⁸¹ *EU*, 231.

réflexions à propos de la passivité et de la genèse.¹⁸² La modestie de Husserl sur ce point est pour le moins étonnante.¹⁸³ Dans un passage d'*Expérience et jugement*, Husserl critique la conception « naïve » du partage passivité/activité qui insiste trop sur leur différence et qui en vient à oublier que même la réceptivité (intuition) possède une certaine dimension « active ».¹⁸⁴ Or, à ce sujet, il semble que le premier coupable d'une telle « naïveté » est nul autre que Kant lui-même. Comme chacun sait, chez Kant, la passivité de la réceptivité (intuition) est opposée d'une manière diamétrale et radicale à la spontanéité de l'activité (entendement) et cette hétérogénéité de l'intuition et du concept, de la passivité et de l'activité entraîne une sorte d'incommensurabilité où l'articulation et la coordination de ces dernières, comme l'ont relevé bien des lecteurs de la première *Critique*, devient quelque chose de très problématique et de mystérieux. C'est à cette difficulté qu'est sensée venir répondre, d'une manière maladroite, la notion du schème qui constitue une sorte de moyen terme qui vient, pour ainsi dire, combler l'écart excessif causé par une opposition trop forte et trop statique entre l'activité de l'entendement et la passivité de l'intuition.

Or, la pensée de Husserl est totalement étrangère à une telle aporie et c'est ce qui en fait à la fois tout son intérêt et son originalité. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner, l'un des objectifs d'*Expérience et jugement* est de raconter l'histoire téléologique de la genèse des concepts et des jugements (activité) à partir de leur soubassement intuitif (passivité). Expliquer l'articulation de la passivité et de l'activité est donc, pour Husserl, « raconter » le passage graduel de l'une à l'autre. Mais c'est aussi et surtout insister sur leur unité téléologique puisque, en fin de compte, l'activité et la passivité participent d'un même devenir. Ceci revient à dire qu'il y a continuité entre passivité et activité et que, d'une certaine manière, Husserl tirera une telle conclusion, la passivité est le degré inférieur de l'activité.¹⁸⁵ Par conséquent, la passivité et l'activité,

¹⁸² Cf. Hua XI, p. 275.

¹⁸³ Fait encore plus curieux, Husserl estime que l'idéalisme allemand n'est pas vraiment parvenu à dépasser Kant par rapport à cette question. J'ai déjà eu l'occasion de montrer que la conception hégélienne de l'imagination constitue une critique radicale de la théorie kantienne du schématisme transcendantal qui mène à une profonde reconfiguration du partage passivité/activité, intuition/concept. Cf. Grondin, Vincent. « Le possible, l'imagination, le signe et le rabotage des images chez Hegel », *Ithaque*, 1, Automne 2007, à paraître.

¹⁸⁴ Cf. *EU*, p. 70.

¹⁸⁵ C'est ce que Husserl soutient : « Ce concept phénoménologiquement indispensable de réceptivité n'est d'aucune façon en opposition d'exclusion avec le concept d'*activité du Je*, sous lequel il faut comprendre

approche génétique oblige, s'émiettent en une multitude de degrés et de strates qui renvoient à autant de stades, d'étapes de la genèse de la pensée logique. Du coup, voilà l'essentiel, l'artifice conceptuel du schème transcendantal avec toutes les difficultés qui lui sont inhérentes, pour des raisons évidentes, devient superfétatoire car il n'y a plus d'incommensurabilité entre la passivité (intuition) et l'activité (entendement).

Toutefois, il ne faudrait pas croire pour autant que Husserl, en faisant de la passivité le degré inférieur de l'activité et en évitant l'écueil du schématisme, aurait complètement gommé l'opposition entre la passivité et l'activité et ce à un point tel qu'il serait impossible de séparer d'une manière claire et nette ce qui relève, d'une part, de la passivité et, d'autre part, de l'activité. Donc, la césure qui sépare la passivité de l'activité demeure. Et le point de partage, c'est la *volonté*.

À cet égard, il faut cependant être très prudent car il y a ce qu'on pourrait nommer, faute de mieux, des « "actes" intentionnels »¹⁸⁶ qui appartiennent à la sphère de la passivité tout en possédant une dimension « volontaire ». Un bon exemple est celui des cinesthèses, c'est-à-dire des mouvements du corps propre par lesquels on peut explorer l'horizon des objets¹⁸⁷ et qui sont, comme l'a montré *Chose et espace*, au fondement de la constitution de la spatialité. Ces cinesthèses possèdent effectivement une dimension « active » et « volontaire » (c'est moi qui décide de m'approcher du mur afin de contempler le tableau qui y est accroché) et elles relèvent pourtant de la sphère de la réceptivité. À cette tension correspond une contradiction dans le texte husserlien. Au § 63, Husserl dit en toute lettre, en se référant au phénomène des cinesthèses, qu'il y a dans la

tous les actes issus d'une manière spécifique du Je comme pôle ; il faut, au contraire, envisager la réceptivité comme le degré inférieur de l'activité. » (*EU*, p. 83)

¹⁸⁶ Bien sûr, afin qu'une telle affirmation puisse avoir un sens, il faut entendre la notion d'« acte » en son sens technique. Comme l'a montré J. Benoist (cf. Benoist, Jocelyn. « Actes mentaux », *Les limites de l'intentionnalité*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004, pp. 16-37), il ne faut pas comprendre l'acte comme une sorte d'activité par opposition à la passivité. À cet égard, la mise en garde de Husserl est sans équivoque : « Nous repoussons la « mythologie des activités » ; nous définissons les « actes » non pas comme des activités psychiques, mais comme des vécus intentionnels. » (Cf. Hua XIX/2, p. 379) Il faut cependant noter qu'il y a un certain flottement dans l'usage que Husserl fait du champ lexical de l'activité (*Akt, Handlung, Tätigkeit*, etc.) qui a notamment pour conséquence l'infidélité ponctuelle de Husserl à cette définition. Retenons seulement la conclusion suivante : l'idée d'un « acte » passif n'est pas (pour Husserl) une pure absurdité comme le serait celle d'un cercle carré. Si on peut permettre à Heidegger de parler d'une déchéance dénuée de tout caractère péjoratif, concédons à Husserl, pour les fins de l'exposé, l'idée d'un *acte* sans connotation... *active*.

¹⁸⁷ Husserl donne la définition suivante de la cinesthèse : « Nous nommons ces mouvements, qui appartiennent à l'essence de la perception, et qui servent à amener l'objet perçu à la donnée sous toutes ses faces, autant que cela est possible, des cinesthèses. » (*EU*, p. 89)

réceptivité un « faire volontaire ».¹⁸⁸ Pourtant, lorsqu'il traite du phénomène des cinesthèses au § 19, il souligne que les cinesthèses « sont en un certain sens des « activités » (*Tätigkeiten*), bien que ce ne soient pas des entreprises (*Handlungen*) volontaires. »¹⁸⁹ L'explication que Husserl donne pour justifier cette seconde affirmation est d'ailleurs étrange : « En faisant tout cela, je n'accomplis pas (en général) des actes volontaires. C'est involontairement que je bouge les yeux, etc., sans "penser à mes yeux". »¹⁹⁰ On comprend aussitôt la difficulté d'une telle affirmation. Pour reprendre l'exemple fameux de Sartre, est-ce à dire que j'*agis* vraiment d'une manière *involontaire* lorsque je cours pour attraper le tramway si je ne pense pas à mon propre corps en tant qu'il est ce corps qui est en train de courir, si je ne pense pas à chaque menu mouvement que je fais lorsque je cours?¹⁹¹ L'hypothèse semble être difficilement défendable.¹⁹²

En raison de la faiblesse de la justification que donne Husserl pour justifier l'affirmation que les cinesthèses sont involontaires et possèdent donc une dimension passive, on pourrait être tenté de considérer que les cinesthèses sont des entreprises purement volontaires et actives. L'enjeu est majeur car un tel rejet nous mène nécessairement à refuser le partage que Husserl propose entre passivité et activité car, pour ce dernier, les cinesthèses relèvent de la passivité de la réceptivité. Heureusement, Husserl donne une autre raison beaucoup plus convaincante pour assigner les cinesthèses à la sphère de la passivité et, par le fait même, nous permet de résoudre la contradiction apparente d'*Expérience et jugement* que je viens de relever. Certes, dans le décours des images (esquisses) par lesquelles je fais l'expérience de l'objet, il y a quelque chose qui dépend de mon pouvoir, de ma volonté. Je peux, par exemple, décider de tourner le cube

¹⁸⁸ *EU*, p. 300.

¹⁸⁹ *EU*, p. 89.

¹⁹⁰ *EU*, p. 89.

¹⁹¹ Cf. Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003, p. 32.

¹⁹² Notons d'emblée que nous ne sommes pas nécessairement en présence d'une objection dirimante. En effet, afin de résoudre cette difficulté, on pourrait toujours convoquer la théorie des cinesthèses qu'on retrouve dans les *Principles of Psychology* de James qui, relativement à cette question, a eu une très grande influence sur Husserl. L'idée de James est que l'acte volontaire est composé d'une infinité de cinesthèses qui, tant qu'à elles, ne sont pas, au sens prégnant du terme, volontaires. Cf. James, William. *Principle of Psychology*, Britannica, Chicago, 1952, p. 71. Pour reprendre l'exemple de Sartre, ma course effrénée pour rattraper le tramway est volontaire, mais les mouvements de mes jambes, de mes bras, etc. ne seraient pas volontaires dans la mesure où ils n'auraient pas fait l'objet d'un acte de volition particulier. Il n'en demeure par moins que, par exemple, ceci nous mène à conclure que si je lève ma main pour poser une question sans penser à mon bras mais au fait que je veux poser une question, il faudrait dire que mon mouvement de bras est *involontaire* alors que l'action de poser une question, elle, le serait – ce qui est absurde. Anscombe, dans *The Intention*, a exploité, d'une manière très habile, ce genre de paradoxes liés à une conception psychologiste et empiriste de l'agir humain pour la critiquer.

de telle ou telle manière et, en ce sens, il y a une certaine volonté qui est impliquée. Les cinesthèses sont donc effectivement, comme le prétend le § 63, des « entreprises volontaires ». Cependant, il y a quelque chose qui est complètement hors de mon pouvoir, à savoir le lien de correspondance entre une cinesthèse donnée et l'image que m'offre l'objet à la suite de mon mouvement. Je peux certes décider de tourner le cube, mais qu'à cet *acte* corresponde l'expérience intuitive que j'en fais, cela ne dépend pas de mon pouvoir, de ma volonté et, par le fait même, constitue une sorte de passivité. Comme le note Husserl : « Ce qui est hors de mon pouvoir, *dans l'hypothèse où je laisse écouler ces cinesthèses, c'est qu'une autre image surgisse ; à son égard je suis purement réceptif.* »¹⁹³ Elles possèdent donc aussi une dimension *involontaire* essentielle et fondamentale. Pour reprendre l'exemple du § 19, si je veux voir le cube sous telle ou telle guise, *je n'ai pas le choix* de tourner mes yeux de telle ou telle manière.

Il s'agit de l'analyse des cinesthèses que l'objet que je contemple n'est pas le produit de ma volonté puisque je ne choisis pas les esquisses par lesquelles il se donne à moi. Or, voilà ce sur quoi il convient d'insister avec emphase, l'activité de connaissance, c'est-à-dire l'activité en son sens prégnant, est, tant qu'à elle, entièrement le *produit* de la volonté. C'est moi qui décide ou non, et ce d'une manière volontaire, de tenter de mieux connaître cet objet qui est devant moi. Donc, la connaissance est le produit d'un *agir*, d'une *action*,¹⁹⁴ qui s'instaure par une sorte de « fiat »,¹⁹⁵ c'est-à-dire par une décision volontaire qui est elle-même le produit d'une délibération. De la même manière que le potier par son activité volontaire produit le pot, le scientifique, de par l'intermédiaire de l'activité théorique, *produit* la connaissance de l'objet.¹⁹⁶ Certes, il y a des différences notables entre le faire du potier par exemple et celui du philosophe. Mais il n'en demeure pas moins que les deux sont gouvernés par une aspiration (*Streben*), par une impulsion de la volonté (*Willensimpuls*). Bref, la connaissance en tant qu'*activité* théorique, par

¹⁹³ *Ibid.* Ricœur propose une belle explication de la chose : « Que la chair soit le plus originellement mien et de toutes choses la plus proche, que son aptitude à sentir se révèle par privilège dans le tact, comme chez Maine de Biran, ces traits rendent possible que la chair soit l'organe du vouloir, le support du libre mouvement ; mais on ne peut pas dire qu'ils sont l'objet d'un choix, d'un vouloir. » (Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 375). Autrement dit, la chair permet l'exercice de la volonté, mais le fait que je sois cette chair, que je sois toujours cet ici que je suis, voilà quelque chose qui ne relève d'aucun vouloir.

¹⁹⁴ *EU*, p. 235.

¹⁹⁵ *EU*, p. 235.

¹⁹⁶ « Ce n'est pas la *production d'objets* qui est son but, mais son but est de *produire la connaissance d'un objet donné dans l'ipséité* » (*EU*, p. 241)

opposition à la *passivité* de la réceptivité, est le produit d'une volonté, d'une *volonté de connaître*.

Pour le moment, cette idée d'une volonté de connaître reste pour le moins nébuleuse en raison de sa relative indétermination. En effet, quels en sont les traits topiques ? Quelle est la structure phénoménologique du vouloir ? Husserl, sans nous proposer une phénoménologie exhaustive de la volonté, nous invite à comprendre cette impulsion de la volonté (*Willensimpuls*) comme une sorte d'«aspiration désirante» (*begehrende Streben*). Husserl en donne la définition suivante : « L'*aspiration désirante* conduit à une action réalisatrice qui s'instaure par un « fiat » et se remplit toujours davantage dans le progrès de l'action ; elle atteint son but à partir du simple viser initial. »¹⁹⁷ Ceci signifie que, comme dans le cas du désir, en ce qui concerne la volonté, on peut faire la distinction entre la visée entièrement vide, l'anticipation complète qui tend vers un certain but et son remplissement progressif (satisfaction). On peut immédiatement en déduire que, comme le mentionne Husserl, « toute étape de la connaissance est déterminée par là qu'elle ne signifie pas seulement *remplissement avec clarté et intuitivité*, mais en même temps *remplissement de la visée de connaissance*, et par là la satisfaction croissante de celle-ci. »¹⁹⁸ Un tel rapprochement prescrit tout un programme. Tirer au clair comment on passe de d'individuel au plus général, du passif en tant que degré inférieur de l'activité à l'activité conceptuelle la plus élevée, c'est suivre l'histoire de l'intérêt, de la volonté de connaître, c'est-à-dire de l'impulsion de la volonté qui va de l'attente complètement vide jusqu'à sa satisfaction ultime.

Ainsi, tout au long d'*Expérience et jugement*, la stratégie sera toujours la même. Pour expliquer pourquoi on passe d'une étape de la genèse à une autre (du jugement au concept par exemple), de la passion à l'action, de l'individuel au général, etc., il sera seulement nécessaire d'expliquer en quoi telle ou telle étape de la genèse doit être dépassée car elle ne permet pas de satisfaire d'une manière pleine et entière la volonté de connaître. L'histoire de la satisfaction progressive de cette volonté étant très longue et tortueuse, je me contenterai ici d'en retracer les épisodes les plus importants et les plus révélateurs, à savoir l'*explication*, le *jugement* et le *concept*.

¹⁹⁷ *EU*, p. 236.

¹⁹⁸ *EU*, p. 238.

Un tel parcours permettra de donner une caractérisation substantielle de l'être téléologique de l'intentionnel tel qu'il se déploie dans *Expérience et jugement* et, en retour, d'établir en quel sens et pourquoi l'ontologie formelle constitue une possibilité de la monade rationnelle.

§ 10. L'EXPLICATION

Lors de notre analyse génétique du possible et de la sphère de la réceptivité, nous avons porté notre attention sur ce qu'on pourrait nommer les modalités de l'insatisfaction de l'intérêt de connaissance, à savoir la déception et l'hésitation (doute). Husserl nous avertit au commencement du § 22 que, désormais, il s'intéressera seulement « aux modes du processus non-empêché de la perception ».¹⁹⁹ En clair, il faut comprendre que l'*Explikation*, qui constitue l'objet central du § 22, au contraire du possible et de la négation, tire son origine de l'expérience de la satisfaction. Cette restriction à ce que Husserl nomme ailleurs la perception *normale* semble être dans la nature même des choses puisque toute insatisfaction se manifeste sur un fond de satisfaction et la présuppose ; l'idée d'une insatisfaction totale est une pure absurdité phénoménologique.²⁰⁰ Ceci mène Husserl à conclure que toutes les modalisations (possible et négation) en tant qu'elles se fondent dans une sorte d'insatisfaction, présupposent l'*Explikation*, c'est-à-dire l'idée d'une satisfaction de l'intérêt perceptif.²⁰¹ Ceci signifie tout d'abord que, avec le phénomène de l'explication, de la satisfaction normale, *nous nous situons toujours au niveau de la passivité de la réceptivité* que j'ai précédemment eu l'occasion d'étudier. Cependant, l'enjeu est complètement différent. Alors que, au chapitre précédent, je me suis intéressé aux modes déficients et déviants de la satisfaction (déception, hésitation), je vais désormais, afin de suivre le développement du *telos* de l'activité de connaître (en tant que caractérisation fondamentale et cardinale de l'être de l'intentionnel), m'intéresser à l'expérience perceptuelle *normale* où il y a satisfaction de l'intérêt de connaître.

Afin de bien le délimiter et l'appréhender, Husserl commence par distinguer le phénomène de l'explication de la saisie simple (*schlichte Erfassung*). La saisie simple

¹⁹⁹ *EU*, p. 112.

²⁰⁰ C'est ce que Husserl semble supposer : « Si l'on admet en effet d'une manière générale qu'une modalisation se produit à la façon que nous avons décrite, comme devenir-incertain de l'objet dans son être-tel ou tel, c'est qu'on tient pour accordé qu'une partie du processus de contemplation de l'objet n'est pas empêchée. » (*EU*, p. 112)

²⁰¹ « En un mot, ces avatars de la modalisation présupposent un élément d'*explication* de l'objet qui est perçu. » (*EU*, p. 112)

correspond à cette expérience par laquelle l'objet est saisi et anticipé comme un tout, comme une unité.²⁰² L'idée de Husserl est que l'objet m'est tout d'abord donné comme unité identique par une saisie simple (c'est-à-dire que l'objet m'est donné en tant qu'objet). Toutefois, la majorité du temps, nous n'en restons pas à ce stade. Effectivement, après avoir saisi l'objet comme totalité, si celui-ci a suscité ma curiosité, je peux, afin d'étendre la connaissance que j'ai de lui, porter une attention spéciale à cet objet en m'intéressant à la multiplicité de ses propriétés. Voilà ce que Husserl entend sous le titre d'*explication*.

Afin de bien comprendre la nature phénoménologique de l'explication et ce qui l'oppose à la saisie simple, il est nécessaire de faire un bref retour, comme nous y invite d'ailleurs Husserl lui-même au § 23, sur la théorie phénoménologique de la temporalité. Dans l'exposé canonique des *Leçons sur la conscience interne du temps* de 1905, les réflexions de Husserl à propos de la temporalité se déploient à partir de l'exemple fameux de l'audition d'une mélodie. Husserl se pose dans ce contexte une question très précise : puisqu'une mélodie représente un ensemble de sons et que, lorsque j'entends un son, je n'entends plus celui qui vient tout juste de le précéder, qu'est-ce qui nous permet d'appréhender la mélodie comme *un* objet temporel, qu'est-ce qui donne à la mélodie son unité qui en fait un tout cohérent ?²⁰³ L'erreur qui est à l'origine de cette aporie est de comprendre le temps comme une suite de maintenant ponctuels. À cet égard, Husserl propose plutôt de le concevoir comme un « flux continu »,²⁰⁴ c'est-à-dire comme un enchevêtrement de rétentions et de protentions où non seulement le son que je perçois actuellement m'est donné, mais où j'ai aussi à la conscience les sons que je viens d'entendre et ceux auxquels je m'attends. Ainsi, par-delà l'écoulement temporel de chaque moment ponctuel, je saisis la mélodie comme une mélodie qui possède une certaine durée et une unité. Comme le souligne Husserl dans *Expérience et jugement* qui reprend ce thème des *Leçons* en l'appliquant à l'exemple plus rudimentaire de l'audition d'un son en tant que tel : « Lorsque nous saisissons le son en train de durer, pour le dire brièvement,

²⁰² Cf. *EU*, p. 115.

²⁰³ Husserl soulève cette difficulté de la manière suivante : « Prenons l'exemple d'une mélodie, ou d'un fragment de mélodie d'un seul tenant. La chose semble tout d'abord fort simple : nous entendons la mélodie, c'est-à-dire nous la percevons, car entendre, c'est percevoir. Pendant que résonne le premier son, le second arrive, puis le troisième, etc. Ne devons-nous pas dire : quand le second son résonne, alors je l'entends *lui*, mais je n'entends plus le premier, etc. ? En vérité je n'entends donc pas la mélodie, mais seulement le son individuel présent. » (Hua X, p. 23; tr. fr. : p. 36)

²⁰⁴ Hua X, p. 24; tr. fr. : p. 37.

« ce son », nous ne sommes pas tournés vers le présent momentané et qui pourtant se change continuellement (c'est-à-dire vers la phase qui retentit maintenant), mais à *travers* ce présent, à travers le changement, sur le son en tant qu'unité qui par essence se figure dans ce changement, dans ce flux d'apparitions.»²⁰⁵ L'intention qui permet de saisir le son en tant que son, la mélodie en tant que mélodie au travers de la multiplicité de leurs apparitions, c'est ce que les *Leçons* nomment d'une manière très adéquate « l'intention transversale » (*Querintentionalität*).

Au § 39 des *Leçons*, cette intention transversale est distinguée de ce que Husserl nomme « l'intention longitudinale » (*Langsintentionalität*) qui s'intéresse à la multiplicité des apparitions de l'objet.²⁰⁶ Cette distinction qui, à notre connaissance, ne sera pas reprise ultérieurement par Husserl semble correspondre *grosso modo* à l'opposition *saisie simple/explication* qu'on retrouve dans *Expérience et jugement*. Ainsi, la saisie simple permettrait d'appréhender l'objet en tant qu'unité identique (intention transversale) alors que l'explication s'intéresserait à la multiplicité des apparitions (intention longitudinale). – Une telle analogie, si nous étions en présence d'une pure synonymie, ne serait pas très instructive. En fait, c'est son caractère foncièrement inadéquat qui est particulièrement révélateur de la nature même de l'explication. Comme je l'ai déjà mentionné, la saisie simple et l'explication renvoient à deux étapes successives de la genèse qui doivent être distinguées d'une manière rigoureuse ; en effet, du point de vue de la genèse phénoménologique, la saisie simple *précède* l'explication.²⁰⁷ En clair, ceci signifie que la saisie simple « motive » l'explication, qu'elle la rend possible. Or, justement, dans les *Leçons*, Husserl prend le soin de faire la remarque suivante à propos des intentions longitudinale et transversale : « Il y a dans un et même flux de conscience *deux intentionnalités*, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côté d'une seule et même chose, entrelacées l'une à l'autre.»²⁰⁸ Une telle remarque semble exclure d'emblée la possibilité de distinguer et d'isoler d'une manière étanche le longitudinal du transversal et considérer une intentionnalité comme étant phénoménologiquement plus originaire que l'autre. Si on transpose cette affirmation de Husserl dans le registre de la philosophie de la genèse, cela voudrait dire qu'on ne pourrait

²⁰⁵ *EU*, p. 118.

