

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

en cotutelle internationale avec

**UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE**

**LA QUESTION DE L'IDÉALITÉ DANS
LES *RECHERCHES LOGIQUES* DE HUSSERL :
UNE LECTURE PROTO-TRANSCENDANTALE**

THÈSE DE DOCTORAT

Eylem HACIMURATOĞLU

**Directeur de thèse : Mehmet Türker ARMANER, professeur
(Université Galatasaray)**

**Directeur de thèse en cotutelle : Renaud BARBARAS, professeur
(Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)**

SEPTEMBRE 2022

à la mémoire de Murat Özer...



REMERCIEMENT

Doctorante en philosophie depuis 2010, ce que je me suis proposé pour sujet initial était la question de la fondation phénoménologique des sciences, motivée par l'idée de la crise chez le dernier Husserl. Cependant, mes lectures menées à partir de cette question de la fondation m'ont conduit jusqu'aux premiers textes de Husserl, à savoir aux *Recherches logiques* et à d'autres ouvrages datant d'avant les *Ideen*. La question principale à laquelle je suis arrivée dans l'étude de cette première période de la phénoménologie était la question de l'idéalité dont la reconnaissance est considérée par Husserl comme condition de possibilité de la connaissance en général, et qui se montre d'abord sous une forme linguistique, à savoir comme l'idéalité de la signification. Il s'agissait là d'une tâche qui consiste à élucider comment un contenu idéal, une signification, se constitue au sein des vécus de conscience correspondants, et qui ne peut être accomplie que dans le cadre d'une philosophie transcendantale. En effet, une réflexion historique sur la modernité philosophique, motivée par la crise de sciences et de la philosophie elle-même, m'a permis de caractériser la question de la constitution de l'idéalité dans et par la conscience comme une question transcendantale, et par conséquent, la phénoménologie des *Recherches logiques* comme phénoménologie proto-transcendantale dans le développement de la pensée husserlienne. En procédant toujours en zig-zag conformément à la nature même de la phénoménologie, j'ai pu formuler ma question finale ainsi : Quel est le statut ontologique que la première phénoménologie de Husserl veut conférer à la signification ; parvient-elle vraiment à le faire, et par conséquent, à établir une théorie originale de la signification ? Si l'idéalité est la condition de possibilité de la connaissance en général, il est évident que l'élucidation de sa constitution est présupposée par chaque science pour être fondée quant à sa validité objective. C'est ainsi que ce travail a constitué pour moi une étape indispensable pour que je puisse continuer à penser la relation entre la philosophie et les sciences particulières.

Je suis redevable à ma directeur de thèse Türker Armaner et à mon co-directeur Renaud Barbaras pour leur patience, leur soutien et la confiance qu'ils m'ont accordée au cours de toutes ces années de thèse.

Je tiens à remercier Hasan Bülent Gözkân et Necati Ilgicioğlu, qui ont suivi mon travail et m'ont soutenue avec leurs précieux conseils ; Jocelyn Benoist et Denis Seron, qui ont accepté de participer au jury.

Je remercie mes collègues Emine Sarikartal, Yağmur Ceylan Uslu, Alper Yavuz, Hakan Yücefer, Emre Şan et Ferhat Taylan dont le soutien et l'amitié m'ont été très précieuses.

Je remercie de tout cœur ma famille, Berziya Hacımuratoğlu, Yılmaz Hacımuratoğlu et Cevriye Özer, qui m'ont toujours soutenue durant ces longues années de thèse.

A grand remerciement à mon fils Kuzey Özer, qui attend patiemment que je termine ma thèse, et à mon amour Kenan Özer, sans qui ce travail n'aurait pas vu le jour.



TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVATIONS	vii
RÉSUMÉ.....	viii
ABSTRACT	xvii
ÖZET	xxvi
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE : LES <i>RECHERCHES LOGIQUES</i> COMME UNE ŒUVRE DE PERCÉE POUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE.....	13
CHAPITRE 1 : UNE MÉDITATION HISTORIQUE SUR LA PHILOSOPHIE	14
1.1 Une méthode appelée par la crise.....	14
1.2 L'idée de la philosophie comme héritage perpétuel	26
1.3 L'instauration première de la philosophie transcendante.....	57
CHAPITRE 2 : LA RÉALISATION DE L'IDÉE DE LA PHILOSOPHIE EN TANT QUE PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE.....	63
2.1 Le commencement de la phénoménologie en tant que théorie de la connaissance.....	65
2.2 La neutralité métaphysique des <i>Recherches Logiques</i>	89
2.3 La théorie de la signification dans les <i>Recherches logiques</i>	110
DEUXIÈME PARTIE : LE SENS ET LA SIGNIFICATION.....	122
CHAPITRE 1 : LA QUESTION EN RETOUR SUR L'ORIGINE DE L'IDÉALITÉ.....	129
CHAPITRE 2 : L'IDÉALITÉ COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA CONSTITUTION DE L'OBJET EN GÉNÉRAL	148
2.1 Considérations générales sur la phénoménologie en tant qu'un idéalisme transcendantal.....	148
2.2 La synthèse : l'origine du sens	155
2.2.1 La conscience interne du temps	155
2.2.2 La spontanéité originaire de la conscience : la formation du proto-sens	169
2.2.3 Le contenu du sens	186

2.3 La mise en question de l'absoluité de la conscience.....	209
CHAPITRE 3 : LE SENS ET LA SIGNIFICATION DANS LE CADRE D'UNE ANALYSE STATIQUE	242
CHAPITRE 4 : L'IDÉALITÉ COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL.....	257
4.1 Le sens d'appréhension.....	257
4.2 La qualité de l'acte et la matière de l'acte.....	269
4.3 L'idéalité de la signification en tant qu'idéalité de l'espèce.....	288
CONCLUSION	301
BIBLIOGRAPHIE	314
ÖZGEÇMİŞ	320

ABRÉVATIONS

Prolégomènes :	<i>Recherches logiques, Tome I, Prolégomènes à la logique pure</i>
RL I :	<i>Recherches logiques, Tome II-1, 1ère Recherche</i>
RL II :	<i>Recherches logiques, Tome II-1, 2ème Recherche</i>
RL III :	<i>Recherches logiques, Tome II-2, 3ème Recherche</i>
RL IV :	<i>Recherches logiques, Tome II-2, 4ème Recherche</i>
RL V :	<i>Recherches logiques, Tome II-2, 5ème Recherche</i>
RL VI :	<i>Recherches logiques, Tome III, 6ème Recherche</i>
IP :	<i>L'idée de la phénoménologie</i>
Leçons :	<i>Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps</i>
Ideen I :	<i>Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome I, trad. par Paul Ricœur</i>
	<i>Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique, Livre Premier, trad. par Jean-François Lavigne</i>
PP I :	<i>Philosophie Première, 1^{re} partie</i>
PP II :	<i>Philosophie Première, 2^e partie</i>
SP :	<i>De la synthèse passive</i>
MC :	<i>Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie</i>
LFLT :	<i>Logique formelle et logique transcendantale</i>
Krisis :	<i>La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale</i>
EJ :	<i>Expérience et Jugement</i>

RÉSUMÉ

Notre travail essaie de aborder la question de l'idéalité telle qu'elle est présentée dans les *Recherches logiques*, sous la lumière des écrits tardifs de Husserl, de manière rétrospective.

Les *Recherches logiques*, dans sa controverse avec du psychologisme logique, est une tentative de donner à la logique un statut indépendant de la psychologie ainsi que de la fonder par rapport à sa validité objective. Husserl essaie d'accomplir cette tâche dans le cadre de la théorie de la connaissance. Car la fondation de la logique exige en premier lieu qu'une théorie de la connaissance recherche les conditions de possibilité de la connaissance en général, et de cette façon, permet de surmonter le psychologisme qui supprime toute possibilité de la connaissance par sa thèse réduisant l'idéal et l'objectif au réel et au subjectif (le psychique). En deuxième lieu, toutes les sciences, y compris la logique et la psychologie, exigent pour devenir des sciences au sens propre que la théorie de la connaissance accomplit également l'élucidation de leurs concepts fondamentaux et de leurs principes. La théorie phénoménologique de la connaissance qui assume pour sa tâche première la mise en évidence des conditions de possibilité de la connaissance en général formule la question de la connaissance ainsi : Comment l'objectivité de la connaissance est-elle possible dans la subjectivité du connaître ?

La question de la possibilité de la connaissance est selon Husserl la question de l'idéalité. Car ce n'est que dans la mesure où il y a quelque chose de répétable à l'identique dans les actes de connaissance numériquement différents, un contenu qui n'est pas réellement immanent aux vécus qui s'écoulent, c'est-à-dire un contenu idéal, que nous pouvons avoir l'objet dans l'identité de sa détermination comme un acquis durable, c'est-à-dire que nous pouvons avoir sa connaissance. Il en va de même pour la signification. Même si le juger évident et la connaissance qui se constitue en lui précèdent génétiquement le juger vide et sa signification, la signification possède pour ainsi dire une autonomie par rapport à la connaissance, du fait qu'elle peut toujours être exprimée à l'identique dans des différents jugements sans lui correspondre une intuition. D'ailleurs, toute notre connaissance doit être exprimée pour gagner une objectivité vraie. Car c'est le langage, plus précisément, la signification idéale qui nous permet de transmettre notre connaissance à d'autres personnes qui n'ont pas encore exercé l'expérience où elle se produit originairement afin d'être confirmée par leurs expériences ultérieures, ainsi que d'utiliser cette connaissance sans devoir répéter ces expériences mêmes. Bien que notre connaissance puisse bien changer en fonction de nouvelles expériences dans des conditions changeantes, la signification est l'idéalité par excellence par rapport à sa reproductibilité identique à l'infini.