²⁰⁶ Hua X, p. 82; tr. fr. : p. 107.

²⁰⁷ Ici, il est important de rappeler que de telles affirmations ne doivent pas être entendues en un sens chronologique et empirique, mais phénoménologique.

²⁰⁸ Hua X, p. 83; tr. fr. : p. 108.

pas comprendre la saisie de l'unité (saisie simple) et celle de la multiplicité (explication) comme deux étapes successives et distinctes de la genèse. Est-ce à dire que Husserl aurait, en élaborant ce concept d'explication, renoncé à comprendre le longitudinal et le transversal comme formant une « unité indissoluble » ? Non. Croire le contraire serait sous-estimer la tension dynamique voire dialectique (ici, on ne peut s'empêcher de penser aux analyses hégéliennes de la perception) qui travaille de l'intérieur le phénomène même de l'*explication*. Les analyses d'*Expérience et jugement* mettent effectivement en relief que l'opposition unité/multiplicité (transversal/longitudinal) telle qu'elle est en jeu dans la distinction saisie simple/explication se retrouve au cœur même du phénomène de l'explication.

Et s'il en est ainsi, c'est pour une raison fort simple. Commençons par rappeler un principe phénoménologique qui joue un rôle déterminant dans les analyses husserliennes de l'explication : tout objet *S* doit nécessairement avoir des propriétés (disons *a*, *b*, *c*, etc.).²⁰⁹ Phénoménologiquement, ceci signifie simplement « que tout objet pensable en général en tant qu'objet d'expérience possible a ses modes subjectifs de donnée ». ²¹⁰ Bref, si un objet peut faire l'objet d'une expérience, c'est parce qu'il a des propriétés, c'est-à-dire qu'il peut se donner à la conscience subjective sous certaines guises particulières (par esquisses). Il semble effectivement impossible de concevoir un objet sans propriété. En dépit de cette évidence, on pourrait douter, à l'instar de Berkeley, de la pertinence de postuler un support *S* à ces propriétés. Puisque toute substance et tout objet se donne à nous par ses propriétés et que, il s'agit de la prémisse centrale de l'objection célèbre de Berkeley, la substance n'est jamais donnée en tant que telle dans une quelconque forme d'expérience, pourquoi postuler un support *S* aux propriétés ? Aux yeux de Husserl, on ne peut se débarrasser de *S* d'une manière aussi cavalière sans complètement transfigurer la teneur même de l'expérience habituelle que nous faisons de l'objectivité. Tout d'abord, comme nous le savons déjà, au contraire de Berkeley, Husserl estime que l'objet en tant qu'identité unitaire nous est donné dans l'expérience. C'est en effet ce qu'a permis d'établir l'étude de l'intention transversale : il y a une visée intentionnelle par laquelle

²⁰⁹ Cf. *EU*, p. 125.

²¹⁰ *EU*, 124.

l'objet, le substrat, nous est donné.²¹¹ Mais, qui plus est, ce serait une erreur nullement fondée dans une quelconque expérience que de croire que l'objet ne serait qu'un amalgame hétérogène de propriétés indépendantes et indifférentes. Pourquoi ? Dans la saisie de *a*, de *b*, de *c*, etc., je progresse dans la connaissance du substrat *car lesdites propriétés sont les déterminations de S* et elles se donnent à moi comme telles. Comme le mentionne Husserl : « Dans la saisie des propriétés, c'est *de lui* dont nous faisons l'apprentissage, et de ces propriétés qui sont les siennes. »²¹² Phénoménologiquement, une propriété ne peut être une propriété que si elle est la propriété d'un substrat et ce serait donc une absurdité phénoménologique que de vouloir simplement biffer le concept de substance comme a jadis tenté de le faire Berkeley.

En clair, ceci a pour conséquence que l'expérience de l'objectivité s'organise autour de deux grands pôles, à savoir les *déterminations* et le *substrat*.²¹³ Ainsi, l'objet possède une « constitution double »,²¹⁴ c'est-à-dire qu'il se constitue à la fois comme un ensemble de déterminations et comme un objet un et identique, comme substrat des déterminations. En fait, il se produit ce que Husserl nomme un « recouvrement explicatif »²¹⁵ qui mène à un dédoublement du rayon intentionnel qui saisit à la fois le substrat, les déterminations et le lien intime qui les unit. Bref, l'identité et la multiplicité, les intentions longitudinale et transversale ne font plus qu'un dans l'*Explication*. « La successivité des rayons de l'attention et de la saisie s'est changée *en un seul rayon dédoublé*. »²¹⁶

Par rapport aux préoccupations qui sont les nôtres, voilà ce qu'il convient de retenir de ces analyses : avec ce recouvrement explicatif qui fait en sorte que l'activité de connaissance s'organise à la fois autour du pôle du substrat et celui des déterminations qui en viennent à former un seul rayon intentionnel, on retrouve la structure du jugement telle qu'elle a été conçue par la tradition en tant que la *synthèse* d'un sujet et d'un prédicat. En effet, il y a un parallélisme parfait entre l'opposition Substrat/Détermination (longitudinal/transversal, unité/multiplicité, etc) telle qu'elle est en jeu au niveau de

²¹¹ On serait tenté, en reprenant la terminologie des *Recherches*, de dire donation « signitive ». D'ailleurs, on pourrait se demander si l'opposition signitif/intuitif ne correspond pas à la distinction que Husserl fait entre le longitudinal et le transversal. Ici, je me contente de poser la question.

²¹² *EU*, p. 126.

²¹³ *Cf. Ibid.*

²¹⁴ *EU*, p. 127.

²¹⁵ *EU*, p. 129.

²¹⁶ *Ibid.*

l'explication et le couple Sujet/Prédicat. En d'autres termes, au niveau de la passivité, de l'explication, on retrouve exactement la même structure synthétique qui est en cause dans l'activité prédicative. C'est d'ailleurs pourquoi Husserl affirme que, avec l'opposition Substrat/Détermination, « nous sommes là à *l'origine des premières catégories dites "catégories logiques"* ». ²¹⁷

Mais, « au sens propre », ajoute aussitôt Husserl, « on ne peut assurément commencer à parler de catégories logiques que dans la sphère du jugement. » ²¹⁸ Mais qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce que le jugement ajoute à l'expérience de l'explication puisqu'on semble trouver exactement la même structure formelle et synthétique ? Qu'est-ce qu'une « catégorie logique » ? Qu'est-ce qui permet de passer de l'explication à l'activité prédicative ?

§ 11. LE JUGEMENT

a) Perception et imagination

Avant de donner une réponse à ces interrogations, il convient de rappeler la distinction que Husserl propose afin de différencier l'imagination de la perception ; ladite distinction, par rapport à l'économie générale d'*Expérience et jugement*, joue un rôle central et exemplaire.

Commençons par rappeler une évidence : « Toute perception, en tant que conscience visant une objectivité réelle, a son horizon de l'avant et de l'après. » ²¹⁹ Interprétée en son sens le plus trivial, une telle affirmation signifie tout simplement que chaque perception possède une dimension temporelle et qu'elles peuvent toutes par conséquent être situées temporellement les unes par rapport aux autres. Ici, il s'agit bien sûr d'une reformulation et d'un élargissement (puisque Husserl applique aussi, dans *Expérience et jugement*, ce postulat au temps objectif) de l'une des thèses centrales des *Leçons* de 1905 qui postulait que le temps immanent de l'expérience perceptuelle était un flux et que, au niveau de la conscience individuelle, il ne pouvait y en avoir qu'un seul. ²²⁰ L'argument est très simple :

²¹⁷ *EU*, p. 128.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *EU*, p. 188.

²²⁰ Comme le rappelle Husserl dans *Expérience et jugement* : « D'une manière générale et à titre de formule de loi, nous pouvons dire ce qui suit : *toutes les perceptions et expériences d'un Je sont en liaison*

à partir du moment où on distingue deux flux temporels (supposons mon enfance et mon âge adulte) nous devons aussitôt les situer l'un par rapport à l'autre et nous sommes alors en présence d'un seul. Récapitulons : puisque toute expérience perceptuelle possède une certaine durée temporelle lors de laquelle un certain objet nous est donné et qu'il ne peut y avoir qu'un seul temps, toute perception, tout objet perceptuel possède une situation temporelle déterminée et assignable. En d'autres termes, tous les objets perçus, parce qu'ils appartiennent au même temps et constituent une totalité cohérente (c'est-à-dire sont liés d'une manière temporelle), appartiennent au même monde, à *mon* monde ou bien, si on prend en compte la constitution du temps objectif à partir de l'intersubjectivité, à *notre* monde :

C'est dans ce monde unique que trouve place tout ce que je perçois maintenant et originairement dans le sensible, tout ce que j'ai déjà perçu et dont je peux me ressouvenir actuellement, tout ce que d'autres peuvent me rapporter comme ce qu'ils ont perçu ou évoqué. Tout cela signifie par là que dans ce monde objectif tout a sa place temporelle fixe, au sein du temps objectif.²²¹

Ce postulat de la phénoménologie de la temporalité joue un rôle déterminant et stratégique dans *Expérience et jugement*. La structure temporelle de la perception représente l'élément discriminant à partir duquel on peut la distinguer de l'imagination. L'imagination, au contraire de la perception, n'est pas soumise à la structure de la temporalité que nous venons de décrire. Ici, Husserl semble prendre pour point de départ une certaine intuition qu'on retrouve par exemple chez Hume : l'imagination se distingue de la perception par son absolue liberté. En clair, ceci signifie qu'il peut y avoir une infinité de mondes fictifs qui peuvent en principe être indépendants et constituer une « multiplicité non-ordonnée de mondes possibles ».²²² Effectivement, ce qui caractérise l'imagination, c'est sa totale liberté, c'est-à-dire « son caractère discrétionnaire (*Willkürlichkeit*) inconditionné »²²³ qui fait en sorte que la fiction n'est pas « conditionnée » par la structure unitaire et cohérente de *notre monde*. Ceci signifie notamment que la fiction n'est pas soumise à la temporalité de la perception. Certes, Husserl concède que, lorsque j'imagine un centaure ou un hippopotame, l'unité de l'objet

relativement à leurs objets intentionnels, elles se rapportent (même là où elles entrent en conflit) à un seul temps. » (EU, p. 193) Husserl remarque que Kant avait très bien compris cela avec cette fameuse idée que le temps est la forme de la sensibilité. Cf. EU, p. 191.

²²¹ EU, p. 189.

²²² Hua XXIII, p. 523.

²²³ Hua XXIII, p. 535.

imaginaire se constitue dans certains vécus qui possèdent un écoulement temporel.²²⁴ Par contre, ces objets imaginaires n'entretiennent aucun rapport nécessaire avec les perceptions et le flux absolu de la temporalité.²²⁵ Donc, au contraire des objets réels qui se donnent dans la perception, les objets imaginaires « n'ont *pas de situation temporelle assignable les uns par rapport aux autres* ». ²²⁶ Cela n'a effectivement aucun sens que de se demander si, par rapport au flux absolu et unitaire de la temporalité du monde, Alice du conte célèbre de Lewis Carroll, en tant qu'objet imaginaire, est antérieure ou postérieure à Gretel par exemple. Pour reprendre un certain argument que donne Husserl en faveur de cette position dans un texte de 1918, le fameux « il était une fois » par lequel commence tout conte merveilleux renvoie au fait que la fiction ne possède pas de situation temporelle assignable. Comme le dit Husserl : « Il était une fois, n'importe où, dans quelques pays fabuleux, dans un temps quelconque ». ²²⁷

Certes, les choses ne sont pas toujours aussi claires et certaines œuvres de fiction semblent posséder une situation temporelle assignable par rapport au monde objectif. Par exemple, *l'Éducation sentimentale* s'ouvre par cette affirmation qui semble bel et bien assigner une situation temporelle bien précise au roman : « Le 15 septembre 1840, vers six heures du matin, la *Ville-de-Montereau*, près de partir, fumait à gros tourbillons devant le quai Saint-Bernard. » Ceci donne à penser qu'on pourrait vraisemblablement situer temporellement Frédéric Moreau de *l'Éducation sentimentale* par rapport au temps objectif.²²⁸ Cependant (voilà l'essentiel) : « Une telle constitution d'unité [temporelle], bien que possible, *reste toutefois extérieure* à l'essence des imaginations » ²²⁹ – alors que ce n'est pas le cas pour la perception. Et si l'unité temporelle est extérieure à l'essence de l'imagination, c'est tout simplement en raison de sa liberté absolue qui fait en sorte qu'elle peut ou non décider de se soumettre à celle-ci. Comme le dirait Husserl, en ce qui a trait à l'imagination, « le temps y est certes représenté, et même représenté intuitivement, mais

²²⁴ Cf. *EU*, p. 195.

²²⁵ Comme le souligne Husserl : « Tandis que toutes les perceptions s'unissent en une unité du point de vue des objectivités visées en elles, et sont référées à l'unité d'un seul monde, les objectivités imaginaires tombent en dehors de cette unité, ne s'unissent pas de la même manière aux objectivités de la perception en l'unité d'un monde visé comme le même. » (*EU*, p. 199) Au contraire, ce qui permet d'identifier un vécu imaginaire en tant que tel, c'est le fait qu'il est toujours en contradiction avec le monde objectif. Cf. *Hua XXIII*, p. 250. Husserl rejette donc la possibilité d'une illusion qui serait complètement cohérente.

²²⁶ *EU*, p. 196.

²²⁷ *Hua XXIII*, p. 540.

²²⁸ Cf. *EU*, § 40.

²²⁹ *EU*, p. 198

c'est un *temps dépourvu de localisation réelle et proprement dite* – c'est un *quasi-temps*. »²³⁰ En d'autres termes, le temps objectif *peut* (il ne s'agit que d'une simple possibilité) être lui-même visé par l'imagination ; je peux imaginer le 15 septembre 1840 tout comme le quai Saint-Bernard. Par contre, ce temps n'est qu'un temps imaginaire qui n'appartient nullement d'une manière essentielle et intrinsèque à la structure phénoménologique de l'imagination ; la preuve en est qu'une fiction peut très bien omettre de faire référence au temps objectif et même se passer de la structure cohérente de la temporalité de la perception (pensez à certains films de David Lynch). Voilà pourquoi Husserl parle de quasi-temps puisque le temps authentique représente une structure synthétique universelle et nécessaire par rapport à laquelle toute expérience perceptuelle est conditionnée.

Cette idée de quasi-temps mériterait qu'on s'y attarde en détail. Toutefois, en ce qui nous concerne, il convient seulement de noter que cette remarque incidente à propos de l'imagination représente, à bien des égards, l'un des engrenages les plus importants du devenir génétique qui est en cause dans *Expérience et jugement*. À ce sujet, il faut rappeler ce que souligne l'*Introduction* d'entrée de jeu : la généalogie de la logique que met en œuvre *Expérience et jugement* a pour objet l'expérience perceptuelle et elle doit complètement laisser de côté celle de l'imagination. – Derrière cette mise hors circuit se cache beaucoup plus qu'une simple stratégie heuristique ou pédagogique (au contraire de ce que l'*Introduction* semble elle-même laisser entendre).²³¹

Les développements du premier appendice sont très instructifs en cette matière. Celui-ci porte, comme son titre l'indique, sur « l'origine de l'individualité ». Le point de départ du texte réside dans le constat suivant : il est possible de se représenter par l'imagination et de percevoir le même objet (par exemple ma table de travail). Il ne s'agit en fait que d'une reformulation de l'idée même d'intentionnalité, à savoir qu'il existe plusieurs modes de visée par lesquels un vécu (noèse) peut se rapporter à un même objet intentionnel (noème). La question que Husserl se pose dans ce contexte est alors la suivante : « Dans quelle mesure cette "essence individuelle" », qui nous permet de dire qu'il s'agit du *même objet*, du même noème, « est-elle un *général* ? »²³² L'objet intentionnel doit effectivement posséder une certaine généralité car nous disons que nous

²³⁰ *EU*, p. 197.

²³¹ *Cf. EU*, § 14.

²³² *EU*, p. 461.

sommes en présence du *même* objet lorsque nous considérons la multiplicité des vécus (imagination, perception, souvenir, etc.) par lesquels nous pouvons nous rapporter à lui.

La question de savoir en quoi l'individualité est une généralité peut sembler sibylline, mais il n'en est rien. Prenons un exemple. Lorsque je regarde une sphère bleue et que j'en énonce les caractéristiques, comme Hegel l'a montré à satiété, je ne fais qu'utiliser des concepts généraux (rond, bleu, lourd, etc.). De ce point de vue, l'individualité semble n'être qu'une pure généralité. La question se pose donc de savoir ce qui constitue l'individualité, c'est-à-dire la facticité de l'objet individuel par opposition à toute généralité. S'il faut en croire Husserl, le principe d'individuation, c'est le flux absolu de la temporalité.²³³ Le raisonnement qui mène Husserl à soutenir une telle idée est très simple. Supposons que je fasse l'expérience d'un objet qui reste le même sans s'altérer. Ceci signifie en langage phénoménologique que le contenu (noème) de la visée est toujours le même. Et pourtant, la conscience que je peux avoir de cet objet est toujours différente car l'instant, le maintenant où je fais l'expérience de l'objet est sans cesse différent. « En d'autres termes, le contenu qui est spécifiquement le même est pour la conscience étant « en fait », dans son être-là, différent, comme étant dans son individualité continuellement un autre dans la suite des présents. »²³⁴

Ici, Husserl ne fait référence à rien d'autre qu'à l'intention longitudinale. Toutefois, il n'en demeure pas moins que cette analyse de l'*Annexe I* possède une conséquence importante dont l'auteur d'*Expérience et jugement* était tout à fait conscient. Puisque l'imagination ne possède pas une situation temporelle déterminée, puisque le temps de l'imagination est un quasi-temps et que, d'autre part, c'est le temps qui est à l'origine de toute factualité, de toute individualité, l'objet de l'imagination est un *quasi-objet* qui ne renvoie pas à une véritable individualité. Derechef, une généalogie de la logique qui a pour dessein de raconter l'histoire de la genèse des concepts généraux à partir de l'expérience pure de l'individualité ne peut prendre pour point de départ l'imagination (et d'une manière générale toute conscience neutralisée) et doit plutôt s'attarder à l'expérience de la perception. Il s'agit exactement du raisonnement de Husserl : « Ainsi se justifie notre exclusion initiale de la sphère de la neutralité de

²³³ Comme le mentionnait Husserl dans un texte de 1918 : « Ce que la différence individuelle a d'insigne se trouve donc dans le fait que le genre point temporel, durée temporelle, bref les genres du temporel comme tel (puis médiatement aussi du spatial) sont capables de différenciation individuelle. » (Hua XXIII, p. 499)

²³⁴ *EU*, p. 463.

l'entreprise de fondation d'une théorie du jugement, dans la mesure où précisément la théorie du jugement doit partir de l'expérience de l'individuel en tant que donatrice de l'évidence ultime, et où une telle expérience de l'individuel n'a pas place dans l'imagination, ni en général dans une conscience neutralisée. »²³⁵

La nécessité de cette « exclusion initiale » de toute conscience neutralisée au profit de la perception a une conséquence importante : le passage de l'individuel au général correspond à un dépassement et à un affranchissement progressifs de la sphère de l'expérience perceptuelle où l'objet réel et individuel nous est donné en raison de la structure de la temporalité qui fait office de principe d'individuation. On peut dès lors se douter que, finalement, la tare congénitale de l'explication sera le fait qu'elle renvoie à l'expérience perceptuelle qui, puisque soumise au flux absolu de la temporalité, correspond à l'expérience de la pure individualité. Ceci revient à dire que le passage de l'explication au jugement sera à comprendre comme celui de l'expérience de l'individuel à une certaine forme de *généralité* qui reste encore à caractériser.

b) Jugement et état de choses

Afin de cerner d'une manière plus précise et substantielle en quoi consiste l'insuffisance de l'explication par rapport au jugement, il convient d'office de donner quelques indications générales relativement aux traits topiques de la conception husserlienne du jugement. Il s'agit bien sûr d'un sujet très complexe que je ne pourrai pas étudier dans le détail. Contentons-nous simplement de rappeler que Husserl, dans la *Recherche V*, tout comme l'avait fait Brentano dans la *Psychologie*, s'attaque à l'idée traditionnelle selon laquelle le jugement se caractériserait par le fait qu'il est une synthèse de deux éléments, à savoir d'un sujet et d'un prédicat.²³⁶ Husserl ne rejette certes pas le

²³⁵ *EU*, p. 203.

²³⁶ Cf. Brentano, Franz. « Presentation and Judgement: Two Different Fundamental Classes », *Psychology from an Empirical Standpoint*, tr. angl. de Oscar Kraus, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, pp. 201-237. Il est très malheureux de ne pouvoir aborder dans le détail la position de Brentano car son analyse des jugements d'existence l'a mené à une critique profonde et radicale du fameux passage de la *Critique de la raison pure* où Kant s'attaque à la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Les réflexions de Brentano mènent à une remise en question de la fameuse opposition analytique/synthétique qui fait fond sur le présupposé que tout jugement est la synthèse d'un sujet et d'un prédicat (pour Brentano, la forme judiciaire fondamentale est plutôt celle de type « S est »). Cf. *ibid.*, p. 208 et ss. Par rapport à l'ontologie, les conséquences sont saisissantes. À ce sujet, il faut consulter les contributions essentielles de Jocelyn Benoist. Cf. Benoist, Jocelyn. « De Brentano à Marty : la syntaxe », *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Presses

caractère synthétique du jugement dans sa forme traditionnelle (« S est p ») comme l'a fait le premier Brentano, mais il soutient que ce caractère synthétique ne permet pas d'identifier l'essence propre de l'activité prédicative. Ainsi, à l'image de son maître, Husserl défend l'idée que le jugement est un *acte* intentionnel et que, au contraire de ce qu'a pu prétendre la tradition logique, c'est tout d'abord par la modalité de l'intentionnalité plutôt que par le concept de synthèse que le jugement se distingue de la simple représentation.²³⁷ Dans le cadre de la *Recherche V*, ceci signifie que le jugement, comme tout acte intentionnel, possède un objet intentionnel.²³⁸ L'intérêt de la position de Husserl, c'est qu'il soutient que l'objet intentionnel du jugement n'est pas l'objet sensible, par exemple cette pomme rouge, mais une sorte d'objectivité idéale que, dans le cadre des *Recherches logiques*, ce dernier nomme *état de choses (Sachverhalt)*.²³⁹ Lisons Husserl : « Dans le *jugement*, qui peut continuer à subsister comme essentiellement le même, même si la perception vient à manquer, « ce qui apparaît », ce dont nous avons conscience intentionnellement, ce n'est pas l'objet existant, mais le fait qu'*il est*. »²⁴⁰

Lorsque je dis : « La pomme est rouge », même si je ne vois pas de pomme rouge, même si je lis cette phrase dix ans après l'avoir écrite, le fait que la pomme soit rouge, c'est-à-dire l'état de choses, lui, m'apparaît en tant que tel. La volonté de connaître aspirant à une connaissance durable et définitive de l'objectivité, on peut comprendre en quoi consiste la supériorité du jugement par rapport à l'explication. Ce qui manque à l'*explication*, en tant qu'elle relève de la perception et de la passivité, c'est justement le moment de l'idéalité du *Sachverhalt* qui est constitutif de l'essence même du jugement et qui lui permet de « continuer à subsister » après la simple expérience perceptuelle et passive de l'*explication*. En effet, le problème de l'*explication* est précisément qu'elle ne nous permet pas de faire de l'objet une possession (*Besitz*) durable « dont nous [pourrions]

universitaires de France, Paris, 1997, pp. 83-108 et « Le jugement », *Entre acte et sens*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, pp. 131-149.

²³⁷ Le jugement, comme chacun sait, est l'un des trois grands modes d'intentionnalité identifiés par Brentano. Par rapport à la critique brentanienne de l'idée que le jugement se caractérise par le fait qu'il est une synthèse de représentations, cf. Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, p. 205.

²³⁸ *Hua XIX/2*, p. 445.

²³⁹ Lisons Husserl : « Dans le *jugement*, un *état de choses (Sachverhalt)* nous « apparaît » ou, disons plus clairement, nous est donné comme objet intentionnel. Mais un état de choses, même quand il concerne quelque chose de perçu par les sens, n'est pas un objet qui puisse nous apparaître sur le mode sensible (peu importe que ce soit dans une « sensibilité externe » ou « interne ») à la manière d'un objet perçu. » (*Hua XIX/2*, p. 445) Il est à noter que ce concept de *Sachverhalt* sera explicitement repris par *Erfahrung und Urteil*. Cf. *EU*, § 59 et § 60.

²⁴⁰ Je souligne, *Hua XIX/2*, p. 446.

désormais disposer, que nous [pourrions] répéter à tout moment et dont nous [pourrions] donner la connaissance à d'autres. »²⁴¹ Ce qui manque à l'*explication*, c'est la production d'une objectivité idéale et « *irréelle* »²⁴² qui posséderait une temporalité similaire à celle de l'imagination par opposition à la structure temporelle de l'expérience perceptuelle. Bref, ce qui manque à l'*explication*, c'est le « partout et nulle part » (« *überall und nirgends* »), le « une fois pour toutes »,²⁴³ c'est l'omnitemporalité (*Allzeitlichkeit*) que possède le jugement en tant qu'il vise un état de choses qui demeure et qui peut continuer d'apparaître même lorsque la perception vient à manquer.²⁴⁴

Rendu à ce stade, il convient de faire une remarque à propos du statut ontologique de l'état de choses. Il ne faudrait pas croire que l'état de choses est indépendant du jugement (en tant qu'acte) et que, par le jugement, on ne ferait que « découvrir » ces fameux *états de choses*. Alors que l'objet nous est donné dans la réceptivité par une sorte de figuration (c'est-à-dire par esquisses) et que, comme nous l'avons déjà vu, il n'est pas le fait de l'activité du Je, l'état de choses, lui, est entièrement le produit du Je ;²⁴⁵ il est institué, constitué par l'activité prédicative elle-même.²⁴⁶ « Les états de chose sont les corrélats des jugements, c'est-à-dire qu'ils ne se constituent originellement que dans des jugements. »²⁴⁷ Bref, l'état de choses est le produit d'une activité spontanée de prédication, c'est-à-dire qu'il s'instaure par une sorte de « fiat », de « décision » (*Entscheidung*). En d'autres termes, « *juger au sens prégnant du terme consiste à se décider ainsi ou autrement, et de la sorte c'est une décision pour ou contre.* »²⁴⁸ Donc, la prédication est un acte volontaire qui, pour ainsi dire, transforme la synthèse passive (explication) en synthèse active (jugement) en constituant un certain état de choses auquel on *décide* ou non d'accorder une certaine validité « une fois pour toutes ». ²⁴⁹ Ceci n'exclut bien sûr pas la possibilité que le jugement soit erroné et que nous soyons amenés à nous

²⁴¹ *EU*, p. 232.

²⁴² *EU*, p. 311.

²⁴³ *EU*, p. 233.

²⁴⁴ *EU*, p. 313.

²⁴⁵ *Cf. EU*, p. 302.

²⁴⁶ Comme le mentionne Husserl en parlant des objectivités d'entendement en général : « Le mode de leur prédonation originnaire est leur production dans l'activité prédicative » (*EU*, p. 300).

²⁴⁷ *EU*, p. 290.

²⁴⁸ *EU*, p. 348.

²⁴⁹ « Le juger n'est toujours, dans toutes ces actions, que l'acte du Je qui en résulte de conférer ou de refuser la validité. » (*EU*, p. 229)

auto-corriger.²⁵⁰ Cependant, il n'en demeure pas moins que la décision institue un état de choses et qu'elle vise à poser un jugement qui soit valide une fois pour toutes. Donc, ce qui distingue le jugement de l'explication, c'est-à-dire l'activité de la passivité, c'est le fiat qui produit l'état de choses par l'activité de prédication.

On pourrait considérer d'un œil réprobateur cette idée que l'état de choses est institué par une sorte de « décision » volontaire. Ceci ne revient-il pas à entamer l'omnitemporalité du jugement en la faisant dépendre d'un certain acte psychologique concret ? Derrière cette idée ne se cache-t-il pas une certaine forme de psychologisme ? Je m'explique. Les jugements ne sont pas des objets individuels et, par conséquent, ils ne peuvent être assimilés à une quelconque activité psychique.²⁵¹ Certes, à chaque fois que je répète une certaine proposition judicative, je me livre à une activité qui possède une « durée propre à chaque fois nouvelle », mais, par delà cette répétition, le jugement est « un et le même ».²⁵² À chaque fois que quelqu'un juge que, par exemple, $2 < 3$, nous sommes en présence de la même proposition prédicative. Le jugement renvoie donc à un partout et nulle part qui fait en sorte qu'il peut être répété une infinité de fois. Par conséquent, « la proposition prédicative elle-même n'a pas de situation temporelle qui la lie, elle n'a pas de durée temporelle, et le s'édifier-dans-le-devenir qui lui appartient inséparablement n'a pas l'individualité de l'acte contingent. »²⁵³ Rien ne semble plus étranger à toute forme de psychologisme qu'une telle conception du jugement ; le psychologisme est justement cette tentative de comprendre la genèse des idéalités logiques à partir de faits psychiques et empiriques, c'est-à-dire à partir « d'actes contingents ». Pourtant, on peut éprouver une certaine difficulté à comprendre comment Husserl peut à la fois soutenir l'omnitemporalité des idéalités et donc du jugement et du *Sachverhalt* et, d'un autre côté, dire que le jugement tire son origine dans une sorte de « décision », de « fiat ». La décision n'est-elle pas toujours un acte individuel et concret qui renvoie à un vécu contingent et empirique ? Lorsque je me décide pour ou contre un certain état de choses, n'est-ce pas *ici et maintenant*, c'est-à-dire dans un certain *contexte* ? N'est-ce pas alors faire dépendre l'idéalité d'un certain contexte individuel et particulier alors que l'idéalité est justement ce qui, en principe, est indépendant de tout contexte, c'est-à-dire

²⁵⁰ Relativement à ce thème de l'auto-correction, cf. *EU*, p.331 et p. 340

²⁵¹ Comme le dit Husserl : « La proposition judicative n'est pas un individu » (*EU*, p. 310).

²⁵² *EU*, p. 310.

²⁵³ *EU*, p. 311.

un « une fois pour toutes », un « partout et nulle part » ? Comment peut-on alors concilier dans l'analyse husserlienne du jugement les thèmes de la décision et de l'idéalité ?

c) *La décision*

Dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Derrida résume très bien l'aporie :

Pour que le produit du jugement soit, comme le veut Husserl, 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 ». Il y a donc une genèse du « supratemporel ». [...] 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 ». [...] Celle-ci [la genèse] serait de nouveau accidentelle et psychologique.²⁵⁴

Effectivement, la supratemporalité, l'omnitemporalité est ce qui ne dépend d'aucun maintenant, d'aucun moment temporel ponctuel, et qui, par conséquent, semble « délié », à moins de retomber dans le psychologisme, de toute genèse. Du coup, l'idée d'une genèse de l'idéalité, en l'occurrence du jugement, semble être une pure absurdité pour l'anti-psychologisme phénoménologique. À mon avis, sur cette question, Derrida vise juste et il s'agit d'une véritable difficulté. Pourtant, dans une certaine mesure, ce qui motive chez Husserl l'introduction de l'idée que le jugement (en tant qu'unité idéale) est le *produit* d'un fiat est compréhensible.

Relativement à cette difficulté qui, en fin de compte, soulève le problème de l'articulation de l'idéalité et de l'individualité, une mise en garde de Husserl s'avère très instructive. Au § 64 d), on nous invite à ne pas confondre les objectivités d'entendement (le *Sachverhalt*, la proposition judicative, etc.), bref, l'idéalité, avec la généralité du genre (*Gattungsgemeinheit*).²⁵⁵

On retrouve dans les *Recherches* exactement la même mise en garde. Certes, la *Recherche I* concède, en relevant le lien intime qui les unit, que chaque espèce ne peut nous être donnée, ne peut être pensée que par l'intermédiaire d'une signification. Cependant, Husserl s'empresse de préciser à cet égard que cela « ne veut pas dire que la signification dans laquelle une espèce est pensée, et son objet, l'espèce elle-même, soient une seule et

²⁵⁴Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1990, p. 184.

²⁵⁵EU, p. 314.

même chose ». ²⁵⁶ L'idée de Husserl est simple : bien sûr, la signification est un Général qui peut viser un autre Général (l'espèce ou le genre) et donc être appréhendée à partir d'une logique de l'extension, mais il n'en demeure pas moins qu'il convient de distinguer ces deux types de généralités d'une manière rigoureuse puisque la signification en tant que général, en tant qu'idéalité, peut aussi viser un individuel. ²⁵⁷ Par exemple, je peux utiliser le mot « éléphant » de deux manières différentes. Je peux utiliser ce mot pour faire référence d'une manière générale à l'espèce. Mais je peux aussi utiliser la même expression pour faire référence à l'animal individuel que je suis en train de regarder dans un documentaire télévisé. Ici, la signification est un général car quiconque peut me comprendre lorsque j'utilise cette expression et qu'elle peut être utilisée dans une infinité de contextes différents pour faire références à des animaux individuels différents (s'ils sont tous des éléphants). En clair, le registre de la signification (de l'idéalité) n'est pas strictement assimilable à celui du général (au sens de la logique genre/espèce) ; dire le contraire nous obligerait à confondre deux usages complètement différents qu'on peut faire d'expressions comme « chat » ou « éléphant ».

À cet égard, le meilleur exemple de cet irréductibilité de l'idéalité à la généralité du genre est celui des expressions essentiellement occasionnelles comme les déictiques (moi, ici, maintenant, etc.) qui, par principe, possèdent une signification générale et idéale qui doit toujours être la même (par exemple, la signification de l'expression « je » est toujours identique en ce sens que cette expression permet de faire référence au locuteur qui l'utilise) et ce même si l'objet auquel ces expressions indexicales se rapportent est une pure individualité sans cesse différente. Certes, lorsque je dis « ici », je fais référence à un lieu précis (donc à un individuel) et, en ce sens, la signification de cette expression est fluctuante (car elle dépend du lieu où je me trouve) et dépend d'un certain acte de langage, d'un certain contexte. Cependant, voilà ce sur quoi insiste Husserl avec raison, à cette signification occasionnelle et fluctuante se superpose une autre signification générale et

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 102.

²⁵⁷ Lisons Husserl : « Par conséquent, la généralité *que* nous pensons ne se réduit pas à la généralité des significations dans lesquelles nous la pensons. Sans préjudice de ce fait qu'elles sont comme telles des objets généraux, les significations se divisent, quant aux objets *auxquels elles se rapportent*, en significations *individuelles* et significations *spécifiques (spezielle)*, ou – comme nous préférons le dire pour des raisons linguistiques facilement compréhensible – générales. Les représentations individuelles, par exemple, sont donc, en tant que signification, des *Generalia*, tandis que leurs objets sont des *Individualia*. » (Hua XIX, p. 103).

toujours identique; si ce n'était pas le cas, mes interlocuteurs ne pourraient pas me comprendre lorsque j'utilise cette expression.

Ainsi, avec les déictiques qui possèdent une signification duplice qui relève à la fois du général et de l'individuel, la différence entre l'idéalité et la généralité éclate en pleine lumière. En effet, c'est notamment parce que, dans le cas des déictiques, pour reprendre une distinction qu'on retrouve dans les *Recherches*, la signification indicative (générale) et indiquée (fluctuante et individuelle) ne se confondent jamais, qu'on ne peut assimiler l'idéalité à une simple généralité extensionnelle.²⁵⁸ Concevoir l'idéalité comme un genre, ce serait finalement oblitérer la dimension occasionnelle et fluctuante pourtant essentielle de la signification de ces expressions ; ce serait donc oublier la *signification indiquée*, c'est-à-dire le fait que tout déictique permet de viser une pure individualité tout en possédant une signification idéale et générale.²⁵⁹

Mais en quoi cette mise en garde nous permet de comprendre pourquoi il est nécessaire de postuler que l'idéalité du jugement doit être le produit d'une décision ? En fait, les fluctuations de la signification dont traite la première *Recherche* sont induites par ce que Husserl nomme *l'acte de conférer la signification*²⁶⁰ (concret et individuel) ; bref, pour le dire en des termes plus contemporains, la thèse de Husserl ici est que la signification dépend d'un *contexte d'énonciation*, d'un acte illocutoire qui, comme l'indique son nom, *confère* la signification. Donc, sans la prise en compte de l'acte concret qui donne à la signification son contexte et détermine en partie sa teneur, il serait impossible de rendre compte du fonctionnement des expressions essentiellement occasionnelles comme les déictiques et, par conséquent, d'expliquer comment il est possible de viser une individualité pure. Pour Husserl, voilà l'essentiel, la teneur « illocutoire » du langage, qui découle des actes conférant la signification, constitue une dimension inéliminable de la signification (en tant qu'idéalité). Ceci revient donc à dire que la phénoménologie du langage est, pour reprendre l'expression heureuse de Benoist, « suspendue entre l'*acte* et le *sens* »²⁶¹ qui en constituent les deux pôles irréductibles. D'une part, il y a la multiplicité des contextes d'utilisation qui explique la fluctuation du sens et sa dimension occasionnelle et déictique

²⁵⁸ Cf. Hua XIX/1, p. 83.

²⁵⁹ Dans cette optique, le défaut, par exemple, de l'analyse hégélienne des indexicaux est de confondre l'idéalité de la signification et la généralité du genre. En effet, soutenir que, lorsque je dis ici, je fais référence à tous les ici, c'est comprendre l'ici comme un « genre », c'est-à-dire comme un concept qui posséderait une extension.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Benoist, Jocelyn. *Entre acte et sens*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 252.

et, d'autre part, son idéalité qui permet de rendre compte de sa permanence et de sa stabilité sans quoi on ne pourrait se comprendre. – Mon hypothèse ici est que c'est à la lumière de cette irréductibilité entre l'acte et le sens, entre l'idéalité et la fluctuation, irréductibilité découverte par la *Recherche I*, que l'on doit comprendre pourquoi Husserl soutient que le jugement est une entité idéale tout en alléguant qu'il est le produit d'une décision.

Récapitulons. Si Husserl insiste tant sur le fait que le jugement est le produit d'une décision et donc, d'une certaine manière, déterminé et conditionné par elle, c'est parce qu'il juge que l'acte représente une dimension inéliminable tout aussi essentielle que le sens lui-même. En d'autres termes, afin de comprendre la nature phénoménologique de l'idéalité du jugement, on ne peut pas simplement se contenter de faire abstraction, pour reprendre la terminologie des *Recherches*, des actes conférant la signification en se plaçant strictement au niveau de l'idéalité et du sens (comme l'a fait Frege); la décision, en tant qu'acte qui s'enracine dans un certain *contexte*, doit donc aussi faire partie de l'horizon de nos considérations lorsqu'on tente de comprendre l'idéalité du jugement.

Une étude attentive de ce thème de la décision dans *Expérience et jugement* ne fait que confirmer un tel rapprochement avec la première *Recherche*. Toute décision (y compris celle qui est à l'origine du jugement) se fait sur le fond d'une délibération où l'*ego* hésite entre plusieurs possibilités.²⁶² Or, comme le mentionne Husserl, ce qui « motive » cette décision ponctuelle, c'est l'expérience purement passive dans laquelle l'objet empirique auquel se rapporte mon activité de jugement m'est donné. Lisons Husserl :

Ces prises de position sont *pleinement dépendantes* dans la mesure où leur motivation se fonde dans ce qui se produit dans la perception elle-même, dans son cours propre et éventuellement purement passif. La perception a son intentionnalité propre qui ne contient encore rien du comportement spontané du Je et de son activité constitutive, *étant donné qu'elle est au contraire présumée pour que le Je ait quelque chose pour quoi et contre quoi il puisse se décider.*²⁶³

La passivité de la réceptivité correspond à l'expérience où un objet individuel nous est donné. Or, voilà ce que souligne Husserl, cette expérience constitue le fondement, le soubassement du jugement en rendant possible toute décision, dans la mesure où, dans la décision, on se prononce sur un certain *objet individuel* qui nous est donné dans la perception, dans la réceptivité de la passivité, dans un certain contexte. Ainsi, de par le thème de la décision, Husserl vient insister sur le fait que tout jugement possède un

²⁶² Cf. *EU*, p. 326.

²⁶³ Je souligne, *EU*, p. 349.

contexte, une « situation » (*Sachlage*), se rattache à un objet individuel. Par exemple, l'énoncé « La pomme est rouge » peut posséder une signification différente voire même une validité différente si l'activité prédicative qui est en cause s'enracine dans telle ou telle situation qui mène à telle ou telle décision, si, en tant que moi qui pose un jugement, je me *situe* dans tel ou tel contexte, bref, pour faire court, si je fais référence à des individualités empiriques différentes. Ici, on retrouve la même intuition qui était à l'œuvre dans *La Recherche I* ; ce qui raccroche la généralité du *sens* à l'individualité concrète, qui cause la fluctuation de la signification et qui permet de faire référence à des individualités en faisant dépendre ladite signification d'un certain contexte, c'est l'*acte* qui, dans le cas du jugement, correspond à ce que Husserl nomme « décision ». Un tel rapprochement entre acte et décision est d'autant plus légitime que cette idée que le jugement tire son origine d'une décision remonte, en fait, à l'époque des *Recherches* ; il s'agit effectivement de l'une des thèses centrales de la *Recherche V*.²⁶⁴ Pour en revenir à *Expérience et jugement*, la décision confère donc une dimension *essentiellement occasionnelle* à tout jugement car celle-ci reconduit, de par sa motivation, tout jugement à une certaine situation, à un certain soubassement passif où l'objet dont on juge nous est donné en tant qu'individualité concrète.²⁶⁵ C'est, pour ainsi dire, la décision qui rattache l'idéalité de l'état de chose à l'objet individuel (à la *Sachlage*) tel qu'il se donne dans l'explication en conférant au jugement une dimension indexicale et déictique, en lui donnant un *ici* et un *maintenant*.

Certes, on peut voir dans cette tension entre l'acte et le sens, entre l'individuel et le général, entre la décision et l'idéalité l'aporie qui ronge de l'intérieur toute l'entreprise génétique de Husserl (personnellement, je suis enclin à le faire moi-même). Toutefois, il faut noter que Husserl était tout à fait conscient de cette tension et que, pour l'auteur d'*Expérience et jugement*, celle-ci découle directement de la structure phénoménologique du jugement. En fait, on pourrait presque dire que nous sommes en présence d'une contradiction dialectique ; cette difficulté, loin d'invalider les analyses génétiques ne fait que montrer que l'idéalité du jugement ne peut, à elle seule, satisfaire l'intérêt, la volonté de

²⁶⁴ Ce qui distingue le jugement de la représentation nous dit la *Recherche V*, c'est la *décision*. Cf. *Hua XIX/2*, p. 446.

²⁶⁵ Husserl en tire la conclusion suivante: « L'acte prédicatif de détermination et de mise en relation réciproque des substrats singuliers donnés dans l'expérience selon l'ipséité est bien, en tant qu'acte de jugement portant sur des *eccités* individuelles, toujours plus ou moins lié à la situation (*Situation*) d'expérience – ce qui s'exprime verbalement la plupart du temps par l'emploi de démonstratifs ou de telles autres significations “occasionnelles” » (*EU*, p. 384).

connaître. Comme le dit Husserl : « seule la pensée générale conduit à des positions fermes créant un trésor de connaissance. »²⁶⁶ Bref, afin de satisfaire l'intérêt de connaissance, il faut s'arracher à l'individualité de la décision qui contamine encore l'idéalité du jugement, à son ici et son maintenant, à la situation dans laquelle il trouve son soubassement passif, il faut s'élever progressivement jusqu'à la pensée générale ; bref, on doit dépouiller l'idéalité de toute sa dimension occasionnelle et déictique et passer au *concept*.²⁶⁷

§ 12. LE CONCEPT

La troisième et ultime section d'*Expérience et jugement* est entièrement consacrée à l'émergence et à la genèse de la « pensée conceptualisante » (*begreifendes Denken*). Celle-ci se décompose en trois grandes strates, à savoir la *généralité concrète* (empirique), la *généralité pure* et la *généralité formelle*.

a) La généralité empirique

La généralité empirique et concrète représente le degré inférieur de la pensée conceptualisante. Afin de saisir ce qui est en cause ici, il convient de faire un bref rappel qui me permettra d'approfondir certains éléments laissés jusqu'à maintenant dans l'ombre par ma lecture. Rappelons un principe phénoménologique qui, jusqu'à maintenant, a joué un rôle non négligeable dans la lecture que j'ai proposé d'*Expérience et jugement* : « tout objet nous affecte à partir d'une pluralité d'objets co-donnés ». ²⁶⁸ J'ai présupposé jusqu'à présent à titre d'évidence provisoire que l'intérêt de connaissance se fixe toujours sur un objet singulier déterminé. Toutefois, comme le mentionne Husserl, la multiplicité elle-même peut être saisie comme une unité, de par une certaine « saisie de relation », et, par conséquent, faire l'objet d'un intérêt de connaissance. ²⁶⁹ Lorsque je regarde une foule ou bien un champ de blé, mon intérêt de connaissance porte non pas sur un objet individuel particulier, mais bien sur cette multiplicité collective qui est là devant moi. Or, de la même manière que les objets individuels peuvent fusionner dans la relation de ressemblance afin de former un

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ « C'est seulement l'acte de saisie sous la forme de la généralité qui permet de se détacher de l'ici et du maintenant de la situation d'expérience. » (*Ibid.*)

²⁶⁸ *EU*, p. 386.