Ainsi, dans les *Recherches logiques*, la question de l'idéalité se montre tout d'abord sous une forme linguistique, comme l'idéalité de la signification d'un mot ou d'un jugement. La position de Husserl vis-à-vis du mythe de la signification (selon

lequel le sens est un terme intermédiaire, un quasi-objet psychique ou abstrait entre nom et chose nommée) consiste en la recherche d'une troisième voie au-delà du psychologisme et du réalisme sémantique. Cherchant à éviter cette mythologie, Husserl se refuse à réduire la signification à un contenu psychique ajouté de manière associative au mot et qui le doterait de sens, ainsi qu'à l'hypostasier comme quelque chose qui viendrait d'un autre règne extra-mental pour adhérer au mot. La théorie phénoménologique de la signification considère la signification dans sa relation avec l'acte de signifier sans pourtant la réduire à un contenu réel de l'acte, et donc analyse les expressions comme des actes dans lesquels les significations se donnent comme unités idéaux.

Cette tentative pour rendre compte de l'idéalité de la signification comme une donnée qui se manifeste dans l'acte d'expression, attache la phénoménologie à une tradition philosophique historiquement qualifiée de *transcendantale*, et qui cherche les conditions de possibilité de la constitution de toute transcendance dans et par l'immanence de la conscience. L'originalité de la théorie de la signification proposée dans les *Recherches logiques* dépend également du engagement de la première phénoménologie dans cette tradition. Compte tenu que les *Recherches logiques* sont problématique quant à la place qu'elles occupent dans le développement de la pensée husserlienne, il faut interroger en premier lieu la continuité de la phénoménologie entre sa première période et celle des *Ideen* et se poser la question de savoir si la phénoménologie des *Recherches logiques* peut être qualifiée en quelque sorte de transcendantale. La question de savoir dans quelle mesure Husserl peut réaliser dans cet ouvrage l'idée de la philosophie transcendantale et s'il établit vraiment une théorie originale de la signification vient en second lieu.

Il est clair que, sans découvrir une continuité, quant à leur intention, à leur méthode et à leur objet, entre les moments de la pensée husserlienne, qui viennent en zig-zag de la phénoménologie descriptive menée sous le titre des recherches logiques au tournant dit transcendantal, de la voie cartésienne et de l'analyse statique jusqu'à la thématization du temps et du monde de la vie et à l'analyse génétique, dont les uns sont dépassés et les autres sont repris, il ne serait pas possible d'évaluer les *Recherches logiques* à juste titre et de déterminer ce dont on peut attendre. Il faut essayer donc de saisir d'une perspective historique l'essence de la pensée husserlienne à travers tous ses glissements de sens dans son développement comme étant une philosophie transcendantale. Pour cela, nous recourons à la méditation historique de Husserl sur la philosophie, qui vise à retracer tout le mouvement de la philosophie dans son unité, à travers toutes ses variations, depuis son commencement jusqu'à l'époque moderne, et qui considère la philosophie transcendantale par rapport à ses motivations, ses méthodes et son thème comme la seule philosophie qui pourrait réaliser l'idée de la philosophie telle qu'elle est inventée dans l'Antiquité. Si la phénoménologie sera une philosophie transcendantale en toutes ses étapes, sa continuité doit résider aussi dans les mêmes caractéristiques que nous pouvons saisir comme caractéristiques transcendantales au moyen de cette méditation, à proprement parler, dans leurs correspondants phénoménologiques qui se présentent sous les différents degrés de clarté et de perfection à travers les périodes de la pensée husserlienne. Par conséquent, dans la mesure où cette méditation élucide les motivations, les méthodes et le thème propres d'une philosophie transcendantale, et que l'on adopte une approche rétrospective sur la phénoménologie husserlienne elle-même afin de pourvoir la qualifier de transcendantale dans toutes ses étapes, non seulement l'affirmation selon laquelle la phénoménologie des *Recherches logiques*

est déjà orientée vers la phénoménologie transcendantale se trouvera confirmée, mais aussi la prétention de l'originalité de la théorie phénoménologique de la signification sera rationnelle.

Aux yeux de Husserl, l'histoire de la philosophie est une histoire d'échecs et de recommencements, parce qu'il y a dès son commencement originaire un combat entre les philosophies authentiques qui tendent à réaliser l'idée de la philosophie en tant que science universelle et rigoureuse et les philosophies prétendues qui n'arrivent rien d'autre qu'au scepticisme supprimant la possibilité de toute connaissance, donc celle de la philosophie elle-même, combat dans lequel l'emporte toujours le scepticisme et qui contraint à chaque fois la philosophie à un recommencement comme une théorie de la connaissance qui vise à rendre compte de la possibilité de la connaissance. Le moteur de l'histoire de la philosophie est pour ainsi dire ce combat et la crise. Le sens de la philosophie moderne réside également dans un tel combat mené pour l'idée définitive de la philosophie, son thème et sa méthode véritables. On trouve d'un côté l'objectivisme qui prend différentes formes dans le développement historique de la modernité philosophique, à savoir le rationalisme, le dualisme, l'empirisme, le naturalisme, et finalement, le positivisme et le psychologisme, de l'autre côté le transcendantalisme. Aux philosophies objectivistes qui prennent pour rôle modèle les sciences particulières et tentent de déterminer leur thème et leur méthode à partir de celles-ci s'oppose le transcendantalisme qui tente, par un renversement de la façon habituelle de l'expérience et de la pensée sous l'influence des attaques sceptiques concernant la possibilité même de la connaissance, de se distinguer elle-même de toutes les autres connaissances pré-scientifiques et scientifiques, et par là même, d'acquiescer son propre domaine de travail. La philosophie transcendantale recherche, dans une sphère transcendantale ouverte par son propre méthode, les conditions de possibilité de la constitution de tous les étants transcendants et celles de leur connaissance transcendante. Ce sont les méditations historiques sur la philosophie qui nous montre que la philosophie transcendantale est la seule philosophie qui pourrait réaliser l'idée originaire de la philosophie et qui serait la philosophie vraie.

Selon Husserl, l'idée originaire de la philosophie est reprise comme héritage par la phénoménologie, qui est censée être la forme-limite du transcendantalisme. La phénoménologie sera donc le recommencement authentique de la philosophie conformément à son sens originaire, et elle s'élargira sans fin à travers l'effort des générations de philosophes en vertu de la forme évolutive dont l'a doté dès l'abord son inventeur. En effet, les motivations de la phénoménologie coïncident avec celles de la philosophie authentique, c'est-à-dire que la phénoménologie commence comme une théorie de la connaissance sous l'effet du scepticisme et veut être une science rigoureuse et universelle qui fonderait toutes les autres sciences. C'est l'époque, en tant que renversement total de l'attitude naturelle, qui lui fournit son propre domaine de travail. Si nous détournons notre intérêt du monde et de ses objets en suspendant notre croyance en leur être en soi, une sphère de l'apparaître s'ouvre devant nous et la corrélation entre la conscience et le monde devient visible. Dès lors, nous pouvons orienter notre intérêt vers les apparitions elles-mêmes et thématiser le monde et les objets dans le comment de leur apparaître, c'est-à-dire les façons dont le monde et les objets nous apparaissent. Une fois que la corrélation est dégagée ainsi, le but de la phénoménologie est de décrire eidétiquement les opérations intentionnelles dans lesquelles tous les étants et leur connaissance se constituent en tant que tels. Cela veut dire que l'être et la connaissance de cette sphère de l'apparaître précèdent l'être

et la connaissance de tout étant et les fondent. C'est cette antériorité qui confère à la phénoménologie son universalité. Et, en tant qu'elle décrit les structures essentielles de la corrélation à partir des phénomènes purs ou des faits transcendants donnés dans une évidence apodictique, elle se révèle être une science rigoureuse.

Nous pouvons découvrir également toutes ces caractéristiques phénoménologico-transcendantes dans les *Recherches logiques*, ne serait-ce que sous une forme primitive et imparfaite. La phénoménologie commence là comme une théorie de la connaissance qui veut rendre compte de la possibilité de la connaissance en face du scepticisme issu du psychologisme. Elle adopte une orientation antinaturelle de la pensée pour obtenir son domaine de travail : au lieu d'accomplir naïvement les vécus et d'être orienté sur les objets, le phénoménologue se dirige vers ces vécus eux-mêmes dans lesquels les objets se donnent en tant que tels. Dans cette réflexion accompagnée du principe de l'absence de présuppositions ou de la neutralité métaphysique qui opère comme proto-épochè, il peut décrire son vécu en tant que vécu de l'apparition d'un objet. Assumant la tâche d'élucider l'essence générale de la connaissance selon la corrélation entre le connaître et ce qui est connu, la phénoménologie de la connaissance précède toutes les sciences qui s'attachent déjà à divers thèses d'être, et les fonde toutes par rapport à leur validité objective.

De tout cela, il s'ensuit que la phénoménologie des *Recherches logiques* peut être qualifiée comme proto-transcendante par rapport à son but, à sa méthode et à son domaine de travail. Nous pouvons dire que Husserl veut dès le début faire de la philosophie une science universelle en adoptant l'idée originaire de la philosophie, et qu'il reste toujours fidèle à l'idée de corrélation et de la constitution qu'il découvre dans cette direction. Toute sa vie philosophique consiste à approfondir toujours davantage ses recherches sur l'immanence non-psychique, que la phénoménologie découvre en se distinguant elle-même de toutes les sciences objectives, notamment de la psychologie, ou plus précisément sur l'objet et le sujet, le monde et la conscience du monde, qui sont constitués par l'intentionnalité opérant dans cette sphère, et cela en menant une réflexion constante sur le sens et la méthode propre de la phénoménologie. En somme, l'essence de la phénoménologie est précisément qu'elle se pose dès le début comme une philosophie transcendante.

D'ailleurs, la théorie phénoménologique de la signification présentée dans les *Recherches logiques* confirme cette lecture proto-transcendante de l'œuvre. Car, d'une part, la reconnaissance de la signification comme un être idéal est nécessaire pour rendre compte de la possibilité de la connaissance en face du psychologisme, et d'autre part, l'analyse des actes d'expression dans lesquels se manifestent les significations en tant qu'objectités idéales se révèle être une analyse constitutive menée sous le principe de l'absence de présuppositions et décrivant les corrélations essentielles entre l'acte de signifier, la signification et l'objet signifié. Ici, la question de la signification est élaborée en tant qu'une question transcendante conformément au statut ontologique que Husserl vise à conférer à la signification. Il fraye une voie pour penser la signification dans la relation de l'acte de signifier à l'objet signifié, en tant que cette relation elle-même. Dans la mesure où l'acte de signifier est l'acte qui confère à l'expression à la fois sa signification et sa référence, dans la mesure où avoir une signification et avoir une relation à l'objet sont la même chose, la signification, qui est identifiée au contenu intentionnel de l'acte de signifier, semble correspondre à la relation même de l'acte à son objet.

Or, deux orientations conjointes de Husserl dans les *Recherches logiques* troublent la tentative de penser la signification comme relation même de l'acte à l'objet, comme visée, et donc l'originalité de la théorie phénoménologique de la signification qui veut concevoir cette dernière sans en faire une entité psychique, ou bien sans lui conférer une autonomie indépendante de toute conscience. D'abord, le premier Husserl a une orientation de réduire méthodiquement l'analyse intentionnelle à une analyse des contenus réels des actes en interprétant dans la première édition le principe de l'absence de présuppositions ou de la neutralité métaphysique à la manière d'exclure tout contenu intentionnel de la sphère phénoménologique. Ce qui le conduit à considérer le contenu intentionnel du vécu, c'est-à-dire son corrélat, comme une généralité idéale qui appartient à l'essence de l'acte réel et qui s'exemplifie en lui comme son moment réel. Ensuite, l'identité idéale de la signification est également conçue comme l'identité idéale de l'espèce qui embrasse la multiplicité des individus, et par là même, la relation entre la signification et l'acte de signifier comme une exemplification. De même que le rouge est quelque chose d'identique dans de nombreux d'objets colorés en rouge, de même aussi la signification d'un jugement est identiquement la même dans les actes d'expression individuels qui expriment ce jugement, qu'il soit répété par moi ou par d'autres en différents temps. Ce qui surgit à l'identique dans une pluralité d'objets réaux, c'est l'espèce rouge, et ce qui se trouve comme une et même dans des actes de signifier numériquement différents, individualisés dans le temps, c'est la signification comme espèce. Par conséquent, Husserl classe les significations idéales dans la catégorie d'objets généraux, comme espèces qui, en dernière instance, subsument sous eux-mêmes les singularités individuelles en tant que leurs exemplifications. De même que tout objet coloré en rouge possède son propre rouge en tant que son moment individuel et réel, de même aussi tout acte de signifier doit posséder pour ainsi dire sa propre signification en tant que son moment individuel et réel. Si l'on veut saisir l'espèce rouge, on doit faire une comparaison entre des choses rouges, ou plutôt, entre leurs moments rouges en vue d'obtenir ce qui leur est commun. De la même manière, la signification elle-même est donnée par une comparaison et par une abstraction idéatrice comme une objectité générale qui subsume sous elle, à titre de ses exemplifications, les jugements exprimés en des temps différents. Or, si on affirme que la signification est exemplifiée comme moment réel d'un acte réel, purifié totalement de l'objet, et que par cette exemplification, cet acte obtient en même temps sa relation à l'objet, l'objet se révèle être également un moment réel de l'acte. On ne peut plus parler de l'intentionnalité au sens propre où il s'agit d'une différence ontologique irréductible entre l'acte et l'objet, ni de la signification comme la relation même de l'acte à son objet. Tout semble se fondre dans l'immanence réelle de l'acte.

C'est ainsi qu'il convient de demander si la première phénoménologie de Husserl parvient *vraiment* à assigner à la signification le statut ontologique désiré, et donc, à établir *vraiment* une théorie originale de la signification. Ce qui plus est, il faut voir que cette question ne peut pas être traitée indépendamment de celle du fondement même de la phénoménologie en tant qu'un idéalisme transcendantal. Car, tandis que la signification idéale est reconnue comme condition de possibilité de toute connaissance dans la théorie phénoménologique de la connaissance, un sens idéal pré et extra-linguistique, auquel tous les objets doivent leur unité, identité et transcendance, est reconnu comme condition de possibilité de la constitution de tout objet dans la phénoménologie en général. C'est ainsi qu'on peut parler d'une extension du concept de *signification* en tant que *sens* vers toute la sphère de la

conscience, et corrélativement, d'une valeur paradigmatique assignée à la modalité signitive de l'intentionnalité.

Selon la phénoménologie en tant qu'un idéalisme transcendantal, le monde est corrélatif de la conscience qui le fait apparaître tel qu'il est pour nous par sa fonction donatrice de sens sur la base de son contact factuel avec le monde. Cela veut dire que tous les étants ainsi que le monde dans son ensemble tirent leur sens d'être, c'est-à-dire ce qu'ils sont, ainsi que leur validité d'être, d'une sphère transcendantale dans laquelle s'effectuent toute formation de sens et toute validation. Tous les objets nous sont donnés ou sont visés par nous avec un sens idéal auquel ils doivent leur unité, identité et transcendance. Ce sens idéal que la phénoménologie transcendantale fait intervenir dans toute la sphère de la conscience est un produit de la corrélation entre la conscience et le monde. Du point de vue génétique, il est un produit dont la production commence originairement à partir du contact factuel de la conscience corporelle et du monde, et continue à se développer par la spontanéité de notre conscience ; il est un produit qui est conservé non seulement dans la monde et dans la conscience, mais à la fois dans les deux, et qui constitue également un sol pour l'instauration des nouveaux sens. En tant que produit des opérations intentionnelles, le sens consiste dans le comment de l'apparaître du monde à notre conscience. Il n'est ni un contenu réel de la conscience ni un prédicat réel du monde apparaissant. Il n'appartient exclusivement ni à l'apparaissant ni à la conscience faisant apparaître, mais il appartient à leur corrélation, c'est-à-dire à l'apparition elle-même. Par conséquent, nous devons parler du sens de l'apparition, en tant que sédimentation d'une intentionnalité opérante, et par là, nous pouvons dire que le monde nous apparaît avec un sens déjà constitué, ou bien, qu'avec ce sens nous avons conscience du monde tel qu'il est pour nous. Outre le contact factuel de la conscience et du monde, c'est le sens qui est la condition de ce que nous puissions avoir conscience d'un objet ou bien celle de ce qu'un objet puisse accéder à notre conscience. Tandis que la relation effective entre notre conscience et le monde est à chaque fois nouvelle et circonscrite par la limite de notre corps, lorsque, par exemple, nous voyons à chaque fois l'objet sous des conditions toujours changeantes, d'une seule perspective et comme étant environné par un champ fini de notre perception, nous percevons à chaque fois un seul et même objet, comme tout et comme appartenant à la totalité du monde lui-même. Car les objets et le monde, nous en avons toujours conscience avec tout ce dont nous avons déjà fait l'expérience et avec tout ce dont nous attendons faire l'expérience à propos de ceux-ci. Le monde et les objets qui accèdent à notre conscience ne nous sont jamais étrangers, ils y accèdent toujours avec un sens pré-conçu. D'une part, la conscience existe comme contenant en elle les objets et le monde comme sens, et d'autre part, le monde et les objets existent également avec ces mêmes sens déposés en eux, c'est-à-dire comme pouvant toujours être donnés avec ces sens, et cela toujours sur la base du contact factuel entre la conscience et le monde.

Si l'on veut assigner à la signification un statut ontologique compatible avec cette conception transcendantale du sens, c'est-à-dire pouvoir penser la signification comme relation même de l'acte à son objet, et donc, pouvoir tenir la modalité significative pour le paradigme de l'intentionnalité, on devrait pouvoir établir un lien entre la signification d'une expression et le sens, c'est-à-dire entre l'idéalité de la signification et l'idéalité générale dont jouissent toutes les espèces d'objectités en tant qu'elles se constituent comme unités identiques dans la multiplicité des vécus de conscience qui s'y rapportent. Cela ne saurait être, selon Husserl, qu'un lien

historique ou bien génétique. Le sens est l'origine de la signification. Notre expérience du monde aussi bien que notre monde de l'expérience sont de part en part imprégnés d'un sens pré-linguistique, susceptible d'être reflété par une signification linguistique, ne serait-ce que partiellement et généralement. Cela veut dire non seulement qu'un vécu peut toujours s'unir avec un acte d'expression, s'attacher à la couche du logos et que son sens objectal est exprimé par des énoncés, mais aussi, que la signification renvoie, de par sa constitution originaire, à la formation d'un sens avant tout activité prédicative, en d'autres termes, que tout jugement prédicatif renvoie à l'expérience anté-prédicative dans laquelle se donnent originairement les objets individuels dotés de leur sens anté-prédicatif. Il y a donc une continuité entre la sphère logique (linguistique) et la sphère pré-logique (pré-linguistique). Le sens pré-logique précède génétiquement la signification logique, même la possibilité du jugement en général, c'est-à-dire la possibilité qu'a un jugement d'avoir *une* signification est conditionnée par l'unité de notre expérience et du monde comme totalité des objets d'expérience. Car l'origine des termes qui entrent dans un jugement, c'est-à-dire le « quelque chose » et ses dérivés, réside dans le sens d'un « quelque chose » qui appartient au monde, et corrélativement, qui peut entrer dans l'unité de notre expérience, sens qui est contenu déjà dans le sens objectal avec lequel un objet individuel nous est donné. Il s'ensuit par là que les termes qui entrent dans un jugement ne se trouvent pas dans ce jugement de façon tout à fait arbitraire. Pour qu'un jugement puisse avoir *une* signification, il faut non seulement qu'il ait une certaine forme, mais aussi que les termes qui entrent dans le jugement aient affaire les uns aux autres. Et la concordance entre les termes dépend ultimement de l'unité concordante de l'expérience. C'est ainsi que l'existence idéale de la signification d'un jugement présuppose l'unité d'une expérience possible, et corrélativement, l'unité d'un monde possible.