²⁶⁹ Cette saisie de la relation est abordée en détail dans *Expérience et jugement* ; un chapitre entier y est entièrement consacré (à savoir le troisième de la première partie). En fait, la discussion de la saisie de la relation suit immédiatement celle de l'explication. Pour des motifs évidents (par manque d'espace, de temps et en raison des objectifs et des prétentions de cette étude), que j'ai d'ailleurs soulignés à l'orée de ce chapitre, j'ai décidé de laisser ce thème de côté.

ensemble comme c'est le cas du champ, de la foule ou bien du ciel étoilé, des jugements portant sur des objets individuels différents mais similaires peuvent aussi fusionner.²⁷⁰ Comme le souligne Husserl, « il se peut que dans l'unité d'une pluralité instituée sur la parenté, un jugement singulier entre en communauté avec un autre jugement singulier ». ²⁷¹

Cette fusion est cardinale car celle-ci donne naissance à une autre forme de jugement « dépassant les singularités ». ²⁷² Considérons la série de proposition judicative suivante : « S' est p' », « S'' est p'' », « S''' est p''' » et ainsi de suite. Une fusion des jugements et, du coup, l'émergence du général se produit lorsqu'il y a une identification entre p', p'', p''', etc. En effet, grâce à une telle identification, les noyaux prédicatifs individuels (p', p'', etc.) se transforment en un noyau général qui est identique pour tous les objets individuels sur lesquels portent ces jugements. ²⁷³ Par exemple, le rouge de mon cahier et celui de mon écharpe, dans les jugements « Mon écharpe est rouge » et « Mon cahier est rouge » peuvent en venir à fusionner et à ne former qu'un seul noyau prédicatif qui est commun à ces deux jugements, à savoir le concept empirique de rouge. Selon Husserl, c'est dans une telle identification (qui est le produit d'une activité de l'*ego*) ²⁷⁴ que trouvent leur origine tous les concepts empiriques. Bien sûr, ce ne sont pas tous les concepts qui possèdent le même degré de généralité (à cet égard, certaines distinctions pourraient être faites), mais il n'en demeure pas moins que tous les concepts empiriques, telle est la thèse de Husserl, tirent leur origine de cette identification qui nous permet de dépasser l'individualité qui est en jeu dans les jugements singuliers.

b) *La généralité pure*

De la lorgnette de la généralité pure, la généralité empirique est toujours, tout comme l'était d'ailleurs le jugement, entaché d'une certaine forme d'individualité. Et le problème ici ne se situe pas vraiment au niveau de l'extension. En principe, tout concept,

²⁷⁰ Comme le note Husserl : « Mais le juger peut aussi se produire dans une autre orientation encore : tandis que sur le fondement de l'évocation associative du semblable par le semblable, un objet ne nous affecte plus simplement pour soi, mais en communauté avec ceux qui lui sont apparentés, de même tout jugement qui vaut pour l'objet pris pour soi peut entrer en connexion avec des jugements valant pour des objets apparentés. » (*EU*, p. 387)

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Cf. EU*, p. 390.

²⁷⁴ *Cf. EU*, p. 391.

même le plus particulier, peut posséder une extension infinie.²⁷⁵ Grâce à l'imagination, je peux toujours, pour ainsi dire, gonfler l'extension de n'importe quel concept en imaginant une infinité d'objets singuliers similaires aux objets réels qui participent d'une extension donnée. « Et pourtant », remarque Husserl après avoir relevé le potentiel infini de l'extension des concepts empiriques, « l'unité de l'espèce acquise empirique et du genre qui lui est supérieur est "*contingente*" ». ²⁷⁶ Cela signifie tout simplement que le point de départ de la formation du concept empirique est un objet singulier donné dans l'expérience d'une manière tout à fait contingente. Il en est effectivement ainsi puisque le concept empirique est issu de la fusion de jugements qui portent sur des individualités concrètes qui se donnent au Je dans une expérience *singulière* qui aurait tout à fait ne jamais advenir ou être complètement différente. En clair, cette idée de contingence signifie ici que si l'expérience à l'origine de ces concepts empiriques avait été autre, alors les concepts empiriques eux-mêmes auraient pu être différents – ils ne possèdent donc aucune nécessité apriorique et sont par conséquent « contingents ». Les concepts empiriques sont donc contaminés par la singularité factuelle et contingente de l'expérience qui est à leur origine. C'est cette origine empirique et contingente de ces concepts qui expliquent, par exemple, la variabilité du concept de « neige » lorsqu'on compare différentes cultures (les Inuits possèdent plus de cinquante expressions pour désigner les types différents de neige alors que nous n'avons qu'un seul terme pour désigner la neige). En effet, s'il y a une différence entre le concept occidental et le concept inuit de « neige », c'est que l'expérience qui est à l'origine de ce concept est tout simplement différente. – Afin de s'affranchir de la singularité, de la facticité qui demeure même au niveau de la genèse des concepts empiriques, il faut passer de la contingence à la *nécessité a priori*.²⁷⁷

Pour ce faire, il faut se livrer à ce que Husserl nomme la variation éidétique et qui consiste à considérer l'expérience concrète d'un objet singulier comme purement contingente et, par la suite, à l'aide de l'imagination, de la faire varier d'une manière arbitraire. Par exemple, dans le cas de la perception du rouge, il s'agit tout simplement de varier d'une manière arbitraire la teinte de rouge dont on a fait l'expérience. L'intérêt d'une

²⁷⁵ Cf. *EU*, p. 409.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ D'où le programme suivant : « Il faudra montrer comment il faut construire des *concepts purs* face à des concepts empiriques, concepts purs dont la constitution, par conséquent, ne dépend pas de la contingence de l'élément donné en fait comme point de départ, et de ses horizons empiriques, concepts qui n'enveloppent pas une extension ouverte pour ainsi dire après coup, mais par avance : *a priori*. Cet envelopper par avance signifie qu'ils doivent *prescrire des règles à toutes les singularités empiriques*. » (*EU*, p. 410)

telle variation, c'est que, « à travers les figures successives, il y a une unité ».²⁷⁸ Certes, il y a nécessairement une fluctuation, mais, en dépit de cela, il y a ce que Husserl nomme un « invariant », c'est-à-dire une « forme générale nécessaire ».²⁷⁹ Dans l'exemple du rouge, cela signifie que toutes les expériences que je peux faire du rouge possèdent minimalement un élément commun, un certain invariant, qui nous permet de dire de toutes ces teintes dont je fais l'expérience qu'elles sont bel et bien une sorte de « rouge ». Bref, il y a un *eidōs* du rouge et c'est cette structure générale et nécessaire de l'être-rouge que me permet de découvrir cette méthode de variation. Et, peu importe les expériences contingentes que je peux faire du rouge, l'*eidōs* rouge, puisqu'il renvoie à une nécessité pure, restera toujours le même.

Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner que cette variation éidétique soit le produit de l'imagination et que ce soit justement par elle qu'on passe de la contingence à la nécessité et donc de la *généralité empirique* à la *généralité pure*. En fait, c'est justement parce que la variation est le produit de l'imagination qu'elle permet de dépasser l'individualité de la généralité empirique. Le principe d'individuation, nous le savons, est la structure de la temporalité de la perception²⁸⁰ que, justement, l'imagination ne possède pas. Par conséquent, passer de la perception à l'imagination, c'est *de facto* s'arracher à la facticité et à l'individualité. La volonté de connaître ayant pour finalité de parvenir à une connaissance qui soit définitive, c'est-à-dire une connaissance du nécessaire et non du contingent, du général et non de l'individuel, du « une fois pour toutes » (c'est-à-dire des vérités éternelles) et non du fugitif, le passage par l'imagination semble donc être tout à fait indiqué et absolument nécessaire. Comme le dit la fameuse formulation des *Idées I*: « La fiction est la source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles". »²⁸¹

c) La généralité formelle

De la même manière qu'on retrouve au sein des concepts empiriques une certaine gradation relativement à leur degré de généralité, il en est de même en ce qui concerne les

²⁷⁸ *EU*, p. 411.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Supra*, § 11, p. 65 et ss.

²⁸¹ *Hua III*, p. 132.

essences éidétiques.²⁸² Comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner lorsque nous avons abordé la conception husserlienne de l'ontologie : « Tout objectivité concrète de caractère empirique s'intègre, ainsi que son essence matérielle, à un genre matériel suprême, à une région d'objets empiriques. »²⁸³ En registre phénoménologique, cela signifie que, d'une part, tout objet empirique et factuel appartient à une région matérielle et que, d'autre part, comme le rappelle *Expérience et jugement*, toute région matérielle possède une généralité suprême, constitue un « genre matériel suprême ». ²⁸⁴ Ceci veut donc dire que les régions matérielles ne peuvent faire l'objet d'une variation afin d'obtenir une généralité éidétique supérieure (puisqu'elles possèdent une généralité matérielle suprême).

Comme le mentionne Husserl : « un concept fondamental d'une région ne peut être transposé (*übergeführt werden*) en un autre par variation ». ²⁸⁵ Bref, il n'y a aucun élément commun matériel qui pourrait permettre à différents concepts fondamentaux appartenant à différentes régions de participer à la même série de variation afin de parvenir à une essence éidétique encore plus générale. Il n'y a donc pas une région matérielle de toutes les régions matérielles. ²⁸⁶ Mais ceci ne signifie pas que les régions matérielles représentent l'extrémité ultime du spectre de la généralité. Ici, la *formalisation* prend le relais de la *variation*. Cette dernière représente effectivement cette opération par laquelle deux concepts sont saisis comme appartenant à la catégorie du quelque chose en général. Ainsi, en évacuant, de par la formalisation, tout contenu concret des concepts matériels fondamentaux, on peut parvenir à saisir la forme complètement vide de la région en général, forme qui est partagée par toutes les régions.

Et, finalement, c'est avec cette opération de la formalisation que nous atteignons le degré ultime de la pensée conceptualisante.

Le diligent lecteur aura sans doute été sensible au retour de toute une série de notions (quelque chose, région, matière, forme) que nous avons déjà rencontrées lorsque

²⁸² Comme le mentionne les *Idées I* : « Toute essence, qu'elle soit matérielle ou vide, se place dans une échelle de généralité et de spécialité. » (Hua III, p. 25)

²⁸³ Hua III, p. 19.

²⁸⁴ « Les essences régionales n'ont pas de généralité plus élevées au-dessus d'elles et posent à toute variation une limite fixe, indépassable. » (*EU*, p. 435)

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ Voici une autre preuve que, comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner, la région formelle n'est pas une région au sens propre du terme. Cf. *Supra*, § 4, p. 25.

j'avais esquissé à grands traits la conception husserlienne des ontologies formelle et matérielles. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une coïncidence et, s'il en est ainsi, c'est que, pour ainsi dire, la règle de développement de la monade rationnelle, à savoir la *volonté de connaître*, possède pour finalité ultime la *variation* et la *formalisation*. Cette dernière opération, qui représente l'ultime finalité de l'activité de connaissance, pointe vers la notion, elle en constitue même l'origine, du *quelque chose en général* qui est le concept cardinal de l'ontologie formelle. Penser jusqu'au bout le *telos* de la genèse qui mène de l'individu au général, c'est, finalement, élucider l'origine phénoménologique de l'ontologie formelle. Dans ce contexte, une certaine affirmation qu'on retrouve dans les *Conférences de Paris* prend tout son sens. S'il faut en croire ce texte, la phénoménologie transcendantale parvenue à ses ultimes développements ne serait rien d'autre que « l'authentique ontologie universelle ».²⁸⁷ La phénoménologie de la genèse étant la science des compossibles, des règles de développement de la monade rationnelle et donc, entre autres choses, de la volonté de connaître en tant que *telos* de l'expérience normale, on peut comprendre que celle-ci ne peut pleinement se réaliser que dans une « ontologie universelle ». C'est seulement par la connaissance des genres suprêmes qui délimitent chaque région matérielle (variation) et, finalement, par la connaissance du quelque chose en général (formalisation), bref par l'ontologie, que peut être satisfaite pleinement cette volonté de connaître. En d'autres termes, ce que la phénoménologie met en évidence, c'est que non seulement l'ontologie constitue une possibilité de la monade rationnelle, mais que, qui plus est, elle en représente sa possibilité la plus noble et la plus élevée (sa finalité). Il y a donc bel et bien une « alliance », voire une unité téléologique entre la phénoménologie et l'ontologie. Ce ne serait pas trop exagéré que de conclure que l'ontologie formelle est l'être en puissance de la phénoménologie.

Ici, nous sommes donc très loin de l'hypothèse d'une différence abyssale telle qu'avancée par Marion. Il faut donc, je crois en avoir suffisamment fait la démonstration, rejeter cette hypothèse et ce non pas pour les motifs énoncés dans la rétractation relativement à cette question qu'on retrouve dans *Étant donné*. Dans une note en bas de page très instructive, Marion admet justement que son interprétation de la conception husserlienne de l'ontologie insiste d'une manière trop unilatérale sur « la soumission de

²⁸⁷ Hua I, 38.

« l'ontologie » à la réduction ». ²⁸⁸ Au contraire de ce dernier, je ne crois pas que le problème d'une telle lecture soit strictement imputable à une incompréhension de la nature de la réduction phénoménologique. Un retour au fameux texte où Husserl parle de cet abîme de sens qui sépare l'être de la conscience et sur lequel Marion a mis à fond me semble effectivement pointer dans une toute autre direction. « Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens. Nous avons d'un côté un être qui s'esquisse, un être qui ne peut se donner absolument, un être *puremment relatif et contingent*, de l'autre un être *nécessaire et absolu*. » ²⁸⁹ Si on comprend véritablement ce que Husserl est en train de nous dire ici, force est de constater qu'il ne peut y avoir un véritable abîme de sens entre la réalité et la conscience, entre la phénoménologie et l'ontologie que s'il y a une incommensurabilité entre la contingence et la nécessité. Or, justement, nos analyses ont mis en relief que la contingence (généralité empirique) et la nécessité (généralité pure) participaient du même devenir génétique et que, phénoménologiquement parlant, l'une constituait l'origine de l'autre en tant que stade antérieur de la genèse. ²⁹⁰ En clair, il semble, du point de vue de la phénoménologie de la genèse, ne plus y avoir une telle incommensurabilité entre la nécessité et la contingence et, par conséquent, un tel abîme de sens entre la phénoménologie et l'ontologie. En fait, la passerelle qui permet le passage de l'une à l'autre, c'est le *telos*, c'est la volonté de connaître, c'est donc, pour reprendre l'expression de Heidegger, « l'être de l'intentionnel ». Ce rapprochement de la contingence et de la nécessité, du fait et de l'essence expliquerait d'ailleurs pourquoi, dans certains textes de la dernière période, Husserl, pour penser l'être de la conscience, chemine, comme l'a montré Jocelyn Benoist, vers l'idée, certes étrange, d'une *facticité transcendantale*, c'est-à-dire d'une nécessité de l'être factuel de l'*ego* transcendantal, où toutes ces oppositions en viennent à se brouiller. ²⁹¹ Ainsi, l'être de la conscience serait comme une sorte de moyen terme entre la contingence et la nécessité et c'est ce que tenterait de traduire l'oxymoron d'une facticité transcendantale. Reste bien sûr à voir, c'est ce qui nous occupera au prochain chapitre, si ladite caractérisation de l'être de l'intentionnel en tant que volonté de connaître est légitime. Qu'à cela ne tienne, il convient d'apprécier ce que nos

²⁸⁸ Marion, Jean-Luc. *Étant donné*, Presses universitaires de France, Paris, 2005.

²⁸⁹ Hua III, p. 93.

²⁹⁰ Je profite de l'occasion pour remarquer que les trois types de généralité (empirique, pure et formelle) correspondent aux trois types de possibilité que j'ai déjà identifiés (empirique, pure et formelle). Par exemple, la contingence est à comprendre comme une possibilité et une généralité empiriques.

²⁹¹ Cf. Benoist, Jocelyn. « Qu'est-ce que l'*ego* transcendantal ? », *Autour de Husserl : L'ego et la raison*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, pp. 14-27.

analyses nous permettent de considérer comme désormais acquis : au contraire de ce qu'une certaine tradition tente de nous faire croire depuis Heidegger, il y a bel et bien chez Husserl une caractérisation de l'être de l'intentionnel.

TROISIÈME PARTIE

L'INTELLECTUALISME HUSSERLIEN

CHAPITRE 4

LE MAITIEN DE SOI

§ 13. L'INTELLECTUALISME HUSSERLIEN : ENTRE THÉORIE ET PRATIQUE

En faisant la démonstration que, chez Husserl, la volonté de connaître constitue l'une des caractérisations de l'être de l'intentionnel, n'ai-je pas, à mon corps défendant, enfoncé une porte déjà largement ouverte ? En effet, qu'il y ait un primat de la théorie sur la pratique, que l'homme se caractérise tout d'abord par un intérêt de connaître, voilà ce que notamment une certaine phénoménologie française a toujours reproché au père fondateur de la phénoménologie. Emmanuel Levinas, dans la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, qui, en France, fait figure d'œuvre pionnière dans les études husserliennes, se plaignait déjà que le primat accordé aux actes objectivants dans les *Recherches logiques* « entachait » d'intellectualisme l'intuitivisme husserlien.²⁹² Derechef, on pourrait se demander - et à juste titre - si, en mettant en évidence la caractérisation que Husserl donne de l'être de l'intentionnel comme volonté de connaître, je n'ai pas tout simplement conforté ce mauvais préjugé, qui remonte jusqu'à Heidegger, selon lequel Husserl serait resté prisonnier d'un intellectualisme regrettable. En somme, en mettant au jour le fait que la volonté de connaître constitue littéralement le moteur du devenir génétique, n'ai-je pas mis en relief, encore une fois, qu'il y a, chez Husserl, une primauté de l'attitude théorétique par rapport à toute forme de *praxis* ?

Or, relativement à ce soi-disant « intellectualisme », certaines remarques s'imposent. D'office, soyons clair : aucun passage d'*Expérience et jugement* ne permet d'établir qu'il y aurait, d'un point de vue phénoménologique et transcendantal, une primauté de l'intérêt théorique par rapport à tous les intérêts pratiques. Au contraire, Husserl avoue lui-même que l'intérêt théorique n'est qu'un intérêt parmi tant d'autres qui peut soit être ignoré au profit de d'autres intérêts pratiques plus importants, soit être au

²⁹² Cf. Levinas, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1930, p. 99.

service d'un intérêt pratique supérieur.²⁹³ Ainsi, le pari intellectualiste de Husserl ne réside pas tout d'abord dans le postulat d'une supposée primauté de l'intérêt théorique. S'il y a un sens à parler d'« intellectualisme » chez Husserl, ce serait bien plutôt en raison de la conviction qui a toujours été celle du père de la phénoménologie selon laquelle on peut, sans entamer la validité des analyses phénoménologiques, faire complètement abstraction de tous les intérêts pratiques afin de rendre compte de l'intérêt théorique dans toute sa pureté. Mais alors, si l'intérêt théorique pur ne représente qu'un intérêt parmi tant d'autres, pourquoi une telle « abstraction » est-elle possible et légitime et pourquoi y avoir consacré autant d'analyses phénoménologiques ? En fait, si Husserl s'autorise une telle abstraction, c'est que l'intérêt théorique possède une « simplicité suprême »²⁹⁴ qui renvoie à une structure élémentaire qui est présente dans toute visée intentionnelle qu'elle soit théorique, pratique ou axiologique. Par exemple, pour porter un jugement esthétique sur un tableau, il faut que celui-ci fasse l'objet d'une prédonnée passive, qu'il m'affecte, que j'explore son horizon interne à l'aide de cinesthèses, que je pose un jugement sur lui à la suite d'une certaine décision, etc. Bref, l'articulation entre la passivité et l'activité est similaire et rien n'empêche de transposer les analyses de l'intérêt de connaissance à d'autres phénomènes plus complexes comme l'activité pratique, axiologique, esthétique ou que sais-je encore.

Or, le problème de l'intellectualisme husserlien se situe précisément dans la présupposition de cette simplicité suprême de l'intérêt théorique. Tout donne à penser que, chez Husserl, pour reprendre une hypothèse de Levinas, « l'objectivation théorique commande tous les modes de la position intentionnelle, fussent-ils axiologiques ou pratiques ».²⁹⁵ En d'autres termes, Husserl semble penser toute conduite pratique sur le patron de l'activité théorique dans la mesure où celle-ci renvoie à une structure élémentaire d'une « simplicité suprême » qui est à l'œuvre dans toute forme d'intentionnalité. Voilà pourquoi on pourrait être tenté de voir en la phénoménologie husserlienne une sorte d'« intellectualisme », en son sens péjoratif, qui bloquerait la voie à une véritable description phénoménologique de l'activité concrète et pratique dans toute sa singularité. Mais, tel est tout le paradoxe, lorsqu'on se tourne vers les textes où Husserl

²⁹³ Cf. *EU*, p. 238. Comme le montrera la suite de cette étude, ultimement, tout intérêt théorique est suspendu à un intérêt pratique supérieur.

²⁹⁴ *EU*, p. 69.

²⁹⁵ Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1978, p. 58.

aborde à proprement parler l'éthique, on se rend très rapidement compte qu'il est loin d'être clair que toute conduite pratique ait été comprise à partir du modèle de l'activité théorique. Tout au contraire, ces textes établissent que l'activité théorique doit être appréhendée à partir du modèle de la conduite éthique et pratique. Ainsi, tout se passe comme si cet intellectualisme était lui-même soumis, comme le montre par exemple les textes du *Kaiso*, à un « impératif catégorique » éminemment éthique et pratique.²⁹⁶ Tout se passe comme si, finalement, il y avait chez Husserl une primauté de l'attitude éthique par rapport à toute forme d'attitude théorique.

Husserl donne la définition suivante de ce qu'il entend par impératif catégorique : « Sois un homme vrai ; mène une vie que tu puisses légitimer de part en part par une vision évidente, une vie issue de la raison pratique. »²⁹⁷ En d'autres termes, l'impératif catégorique n'est pour Husserl rien d'autre que ce qu'il nomme la « conscience de la responsabilité » (*Verantwortlichkeitbewusstsein*), c'est-à-dire la volonté de légitimer et de justifier la totalité de notre existence d'une manière rationnelle.²⁹⁸ Et si Husserl soutient que la science en général est soumise à l'impératif catégorique, à cet idéal de pure responsabilité, c'est que l'homme rationnel, le Je personnel, se sait responsable de la légitimité de toutes ses activités et ce, qu'elles soient axiologiques, théoriques ou pratiques.²⁹⁹ Ceci signifie alors que l'activité théorique, l'activité scientifique, est aussi gouvernée, comme toute activité pratique, par une conscience de la responsabilité et que, par conséquent, celle-ci doit, dans une certaine mesure, être pensée sur le modèle de la conscience éthique (*Gewissen*). Que l'activité théorique possède une dimension « éthique », voilà ce que semble confirmer d'emblée la définition que Husserl donne de l'idée de doctrine de la science. Comme nous le savons déjà, celle-ci représente l'incarnation même de la scientificité dans sa forme la plus pure et consiste simplement en cette volonté de *justifier* et de *légitimer*, c'est-à-dire d'être responsable, de *répondre* (*Verantwortung*), de tout ce qu'on avance.³⁰⁰ Cet idéal de la doctrine de la science, qui n'est rien d'autre que l'idée de la philosophie elle-même, semble donc n'être qu'un cas de figure parmi tant d'autres de cet idéal pratique que représente l'impératif catégorique de la responsabilité de soi.

²⁹⁶ Cf. Hua XXVIII, p. 51.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 32.

³⁰⁰ *Supra*, § 2, p. 11

Toutefois, si phénoménologiquement parlant cet intérêt théorique en est un parmi tant d'autres, il n'en demeure pas moins, voilà ce qu'il faut noter avec emphase, que ce dernier, du point de vue éthique, est le plus noble et le plus élevé. Comme l'établit Husserl dans un passage célèbre de *Philosophie première*, l'homme le plus authentique, l'homme qui parvient le plus à réaliser cet impératif catégorique qui doit être à la base de toute action, est celui qui conduit sa vie en fonction de l'activité théorique pure. Pour le dire plus simplement, l'homme authentique est celui dont toute l'existence est habitée par la vocation philosophique.³⁰¹ Et s'il en est ainsi, c'est que la philosophie représente pour Husserl la science la plus fondamentale qui garantit, qui se porte garante, qui est *responsable* de la scientificité de toutes les autres sciences. La philosophie représente cet idéal d'autojustification, d'auto-responsabilité où toute position, toute affirmation doit être justifiée d'une manière principielle. Ainsi, au contraire des hommes qui se contentent simplement d'avoir un *métier*, le philosophe décide donc de mener une « vie par vocation »,³⁰² c'est-à-dire que la philosophie en tant que *praxis* engage toute son existence en fonction « du Bien suprême »,³⁰³ c'est-à-dire en fonction de cet idéal de responsabilité de soi. Cela signifie que le philosophe, s'il veut être conséquent avec l'idée même de philosophie et répondre à son appel (*Ruf*), doit pouvoir légitimer et justifier, c'est-à-dire être responsable de son existence entière et, par conséquent, de toutes ses actions.³⁰⁴ Voilà d'ailleurs pourquoi on ne peut pas choisir la philosophie par erreur, pourquoi, comme le dit Husserl, on ne peut pas se « fourvoyer dans la philosophie » ; en effet, devenir philosophe « par erreur », ce serait, pour ainsi dire, ne pas avoir voulu, ne pas avoir décidé d'en faire, c'est-à-dire que ce serait être incapable de justifier, de légitimer, de répondre de sa propre activité philosophique ; ce serait donc, finalement, ne pas faire de la philosophie puisque celle-ci n'est rien d'autre que l'exigence absolue d'autojustification, que l'idée la plus élevée de la responsabilité de soi dans sa totale pureté.³⁰⁵

Dans ce qui suit, je me propose de défendre que cette conception générale de la philosophie a des conséquences au niveau des réflexions de Husserl à propos de la genèse. Plus précisément, j'estime que ce qui vient fonder le *telos* de la genèse, l'idée que l'*ego* se

³⁰¹ Cf. Hua VIII, p. 11.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Comme le souligne Husserl : « De même toute manifestation de la volonté de justification conséquente et absolue procédant de la vie philosophique a en même temps et corrélativement le caractère d'une autojustification du philosophe en tant que tel. » (*Ibid.*, p. 12)

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 19.

caractérise par une volonté de connaître, c'est cet impératif éthique de la responsabilité de soi tel que je viens de le caractériser. Ainsi, comme je vais tenter de le montrer, le ressort de la caractérisation ontologique de l'être de la conscience serait, finalement, l'éthique. – Subrepticement, en passant de l'intérêt théorique à l'intérêt pratique, nous changeons d'attitude et de point de vue. Jusqu'à maintenant, notre perspective était transcendantale et faisait abstraction de tous les intérêts pratiques afin de faire ressortir la typique essentielle de l'intérêt théorique dans toute sa pureté. Ceci revient à dire que toutes nos attentions étaient dirigées en direction de l'*ego* transcendantal en tant qu'il est gouverné par le *telos* (intellectualiste) de la volonté de connaître (intérêt de connaître). Dorénavant, notre réflexion portera sur ce que Husserl nomme le « Je personnel », c'est-à-dire sur l'*ego* en tant qu'il est un homme concret gouverné par une multitude d'intérêts pratiques et éthiques. Comme nous allons le voir, en comprenant la primauté de l'intérêt théorique comme ayant un fondement tout d'abord éthique et pratique, Husserl déplace le débat relativement à l'être de l'intentionnel (d'une perspective transcendantale et théorique à une perspective personnelle et pratique) et en vient à s'interroger à propos de l'existence de l'*homme concret*, du Je personnel – comme l'exigeait expressément Heidegger. Ainsi, voilà ce que je me propose de mettre en évidence, comme le voulait Heidegger, la caractérisation de l'être de la conscience pure, de l'être de l'intentionnel, de l'*ego* transcendantal qui supporte l'intellectualisme husserlien doit, en dernière analyse, telle est la position de Husserl lui-même, se fonder dans une description de l'existence concrète de l'homme, du Je personnel, qui possède une teneur et une teinte éminemment éthiques.

Derechef, la querelle entre Husserl et Heidegger relativement à la définition de l'homme se précise grandement. Comme chacun sait, Heidegger a toujours refusé de compléter ses réflexions ontologiques par une « éthique ». Du moins, la prétention de Heidegger, c'est que l'éthique authentique n'est rien d'autre que l'ontologie fondamentale³⁰⁶ qui est une *pensée* qui précède la distinction théorie/pratique (être/devoir-être) – ceci revient donc à dire que l'ontologie fondamentale se substitue en principe à toute forme d'éthique.³⁰⁷ Bref, la thèse de Heidegger est que l'ontologie fondamentale fait en sorte que la distinction entre l'éthique et l'ontologie « est désormais sans

³⁰⁶ Cf. Heidegger, Martin. « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, Gallimard, tr. Roger Munier, Paris, 1976, p. 118.

³⁰⁷ Citons Heidegger : « Cette pensée n'est ni théorique ni pratique. Elle se produit avant cette distinction. Dans la mesure qu'elle est, cette pensée est la pensée de l'Être. » (*Ibid.*, p. 119.)

fondement ».³⁰⁸ À sa manière, Husserl a aussi tenté d'inquiéter cette opposition stricte entre la pratique et la théorie, entre l'éthique et la phénoménologie. Comme le dit Husserl dans les dernières pages de la *Krisis*, « La Raison n'admet aucune séparation entre raison « pratique », « théorique », « esthétique » et je ne sais quoi encore. »³⁰⁹ Et, s'il en ainsi, c'est parce que, pour reprendre la formule de Husserl, « être homme, c'est être téléologiquement et devoir-être ».³¹⁰ Finalement, si Husserl, à l'instar de Natorp,³¹¹ soutient que la différence entre la pratique et la théorie, l'être et le devoir-être, l'éthique et l'ontologie s'annule, ce n'est pas en raison du fait que toutes ces oppositions ne seraient pas suffisamment originaires et qu'elles seraient « arbitraires » comme le prétend Heidegger. Tout au contraire, l'idée est que la pensée théorique parvenue à ses ultimes développements n'est rien d'autre qu'une éthique, c'est-à-dire que le *telos* de la science universelle est de part en part éthique et correspond à cet idéal (pratique) de responsabilité de soi que nous avons caractérisé. Ce n'est pas l'ontologie qui est l'éthique authentique, mais, tout au contraire, l'éthique qui est la véritable ontologie.³¹² Pour Husserl, déterminer l'être de la conscience, voilà ce que je voudrais démontrer dans ce qui suit, c'est donc comprendre le *telos*, le devoir-être (éthique) qui la caractérise dans son être (ontologie). Ma conviction est donc ici, pour reprendre la formulation de Jocelyn Benoist, que « lorsque Husserl qualifie l'homme d'*animal rationale*, ce n'est pas pour mobiliser la constitution de l'homme tel que l'entend la tradition comme une évidence ontologique dont il pourrait partir pour en déduire une éthique, mais c'est inversement pour réinvestir cette expression de sens à la lumière d'une phénoménologie éthique. »³¹³

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 119.

³⁰⁹ Hua VI, p. 275; tr. fr. : p.304.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Je fais ici référence au § 45 de l'*Allgemeine Psychologie*.

³¹² On pourrait d'ailleurs douter sérieusement du bien fondé de la position heideggerienne. Comme l'a montré Fischbach, la remontée en deçà de l'opposition *theoria/praxis* mène Heidegger à comprendre l'essence de l'agir, pour reprendre la thèse de la *Lettre sur l'humanisme*, comme accomplissement et à interpréter cet accomplissement lui-même comme *pensée* de l'être. Citons Heidegger : « L'essence de l'agir est l'accomplir. [...] Ne peut être accompli proprement que ce qui est déjà. Or ce qui est avant tout est l'Être. La pensée de l'homme accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme. » (Heidegger, Martin. « Lettre sur l'humanisme », *loc. cit.*, p. 67) Une telle affirmation ressemble curieusement à une reconduction de tout agir à une expérience de la pensée plus originaire, c'est-à-dire de toute *praxis* à une *theoria* plus fondamentale. Il s'agit en effet de la conclusion de Fischbach : par cette supposée remontée jusqu'à l'originaire, Heidegger tenterait de comprendre l'essence de l'agir sur le modèle de la *contemplation théorique*. Cf. Fischbach, Franck. *L'être et l'acte*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 180 et ss. Ainsi, ce ne serait pas, comme le croit Levinas, Husserl, mais bien Heidegger qui serait coupable d'avoir compris l'action pratique sur le modèle de la *theoria*.

³¹³ Benoist, Jocelyn. « Le choix du métier », *Autour de Husserl : L'ego et la raison*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 239.

Afin d'étoffer cette hypothèse, je me propose d'aborder le thème du *maintien de soi* tel qu'on le retrouve dans *Expérience et jugement* ou, du moins, je voudrais développer une certaine allusion que Husserl fait à ce thème qui, comme nous allons voir, me semble être lourde de conséquences.

§ 14. LE MAINTIEN DE SOI

Dans *Expérience et jugement*, Husserl remarque que l'aspiration à une connaissance certaine, à une connaissance valable une fois pour toutes de l'intérêt théorique est suspendue à un intérêt pratique supérieur.³¹⁴ Par rapport à nos réflexions, l'explication que celui-ci donne pour justifier une telle idée est saisissante : la certitude n'est pas quelque chose qui concerne seulement l'objectivité ; comme le remarque Husserl : « le sujet jugeant est concerné *personnellement* lorsqu'il est contraint d'apprécier une certitude ». ³¹⁵ Dans le but de préciser l'intérêt pratique et personnel qui concerne le sujet dans son aspiration à la validité et à la cohérence des prises de position qui sont les siennes, Husserl ajoute que, s'il en est ainsi, c'est parce que ladite aspiration participe d'une volonté plus générale du Je personnel à « se maintenir tel qu'en soi-même (*Selbsterhaltung*) ». ³¹⁶

Ce passage n'est pas très éclairant et il ne nous permet pas vraiment d'établir ce qu'est le maintien de soi en tant que tel. Tout ce qu'on peut en déduire, c'est que la volonté de connaître est soumise à une aspiration plus générale, mais surtout plus personnelle, de se maintenir.

Afin de donner une profondeur authentiquement phénoménologique à cette idée et de mettre en évidence ce que Husserl se contente d'affirmer dogmatiquement dans *Expérience et jugement*, il faut tout d'abord se tourner vers le § 31 des *Méditations cartésiennes*. Il s'agit bien sûr de ce passage des *Méditations* où Husserl rappelle que l'*ego* est un « pôle identique ». Comme le mentionne alors Husserl : « *L'ego* ne se saisit pas lui-même comme simple vie en flux, mais comme je, le je qui vit ceci ou cela, le moi qui, demeurant le même, parcourt en le vivant tel ou tel *cogito*. » ³¹⁷ À première vue, il s'agit

³¹⁴ Cf. *EU*, p. 351.

³¹⁵ Je souligne, *ibid.*

³¹⁶ *EU*, p. 352.

³¹⁷ *Hua I*, p. 100.

d'une simple reprise de Kant et de sa fameuse théorie de l'aperception transcendantale selon laquelle ce qui fait la mienneté de tous mes vécus et la cohérence de l'expérience que je fais du monde, c'est qu'il y a un principe formel d'identité, à savoir le « Je pense », qui peut accompagner toutes mes représentations, tous mes vécus. Pourtant, la différence entre Kant et Husserl sur ce point est non-négligeable : le pôle d'identité qu'est le Je, qui reste le même par-delà le flux et la multiplicité des vécus, n'est justement pas, comme chez Kant, un principe logique « vide » et « formel ».³¹⁸

Bien sûr, s'il en est ainsi, c'est tout d'abord parce que, approche génétique oblige, le Je en tant que pôle identique est enrichi et acquiert un autre sens objectif par chacun des actes qui émanent de lui. Mais qu'est-ce à dire ? Ceci signifie tout simplement que le Je est lui-même le produit d'une genèse en ce sens que, en restant solidaire avec ses actions, avec ses prises de positions, avec ses décisions, ou en les reniant, le Je se constitue en tant que Je persistant et durable, c'est-à-dire en tant que pôle d'identité, en tant que Je qui possède un certain *caractère* qui lui est propre. La conclusion immédiate qu'il faut tirer de cela est que, pour Husserl, lorsque je renie une certaine action, une certaine décision, « je me transforme moi-même ».³¹⁹ Ainsi, l'enjeu n'est pas, comme c'est le cas avec l'aperception transcendantale, seulement *épistémologique* et il possède aussi et surtout une dimension *personnelle*. Si le Je a la tendance et l'inclination à considérer ses décisions antérieures comme valides ou peut, pour certaines raisons, les renier ou les biffer et, par le fait même, *s'autotransformer* en se soumettant à de nouvelles décisions, à de nouvelles résolutions auxquelles il reste fidèle jusqu'à nouvel ordre et desquelles il se sent solidaire, c'est parce que l'être du Je se caractérise, dans son être *personnel*, par une volonté de se maintenir, par une volonté de cohérence et de fidélité à soi-même en tant qu'il est la somme de ses actions. Comme le souligne le § 32 des *Méditations cartésiennes*: « en se constituant par une genèse active propre comme substrat identique des propriétés permanentes du Je, le Je se constitue aussi ultérieurement comme moi personnel qui se tient et se maintient. »³²⁰ La constitution du Je comme pôle identique, en débouchant sur l'idée d'un maintien de soi, fait tout d'abord signe vers le fait que l'être du Je se constitue par les décisions et les actions qui sont les siennes, c'est-à-dire que le Je se constitue dans

³¹⁸ Hua I, p. 100.

³¹⁹ *Ibid*, p. 101.

³²⁰ *Ibid*.

son être personnel de par les règles, les maximes, les décisions et les résolutions auxquelles il décide de se soumettre et, ensuite, de rester fidèle.

Avec une telle définition du maintien de soi, il est difficile de ne pas penser à ce que la philosophie morale de Kant nomme l'« autonomie » – expression qui est d'ailleurs expressément reprise par Husserl.³²¹ En effet, l'autonomie est, comme le veut la définition célèbre de Kant, l'aptitude de l'entendement de se soumettre à ses propres règles, c'est-à-dire la liberté qui fait de nous des êtres imputables et responsables de nos actions. En jargon husserlien, l'autonomie est la volonté de se soumettre à ses propres décisions, à ses propres maximes, à ses propres règles, etc. et de s'en porter garant et *responsable*, bref, c'est le *maintien de soi*. L'autonomie étant l'un des concepts essentiels de la pensée morale de Kant et étant intimement lié à la notion de *responsabilité*, il n'est pas difficile de conclure que le maintien de soi, de par ce lien qu'il entretient avec l'idée d'autonomie, possède une dimension éthique fondamentale.

À cet égard, il faut s'empresse de noter que, chez Husserl, cette quête du maintien de soi, de l'autonomie, qui est constitutive de l'être personnel du Je, va de pair avec celle de l'apodicticité.³²² Rappelons ce que représente l'apodicticité pour Husserl. Dans le cadre d'*Expérience et jugement*, Husserl distingue la certitude *apodictique* de la certitude *présomptive*. En fait, le domaine du présomptif correspond à toute expérience où des possibilités ouvertes, c'est-à-dire une certaine contingence, est en jeu. Ainsi, la certitude présomptive renvoie à celle que nous éprouvons la plupart du temps lorsque nous faisons l'expérience du monde.³²³ Par exemple, lorsque je suis certain que l'objet que j'ai vu était rouge, nous sommes en présence de ce que Husserl nomme une certitude présomptive. La certitude que je possède relativement à l'être coloré de cet objet que je contemple n'est que présomptive car cette caractéristique est purement contingente ; cet objet aurait tout aussi bien pu être vert ou jaune. Mais en quoi le caractère contingent d'une propriété donnée vient-il entamer et entacher la certitude que je peux avoir à son égard? Et bien, puisque le rouge est une caractéristique contingente de l'objet, ceci signifie qu'il n'y a rien dans l'expérience que j'en fais qui permette d'exclure la possibilité que je me trompe et qu'une expérience ultérieure (changement d'éclairage par exemple) m'amène à remettre

³²¹ Cf. Hua VI, § 73.

³²² Cf. Vàsquez Guillermo Hoyos. *Intentionalität als Verantwortung*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976, p. 202.

³²³ « Là où, au contraire, nous avons des certitudes qui se rapportent aux domaines où jouent des possibilités ouvertes, nous parlons de certitudes empiriques présomptives. » (*EU*, p. 370)

en cause ma croyance antérieure. Il n'y a rien qui exclut la possibilité du non-être rouge de l'objet. Comme le mentionne Husserl, « ici, le non-être n'est pas exclu, il est possible, mais non motivé. »³²⁴

Or, la certitude apodictique que Husserl qualifie aussi d'absolue implique une telle exclusion. Lorsque je suis apodictiquement certain de quelque chose, je suis aussi absolument certain qu'il ne peut en être autrement. Ainsi, lorsque je me décide en raison d'une certitude apodictique, ce que j'exclus d'emblée, c'est que ma décision puisse être remise en question car je suis *eo ipso* convaincu qu'il ne peut pas en être autrement. Derechef, en raison de cette exclusion, il est évident que le maintien de soi, que l'autonomie, ne parvient à sa pleine et ultime réalisation que dans un savoir apodictique, c'est-à-dire dans un savoir qui se réalise dans une multiplicité d'actes et de décisions qui seront bons une fois pour toutes. C'est bel et bien ce que dit Husserl: « La science, fondée et fondatrice de façon universelle *apodictique*, apparaît comme la fonction nécessairement la plus haute de l'humanité, comme je le disais, c'est-à-dire comme cette fonction qui rend possible le développement de l'humanité vers une autonomie personnelle et englobant toute l'humanité. »³²⁵ Ainsi, la science apodictique est la science qui nous permet de prendre des décisions qui, parce qu'elles se fondent dans des certitudes apodictiques, seront toujours valables car, lorsque je suis certain apodictiquement, je suis aussi certain qu'il ne peut pas en être autrement. Cette science apodictique est donc celle qui nous permet d'être des hommes au sens le plus élevé du terme, c'est-à-dire de devenir des êtres d'autonomie et par conséquent de responsabilité. En effet, considérer nos propres décisions qui se fondent dans une certitude apodictique comme toujours valables, c'est, forcément, accepter de toujours s'en porter garant, en assumer, à jamais, l'ultime responsabilité et, par le fait même, se *maintenir*. Comme le dit Husserl, la science apodictique déployée d'une manière ultime débouche sur l'idée d'une « liberté apodictique », c'est-à-dire qu'elle débouche sur la synthèse de l'autonomie et de l'apodicticité, de la volonté et de la nécessité, de la *praxis* et de la *theoria*.³²⁶

³²⁴ *EU*, p. 370.

³²⁵ *Hua VI*, p. 274; tr. fr. : p. 304.

³²⁶ En ce qui concerne la connexion entre autonomie et apodicticité, il faudrait aussi aborder la critique que fait Husserl dans le cadre de la *Krisis* de toute forme de naturalisme. En effet, ce qui fait que nous sommes garants de nos prises de décisions, de nos croyances, de nos connaissances scientifiques, etc., c'est l'apodicticité de la subjectivité, c'est-à-dire le fait que la raison n'est pas conditionnée par aucun phénomène physique, naturel ou psychologique qui lui serait extérieur. Si la raison ou la subjectivité n'était que l'effet d'une cause naturelle – c'est ce que tout bon lecteur de Kant sait, – aucune liberté, aucune autonomie, aucune

Bref, la volonté de connaître, c'est-à-dire la volonté de parvenir à une connaissance qui soit valable une fois pour toutes, telle est la conclusion qui s'impose, est ce qui fait de nous des hommes, c'est-à-dire des êtres d'autonomie. Refuser le *telos* de la volonté de connaître, c'est donc manquer à l'impératif catégorique et à l'idéal de responsabilité de soi qui fait de nous à proprement parler des *hommes*. Ceci signifie que le maintien de soi représente le fondement pratique, personnel et éthique de la volonté de connaître et de la phénoménologie transcendantale en tant qu'ultime science apodictique.

§ 15 L'ACTE SOCIAL ET LE MAINTIEN DE SOI

Avant de clore ce chapitre, j'aimerais soulever une interrogation qui va me permettre de préciser ce qu'est le maintien de soi : est-ce que ledit maintien de soi dont parle Husserl est un « acte social » ?