D'une part, la possibilité de la phénoménologico-transcendantale idéalisme qui n'est pas l'idéalisme métaphysique de Leibniz ni l'idéalisme transcendantale de Kant, consiste en ce que la subjectivité participe à l'apparaître d'un monde pour nous grâce à un sens idéal dont elle est une composante essentielle, c'est-à-dire en ce qu'elle est une condition de possibilité de cet apparaître, sans réduire le monde à son être immanent et sans laisser une chose en soi derrière cette apparition. D'autre part, il y a un lien génétique entre le sens et la signification ; le premier est l'origine de la dernière ; l'identité idéale de la signification renvoie à l'identité de l'individu donné dans l'expérience. Par conséquent, ce n'est que par une recherche génétique qu'il est possible de mettre en évidence à juste titre la relation entre *Sinn* et *Bedeutung*, et de considérer la signification comme la relation même de l'acte à l'objet. Ce n'est que par cette voie que l'intention de signification peut être conçue comme prototype de l'intentionnalité et qu'on peut garantir l'originalité de la théorie de la signification. Tout cela revient à dire donc que la possibilité d'une théorie originale de la signification est liée directement à la possibilité de la phénoménologie en tant qu'une philosophie transcendantale originale. C'est pourquoi il faut demander dans quelle mesure il est possible de parler dans les *Recherches logiques* d'une extension du concept de signification à toute la sphère de la conscience et si cette extension est compatible avec les exigences d'une philosophie transcendantale originale. Les réponses à donner à ces questions permettent également d'évaluer le mérite de la théorie phénoménologique de la signification telle qu'elle est présentée dans les *Recherches logiques*.

Il est possible de parler dans les *Recherches logiques* d'une extension du concept de signification à toute la sphère de la conscience. Selon le schéma *Auffassung-Inhalt*, la conscience est donatrice de sens. Le sens est conçu comme un moment idéal des vécus intentionnels qui fournit l'unité et l'identité des objets constitués dans ces vécus. Ce sens idéal et identique n'est pas vécu, et n'apparaît pas proprement, c'est-à-dire qu'il n'est ni un contenu réel de la conscience, ni moment réel d'un objet. Le sens est à la fois ce par quoi nous vivons notre propre vécu afin d'être dirigés vers un objet, et ce par quoi cet objet apparaît tel qu'il est pour nous. Il est pour ainsi dire au-delà de l'immanence réelle et en deçà de la transcendance réelle : c'est pourquoi il semble mériter la désignation de contenu intentionnel.

Il est possible également d'établir un parallélisme fonctionnelle entre le sens et la signification dans les *Recherches logiques*, c'est-à-dire que la fonction remplie par l'intention de signification dans un acte d'expression coïncide avec la fonction donatrice de sens d'un vécu intentionnel quelconque. De même que c'est en vertu de ce sens que la conscience vise un objet d'une certaine manière, et corrélativement, que l'objet nous est donné comme étant doté de ce sens, de même aussi c'est l'acte de signifier qui fait du vécu d'expression un vécu doté de signification, et corrélativement, qui empêche les mots d'être de simples signes sensibles, en leur conférant pour ainsi dire une âme, et par là même, leur permet de devenir des expressions verbales ou écrites qui signifient quelque chose, qui portent en elles-mêmes une signification. Une expression parle de quelque chose par sa signification, tout comme chaque acte se rapporte à l'objet au moyen de son sens. Cependant on ne peut pas maintenir l'analogie jusqu'à ce que l'on découvre un parallélisme entre le statut ontologique du sens et celui de la signification. Car l'acte d'expression est un acte complexe ou fondé. D'une part, la fonction que remplit la sensation dans une perception externe ainsi que la contribution qu'elle apporte à l'apparition d'un objet perçu, ne sauraient être les mêmes que la fonction d'un mot dans un acte d'expression et sa contribution à la constitution d'un objet total et unitaire. D'autre part, le sens qui anime la sensation n'est pas du même ordre que la signification qui anime le mot. Tandis qu'on peut parler de l'incarnation de la signification dans le mot et donc de son surgissement spatio-temporel, le sens est ce par quoi un objet apparaît, ni le sens ni la sensation n'apparaissent. Tandis que la signification et le mot se trouvent au plan constitué, le sens et la sensation au plan constituant.

Cela dit, dans les *Recherches logiques*, Husserl assimile à la fois l'identité idéale du sens et celle de la signification à l'identité idéale du spécifique. Bien que les analyses de vécus effectuées introduisent le sens et l'objet intentionnel comme données phénoménologiques qui ne peuvent pas être réduites aux composantes réelles du vécu, leur relation avec l'acte est pour autant considérée comme une relation d'exemplification, du fait qu'ils ne sont en dernier instance conçus qu'à partir de l'acte réel sous l'effet de la neutralité métaphysique. A cet époque-là, Husserl ne parvient pas à penser l'unité du sens comme unité synthétique de la multiplicité de vécus, qui vaut pour tous les types d'objets, et à la rapporter, dans son originaire ultime, à l'unité de l'individu. En restant dans le cadre d'une analyse statique, le sens aussi bien que la signification sont acceptés comme déjà donnés. La relation entre la signification et le sens n'est pas édifiée par une analyse génétique, au contraire seulement traitée de sorte qu'elle nous permet d'établir un simple parallélisme fonctionnel entre eux. Dans ces conditions, l'identité de la signification n'est pas liée non plus à l'identité de l'individu, à l'unité du monde, de la conscience et du temps. Il s'ensuit que la signification ne peut pas être saisie comme relation

même de l'acte à l'objet, comme visée, conformément au but initial de Husserl, et ni le statut cherché pour la signification n'est obtenu, ni l'originalité de la théorie de la signification n'est garantie au sens propre.

Derrière tous ces problèmes qui conduisent Husserl à réaborder la question de la signification et à changer sa position, il y a des imperfections de la méthode phénoménologique à l'époque, la négligence du côté objectif de la corrélation en limitant méthodiquement les analyses de vécus aux analyses noétiques, et finalement, l'effectuation des analyses au niveau statique et dans le cadre de la question de la possibilité de la connaissance, c'est-à-dire à une couche supérieure de l'intentionnalité. Or, dans la mesure où la phénoménologie évolue d'une théorie de la connaissance à une métaphysique légitime en contenant en elle la question de l'être, et par là même, qu'elle prend pour sa question fondamentale celle des conditions de possibilité de la constitution transcendantale de tous les objets et du monde, la question du sens entre d'emblée dans l'horizon de la recherche phénoménologique, en tant que le sens est l'idéalité qui sous-tend l'unité, l'identité et la transcendance de tous les types d'objets, en premier lieu, des individus. De plus, lorsque le sens idéal est mis en évidence en tant que produit de notre activité réceptive et spontanée qui fonctionne toujours sur la base d'une factualité, et lorsque la signification est considérée comme renvoyant originairement à ce sens, une étude de la genèse du sens pré-linguistique constituera la première étape d'une théorie originale de la signification. Car ce qui reste à faire, c'est une généalogie de la signification logique à partir d'un sens pré-logique.

Tout ce que nous avons dit ne change pas pour autant ce que la phénoménologie de *Recherches logiques* assume effectivement l'idée originaire de la philosophie et commence comme une théorie de la connaissance poursuivant un problème transcendantal. Comme l'accepte aussi son auteur, il convient de donner son mérite comme un ouvrage inaugural dans la voie d'une philosophie transcendantale authentique. De même, il faut accepter également que la phénoménologie à l'état de naissance fraie déjà la voie pour pouvoir prendre une position originale eu égard à la question de l'idéalité dont la signification n'est qu'un cas, bien qu'elle soit entachée des imperfections et des conséquences erronées. Par ailleurs, dans une perspective rétrospective, l'ouvrage offre une possibilité pour distinguer les niveaux statique et génétique de l'analyse phénoménologique, pour voir leur implication réciproque et évaluer à juste titre leurs conséquences respectives. Cette possibilité importe pour la rationalité et la fécondité des probables controverses ultérieures entre la phénoménologie et la philosophie analytique.

ABSTRACT

Our work attempts to treat of the question of ideality as presented in *Logical Investigations*, in the light of Husserl's later writings, in a retrospective manner.

Logical Investigations, in its controversy with logical psychologism, is an attempt to give logic a status independent of psychology as well as to ground it in its objective validity. Husserl tries to accomplish this task within the framework of a theory of knowledge. Indeed, the foundation of logic requires in the first place that a theory of knowledge searches the conditions of possibility of knowledge in general, and in this way overcomes psychologism, which suppresses all possibility of knowledge by its thesis reducing the ideal and objective to the real and subjective (the psychic). Secondly, all the sciences, including logic and psychology, require in order to become sciences in the proper sense that the theory of knowledge also accomplishes the elucidation of their fundamental concepts and principles. The phenomenological theory of knowledge, which assumes as its primary task the elucidation of the conditions of possibility of knowledge in general, formulates the question of knowledge as follows: How is the objectivity of knowledge possible within the subjectivity of knowing?