Bien sûr, en soulevant une telle question, je fais référence, d'une manière plus ou moins implicite, à deux auteurs, à savoir Ricœur et Reinach. En traduisant ici même ce que Husserl nomme la *Selbsterhaltung* par l'expression française de « maintien de soi », il est difficile de ne pas penser aux études cinq et six de *Soi-même comme un autre* où on retrouve effectivement sous la plume de Ricœur cette expression.³²⁷ Cette notion émane de l'opposition plus fondamentale que Ricœur établit entre ce qu'il nomme l'*ipséité* et la *mêmeté* et qu'il propose de traduire en allemand par le couple *Selbstheit* et *Gleichheit*. L'intuition qui se cache derrière cette distinction est simple. La *mêmeté* correspond à la simple idée de subsistance au travers du temps qui fait signe vers le mode de durée et de persistance des choses, des objets physiques et matériels. Au contraire, l'*ipséité*, elle, est utilisée par Ricœur pour désigner une toute autre temporalité qui serait, notamment sans s'y réduire exclusivement, celle de la *responsabilité* et du *maintien de soi*. En ce qui concerne l'homme, *mêmeté* et *ipséité* s'entremêlent – c'est d'ailleurs ce qui explique tous les paradoxes relevés par la tradition philosophique relativement à la question de l'identité personnelle. Afin de comprendre cette distinction entre l'*ipséité* et la *mêmeté*, Ricœur nous propose deux exemples paradigmatiques, à savoir le *caractère* et la *promesse*. Le

responsabilité, en son sens prégnant, ne serait possible. Relativement à cette question, cf. Thierry, Yves. *Conscience et humanité selon Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1995, 200 et ss.

³²⁷ Il est à noter que Ricœur signale qu'il reprend cette expression de maintien de soi de la traduction proposée par Martineau pour traduire le terme technique de *Selbständigkeit* utilisé par Heidegger dans *Être et temps*. À la lumière des analyses qui vont suivre, il serait intéressant de comparer, ce que je ne ferai pas ici, cette *Selbständigkeit* (qu'on traduit par exemple chez Hegel par le terme d'« autonomie ») à la *Selbsterhaltung* husserlienne.

caractère, cela va de soi, renvoie à la même chose ; avoir un caractère, c'est posséder un ensemble de traits, d'habitudes qui demeurent les mêmes et qui *subsistent et perdurent* dans la durée. Certes, la promesse aussi s'inscrit dans une durée, mais la modalité est tout à fait différente. Si une promesse *persiste*, se maintient, se conserve (*erhalten*), c'est en raison de la responsabilité et de l'obligation morale que le Je a envers autrui lorsqu'il doit *tenir (halten)* sa parole.

C'est précisément sur ce point que les analyses de Ricœur rejoignent celles de Reinach, malheureusement beaucoup moins connues. Reinach, dans un ouvrage de 1913, en reprenant les grandes intuitions des *Recherches logiques*, a tenté de développer une phénoménologie du droit. C'est dans ce contexte qu'on retrouve une description phénoménologique de la promesse tout à fait intéressante.³²⁸ Bien sûr, une telle entreprise ne va pas sans certains remaniements et amendements de la phénoménologie husserlienne dont le plus important est sans contredit l'élargissement du concept d'acte. Reinach propose de distinguer ce qu'il nomme les actes spontanés ou internes, c'est-à-dire les actes au sens où l'entend Husserl, des *actes sociaux*.³²⁹ À la différence des actes internes, les actes sociaux impliquent une relation essentielle avec autrui. Ce qui nous révèle qu'il y a bel et bien une telle classe d'actes, c'est que je ne peux me pardonner, me promettre ou me donner de l'argent à moi-même.³³⁰ D'ailleurs, on peut comprendre qu'une telle conception induit toute une vision du droit, mais, aussi, de la promesse ; il va sans dire que celle-ci est conçue chez Reinach comme un acte social, c'est-à-dire comme un acte qui implique une relation *essentielle* avec l'autre. Reinach propose la description suivante de ce phénomène : « Que la promesse soit simplement entendue, il en résulte du côté de l'auditeur une prétention et du côté de l'énonciateur une obligation. »³³¹

Ainsi, il faut s'empresse de conclure que, en assignant au maintien de soi et à l'ipséité l'exemple paradigmatique de la promesse, on vient souligner l'étoffe principalement éthique de l'identité personnelle, c'est-à-dire qu'on fait du maintien de soi un *acte social*. En fait, si je me maintiens, telle est la position de Ricœur, c'est en raison

³²⁸ Reinach, Adolf. *Les fondements a priori du droit civil*, Librairie philosophique J. Vrin, tr. Ronan de Calan, Paris, 2004.

³²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 60.

³³⁰ Comme le mentionne Reinach : « Il y a des vécus dans lesquels le sujet qui les accomplit et celui qu'ils visent peuvent être identiques, il y a une observation de soi, une haine de soi, un amour de soi, etc. À d'autres vécus au contraire, la relation à un sujet étranger est essentielle ; nous les appelons vécus impliquant autrui. Par exemple je ne peux m'envier moi-même, me pardonner moi-même, etc. » (*Ibid.*, p. 59)

³³¹ *Ibid.*, p. 71.

du fait que je dois toujours être comptable, c'est-à-dire responsable de mes actes, mais, inversement, un tel maintien n'est possible que dans un monde d'éthique et de responsabilité où l'autre a toujours, pour reprendre la terminologie de Reinach, une *prétention légitime*, c'est-à-dire qu'il peut toujours m'obliger à rendre compte de mes actes et de moi-même en exigeant que je remplisse mes promesses et que je tienne parole. Bref, pour Ricœur, être un sujet éthique qui se maintient, c'est toujours, en principe, pouvoir *répondre* de ses actes devant l'autre. En fait, la responsabilité qu'implique le maintien de soi et la promesse est, pour Ricœur, une réponse, c'est-à-dire qu'être responsable, c'est répondre : « Me voici », tu peux compter sur moi, à la question « Où es-tu ? » par laquelle l'autre me réclame.³³²

Reprenons maintenant notre question : est-ce que la *Selbsterhaltung* husserlienne est un acte social ? Est-ce qu'elle a besoin de l'autre pour s'exercer ? S'il fallait répondre par la négative, je crois que nous serions en présence d'un problème très grave qui ferait vaciller sur son socle toute la pensée éthique et ontologique de Husserl. Le danger bien sûr, c'est que, en dernière analyse, l'éthique husserlienne s'avère être une éthique solipsiste³³³ qui gomme la relation essentielle avec l'autre, qui est impliquée par toute responsabilité, par toute obligation, par toute promesse. Pour reprendre l'image utilisée par Adimante dans la *République* de Platon, il s'agirait d'une éthique (très improbable) où chacun serait son propre gardien (367a). Le problème étant que le mérite insigne de Reinach, tout comme celui de Ricœur, est d'avoir montré qu'une responsabilité, qu'une promesse, qu'une obligation, qu'un maintien de soi qui serait privé, interne, solitaire et qui

³³²Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 195.

³³³ Je tiens à souligner que j'utilise le mot « solipsiste » d'une manière tout à fait délibérée. En faisant de l'intersubjectivité un thème central de sa pensée, Husserl ne coupe-t-il pas court à toute possibilité d'accusation de solipsisme ? Dans un article très éclairant, Descombes nous invite à faire la distinction entre la relation intersubjective et la relation sociale. La thèse défendue est que, de par la notion de relation intersubjective, la phénoménologie pense toujours l'autre comme un autre moi-même, qui, en définitive, ne parvient jamais à saisir l'altérité de l'autre. Comme le mentionne Descombes en faisant explicitement référence à Husserl : « Un *alter ego* n'est pas assez étranger à moi pour faire figure d'autre conscience. » (Descombes, Vincent. « Relation intersubjective et relation sociale », *Phénoménologie et sociologie*, dir. Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti, Presses universitaires de France, Paris, 2001, p. 137) S'il faut en croire Descombes, l'altérité de l'*alter ego* en vient toujours, dans la tradition phénoménologique, à être pensée et reconduite à une altérité supposée plus fondamentale ou originaire que serait celle de l'*ego* avec lui-même. Ce serait le cas non seulement du père fondateur de la phénoménologie (*ibid.*, p. 139), mais aussi de Derrida (*ibid.*, p. 141), de Merleau-Ponty (*ibid.*, p. 139) et de Ricœur (*Cf. ibid.* p. 135). Par conséquent, la théorie phénoménologique de l'intersubjectivité « n'est pas tant une théorie de la diversité des êtres humains qu'une théorie de la diversité à l'intérieur d'un seul individu. » (*ibid.*, p. 143) Bien sûr, la lecture que fait Descombes est non sans poser certains problèmes, mais, voilà ce qu'il faut retenir, la notion d'intersubjectivité ne neutralise pas nécessairement l'accusation de solipsisme, tout au contraire.

n'impliquerait pas, d'une manière *essentielle*, une relation à l'autre, devrait être considéré comme une absurdité non seulement phénoménologique, mais, surtout, éthique.

Toute une série d'affirmations de Husserl semblent pointer en direction de cet écueil. Tout d'abord, il y a cette exclusion méthodique de toute forme d'altérité qu'on retrouve au début d'*Expérience et jugement*.³³⁴ La conséquence directe de cette exclusion est effectivement que le *telos* de la volonté de connaître et du maintien de soi s'exerce à l'intérieur même de la mise hors-jeu de toute altérité et donc de toute obligation que je peux contracter à l'égard d'autrui. Encore plus inquiétantes sont les affirmations qu'on retrouve dans un texte de 1932 où Husserl détaille ce qu'il entend par « maintien de soi ». En effet, dans ce contexte, le maintien de soi renvoie non pas à l'identité comme ipséité, mais bien au modèle de la mêmété comme en atteste le passage suivant : « Mais moi, qui réfléchis, *je suis un sujet du monde au sens naturel*, une personne qui *perdure*. »³³⁵ Ce que ce passage semble sous-entendre, c'est que le soi se maintient en tant qu'il est une chose naturelle qui persiste dans le monde. De plus, comme je l'ai déjà mentionné, l'exemple que Husserl donne dans les *Méditations* pour penser le fait que le Je « se tient et se maintient », ce n'est pas l'exemple de la *promesse*, mais bien celui du *caractère* que Ricœur associe à l'identité-*idem*, c'est-à-dire à la mêmété.³³⁶

Pourtant, il y a des passages de l'œuvre de Husserl qui pointent dans une toute autre direction et qui pourraient nous autoriser à penser le maintien de soi comme un acte social. Ici, je voudrais, afin d'étoffer cette thèse, mettre de l'avant deux arguments qui me semblent concluants.

1. Tout d'abord, il y a le thème de la normativité qui est d'ailleurs omniprésent dans *Expérience et jugement*. Husserl ne cesse d'insister sur ce fait : la généalogie de la logique a pour but de donner une caractérisation phénoménologique de la structure de l'expérience *normale*.³³⁷ Ainsi, l'être de l'intentionnel qui se trouve déterminé, en tant que volonté de connaître et du maintien de soi, c'est celui de la monade rationnelle *normale*. Or, ce qu'une pléthore de textes du corpus husserlien

³³⁴ Cf. *EU*, p. 56 et ss.

³³⁵ Je souligne, *Hua XV*, p. 353.

³³⁶ Une telle affirmation est sujette à caution et mériterait de plus amples explications. Pour Ricœur, le caractère n'est pas strictement assimilable à la mêmété. Le caractère constitue plutôt le point où l'identité-*idem* vient se confondre avec l'identité-*ipse* (cf. Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 146). Le problème serait plutôt que, avec l'exemple du caractère, Husserl confondrait la mêmété et l'ipséité en ratant la dimension éthique du maintien de soi mise en évidence par la figure de la promesse.

³³⁷ J'ai déjà eu l'occasion d'insister sur ce point. *Supra*, § 7, p. 45 et § 9, p. 53.

établit, c'est que la norme se constitue dans et par l'intersubjectivité et que, par conséquent, elle est *publique*. Le passage suivant semble ne laisser place à aucune équivoque : « Le normal est normal dans et en vertu de la communauté normale. »³³⁸ À un autre endroit, en parlant de l'homme en général, Husserl affirme : « Le style normal de la vie, en tant que style de la vie communautaire, n'est pas seulement un fait pour [l'individu], mais un devoir-être et un être antérieur à une volonté conforme au devoir. »³³⁹ Donc, le devoir-être en tant que norme communautaire précède toute volonté individuelle. D'ailleurs, dans la genèse phénoménologique que Husserl propose du devoir, de l'obligation, de la responsabilité et, par le fait même, de ce que nomme Reinach la « prétention », c'est-à-dire la critique éthique et morale de l'activité d'autrui, l'origine de tous ces phénomènes correspond à une expérience éminemment communautaire, à savoir celle de la *vie familiale*.³⁴⁰ Ainsi, le maintien de soi en tant que caractérisation de l'être de la monade rationnelle *normale* semble avoir partie liée avec la sphère sociale et publique.

2. La question du caractère ou non social du maintien de soi et, d'une manière plus profonde, de la structure téléologique de l'être de l'intentionnel se résume, finalement, à une question bien simple : est-ce que l'aspiration au maintien de soi est quelque chose d'*inné* ou d'*acquis*, est-ce que la volonté de connaître et du maintien de soi m'est *donnée, communiquée* par l'autre ? De fait, il existe toute une série de textes où Husserl mentionne qu'il y a ce qu'on pourrait appeler un apprentissage du *telos* et de la volonté, c'est-à-dire un apprentissage de l'agir finalisé. Tout d'abord, il y a ce curieux texte de 1921 intitulé *Esprit commun* où Husserl décrit la figure de l'éducateur. L'éducateur est celui qui oblige (il s'agit de l'exemple que donne Husserl) les enfants à se soigner et à se laver afin de leur apprendre ce qu'est la propreté. Tout d'abord, l'enfant, de par cette éducation, apprend à se soumettre, à tolérer, à obéir aux ordres de son éducateur, mais, voilà l'essentiel, à un certain moment, il « finit par apprendre à vouloir lui-même librement, et à aspirer passivement de lui-même à ce qui lui était auparavant

³³⁸ Hua XV, p. 141.

³³⁹ Hua XV, p. 143.

³⁴⁰ Cf. Hua XIV, p. 180.

imposé. »³⁴¹ Donc, dans un certain sens, la liberté, la volonté, est quelque chose qui *s'apprend*. D'autres textes où Husserl s'attarde à faire une description phénoménologique de l'enfance et de la maternité semblent d'ailleurs aller en ce sens. Commençons par la figure de l'enfant. Dans un texte de 1931, Husserl se demande comment le nourrisson devient un être actif, c'est-à-dire un être qui agit en fonction d'un certain vouloir, d'une certaine finalité. La réponse facile et paresseuse serait de dire que la structure téléologique de notre existence est innée. Ce n'est pas la solution retenue par Husserl, du moins dans ce texte.³⁴² L'enfant est tout d'abord entouré par des êtres qui ont des projets et qui agissent en fonction d'une certaine finalité. L'enfant, commence par les imiter et c'est par cette imitation que le nourrisson comprend ce que peut être une fin et, pour ainsi dire, il *agit*.³⁴³ Encore une fois, la volonté et le *telos* sont le produit d'un apprentissage qui est, cette fois-ci, mimétique. Un autre texte, de 1935 cette fois-ci, où Husserl tente de décrire l'apprentissage de la parole par l'enfant, me semble pertinent relativement à la question qui m'intéresse.³⁴⁴ Ici, je me propose de reprendre les analyses d'Emmanuel Housset qui commente ce texte curieux. Tout d'abord, l'enfant ne fait qu'un avec la chair de la mère et, en entendant sa mère produire des sons, celui-ci en vient à répéter d'une manière involontaire et tout à fait mimétique les sons qu'il entend.³⁴⁵ Tout se passe comme si le vouloir-dire (*das Meinen*) de la mère était la condition de possibilité du pré-vouloir-dire de l'enfant suspendu aux lèvres de sa mère. Encore une fois, la volonté, dans ce cas-ci, le vouloir-dire, semble s'apprendre par une sorte de mimétisme. Mais comment passe-t-on du pré-vouloir au vouloir-dire véritable et authentique ? Dans le cadre de ce texte, Husserl souligne que la mère ne dit pas au nourrisson, lorsqu'elle s'approche de lui, « je viens », mais bien « maman vient ». On pourrait alors reformuler notre question en se demandant comment l'enfant en vient à dire « je ». Comme le note Housset, Husserl ne fait que soulever la question. C'est alors que ce dernier nous propose une possible réponse. Ce passage serait à

³⁴¹ Hua XIV, p. 178.

³⁴² Comme nous allons le voir ici même, Husserl semble avoir lui-même compris sa pensée, s'il faut en croire certains passages, comme étant celle d'un innéisme transcendantal.

³⁴³ Cf. Hua XV, p. 427.

³⁴⁴ Hua XV, p. 604.

³⁴⁵ Housset, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1997, p. 149.

comprendre correspondrait à ce moment où la mère cesse de dire « maman » et en vient à dire « je ». En effet, le nourrisson ne peut éternellement se complaire dans le babillage, dans une répétition mécanique des paroles de la mère et ce en raison de l'usage que la mère fait du mot « je » qui constitue une parole irrépétable. Comme le dit Housset : « La mère en disant « je », parole irrépétable, brise la symbiose du babillage et ouvre l'enfant à un espace de parole. Dire « je » revient à s'approprier une tâche que l'autre ne remplit plus. »³⁴⁶ Bref, en disant « je », la mère force l'enfant à passer d'une répétition machinale et involontaire, ou plutôt pré-volontaire, à un vouloir-dire authentique et à une volonté qui lui sont propres. Le langage étant tout d'abord cette puissance de nommer le monde et les choses, on peut comprendre que la mère apprend au nourrisson à se tourner vers son monde et, ultérieurement, en disant « je », elle pousse le nourrisson à s'arracher de la répétition mécanique afin d'acquérir une volonté, une autonomie et une liberté qui lui sont propres.³⁴⁷ Sans aller aussi loin que Housset, on peut considérer une chose comme désormais acquise : la structure téléologique et finalisée de l'agir humain, qui fait de nous des personnes imputables et responsables, est quelque chose d'acquis, de transmis par la communauté.

Ce qu'on doit conclure de ces deux remarques est simple. Que ce soit en ce qui concerne l'idée de norme ou bien celle de « volonté », nous sommes en présence de phénomènes qui sont *essentiellement* sociaux. Le maintien de soi étant le ressort même de la structure *téléologique* de l'expérience *normale*, on pourrait être tenté de conclure, que, en dépit de ce que nous avons dit, toute la pensée du dernier Husserl pointe vers cette idée que le maintien de soi est un acte social au sens où Reinach entend ce terme. De toute manière, n'est-ce pas ce que Husserl dit lui-même lorsqu'il affirme, dans le *Kaiso*, que la science qui, justement, permet le maintien de soi, l'autonomie et l'exercice d'une « liberté

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 152.

³⁴⁷ Une explication plus « psychanalytique » pourrait d'ailleurs être tentée. En effet, on pourrait plutôt comprendre la scission opérée entre la chair de la mère et du nourrisson à partir du stade du miroir. Le plus étrange, c'est qu'une telle piste de lecture serait sans doute plus proche de Husserl. Comme l'a montré Nathalie Depraz, l'expérience du reflet et de l'antisymétrie joue un rôle cardinal et essentiel dans l'expérience d'autrui. Comme elle l'établit, Husserl nous invite souvent à penser l'autre comme un *reflet* de moi-même. Ici, comme en atteste de nombreux textes convoqués par elle, il faut comprendre cette idée en son sens littéral, c'est-à-dire que l'expérience de notre image spéculaire que nous renvoie le miroir serait intimement liée à l'expérience de l'altérité. Cf. Depraz, Nathalie. *Transcendance et incarnation*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 150. Curieusement, cette intuition de Depraz pointe vers l'idée que ce qui permet la scission propre/étranger, moi/autre, c'est cette expérience du miroir où je fais l'expérience de moi-même comme un autre.

apodictique », est un « acte social » ?³⁴⁸ Dans un entretien privé, Husserl, afin d'exposer sa conception du maintien de soi, a d'ailleurs cité un passage de Dostoïevski des *Frères Karamazov* qui affirmait que chaque homme est responsable de tous les autres. Ce que cette affirmation donne à penser, c'est que, pour Husserl, le maintien de soi et la responsabilité possèdent une teneur éminemment sociale.³⁴⁹

Récapitulons. L'expérience possède une structure téléologique qui renvoie à l'intérêt de connaître, c'est-à-dire que l'*ego* transcendantal factuel, en tant que monade rationnelle normale qui possède un être temporel, se caractérise tout d'abord par la *volonté de connaître*. Mais, pour ainsi dire, cette finalité de l'intérêt théorique n'est elle-même qu'intermédiaire car elle est soumise à l'intérêt pratique et personnel du *maintien de soi*, c'est-à-dire que l'intérêt théorique est suspendu à un idéal (pratique) de responsabilité et d'autonomie qui possède une dimension sociale, communautaire et institutionnelle.

La caractérisation de l'être de l'intentionnel est donc circulaire. Il faut partir de l'*ego* transcendantal pour tirer au clair la structure apriorique de l'expérience, mais ce point de départ tire lui-même sa justification d'une description phénoménologique du Je personnel qui exhibe les implications éthiques, pratiques voire « humanitaires » de la phénoménologie transcendantale. En effet, avec le maintien de soi on vient expliquer pourquoi le *Je personnel* doit s'adonner à la phénoménologie transcendantale, pourquoi il doit s'intéresser à la subjectivité transcendantale qui est la sienne. Incidemment, avec ce maintien de soi qui constitue le soubassement éthique et communautaire de la structure téléologique de l'expérience, une description de l'expérience concrète de l'homme est donnée et elle permet de tirer au clair les motivations « privées » et personnelles qui poussent le phénoménologue, en tant qu'il est un homme, en tant qu'il est un Je personnel, à faire de la phénoménologie. Husserl donne donc une caractérisation de l'être de l'intentionnel (*volonté de connaître*) et met en évidence en quoi cette caractérisation se fonde dans l'existence concrète et personnelle de l'homme (*maintien de soi*) qui fait de celui-ci un être éminemment social qui a à répondre de ses actes devant les autres. Je tire donc la conclusion qu'il faut rejeter la critique heideggerienne selon laquelle l'être de

³⁴⁸ Cf. Hua XXVII, p. 51.

³⁴⁹ Cf. Cairns, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976, p. 35.

l'intentionnel et l'être de l'homme ne font pas l'objet de descriptions phénoménologiques chez Husserl.³⁵⁰

³⁵⁰ J'aimerais noter au passage que la dimension éthique et communautaire du maintien de soi qui caractérise le Je personnel dans son être est tout à fait absente chez Heidegger. Certes, il y a dans *Être et temps* une place prépondérante qui est accordée à l'être-avec qui fait signe vers le fait que le *Dasein* est toujours « avec » les autres. Cependant, je crois, avec Adorno, que, au bout du compte, nous avons affaire, avec Heidegger, à une forme retorse et subtile de solipsisme. Comme l'établit Adorno, l'être-pour-la-mort, qui joue littéralement dans *Être et temps* le rôle d'une sorte de principe d'individuation, constitue une expérience éminemment privée et individualiste qui est à distinguer de la mort en tant qu'institution communautaire (tombe, funérailles, etc.) et qui induit un certain « solipsisme ». Cf. Adorno, Theodor. *Jargon de l'authenticité*, tr. fr. d'Éliane Escoubas, Payot, Paris, 1964, p. 145 et ss. Jean-Luc Petit critique aussi le solipsisme de Heidegger. Ce dernier voit dans la neutralisation opérée par l'auteur d'*Être et temps* du thème de l'*Einfühlung* une retombée dans le solipsisme. Petit, Jean-luc. *Solipsisme et intersubjectivité*, Éditions du Cerf, Paris, 1996.