The question of the possibility of knowledge is, according to Husserl, the question of ideality. Indeed, it is only insofar as there is something identically repeatable in numerically different acts of knowledge, a content that is not really [*réel/reell*] immanent to the experiences that flow by, i.e. an ideal content, that we can have the object in the identity of its determinations as a lasting achievement, i.e. that we can have its knowledge. The same is true for meaning. Even if the evident judging and the knowledge that is constituted in it genetically precede the empty judging and its meaning, this meaning possesses, so to speak, an autonomy with respect to knowledge, since it can always be expressed identically in different judgements without any corresponding intuition. Moreover, all our knowledge must be expressed in order to gain true objectivity. It is language, more precisely, the ideal meaning that allows us to transmit our knowledge to others who have not yet exercised the experience in which it originally occurs in order to be confirmed by their subsequent experiences, as well as to use this knowledge without having to repeat these very experiences. Although our knowledge may well change according to new experiences under changing conditions, meaning is the ideality par excellence with respect to its identical reproducibility ad infinitum.

Thus, in *Logical Investigations*, the question of ideality is first shown in a linguistic form, as the ideality of the meaning (signification) of a word or a judgment. Husserl's position vis-à-vis the myth of signification (according to which meaning is an intermediate term, a psychic or abstract quasi-object between name and named thing) consists in the search for a third way beyond psychologism and semantic realism. Seeking to avoid this mythology, Husserl refuses to reduce

meaning to a psychic content that is associatively added to the word and that would endow it with meaning, as well as to hypostasize it as something that would come from another extra-mental realm to adhere to the word. The phenomenological theory of meaning considers meaning in its relation to the act of signifying (act of meaning) without, however, reducing it to a real [*réel/reell*] content of the act, and thus analyses expressions as acts in which meanings are given as ideal units.

This attempt to account for the ideality of signification as a given that manifests itself in the act of expression, ties phenomenology to a philosophical tradition historically qualified as transcendental, and which seeks the conditions of possibility of the constitution of any transcendence in and through the immanence of consciousness. The originality of the theory of meaning proposed in *Logical Investigations* also depends on the commitment of the first phenomenology to this tradition. Given that *Logical Investigations* are problematic in terms of their place in the development of Husserlian thought, it is necessary to first question the continuity of phenomenology between its first period and that of the *Ideen*, and to ask whether the phenomenology of *Logical Investigations* can be described as in some sense transcendental. The question of how far Husserl can realize the idea of transcendental philosophy in this work and whether he genuinely establishes an original theory of meaning comes second.

It is clear that, without discovering a continuity, in terms of their intention, their method and their object, between the moments of Husserlian thought, which come in zig-zag from the descriptive phenomenology carried out under the title of logical research to the so-called transcendental turn, from the Cartesian path and static analysis to the thematization of time and the lifeworld and to genetic analysis, some of which are overtaken and others are taken up again, it would not be possible to evaluate *Logical Investigations* properly and to determine what can be expected from it. We must therefore try to grasp, from a historical perspective, the essence of Husserlian thought as a transcendental philosophy, through all its shifts of meaning in its development. For this purpose, we resort to Husserl's historical meditation on philosophy, which aims at tracing the whole movement of philosophy in its unity, through all its variations, from its beginning to the modern age, and which considers transcendental philosophy in relation to its motivations, methods and theme as the only philosophy that could realize the idea of philosophy as invented in antiquity. If phenomenology will be a transcendental philosophy in all its stages, its continuity must also reside in the same characteristics that we can grasp as transcendental characteristics by means of this meditation, strictly speaking, in their phenomenological correspondents that present themselves in different degrees of clarity and perfection throughout the periods of Husserlian thought. Therefore, insofar as this meditation elucidates the motivations, methods and theme of a transcendental philosophy, and one adopts a retrospective approach to Husserlian phenomenology itself in order to qualify it as transcendental in all its stages, not only will the claim that the phenomenology of *Logical Investigations* is already oriented towards transcendental phenomenology be confirmed, but also the claim of the originality of the phenomenological theory of meaning will be reasonable.

In Husserl's eyes, the history of philosophy is a history of failures and restarts, because from its first beginning there is a struggle between the authentic philosophies that tend to realize the idea of philosophy as a universal and rigorous science and the so-called philosophies that arrive at nothing other than scepticism

suppressing the possibility of all knowledge, This is a struggle in which scepticism always wins and which forces philosophy to start again as a theory of knowledge that aims to account for the possibility of knowledge. The driving force of the history of philosophy is this struggle and crisis, so to speak. The meaning of modern philosophy also lies in such a struggle for the definitive idea of philosophy, its true theme and method. On the one hand, there is objectivism, which takes different forms in the historical development of philosophical modernity, namely rationalism, dualism, empiricism, naturalism, and finally positivism and psychologism, on the other hand, transcendentalism. In contrast to objectivist philosophies, which take the particular sciences as their model and attempt to determine their subject matter and method on the basis of these, transcendentalism attempts to distinguish itself from all other pre-scientific and scientific knowledge by reversing the usual way of experiencing and thinking under the influence of sceptical attacks on the very possibility of knowledge, and thereby acquiring its own field of work. Transcendental philosophy searches, in a transcendental sphere opened by its own method, for the conditions of possibility of the constitution of all transcendent beings and of their transcendent knowledge. It is the historical meditations on philosophy that show us that transcendental philosophy is the only philosophy that could realize the original idea of philosophy and that would be the true philosophy.

According to Husserl, the original idea of philosophy is taken up as a legacy by phenomenology, which is supposed to be the limit-form of transcendentalism. Phenomenology will thus be the authentic recommencement of philosophy in accordance with its original meaning, and it will expand endlessly through the efforts of generations of philosophers by virtue of the evolutionary form with which its inventor endowed it from the start. Indeed, the motivations of phenomenology coincide with those of authentic philosophy, i.e. phenomenology begins as a theory of knowledge under the effect of scepticism and wants to be a rigorous and universal science that would found all other sciences. It is epoché, as a total reversal of the natural attitude, that provides its own field of work. If we turn our interest away from the world and its objects by suspending our belief in their being-in-itself, a sphere of appearing opens up before us and the correlation between consciousness and the world becomes visible. From then on, we can direct our interest towards the appearances themselves and thematise the world and objects in the how of their appearing, i.e. the ways in which the world and objects appear to us. Once the correlation has been released in this way, the aim of phenomenology is to describe eidetically the intentional operations in which all beings and their knowledge constitute themselves as such. This means that the existence and knowledge of this sphere of appearing precede the existence and knowledge of all beings and found them. It is this anteriority that gives phenomenology its universality. And, insofar as it describes the essential structures of correlation based on pure phenomena or transcendental facts accessed in apodictic evidence, it reveals itself to be a rigorous science.

We can also discover all these phenomenological-transcendental characteristics in *Logical Investigations*, if only in a primitive and imperfect form. Phenomenology begins there as a theory of knowledge that wants to account for the possibility of knowledge in the face of the scepticism arising from psychologism. It adopts an anti-natural orientation of thought to obtain its field of work: instead of naively fulfilling the experiences and being oriented towards the objects, the phenomenologist turns to these experiences themselves in which the objects give themselves as such. In this

reflection accompanied by the principle of presuppositionlessness or metaphysical neutrality that operates as proto-epoché, he can describe his experience as the experience of the appearance of an object. Assuming the task of elucidating the general essence of knowledge according to the correlation between knowing and what is known, the phenomenology of knowledge precedes all the sciences that are already attached to various theses of being, and founds them all with respect to their objective validity.

From all this, it follows that the phenomenology of *Logical Investigations* can be described as proto-transcendental in terms of its aim, method and field of work. We can say that Husserl wants from the beginning to make philosophy a universal science by adopting the original idea of philosophy, and that he always remains faithful to the idea of correlation and of the constitution that he discovers in this direction. His whole philosophical life consists in deepening his research on non-psychic immanence, which phenomenology discovers by distinguishing itself from all objective sciences, especially from psychology, or more precisely on the object and the subject, the world and the consciousness of the world, which are constituted by the intentionality operating in this sphere, and this by constantly reflecting on the meaning and the method proper to phenomenology. In sum, the essence of phenomenology is precisely that it poses itself from the beginning as a transcendental philosophy.

Moreover, the phenomenological theory of meaning presented in *Logical Investigations* confirms this proto-transcendental reading of the work. For, on the one hand, the recognition of meaning as an ideal being is necessary to account for the possibility of knowledge in the face of psychologism, and on the other hand, the analysis of the acts of expression in which meanings are manifested as ideal objects turns out to be a constitutive analysis carried out under the principle of presuppositionlessness and describing the essential correlations between the act of signifying, the meaning (signification) and the signified object (meant object). Here, the question of meaning is elaborated as a transcendental question in accordance with the ontological status that Husserl aims to confer on meaning. He paves the way to think of meaning (signification) in the relation of the act of signifying to the signified object, as this relation itself. Insofar as the act of signifying is the act that gives expression both its meaning and its reference, insofar as having a meaning and having a relation to the object are the same thing, meaning, which is identified with the intentional content of the act of signifying, seems to correspond to the very relation of the act to its object.

However, two connected orientations of Husserl in *Logical Investigations* compromise the attempt to think meaning as the very relation of the act to the object, and thus the originality of the phenomenological theory of meaning which wants to conceive the latter without making it a psychic entity, or without conferring on it an autonomy independent of any consciousness. The first orientation is that Husserl methodically reduce intentional analysis to an analysis of the real [*réel/reell*] contents of acts by interpreting in the first edition the principle of presuppositionlessness or metaphysical neutrality in such a way as to exclude any intentional content from the phenomenological sphere. This leads him to consider the intentional content of the lived experience, i.e. its correlate, as an ideal generality that belongs to the essence of the real [*réel/reell*] act and is exemplified in it as its real [*réel/reell*] moment. Secondly, the ideal identity of the meaning is also conceived as

the ideal identity of the species that embraces the multiplicity of individuals, and thus the relation between signification and the act of signifying as an exemplification. Just as red is something identical in many objects colored red, so too the meaning of a judgement is identically the same in the individual acts of expression that express this judgement, whether it is repeated by me or by others at different times. That which arises identically in a plurality of real objects is the red species, and that which is found as one and the same in numerically different acts of signification, individualized in time, is meaning as a species. Therefore, Husserl classifies ideal meanings as general objects, as species that ultimately subsume individual singularities under themselves as their exemplifications. Just as every object colored red possesses its own red as its individual and real moment, so too every act of signifying must possess, so to speak, its own signification (meaning) as its individual and real [*réel/reell*] moment. If we want to grasp the species red, we must make a comparison between red things, or rather, between their red moments in order to obtain what is common to them. In the same way, meaning itself is given by a comparison and by an ideational abstraction as a general object that subsumes under it, as its exemplifications, the judgements expressed in different times. Now, if we affirm that meaning is exemplified as a real [*réel/reell*] moment of a real [*réel/reell*] act, totally purified from the object, and that through this exemplification, this act obtains at the same time its relation to the object, the object is also revealed to be a real [*réel/reell*] moment of the act. We can no longer speak of intentionality that refers to an irreducible ontological difference between the act and the object, nor of meaning as the very relation of the act to its object. Everything seems to blend into the real [*réel/reell*] immanence of the act.

Thus, it is appropriate to ask whether Husserl's first phenomenology succeeds in truly assigning to meaning the desired ontological status, and thus, in truly establishing an original theory of meaning. What is more, it must be seen that this question cannot be treated independently of the question of the very foundation of phenomenology as a transcendental idealism. Indeed, while ideal meaning is recognized as a condition of possibility of all knowledge in the phenomenological theory of knowledge, an ideal pre- and extra-linguistic sense, to which all objects owe their unity, identity and transcendence, is recognised as a condition of possibility of the constitution of any object in phenomenology in general. Thus, we can speak of an extension of the concept of meaning as sense to the whole sphere of consciousness, and correlatively, of a paradigmatic value assigned to the signitive modality of intentionality.

According to phenomenology as transcendental idealism, the world is correlative to consciousness which makes it appear as it is for us through its sense-giving function on the basis of its factual contact with the world. This means that all beings as well as the world as a whole draw their sense of being, i.e. what they are, as well as their validity of being, from a transcendental sphere in which all sense formation and validation takes place. All objects are given to us or are intended by us with an ideal sense to which they owe their unity, identity and transcendence. This ideal sense that transcendental phenomenology brings into play in the whole sphere of consciousness is a product of the correlation between consciousness and the world. From the genetic point of view, it is a product whose production begins primarily from the factual contact of bodily consciousness and the world, and continues to develop through the spontaneity of our consciousness; it is a product that is preserved not only in the world and in consciousness, but in both, and which

also constitutes a ground for the institution of new senses. As a product of intentional operations, sense consists in the appearing of the world to our consciousness. It is neither a real [*réel/reell*] content of consciousness nor a real predicate of the appeared world. It belongs exclusively neither to the appeared nor to the consciousness that brings to appear, but it belongs to their correlation, that is, to the appearing itself. Therefore, we must speak of the sense of appearing as the sedimentation of an operating intentionality, and by this we can say that the world appears to us with an already constituted sense, and correlatively, that we are aware of the world with this same sense. Apart from the factual contact between consciousness and the world, it is sense that is the condition of our being able to be aware of an object or the condition of an object being able to access our consciousness. While the effective relation between our consciousness and the world is new each time and circumscribed by the limit of our body, when, for example, we see the object each time under ever-changing conditions, from a single perspective and as being surrounded by a finite field of our perception, we perceive each time one and the same object, as a whole and as belonging to the world itself as a totality. For we are always aware of objects and the world with everything we have already experienced and everything we expect to experience about them. The world and the objects that come into our consciousness are never foreign to us, they always come into it with a preconceived meaning. On the one hand, consciousness exists as containing within it the objects and the world as sense, and on the other hand, the world and the objects also exist with these same senses deposited in them, i.e. as always being able to be given with these senses, and this always on the basis of the factual contact between consciousness and the world.

If we want to assign to meaning an ontological status compatible with this transcendental conception of sense, i.e., to be able to think of meaning as the very relation of the act to its object, and thus, to be able to hold signitive modality as the paradigm of intentionality, we should be able to establish a link between the meaning of an expression and sense, that is, between the ideality of meaning and the general ideality enjoyed by all kinds of objects insofar as they are constituted as identical units in the multiplicity of the lived-experiences of consciousness that relate to them. This can only be, according to Husserl, a historical or genetic link. Sense is the origin of meaning. Our experience of the world as well as our world of experience is permeated throughout by a pre-linguistic sense, which can be reflected in a linguistic meaning, even if only partially and generally. This means not only that a lived-experience can always be united with an act of expression, that it can be attached to the layer of the logos and that its objectual sense is expressed by statements, but also that meaning refers, by its primal constitution, to the formation of a sense prior to any predicative activity, in other words, that all predicative judgements refer to ante-predicative experience in which the individual objects endowed with their ante-predicative sense primarily give themselves. There is thus a continuity between the logical (linguistic) sphere and the pre-logical (pre-linguistic) sphere. Pre-logical sense genetically precedes logical meaning, even the possibility of judgement in general, i.e. the possibility of a judgment having a meaning, is conditioned by the unity of our experience and of the world as a totality of objects of experience. For the origin of the terms that enter into a judgment, i.e. the "something" and its derivatives, lies in the sense of a "something" that belongs to the world, and correlatively, that can enter into the unity of our experience, a sense that is already contained in the objectual sense with which an individual object is given to us. It follows from this that the terms that enter into a judgement are not found in this judgement in a completely

arbitrary way. In order for a judgement to have a meaning, it must not only have a certain form, but also the terms that enter into the judgement must have to do with each other. And the concordance between the terms ultimately depends on the concordant unity of experience. Thus the ideal existence of the meaning of a judgment presupposes the unity of a possible experience, and correlatively, the unity of a possible world.

On the one hand, the possibility of phenomenological-transcendental idealism, which is not the metaphysical idealism of Leibniz nor the transcendental idealism of Kant, consists in the fact that subjectivity participates in the appearing of a world for us thanks to an ideal sense of which it is an essential component, and therefore in the fact that it is a condition of possibility of this appearing, without reducing the world to its immanent being and without leaving a thing in itself behind this appearing. On the other hand, there is a genetic link between sense and meaning; the former is the origin of the latter; the ideal identity of meaning ultimately refers to the identity of the individual given in experience. Therefore, only through a genetic investigation is it possible to make the relationship between *Sinn* and *Bedeutung* evident, and to consider meaning as the very relationship of the act to the object. Only in this way can the signitive intention be conceived as a prototype of intentionality and the originality of the theory of meaning be guaranteed. All this amounts to saying, then, that the possibility of an original theory of signification is directly linked to the possibility of phenomenology as an original transcendental philosophy. This is why it is necessary to ask to what extent it is possible to speak in *Logical Investigations* of an extension of the concept of meaning to the whole sphere of consciousness and whether this extension is compatible with the requirements of an original transcendental philosophy. The answers to these questions also allow us to assess the merits of the phenomenological theory of meaning as presented in *Logical Investigations*.

It is possible to speak in *Logical Investigations* of an extension of the concept of meaning to the whole sphere of consciousness. According to the *Auffassung-Inhalt* scheme, consciousness is sense-giving. Sense is conceived as an ideal moment of intentional lived-experiences that provides the unity and identity of the objects constituted in them. This ideal and identical sense is not lived, and does not appear properly, i.e. it is neither a real [*réel/reell*] content of consciousness, nor a real moment of an object. Sense is both that by which we live our own lived-experience in order to be directed towards an object, and that by which this object appears as it is for us. It is, so to speak, beyond real [*réel/reell*] immanence and behind real transcendence: this is why it seems to deserve the designation of intentional content.

It is also possible to establish a functional parallelism between sense and meaning (signification) in *Logical Investigations*, i.e. the function performed by the signitive intention in an act of expression coincides with the sense-giving function of an intentional lived-experience. Just as it is by virtue of this sense that consciousness intends at an object in a certain way, and correlatively, that the object is given to us as being endowed with this sense, so it is also the act of signifying that makes the act of expression an act endowed with meaning, and correlatively, that prevents words from being mere sensible signs, conferring on them a soul, so to speak, and thereby enabling them to become verbal or written expressions that mean something, that carry in themselves a meaning. An expression speaks of something by its meaning, just as every act relates to the object by means of its sense. However, one cannot

maintain the analogy until one discovers a parallelism between the ontological status of sense and that of meaning. For the act of expression is a complex or grounded act. On the one hand, the function of sensation in an external perception and its contribution to the appearing of a perceived object cannot be the same as the function of a word in an act of expression and its contribution to the constitution of a total and unitary object. On the other hand, the sense that animates the sensation is not of the same order as the meaning that animates the word. While we can speak of the embodiment of meaning in the word and thus of its spatio-temporal emergence, sense is that by which an object appears, neither sense nor sensation appears. While meaning and word are on the constituted plane, sense and sensation are on the constitutive plane.