CONCLUSION : LA GRAMMAIRE DU TELOS

On peut essentiellement tirer deux grandes conclusions de notre parcours. 1. Tout d'abord, les analyses qui précèdent ont permis de mettre en évidence qu'il y a bel et bien, dans la pensée du dernier Husserl, une tentative de caractériser l'être de l'intentionnel et que celle-ci induit toute une conception de l'ontologie, de la phénoménologie et de leur rapport. 2. Il a aussi été montré que l'idée selon laquelle l'homme, en tant que Je personnel, est un *animal rationale* trouve son fondement dans une phénoménologie éthique qui se déploie à partir des thèmes de la responsabilité, de l'autonomie et du maintien de soi. Il ne s'agit donc pas, comme le croyait Heidegger, d'un préjugé dont Husserl serait resté prisonnier.

Afin de conclure, j'aimerais soulever une dernière question. Nous avons vu que la conception husserlienne de l'expérience et de l'être de l'intentionnel est tout d'abord et avant tout une pensée du *telos*. Mais l'idée même de *telos* ne représente-t-elle pas, forcément, une rupture du contrat phénoménologique ? De par le *telos*, Husserl ne serait-il pas retombé dans une certaine forme de métaphysique dogmatique condamnable ? À mon avis, de prime abord, elle ne l'est pas, mais, si on remonte jusqu'à ses sources les plus originaires, elle le devient. Je m'explique.

En fait, le problème se pose dans toute son acuité lorsqu'on prend connaissance de la filiation philosophique dans laquelle il s'inscrit relativement à ce thème du *telos*. En fait, Husserl mentionne deux sources : Leibniz et Kant.³⁵¹ Une telle filiation devrait déjà éveiller notre suspicion. Pour n'en évoquer que le motif le plus patent, notons que Heidegger a critiqué les présupposés métaphysiques qui se cachent derrière cette pensée du *telos* telle qu'on la retrouve chez ces deux auteurs.³⁵² Sur cette question, Husserl

³⁵¹ En ce qui concerne la reprise que fait Husserl de l'*Idée* en son sens kantien, c'est-à-dire en tant que principe téléologique organisateur de la totalité de l'expérience qui ne se donne dans aucune expérience particulière, cf. Hua VII, p. 344 et ss. En ce qui concerne Leibniz, la filiation est encore plus évidente. La monade, concept expressément repris par Husserl, constitue, par définition, une unité téléologique car toute monade est gouvernée par un principe d'appétition, une certaine tendance. D'ailleurs, selon Husserl, la détermination de la monade comme unité téléologique identifiée par Leibniz constitue l'une des « caractéristiques fondamentales de l'intentionnalité ». (Hua VII, p. 197)

³⁵² Pour la critique de l'idée de *telos* telle qu'on la retrouve chez Kant, cf. Heidegger, Martin. *Schelling*, Gallimard, tr. fr. de Jean-François Courtine, Paris, 1977, p. 78. En ce qui concerne les présupposés métaphysiques de la caractérisation leibnizienne de la monade comme appétition (*Drang*) identifiés par Heidegger, il faut consulter le § 5 du *Fondement métaphysique de la logique à partir de Leibniz*. Cf. Heidegger, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Bd. 26, Frankfurt am Main, 1978. Dans cet ouvrage, Heidegger tente de montrer que

semble d'ailleurs en accord avec Heidegger puisqu'il estime aussi que Kant et Leibniz sont restés prisonniers de certains préjugés métaphysiques. Toutefois, en dépit de cette accusation, Husserl prétend, curieusement, qu'il est possible de faire une interprétation non-métaphysique de la pensée de Kant³⁵³ tout comme de celle de Leibniz³⁵⁴. Mais qu'est-ce à dire ? Dans une conférence consacrée à Kant, Husserl affirme la chose suivante : « Des études approfondies m'ont en effet appris que si l'on fait abstraction de cette métaphysique kantienne - ce qui n'enlève rien à la cohérence du système - on s'aperçoit que la pensée et les recherches se meuvent *de facto* dans le cadre de l'attitude phénoménologique. »³⁵⁵ Affirmation assez étrange puisque, toujours dans le même texte, il est déploré que la philosophie transcendantale soit entachée « d'obscurités impénétrables » héritées des préoccupations ontologiques de Wolff.³⁵⁶ Dans un autre passage, Husserl critique même le sens « énigmatique et abscons » des déductions de Kant.³⁵⁷ On peut alors comprendre la difficulté : si la pensée de Kant est si obscure, si énigmatique, si impénétrable, bref, si « métaphysique », comment se fait-il qu'une interprétation non-métaphysique de Kant soit possible et que, de surcroît, elle permette de conserver l'unité et la « cohérence du système » ? – On pourrait d'ailleurs soulever les mêmes difficultés en ce qui concerne Leibniz.

Afin de rendre justice à Husserl ici, il est impérieux d'expliquer ce que représente la métaphysique aux yeux de ce dernier. La métaphysique en son sens péjoratif est cette discipline qui se livre à des *hypothèses (Voraussetzung)* de toutes sortes par lesquelles est présupposé « un être *derrière* l'être », une transcendance (réelle) quelconque qui se situe *en dehors* de l'immanence de notre conscience,³⁵⁸ c'est-à-dire que la métaphysique consiste à postuler, d'une manière absurde et injustifiée, qu'il y a un certain être en-soi qui ne se donnerait dans aucune expérience concrète et qui permettrait d'expliquer l'être de

la caractérisation de la monade comme *Drang* est solidaire de la conception métaphysique que Leibniz se fait de la subjectivité (p. 110), de la substance (p. 103, p. 111, p. 116), du jugement et de la vérité (p. 125 et ss).

³⁵³ Cf. Hua VII, p. 236.

³⁵⁴ Cf. Hua I, p. 176.

³⁵⁵ Hua VII, p. 236.

³⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 281.

³⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 241.

³⁵⁸ Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas de place pour la transcendance dans la pensée de Husserl, mais celle-ci n'est pas extérieure à l'immanence de la conscience. Même la transcendance doit se constituer à l'intérieur de l'immanence. L'idée donc d'une transcendance qui se situerait à l'extérieur, au-delà de toute immanence, est une absurdité phénoménologique. Plus précisément, c'est l'absurdité de la métaphysique. Par rapport à cette question de la transcendance, il faut consulter *l'Idée de la phénoménologie*. Cf. Hua II, p. 43 et ss.

tout étant tel qu'il se manifeste à nous.³⁵⁹ À l'inverse, tenir un discours non-métaphysique est donc tenir un discours qui s'en tient uniquement à ce qui se donne d'une manière authentique et intuitive dans l'expérience. On doit donc comprendre que le problème de la philosophie de Kant (tout comme celle de Leibniz) est qu'elle ne s'en tient pas à ce qui se donne dans l'expérience. Phénoménologiquement parlant, Kant ne se contente pas de faire une description rigoureuse et attentive de notre expérience concrète, mais il a recours à des hypothèses, à des concepts philosophiques de toutes sortes qui, par principe, ne peuvent tirer leur origine et leur fondement d'aucune expérience intuitive et concrète. Le Je transcendantal, la chose en soi et, d'une manière générale, tous les concepts de l'entendement sont autant d'exemples de concepts qui, chez Kant, n'ont aucun fondement intuitif. Mais alors, comment éviter l'écueil de la pensée métaphysique ? – Il faut avoir recours à la phénoménologie qui est une science purement intuitive dans son principe, c'est-à-dire une science qui se contente de décrire ce qui se donne dans l'expérience. Comme le mentionne Husserl, « le mode de démonstration propre à la phénoménologie purement intuitif » exclut d'emblée « tout aventurisme métaphysique, tout excès métaphysique ».³⁶⁰

Or, même si on s'en tient à la définition que Husserl nous donne de la métaphysique, il est loin d'être clair que sa conception du *telos* ne soit pas « métaphysique ». En fait, tout se passe comme s'il y avait deux interprétations du *telos* qui renvoient à deux stades différents de la genèse. Tout d'abord, il y a ce qu'on pourrait appeler la conception communautaire, personnelle et institutionnelle du *telos* qui montre, comme nous l'avons vu, que celui-ci tire son origine d'un apprentissage et d'une expérience communautaire par lesquels l'enfant en est venu à apprendre la volonté, à apprendre l'agir finalisé de par l'imitation de la mère et des gens qui l'entourent. De plus, l'idée de norme, comme je l'ai déjà mis en évidence, tire son origine dans la sphère publique et communautaire et elle a partie liée avec la notion de maintien de soi. Ainsi, la *volonté* de connaître et l'idéal du maintien de soi ne seraient pas « métaphysiques » car ils tireraient leur origine d'une certaine expérience intersubjective et communautaire, c'est-à-dire d'une certaine *enculturation* qui, soit dit en passant, possède elle-même sa genèse historique. Comme le montre la *Krisis*, la volonté de connaître et l'idéal de scientificité

³⁵⁹ Cf. Hua VII, p. 236.

³⁶⁰ Hua I, p. 166.

qu'incarne la phénoménologie en tant que science apodictique sont liés à l'idée même de l'humanité telle qu'elle nous a été léguée et confiée par les générations antérieures et l'histoire de la philosophie et de la science occidentale.

Or, le problème, c'est que ce *telos*, que nous avons nommé « communautaire » et qu'on pourrait aussi maintenant qualifier d'« historique », fait signe vers une forme plus originaire du *telos* qui, d'un point de vue phénoménologique, est beaucoup plus problématique. Cette seconde acception du *telos* découle de la conception que Husserl se fait de la communauté. Dans un texte qui date probablement de 1910, Husserl distingue deux types de communautés, à savoir les communautés artificielles (fonctionnelles) et les communautés naturelles (symbiotiques). Les communautés artificielles sont des communautés à la base desquelles se trouve une sorte d'accord rationnel et volontaire, la poursuite d'une finalité commune. Par exemple, la formation d'un parti politique représente une communauté artificielle. À l'opposé, les communautés naturelles, quoiqu'elles soient aussi gouvernées par une certaine forme de *telos*, sont irrationnelles et involontaires, c'est-à-dire qu'elles sont motivées « par des instincts originels, par une attirance obscure envers ses semblables, par le désir que les autres soient là, et par le fait qu'ils me manquent lorsqu'ils ne sont pas là. »³⁶¹ Comme exemple de telles communautés fondées dans l'*instinct*, on pensera tout d'abord à la famille, à la tribu et aux autres formes embryonnaires de sociétés. Dans le cadre de l'exposition de ce concept de communauté naturelle, Husserl mentionne un exemple intéressant : le langage; ce que présuppose ici Husserl, c'est que le *langage* est un phénomène qui, de par un certain *instinct* de communication, s'est développé d'une manière *naturelle*.³⁶² Donc, la tradition qui se perpétue par le langage en tant qu'elle présuppose toujours une certaine communauté langagière,³⁶³ la famille, le couple, le rapport mère/enfant, etc. représentent autant de communautés symbiotiques et naturelles qui ont pour origine tout un ensemble de pulsions instinctives et obscures. À cet égard, comme on pouvait s'en douter à partir des remarques précédentes, même l'*enculturation*, c'est-à-dire l'éducation des enfants par les parents, possède une dimension pulsionnelle. Certes, l'éducation s'inscrit toujours dans une

³⁶¹ Hua XIII, p. 107.

³⁶² *Ibid.*, p. 108.

³⁶³ Que toute tradition se fonde dans une communauté de langage, voilà ce qui a été démontré ici même. Comme je l'ai déjà noté, pour Husserl, c'est ce que montre notamment *L'origine de la géométrie*, l'écriture, qui est une forme d'expression langagière, est la condition de possibilité de toute tradition scientifique. *Supra*, § 2, p. 13. – Ceci n'exclut pas qu'il y ait aussi des traditions orales qui, de par la parole, se fondent dans un autre mode d'expression langagière.

certaine tradition. Les parents élèvent leurs enfants comme ils ont été élevés.³⁶⁴ Il y a donc une certaine tradition de l'éducation, une tradition de la tradition. Toutefois, comme le suggère Husserl, cette tradition de l'éducation par laquelle l'humanité ou bien la civilisation occidentale se perpétue de génération en génération possède aussi un noyau originairement instinctif³⁶⁵ dont l'exemple paradigmatique est celui de l'instinct maternel qui fonde, d'un point de vue chronologique, la première communauté qui est celle de la mère et de son enfant.

À ce sujet, il faut s'empresser de noter que le concept d'instinct chez Husserl se décline d'une manière très complexe. Il y a tout d'abord les instincts irrationnels et animaux comme l'instinct maternel, la faim, l'appétit sexuel, la compassion, le fait d'être orienté vers les autres animaux, etc. Ensuite, il y a aussi des instincts rationnels (pensez à l'intérêt de connaître). Mais ce n'est pas tout. Comme l'ont montré Didier Franck³⁶⁶ et James R. Mensch,³⁶⁷ toute la conception husserlienne de l'intentionnalité pointe en direction de l'idée selon laquelle la temporalité de la conscience est gouvernée par une sorte d'instinct. Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience interne du temps* de 1905, Husserl mentionne que « l'intention d'attente est tout autant originaire que l'intuition du passé. »³⁶⁸ Or, comme l'a montré Mensch, le passage de la phénoménologie statique (telle qu'on la retrouve à l'œuvre dans les *Leçons*) à la phénoménologie de la genèse a mené Husserl à prendre conscience de la structure téléologique de l'intentionnalité, en tant qu'elle est gouvernée par des tendances, des intérêts, etc. qui *aspirent* à une certaine finalité, à une certaine entéléchie. En d'autres termes, il en est venu à considérer l'intention d'attente (la protention, le fait de tendre vers un certain *telos*) comme étant plus originaire et plus fondamentale que l'intuition du passé, que le ressouvenir.³⁶⁹ Comme le dit Husserl dans un manuscrit inédit : « Toute vie est une aspiration continuelle ».³⁷⁰ Ainsi, le flux de la temporalité de toute vie intentionnelle se caractérise tout d'abord par l'aspiration, par l'attente, par la protention. Or, comme le montre d'une manière très éclairante Mensch, cette structure d'anticipation correspond à

³⁶⁴ Hua XIII, p. 611.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ Franck, Didier. *Chair et corps*, Les éditions de Minit, Paris, 1981.

³⁶⁷ Mensch, James R.. « Husserl's Concept of future », *Husserl's Studies*, 16, 1999, pp. 41-64 et « Instincts – A Husserlian Account », *Husserl's Studies*, 14, 1998, pp. 219-237.

³⁶⁸ Hua X, § 26; tr. fr. : p. 76.

³⁶⁹ Cf. Mensch, James R.. « Husserl's Concept of future », *loc. cit.*, p. 48.

³⁷⁰ Ms. A VI 26, p. 42 a.

une certaine instinctivité originaire à partir de laquelle on doit comprendre l'intentionnalité elle-même.³⁷¹

Sans refaire la démonstration ici et en renvoyant à des textes beaucoup plus accessibles pour le lecteur francophone, on pourrait faire remarquer que, lorsqu'on y pense, les *Méditations cartésiennes* pavent la voie, d'une certaine manière, à l'idée selon laquelle l'*ego* transcendantal dans sa typique essentielle est gouverné par une forme d'instinctivité originaire et *innée*. Dans les *Méditations*, Husserl mentionne que tout *ego* factuel est gouverné « par une normativité intentionnelle essentielle » qui renvoie à un « domaine *a priori* « inné » (*eingeboren*) ».³⁷² En d'autres termes, l'*ego* est gouverné par les lois universelles de la genèse, par des lois *aprioriques*, « innées », natives et « aborigènes » (*eingeboren*) qui conditionnent tout *ego* de fait. Les lois de la genèse qui sont antérieures, dans l'ordre des raisons, à tout *ego* factuel correspondent donc à une législation apriorique d'avant toute naissance (*innée*), d'avant toute culture (*aborigène*), on pourrait presque dire *in-culte*. Ici, on pourrait même conclure, ce que ne fait pas Husserl dans les *Méditations*, que ces lois sont « instinctives » en tant qu'ils s'agit de principes téléologiques in-nés (*in-natus*) qui nous déterminent avant tout apprentissage, qui nous conditionnent dès, *dans*, et même avant notre naissance. En effet, ne peut-on pas, par exemple, comprendre l'intérêt de connaître qui nous pousse de la passivité à l'activité de connaissance, qui représente une loi de la genèse qui détermine les compossibilités de l'*ego*, comme une sorte d'instinct de la raison qui nous est *inné* ?

Qu'à cela ne tienne, que cet *a priori* inné soit assimilable à une forme d'instinct ou non, rien n'empêche qu'on peut voir d'un très mauvais œil l'émergence de thèmes tels que ceux de l'« instinct » et de l'« inné » dans la pensée de Husserl. Ne s'agit-il pas du retour d'une certaine forme de naturalisme ? Pire encore, l'idée d'instinct, à partir de laquelle Husserl comprend le *telos* de l'expérience, ne représente-t-elle pas une sorte de principe métaphysique au sens où l'instinct, par définition, est quelque chose qui ne se donne pas dans l'expérience, dans une quelconque évidence ? En effet, est-ce qu'on peut vraiment faire une phénoménologie de l'instinct, c'est-à-dire tenir sur lui un discours non-métaphysique ? Par exemple, comment décrire phénoménologiquement l'expérience que je fais de la pulsion sexuelle alors que celle-ci présuppose par principe un certain

³⁷¹ Cf. Mensch, James R.. « Husserl's Concept of future », *loc. cit.*, p. 52 et « Instincts – A Husserlian Account », *loc. cit.*, p. 225 et ss.

³⁷² Hua I, p. 114.

aveuglement où tous les intérêts théoriques et scientifiques sont neutralisés et suspendus ? L'instinct ne représente-il pas par conséquent la réduction qui met entre parenthèses, qui congédie, l'attitude théorétique et, avec elle, la réduction phénoménologique ?

Dans *Téléologie universelle*, la « solution » de Husserl est de dire que tous les instincts forment un système (*Triebsystem*). Ceci veut dire que l'univers est composé d'une infinité de monades (plantes, animaux et humains) qui sont toutes gouvernées par un ensemble d'instincts soumis à une *téléologie universelle* qui guide, pour ainsi dire, le cours (*Entwicklung*) du monde.³⁷³ La finalité de cette téléologie étant, bien sûr, l'instinct rationnel qui pousse la monade humaine normale à aspirer à une connaissance totale et exhaustive du monde,³⁷⁴ on peut donc se douter que cette téléologie exige, dans son essence même, que tous les instincts qui gouvernent et déterminent le cours du monde, même les plus cachés et les plus obscurs, puissent être connus. Ainsi, c'est le fait que tous les instincts participent d'un même *telos*, qui est celui de la rationalité, bref, le fait que tous les instincts constituent une totalité rationnelle qui peut être connue par la raison elle-même, qui vient légitimer l'idée qu'une connaissance phénoménologique et rationnelle des pulsions les plus secrètes soit possible. Conclusion de Husserl : tous les instincts forment un système, participent d'une même téléologie universelle, qui se reflète (*sich spiegeln*) dans toute les monades et qui, par conséquent, peut être connue et conceptualisée par la monade rationnelle.³⁷⁵

Lorsqu'on lit ce texte de Husserl, on a presque l'impression de lire du Leibniz et il est difficile de ne pas croire que, là, la phénoménologie retombe dans la spéculation et l'« aventurisme » métaphysiques. En effet, quelle est l'évidence, quelle est l'intuition, quelle est l'expérience qui permet à Husserl de postuler une telle « *téléologie universelle* » ? La manière par laquelle Husserl introduit l'idée de cette téléologie universelle est, ce me semble, d'une importance insigne : « Ne pouvons-nous ou ne devons-nous pas *présupposer* (*voraussetzen*) une intentionnalité de pulsion universelle (*Trienintentionalität*) ? »³⁷⁶ Husserl ne peut que le *présupposer* (*voraussetzen*) car une telle intentionnalité, justement, ne se donne dans aucune expérience. Pour légitimer une telle hypothèse (*Voraussetzung*) et non pas seulement se contenter d'une simple

³⁷³ Cf. Hua XV, p. 596.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 597.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 595.

supposition, il faudrait tirer au clair l'origine phénoménologique du *telos*, de l'instinct, c'est-à-dire montrer dans quelle expérience concrète l'hypothèse d'une téléologie universelle tire son origine et sa justification ; il faudrait en faire la *généalogie*. Mais voilà qui semble impossible parce que, justement, un instinct est quelque chose d'*in-né*, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas d'origine, quelque chose qui nous est donné d'avant même la naissance. Ainsi, faire la généalogie phénoménologique de l'instinct, de la téléologie universelle qui gouverne le développement temporel de la monade rationnelle, voire de toute genèse, ce serait se questionner sur ce qui rend possible toute origine, toute genèse et toute naissance. Comme le dit Derrida, le *telos* - comprenez ici la tendance, la téléologie, l'instinct, les lois de la genèse et que sais-je encore - constitue l'origine et le devenir de la genèse en ce sens que c'est cette téléologie qui, pour Husserl, permet de penser toute genèse.³⁷⁷ Ainsi, tirer au clair l'origine et la genèse phénoménologiques du *telos*, de l'instinct, de la pulsion, des *a priori* innés, ce serait, en fait, comme le suggère Derrida, s'interroger sur la *genèse phénoménologique* du concept de « genèse »,³⁷⁸ sur l'origine phénoménologique du concept d'« origine ». Il est clair que Husserl ne s'est jamais vraiment posé ce genre de questions; la légitimité de concepts comme « genèse », « *telos* », « origine », « instinct » n'a d'ailleurs jamais vraiment posé problème pour lui. Comme dans *Téléologie universelle*, il s'est toujours contenté de supposer, d'admettre (*voraussetzen*) la téléologie comme une sorte d'évidence. Ainsi, au sens même où Husserl comprend le terme de « métaphysique », on pourrait être tenté de conclure que la téléologie constitue une sorte de principe métaphysique car elle ne se fonde dans *aucune expérience*, dans *aucune intuition* – et même dans *aucune genèse*. En dépit de la prétention de Husserl selon laquelle une interprétation non-métaphysique de Kant et de Leibniz est possible, tout porte donc à croire que la phénoménologie n'est pas vraiment parvenue à atteindre une conception non-métaphysique et authentiquement « phénoménologique » du *telos*.

Faut-il pour autant en conclure que toute pensée du *telos* est métaphysique ? Je ne le crois pas. À cet égard, une certaine voie tracée par Descombes me semble prometteuse.

³⁷⁷ Derrida, Jacques. « "Genèse et structure" et la phénoménologie », *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, p. 250.