That said, in *Logical Investigations*, Husserl equates both the ideal identity of sense and that of meaning with the ideal identity of the specific. Although the analyses of acts that are carried out introduce sense and the intentional object as phenomenological data that cannot be reduced to the real [*réel/reell*] components of the act, their relation to the act is nevertheless considered to be one of exemplification, since they are ultimately conceived only from the real [*réel/reell*] act under the effect of metaphysical neutrality. At that time, Husserl was unable to think of the unity of sense as a synthetic unity of the multiplicity of lived-experiences, which applies to all types of objects, and to relate it ultimately to the unity of the individual. By remaining within the framework of a static analysis, both sense and meaning are accepted as already ready-made. The relationship between sense and meaning is not established by a genetic analysis, but only treated in such a way that it allows us to discover a simple functional parallelism between them. Under these conditions, the identity of meaning is not linked either to the identity of the individual, to the unity of the world, of consciousness and of time. It follows that meaning cannot be grasped as the very relation of the act to the object, in accordance with Husserl's original aim, and neither the status sought for meaning is achieved, nor is the originality of the theory of meaning guaranteed in the proper sense.

Behind all these problems that lead Husserl to re-address the question of meaning and to change his position, there are imperfections of the phenomenological method at the time, the neglect of the objective side of correlation by methodically limiting the analyses of acts to noetic analyses, and finally, the carrying out of analyses at the static level and within the framework of the question of the possibility of knowledge, i.e., at an upper layer of intentionality. Now, insofar as phenomenology evolves from a theory of knowledge to a legitimate metaphysics by containing within it the question of being, and by the same token, takes as its fundamental question the conditions of possibility of the transcendental constitution of all objects and of the world, the question of sense enters from the outset into the horizon of phenomenological research, insofar as sense is the ideality that underlies the unity, identity and transcendence of all kinds of objects, in the first place, of individuals. Moreover, when ideal sense is revealed as a product of our receptive and spontaneous activity which always functions on the basis of factuality, and when meaning is seen as originally referring to this meaning, a study of the genesis of pre-linguistic sense will constitute the first step in an original theory of meaning. For what remains to be done is a genealogy of logical meaning from a pre-logical sense.

All that we have said does not change the fact that the phenomenology of *Logical Investigations* effectively assumes the original idea of philosophy and begins

as a theory of knowledge pursuing a transcendental problem. As its author also accepts, its merit must be given as an inaugural work in the way of an authentic transcendental philosophy. Similarly, it must also be accepted that phenomenology in its nascent state already paves the way for taking an original position with regard to the question of ideality, of which meaning is only one case, although it is marred by imperfections and erroneous consequences. Furthermore, from a retrospective perspective, the book offers a possibility to distinguish between the static and genetic levels of phenomenological analysis, to see their mutual implication and to rightly assess their respective consequences. This possibility is important for the rationality and fruitfulness of the likely future controversies between phenomenology and analytic philosophy.



ÖZET

Çalışmamız, Husserl'in *Mantık Araştırmaları* adlı eserinde ortaya konan idealite meselesini, onun daha sonraki yazıları ışığında, retrospektif bir yaklaşımla ele almayı deniyor.

Mantık Araştırmaları, mantıksal psikolojizm karşısında, mantığa psikolojiden bağımsız bir statü kazandırma ve onu nesnel geçerliliği bakımından temellendirme girişimidir. Husserl eserde bu işi bir bilgi kuramı çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışır. Zira mantığın temellendirilmesi ilk olarak, ideal ve nesnel olanı real ve öznel olana (psşik olana) indirgeyen teziyle tüm bilgi imkânını iptal eden psikolojizmin eleştirileceği ve aşılabacağı, genel olarak bilginin imkân koşullarını arayan bir bilgi kuramını gerektirir. İkinci olarak, mantık ve psikoloji de dâhil olmak üzere her bir bilim, gerçek anlamda bilim olabilmek için, kendi temel kavram ve ilkelerini bir bilgi kuramının aydınlatmasına ihtiyaç duyar. Genel olarak bilginin imkânını aydınlatmayı ilk görevi olarak üstlenen fenomenolojik bilgi kuramı, bilgi meselesini şu şekilde formüle eder: Bilmenin özneliliği içinde bilginin nesnelliliği nasıl mümkün olabilir?

Husserl'e göre bilginin imkânı sorusu, idealite sorusudur. Çünkü, ancak sayısal olarak farklı bilgi edimlerinde özdeş olarak tekrarlanabilir bir şey, akıp giden reel yaşantılara reel olarak içkin olmayan bir içerik, yani ideal bir içerik söz konusu olduğu ölçüde, özdeş bir nesne hakkında kalıcı bir şeye, yani onun bilgisine sahip olabiliriz. Aynı şey dilsel anlam [*signification*] için de geçerlidir. Deneyimde görüsel olarak karşılaştığımız bir şey hakkında yargı vermek ve bu yargıda kurulan bilgi, bilinç yaşantılarımızın oluş sırası bakımından önce gelse de, görüsel karşılığın söz konusu olmadığı bir durumda da pekala yargı verilebilir ve bu yargının anlamının, bilgi karşısında ve farklı yargı edimlerinde özdeş olarak tekrar edebilmesi bakımından bir tür özerkliğe sahip olduğunu söylemek gerekir. Dahası her türlü bilginin gerçek bir nesnellik kazanması için ifade edilmesi gerekir; dil, daha doğrusu ideal anlam, ortaya çıktığı deneyimi henüz gerçekleştirmemiş olan başkalarına onların sonraki deneyimleriyle doğrulanmak üzere bilginizi aktarmamızı ve onu her seferinde bu deneyimleri tekrar etmek zorunda kalmadan kullanmamızı sağlayan şeydir. Bilgimiz değişen koşullardaki yeni deneyimlere göre değişebilse bile yargılarımızda dile gelen anlam, özdeş olarak sonsuzca tekrar edilebilirliğiyle en yüksek dereceden idealitedir.

Böylece *Mantık Araştırmaları*'nda idealite meselesi ilk olarak dilbilimsel bir biçimde, bir sözcüğün ya da yargının anlamının idealitesi olarak kendisini gösterir. Anlamı bir ara terim, ad ile adlandırılan şey arasındaki psşik ya da soyut bir nesnemsî olarak kabul eden anlam miti (*mythe de la signification*) karşısında Husserl'in konumu, psikolojizm ve semantik realizmin ötesinde üçüncü bir yol arayışına dayanır. Bu mitten kaçınmak isteyen Husserl, anlamı sözcüğe çağrışımsal olarak eklenen ve bu yolla ona anlam kazandıran psşik bir içeriğe indirgemeyi ya da onu zihin dışı başka bir alemden gelip sözcüğe eklenen bir şey gibi kavrayıp tözleştirmeyi reddeder. Fenomenolojik anlam kuramı, anlamı kast etme edimiyle

(acte de signifier) ilişkisi içinde, ancak onun reel içeriğine indirgenmeyen bir içerik olarak ele alır; böylece ifade edimlerini, anlamların içinde ideal birlikler olarak verildiği edimler olarak analiz eder.

İdeal anlamı ifade ediminde kendini gösteren bir veri olarak açıklama girişimi fenomenolojiyi, transandantal olarak nitelenen ve her türlü aşkınlığın bilincin içkinliği içinde ve onun aracılığıyla kuruluşunun imkân koşullarını arayan bir felsefe geleneğine bağlar. *Mantık Araştırmaları*'nda önerilen anlam kuramının özgünlüğü de ilk fenomenolojinin bu gelenekle olan ilişkisine bağlıdır. Eserin Husserl düşüncesinin gelişimi açısından problematik bir yer tuttuğu göz önüne alındığında öncelikle, fenomenolojinin bu ilk dönemi ile *Ideen* dönemi arasındaki sürekliliğini ve *Mantık Araştırmaları*'nda ortaya konan fenomenolojinin bir şekilde transandantal olarak nitelenip nitelenemeyeceğini sorgulamak gerekir. Eğer nitelenebilirse, ikinci sırada Husserl'in bu eserinde transandantal felsefe idesini ne kadar gerçekleştirebildiği ve gerçekten özgün bir anlam kuramı geliştirip geliştiremediği sorusu gelir.

Kuşkusuz ki Husserlci düşüncenin, mantık araştırmaları adı altında yapılan betimleyici fenomenolojiden transandantal olarak nitelenen dönüm noktasına, Kartezyen yoldan ve statik analizden zamanın ve yaşama dünyasının konu edilmesine ve genetik analize zikzaklar çizerek giden, kimisi aşılın ve kimisi yeniden ele alınan momentleri arasında yönelim, yöntem ve ele alınan nesne bakımından bir süreklilik keşfetmeden, *Mantık Araştırmaları*'nı doğru bir şekilde değerlendirmek ve ondan ne bekleyebileceğimizi belirlemek mümkün olmayacaktır. O halde, bu sürekliliğin, fenomenolojinin değişmeyen özünün, gelişimindeki tüm anlam kaymalarına rağmen transandantal bir felsefe olmaktan ibaret olduğunu tarihsel bir perspektiften kavramaya çalışmalıyız. Bunun için onun felsefe üzerine tarihsel meditasyonlarına başvurabiliriz. Zira felsefenin başlangıcından modern çağa kadar kendi birliği içindeki tüm gelişiminin, tüm çeşitlenmeleriyle birlikte izini sürmeyi hedeflediği bu meditasyonlarda Husserl, transandantal felsefeyi, motivasyonları, yöntemleri ve teması bakımından antik çağda icat edildiği haliyle felsefe idesini gerçekleştirebilecek tek felsefe olarak görür. Eğer fenomenoloji tüm aşamalarında transandantal bir felsefe olacaksa, onun sürekliliği de bu tarihsel meditasyonlar sayesinde transandantal nitelikler olarak yakalayabileceğimiz niteliklerde, daha doğrusu bu niteliklerin, Husserl düşüncesinin dönemleri boyunca farklı açıklık ve mükemmellik derecelerinde kendilerini gösteren fenomenolojik karşılıklarında aranmalıdır. Dolayısıyla bu meditasyonlar, transandantal bir felsefenin motivasyonlarını, yöntemlerini ve temasını aydınlattığı ölçüde ve bu temelde, Husserl fenomenolojisini tüm aşamalarında transandantal olarak niteleyebilmek için retrospektif bir yaklaşım benimsendiği ölçüde, sadece *Mantık Araştırmaları*'nda ortaya konan fenomenolojinin çoktan transandantal fenomenolojiye yöneldiği iddiası doğrulanmakla kalmayacak, aynı zamanda fenomenolojik anlam kuramının özgünlüğü iddiası da tutarlı olacaktır.