³⁷⁸ Derrida Jacques. « "Genèse et structure" et la phénoménologie », *loc. cit.*, p. 251.

Dans *Les institutions du sens*, Descombes critique, en reprenant certains arguments de Kenny et de Dennet, la conception brentano-husserlienne de l'intentionnalité selon laquelle toute conscience est conscience de quelque chose. Husserl aurait confondu deux choses complètement différentes, à savoir la *transitivité* et l'*intentionnalité*. Certes, tout voir voit quelque chose, tout aimer aime quelque chose, mais, aussi, tout frapper frappe quelque chose, tout coudre coud quelque chose et ainsi de suite. Ce que cette analyse montre, c'est que le critère de la transitivité, qui assigne un complément d'objet à un verbe, n'est pas un critère qui permet d'identifier les verbes qui font référence à une activité proprement intentionnelle. Plus précisément, ce critère, tel est le reproche que Descombes adresse à Husserl, ne permet pas de distinguer une connexion réelle du type « Je frappe le ballon » d'une connexion intentionnelle comme « Je contemple le paysage ». ³⁷⁹ Mais alors, comment y parvenir ?

Dans *Les institutions du sens*, Descombes endosse une conception *holiste* du mental, c'est-à-dire que, selon lui, ce qui fait l'intentionnalité des verbes intentionnels comme penser, voir, percevoir, imaginer, etc., c'est le fait qu'ils s'insèrent dans un système par lequel ces verbes intentionnels entretiennent des relations multiples avec d'autres verbes intentionnels, mais aussi avec des verbes transitifs qui font référence à des connexions réelles comme frapper ou coudre. ³⁸⁰ En d'autres termes, c'est la grammaire de ces verbes et la manière par laquelle ils s'insèrent dans le système de la langue qui permettent de distinguer la sphère de l'intentionnalité de la simple transitivité et d'identifier les différents modes d'intentionnalité. Prenons un exemple simple de Wittgenstein auquel ce dernier a accordé beaucoup d'attention : *Qu'est-ce qu'une attente ?* Nous le savons, l'attente est une forme d'intentionnalité (protention). Il s'agit donc d'un verbe intentionnel. Mais qu'est-ce à dire ? Une amorce de réponse pourrait être de commencer par se demander : Qu'est-ce que cela signifie que d'attendre quelqu'un de seize à dix-huit heures ? Dans la *Grammaire philosophique*, Wittgenstein soutient que le cas le plus simple d'attente est lorsque Smith dit « j'attends », c'est-à-dire lorsqu'il y a une connexion entre *dire* et *attendre*. ³⁸¹ Mais il peut y avoir des cas d'attente plus complexes. Par exemple, Smith peut faire les cent pas, regarder l'horloge, parfois jeter un regard par

³⁷⁹ Cf. Descombes, Vincent. *Les institutions du sens*, Éditions de Minuit, Paris, 1996, p. 22.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 80.

³⁸¹ Wittgenstein, Ludwig. *Grammaire philosophique*, tr. fr. de Marie-Anne Lescouret, Gallimard, Paris, 1980, p. 197.

la fenêtre et faire un geste enthousiaste lorsqu'une personne A arrive dans son appartement.³⁸² Dans les deux cas, *il est à noter que nous nous situons à un niveau purement descriptif comme l'exige la phénoménologie*. Pourtant, ces descriptions induisent une conception complètement différente de l'intentionnalité et des verbes psychologiques : que ce soit le cas le plus simple ou le plus complexe, expliquer la signification d'un verbe intentionnel nécessite de le mettre en relation avec des verbes non-intentionnels comme marcher, ouvrir la porte, être debout, proférer, dire, etc. En d'autres termes, les verbes intentionnels constituent des unités téléologiques en entretenant des relations diverses avec d'autres verbes. (Alors qu'en ce qui concerne les verbes non-intentionnels, une explication mécaniste est plutôt exigée. Frapper un ballon de football, c'est donner un coup avec son pied un ballon.)

Il faudrait expliquer beaucoup plus en détail l'argument que je viens de résumer d'une manière trop schématique. Cependant, retenons seulement la conclusion de Descombes : « Wittgenstein retrouve ici une idée chère à Husserl, et qui a reçu un grand développement dans la phénoménologie : tout acte mental fait partie d'un enchaînement téléologique. Si je perçois un cube, je *perçois* en réalité trois de ses faces, mais je *m'attends* à ce qu'il y ait trois faces que je ne vois pas. »³⁸³ Bref, l'exemple husserlien de la perception du cube serait à comprendre comme l'affirmation (grammaticale) d'une connexion entre les verbes « voir » et « s'attendre », verbes qui entretiendraient eux-mêmes des relations avec d'autres verbes (pensez par exemple à tout le lexique des activités cinesthésiques) et qui formeraient une unité téléologique. La phénoménologie de la perception serait alors en fait une *grammaire* (descriptive) du verbe percevoir. *Peut-être*, il s'agit ici uniquement d'une *hypothèse* qui reste à confirmer et que je me propose d'explorer ailleurs, il serait alors possible de penser une forme de *telos*, pas si étrangère à la vision mise de l'avant par Husserl, qui s'enracinerait dans une certaine expérience (grammaticale) de la langue que l'on pourrait *décrire* (phénoménologiquement ?), exercice intellectuel que je nommerais volontiers avec Wittgenstein « grammaire philosophique ». Ceci ne veut pas dire qu'il faille complètement abandonner les intuitions de Husserl au profit de considérations purement grammaticales, mais plutôt qu'une lecture « non-métaphysique », c'est-à-dire grammaticale, de sa phénoménologie serait possible.

³⁸² *Ibid.*, p. 186.

³⁸³ Je souligne, Descombes, Vincent. *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 86.

Bien sûr, il faudrait alors prendre les descriptions qu'il propose de la dimension intentionnelle de notre expérience pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des remarques à propos de la grammaire de notre langage, plus précisément, sur la grammaire des verbes intentionnels et psychologiques en tant qu'ils constituent des unités téléologiques. Pour prendre l'exemple d'*Expérience et jugement*, on pourrait alors comprendre les trois parties qui composent cet ouvrage comme portant respectivement sur la grammaire des mots *percevoir*, *juger* et *concevoir*. Dans la même optique, on pourrait s'interroger à propos de la grammaire d'expressions telles que « volonté de connaître », « maintien de soi », voire sur celle du mot « être ». L'intérêt d'une telle entreprise serait de conserver l'essentiel des analyses de Husserl tout en les dépouillant de leur contenu « métaphysique » problématique. Bref, il faudrait prendre au sérieux Wittgenstein lorsqu'il dit : « *Phänomenologie ist Grammatik.* »³⁸⁴

³⁸⁴ « La phénoménologie est grammaire. » Il s'agit d'une citation du *Big transcript* qui est rapportée puis commentée dans *Solipsisme et intersubjectivité*. Cf. Petit, Jean-luc. *Solipsisme et intersubjectivité*, Éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 184.

INDEX

A

acte social · 96, 98, 103
 activité · 24, 39, 41, 42, 51, 53,
 54, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 64,
 70, 71, 76, 77, 79, 87, 110,
 113
 affection · 38, 40, 41
animal rationale · 2, 3, 5, 91, 105
 anthropologie · 3
 apodicticité · 94, 95
 Aristote · 10, 12, 17, 18, 19, 23,
 42, 43

B

Bachelard · 13, 20, 34
 Benoist · 11, 16, 23, 35, 69, 75,
 84, 91, 98
 Berkeley · 62
 Bolzano · 11
 Brentano · 31, 43, 44, 69, 70

C

cinesthèses · 55, 56, 57, 87, 114
 conscience pure · 2, 3, 4, 7, 8, 25,
 26, 27

D

décision · 57, 71, 72, 73, 75, 76,
 77, 87
 déictique · 74, 75
 Derrida · 16, 32, 35, 45, 46, 73,
 98, 112
 Descombes · 98, 112, 113, 114
 désir · 58
 désir de connaître · 6

E

éducateur · 100, 109
 enfance · 101
 entéléchie · 42, 109
 état de choses · 69, 70, 71, 72
 omnitemporalité · 71, 72
 éthique · 7, 88, 89, 90, 96, 97, 98,
 99, 100, 103, 104, 105

être de l'intentionnel · 2, 3, 6, 8,
 9, 28, 29, 31, 51, 52, 53, 59,
 84, 85, 86, 99, 100, 103, 104,
 105
 explication · 58, 59, 60, 61, 62,
 64, 69, 70, 71, 77, 78
 expression · 15, 16

F

fiat · 57, 58, 71, 72, 73
 formalisation · 18, 19, 49, 82, 83
 Franck · 109

G

Galilée · 12, 37
 généalogie · 9, 10, 24, 25, 31, 33,
 34, 36, 39, 40, 42, 44, 50, 67,
 68, 99, 112
 généralité
 empirique · 78
 formelle · 81
 pure · 79
 grammaire · 113, 114, 115

H

habitus · 38
 Hegel · 17, 68
 Heidegger · i, 2, 3, 4, 5, 7, 28, 43,
 84, 86, 90, 91, 96, 105
 horizon
 externe · 40, 41
 interne · 40, 87
 Husserl
 De la synthèse passive · 32
 Idées I · 16, 22, 26, 31, 32,
 36, 81
 Idées II · 5
 Idées III · 28
 Kaiso · 88, 102
 Krisis · 6, 26, 33, 35, 37, 91,
 95, 107
 Logique formelle et logique
 transcendantale · 6, 9, 10,
 13, 15, 16, 21, 22, 23, 33,
 34
 Philosophie de l'arithmétique
 · 32
 Philosophie première · 12, 17,
 30, 89

Postface à mes idées
 directrices · 3
Recherches logiques · 13, 16,
 32, 35, 63, 70, 73, 75, 76,
 77, 86, 97
Théorie de la signification ·
 48

I

idéal · 13, 17, 88
 idéalité · 17, 24, 32, 33, 34, 35,
 36, 39, 72
 imagination · 53, 64, 65, 66, 67,
 68, 71, 80, 81
 exclusion initiale de
 l'imagination · 69
 impératif catégorique · 88, 89
 induction · 36, 37, 38, 39
 inné · 100, 110
 instinct · 5, 108, 109, 110, 111,
 112
 intellectualisme · 2, 6, 86, 87, 88
 intention
 longitudinale · 61
 transversale · 61, 62
 intérêt · 11, 20, 41, 42, 44, 45,
 46, 47, 51, 53, 58, 59, 77, 78,
 86, 89, 92, 103, 109, 110
 intuition
 principe des principes · 13,
 32, 33, 34

J

jugement · 18, 63, 64, 69, 70, 71,
 72, 73, 76, 77, 79

K

Kant · 10, 30, 33, 39, 54, 65, 69,
 93, 94, 105, 107, 112, 121
 schématisme transcendantal ·
 53, 54

L

Leibniz · 20, 43, 105, 107, 111,
 119
 Levinas · 86, 87, 91

logique · 10, 11, 12, 13, 15, 16,
18, 20, 27, 35, 36, 39, 43, 64,
67, 68, 70
du contenu · 17
en tant que doctrine de la
science · 11
formelle · 12, 17, 33
genre/espèce · 74
mathesis universalis · 20
objective · 17, 24
subjective · 17, 24

M

maintien de soi · 6, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 102,
103, 105, 107, 115
Marion · 2, 7, 9, 16, 23, 25, 26,
27, 28, 29, 52, 83, 84
maternité · 101, 109
mathématiques · 20, 21, 33, 38
Meinong · i, 23
Mensch · 109, 110
métaphysique · 2, 21, 105, 106,
107, 110, 112, 114
Mill · 37
monade · 30, 43, 49, 50, 51, 53,
59, 83, 99, 103, 105, 111, 112
monde de la vie · 33, 34, 35, 36,
37, 39, 51, 53

N

négation · 45, 46, 59
noème · 16, 67, 68
noèse · 16, 67
normativité · 99

O

ontologie · 3, 8, 21, 23, 25, 27,
28, 31, 59, 83, 105
alliance de l'ontologie et de la
phénoménologie · 29, 31,
83

en tant que science du
possible · 29
formelle · 21, 22, 23, 24, 27,
29, 30, 31, 49, 52, 83
matérielle · 22
origine de l'individualité · 67

P

passivité · 30, 37, 39, 41, 42, 43,
51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 64,
70, 72, 76, 87, 110
pensée conceptualisante · 78
perception · 34, 44, 45, 47, 55,
64, 65, 66, 68, 69, 81
phénoménologie · i, 3, 4, 8, 16,
25, 27, 28, 30, 31, 33, 83, 84,
86, 87, 96, 98, 105, 108, 112,
115
en tant que science du
possible · 49
en tant que science du possible ·
29
génétique · 5, 6, 29, 30, 31, 33
statique · 5, 6, 109
Platon · 11, 12, 13
possibilité · 8, 23, 29, 30, 31, 43,
46, 47, 48, 49, 50, 53
compossibilité · 30
ouverte · 46, 47, 48, 94
problématique · 46
possibilité · 45
promesse · 96, 97, 98, 99
psychologisme · 25, 72
puissance · 42, 43, 44, 83, 102

Q

question de l'être · 2, 3, 6, 7, 8,
23

R

rationalisme · 7
réceptivité · 46, 54, 55, 71, 76

réduction · 2, 3, 4, 7, 8, 16, 25,
26, 28, 84, 111
région · 22, 23, 26, 82
région formelle · 26
Reinach · 96, 97, 98, 100, 102
responsabilité · 88, 89, 90, 95,
96, 98, 100
Ricœur · 96, 97, 98, 99

S

saisie simple · 61
satisfaction · 44, 46, 53, 58, 59
Schütz · 36
situation · 77
stimulation · 41

T

telos · 6, 9, 42, 52, 53, 59, 83, 84,
89, 91, 96, 99, 100, 105, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 114
temporalité · 30, 60, 65, 67, 68,
69, 71, 81, 96, 109
tendance · 41, 42, 44
tradition · 2, 10, 13, 14, 17, 18,
63, 70, 85, 91, 98, 108
écriture · 13

V

variation éidétique · 36, 48, 80,
81
vêtement d'idées · 33, 39
volonté · 55, 57, 58
volonté de connaître · 5, 6, 28,
58, 70, 78, 81, 83, 84, 86

W

Wittgenstein · 113, 114
Wolff · 106

BIBLIOGRAPHIE

- Bachelard, Suzanne. *La logique de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1957.
- Bégout, Bruce. *La généalogie de la logique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2000.
- Benoist, Jocelyn. *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Presses universitaires de France, 1997, Paris, pp. 59-81.
- . *L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999.
- . « Le choix du métier », *Autour de Husserl : L'ego et la raison*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, pp. 219-241.
- . *Entre acte et sens*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002.
- . *Les limites de l'intentionnalité*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004.
- Bernet, Rudolph. *La vie du sujet*, Presses universitaires de France, Paris, 1994.
- Bolzano, Bernard. *Theory of Science*, tr. angl. de Rolf George, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*, tr. angl. de Oscar Kraus, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.
- . *De la diversité des acceptions de l'être selon Aristote*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2005.
- Cavaillès, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1997.
- Danek, Jaromir. « Kant, Husserl et l'histoire de la logique », *Dialogue*, 12, 1973, pp. 110-115.
- Depraz, Nathalie. « La logique génétique husserlienne, quelle "logo-phanie"? », *Phénoménologie et logique*, Jean-François Courtine (dir.), Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1996.
- . *Transcendance et incarnation*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1995.
- Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1990.
- . *La voix et le phénomène*, Presses universitaires de France, Paris, 1967.

- . « “Genèse et structure” et la phénoménologie », *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, pp. 229-251.
- Descombes, Vincent. *Grammaire d'objets en tous genre*, Éditions de Minuit, Paris, 1983.
- . *Les institutions du sens*, Éditions de Minuit, Paris, 1996.
- . « Relation intersubjective et relation sociale », *Phénoménologie et sociologie*, dir. Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti, Presses universitaires de France, Paris, 2001.
- Fink, Eugen. *Sixième méditation cartésienne*, tr. fr. Nathalie Depraz, Jérôme Millon, Paris, 1994.
- Fischbach, Franck. *L'être et l'acte*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002.
- Franck, Didier. *Chair et corps*, Les éditions de Minuit, Paris, 1981.
- Gérard, Vincent. « Leibniz et la mathématique formelle », *Philosophie*, 92, pp. 29-52.
- Grondin, Vincent. « Psychologie rationnelle, phénoménologie et philosophie transcendantale », *Le Réflexif*, à paraître.
- . « Le possible, l'imagination, le signe et le rabotage des images chez Hegel », *Ithaque*, 1, Automne 2007, à paraître.
- Hauser, Kai. « Husserl and Lotze », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 85, 2, 2003, pp. 152-178.
- Heidegger, Martin. « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, Gallimard, tr. Roger Munier, Paris, 1976.
- . *Schelling*, Gallimard, tr. fr. de Jean-François Courtine, Paris, 1977
- . *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Bd. 26, Frankfurt am Main, 1978
- . *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. fr. d'Alain Boutot, Gallimard, Paris, 2006.
- Housset, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1997.
- . *Husserl et l'énigme du monde*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- Husserl Edmund, *Husserliana*, Martinus Nijhoff, La Haye, t. I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1950 ; t. II : *Die Idee der Phänomenologie*, 1950 t. III : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und*

phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, 1976; t. IV : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1952 ; t. V : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Drittes Buch*, 1953; t. VI : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954; t. VII : *Erste Philosophie. Erster Teil*, 1956 ; t. VIII : *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, 1959 ; t. X : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1966 ; t. XI : *Analysen zur passiven Synthesis*, 1966; t. XIII : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil*, 1973; t. XIV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, 1973 ; t. XV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, 1973; t. XVII : *Formale und transzendente Logik*, 1974 ; t. XVIII : *Logische Untersuchungen. Erster Band*, 1975; t. XIX/1 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*, 1984; t. XIX/2 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*, 1984; t. XXIII : *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, 1980; t. XXVI : *Vorlesung über Bedeutungslehre*, 1986; t. XXVII : *Aufsätze und Vorträge*, 1989.

- *Husserliana, Logik: Vorlesungen 1902/03*, Kluwer Academic Publishers, Materialienbände II, Dordrecht, 2001.
- *Erfahrung und Urteil*, Classen Verlag, Hamburg, 1964
- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, tr. Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950.
- *Recherches logiques*, tr. fr. de Hubert Elie, Alion L. Kelkel et René Scherer, Presses universitaires de France, t. 1, Paris, 1959.
- *Recherches logiques*, tr. fr. de Hubert Elie, Alion L. Kelkel et René Scherer, Presses universitaires de France, t. 2, deuxième partie, Paris, 1959.
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Henri Dussort, Presses universitaires de France, Paris, 1964.
- *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr. de Suzanne Bachelard, Presses universitaires de France, Paris, 1965.
- *Expérience et jugement*, tr. fr. de Denise Souche-Dagues, Presses universitaires de France, Paris, 1970.
- *Philosophie première*, tr. fr. de Arion L. Kelkel, Presses universitaires de France, Paris, 1972.
- *Articles sur la logique*, tr. fr. de Jacques Englisch, Presses universitaires de France, Paris, 1975.

- . *La phénoménologie et les fondements des sciences*, tr. fr. de Arion L. Kelkel, Presses universitaires de France, Paris, 1994.
- . *Méditations cartésiennes*, tr. fr. de Marc de Launay, Presses universitaires de France, Paris, 1994.
- . *Sur l'intersubjectivité*, tr. fr. de Nathalie Depraz, Presses universitaires de France, t. 1, Paris, 2001.
- . *Sur l'intersubjectivité*, tr. fr. de Nathalie Depraz, Presses universitaires de France, t. 2, Paris, 2001.
- . *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, tr. fr. de Jean-François Pestureau, Jérôme Million, Grenoble, 2002.
- . *Sur le nouveau*, tr. fr. de Laurent Joumier, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
- James, William. *Principle of Psychology*, Britannica, Chicago, 1952.
- Kaminski, Régine. *Genèse du logique dans la phénoménologie transcendantale de Husserl*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- Kern, Iso. « Husserls Stellung zu Natorps Psychologie », *Husserl und Kant*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1963.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris, 1926
- Levin, David Michael. « Induction and Husserl's Theory of Eidetic Variation », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 29, No. 1, pp. 1-15.
- Levinas, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1930.
- . *Autrement qu'être*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1978.
- Lotze, Hermann. *Logic*, tr. angl. de R.G. Tatton, Clarendon Press Series, Oxford, 1884.
- Marion, Jean-Luc. « L'être et la région », *Réduction et donation*, Presses universitaires de France, Paris, 1989, pp. 211-247.
- . « La percée et l'élargissement », *Réduction et donation*, Presses universitaires de France, Paris, 1989, pp. 11-62.
- . *Étant donné*, Presses universitaires de France, Paris, 2005.

- Meinong, Alexius. *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, tr. fr. de Jean-François Courtine, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999.
- Mensch, James R.. « Husserl's Concept of future », *Husserl's Studies*, 16, 1999, pp. 41-64.
- . « Instincts – A Husserlian Account », *Husserl's Studies*, 14, 1998, pp. 219-237.
- Montavont, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1999.
- Natorp, Paul. *Allgemeine Psychologie*, N.G. Elwert'sche Verlagbuchhandlung, Marburg, 1910.
- . *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Elibrons Classics, 2006.
- Petit, Jean-luc. *Solipsisme et intersubjectivité*, Éditions du Cerf, Paris, 1996.
- Ponseto, Antonio. *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls : Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1978.
- Pradelle, Dominique. « Monadologie et phénoménologie », *Philosophie*, 92, 2006, pp. 56-85.
- Rabouin, David. « Husserl et le projet leibnizien d'une *mathesis universalis* », *Philosophie*, 92, 2006, pp. 13-27.
- Reinach, Adolf. *Les fondements a priori du droit civil*, Librairie philosophique J. Vrin, tr. Ronan de Calan, Paris, 2004.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
- Scanlon, John. « Formal Logic and Formal Ontology », *Research in Phenomenology*, 5, 1975, pp. 95-107.
- Smith Woodruff, David. « "Pure" Logic, Ontology and Phenomenology », *Revue internationale de philosophie*, 57, 224, 2003, pp. 133-156.
- Stuart Mill, John. *A System of Logic*, Longmans, Green and co., London, 1948
- Thierry Yves, *Conscience et humanité selon Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1995.
- Vásquez , Guillermo Hoyos. *Intentionalität als Verantwortung*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976.

Wittgenstein, Ludwig. *Grammaire philosophique*, tr. fr. de Marie-Anne Lescouret, Gallimard, Paris, 1980

ANNEXE I
LA LOGIQUE CHEZ HUSSERL

Logique (doctrine de la science)

A. Logique objective

1. Apophantique formelle
 - a) Morphologie des jugements
 - b) Logique de la conséquence
 - c) Logique de la vérité

2. Non-apophantique formelle (ontologie)
 - a) Ontologie formelle
 - b) Ontologies matérielles

B. Logique subjective (généalogie de la logique)