Husserl'in gözünde felsefe tarihi bir başarısızlıklar ve yeniden başlamalar tarihidir. Zira felsefenin ilk başlangıcından itibaren, evrensel ve kesin bir bilim olarak felsefe idesini gerçekleştirme eğiliminde olan sahici felsefeler ile her türlü bilginin imkanını iptal eden şüphecilikten başka bir şeye varmayan sözde felsefeler arasında bir mücadele vardır. Bu, şüpheciliğin her zaman galip geldiği ve felsefeyi, bilginin imkânını açıklamayı hedefleyen bir bilgi kuramı olarak yeniden başlamaya zorlayan bir mücadeledir. Felsefe tarihinin itici gücü, deyim yerindeyse, bu mücadele

ve krizdir. Modern felsefenin anlamı da nihai felsefe idesi, onun hakiki teması ve yöntemi için verilen böylesi bir mücadelede yatmaktadır. Bir yanda modern felsefenin tarihsel gelişimi içinde rasyonalizm, düalizm, ampirizm, natüralizm ve son olarak pozitivizm ve psikolojizm gibi farklı biçimler alan nesnelcilik, diğer yanda ise transandantalizm vardır. Tek tek bilimleri model olarak alan, tema ve yöntemini onlardan hareketle belirlemeye çalışan nesnelci felsefelerin karşısında, bilginin imkânına yönelik kuşkucu saldırıların etkisi altında alışlagelmiş deneyim ve düşünce tarzını tersine çevirerek kendisini tüm diğer bilim öncesi ve bilimsel bilgilerden ayırmaya ve böylece kendi çalışma alanını elde etmeye çalışan transandantal felsefe bulunur. Transandantal felsefe, kendine özgü yöntemiyle eriştiği transandantal bir sferde, tüm aşkın varolanların kuruluşunun ve onların aşkın bilgisinin imkân koşullarını arar. Felsefe üzerine tarihsel meditasyonlar bize transandantal felsefenin, kökensel felsefe idesini gerçekleştirebilecek ve hakiki felsefe olacak tek felsefe olduğunu gösterir.

Husserl'e göre kökensel felsefe idesi, transandantalizmin nihai biçimi olduğunu düşündüğü kendi fenomenolojisi tarafından bir miras olarak devralınır. Fenomenoloji böylece, kökensel anlamına uygun olarak felsefenin sahici yeni başlangıcı olacak ve kurucusunun başlangıçta ona verdiği evrimsel biçim sayesinde, filozof kuşakların birbiri ardına gelen çalışmalarıyla sonsuzca gelişecektir. Gerçekten de, fenomenolojinin motivasyonları hakiki bir felsefeninkilerle örtüşür, yani fenomenoloji şüpheciliğin etkisi altında bir bilgi kuramı olarak başlar ve diğer tüm bilimleri temellendirecek kesin ve evrensel bir bilim olmak ister. Doğal tavrın tamamen tersine çevrilmesi olarak *epokhe*, ona kendi çalışma alanını sağlar. İlginçliği dünyadan ve nesnelerinden onların kendinde varlıklarına olan inancımızı askıya alarak uzaklaştırırsak, önümüzde bir belirli sferi açılır ve bilinç ile dünya arasındaki korelasyon görünür hale gelir. Bundan böyle, ilginçliği belirlişlerin kendilerine yöneltebilir; dünyayı ve nesneleri belirlişleri bakımından konu edinebiliriz, yani dünyanın ve nesnelerin bize belirme şekillerini ele alabiliriz. Korelasyon bir kez bu şekilde açığa çıktıktan sonra, fenomenolojinin amacı, tüm varolanların ve onların bilgisinin oldukları halde kuruldukları yönelimsel işlemleri özsel olarak betimlemektir. Bu, belirliş sferinin varlığının ve bilgisinin tüm varolanların varlığından ve bilgisinden önce geldiği ve onları temellendirdiği anlamına gelir. Fenomenolojiye evrenselliğini veren de işte bu öncelliktir. Ayrıca o, apodiktik bir apaçıklık içinde erişilen saf fenomenlerden ya da transandantal olgulardan hareketle korelasyonun özsel yapılarını betimlediği ölçüde de kesin bir bilim olarak ortaya konur.

Tüm bu fenomenolojik-transandantal nitelikleri, daha ilkel halde olsa da, *Mantık Araştırmaları*'nda da keşfedebiliriz. Fenomenoloji burada, psikolojizmin doğurduğu kuşkuculuk karşısında bilginin imkânını açıklamak isteyen bir bilgi kuramı olarak başlar. Fenomenolog kendi çalışma alanını elde etmek için düşüncenin doğal olmayan bir yönelimini benimser, yani yaşantıları naif bir şekilde yaşamak ve nesnelere yönelmek yerine, bizzat nesnelerin oldukları halde verildiği bu yaşantılara yüzünü döner. *Proto-epokhe* gibi işleyen ön varsayımların yokluğu ya da metafiziksel tarafsızlık ilkesi bu refleksiyona eşlik eder ve böylece fenomenolog kendi yaşantısını saf bir yaşantı, yani bir nesnenin belirlişinin yaşantısı olarak apaçıklığı içinde betimleyebilir. Bilgi fenomenolojisi ise, bilgi yaşantısının genel özünü bilme ve bilinen arasındaki kurucu korelasyona göre aydınlatma görevini üstlendiği için, halihazırda çeşitli varlık tezlerine bağlı olan tüm bilimlerden önce gelir ve hepsini nesnel geçerlilikleri açısından temellendirir.

Tüm bunlardan *Mantık Araştırmaları* fenomenolojisinin, amacı, yöntemi ve çalışma alanı bakımından proto-transandantal olarak nitelenebileceği sonucu çıkar. Husserl'in başından itibaren kökensel felsefe idesini benimseyerek evrensel bir bilim olarak felsefe yapma amacı güttüğünü, bu doğrultuda keşfettiği korelasyon ve kuruluş fikrine hep sadık kaldığını söyleyebiliriz. Düşünce serüveni, fenomenolojinin kendini tüm nesnel bilimlerden, özellikle de psikolojiden ayırarak ortaya koyduğu psişik olmayan içkinlik sferi hakkındaki, daha doğrusu bu sferde işleyen kurucu yönelimselliğin ürünleri olan nesne ve özne, dünya ve onun bilinci hakkındaki araştırmalarını, fenomenolojinin anlamı ve yöntemi üzerine yaptığı sürekli refleksiyonlar eşliğinde derinleştirmekten ibarettir. Özetle, fenomenolojinin özü tam da kendisini en başından beri transandantal bir felsefe olarak ortaya koymasındır.

Mantık Araştırmaları'nda ortaya konulan fenomenolojik anlam teorisi, eserin bu proto-transandantal okumasını doğrular niteliktedir. Çünkü hem anlamın ideal bir varlık olarak tanınması, psikolojizm karşısında bilginin imkânını açıklamak için gereklidir; hem de anlamların içinde ideal nesneler olarak kendilerini gösterdiği ifade edimlerinin analizi, önvarsayımların yokluğu ilkesi altında gerçekleştirilen ve kast etme edimi, dilsel anlam ve kast edilen nesne arasındaki özsel korelasyonları betimleyen kurucu bir analiz olarak ortaya konur. Burada anlam sorusu, Husserl'in anlama vermeyi amaçladığı ontolojik statüye uygun olarak transandantal bir soru olarak ele alınır. Dilsel anlamı, kast etme ediminin kast edilen nesneyle ilişkisi içinde, hatta bu ilişkinin ta kendisi olarak düşünmenin yolunu açar Husserl. Kast etme edimi ifadeye hem anlamını hem de gönderimini veren edim olduğu ölçüde, bir anlama sahip olmak ve bir nesneyle ilişkilenmek aynı şey olduğu ölçüde, kast etme ediminin yönelimsel içeriğiyle özdeşleştirilen dilsel anlam, tam da edimin nesnesiyle olan ilişkisine karşılık geliyor gibi görünür.

Oysa, Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nda sergilediği birbiriyle bağlantılı iki tutum, anlamı bizzat edimin nesneyle ilişkisi olarak düşünme girişimine ket vurur ve dolayısıyla, onu psişik bir varlık haline getirmeden ya da ona bilinçten tamamen bağımsız bir özerklik vermeden kavramak isteyen fenomenolojik anlam teorisinin özgünlüğüne gölge düşürür. İlki, metnin birinci baskısında önvarsayımların yokluğu ya da metafiziksel tarafsızlık ilkesini tüm yönelimsel içeriği fenomenolojik sferin dışında bırakacak bir ilke olarak yorumladığı için, yönelimsel analizi yöntemsel olarak edimlerin reel içeriklerinin analizine indirgeme eğiliminde olmasıdır. Bu da Husserl'i, yaşantının yönelimsel içeriğini, yani korelatını, reel edimin özüne ait olan ve onun reel bir momenti olarak onda örneklenen bir tümel olarak değerlendirmeye götürür. Bununla bağlantılı ikinci tutumu ise, anlamın ideal özdeşliğini de kendinde bireysellerin bir çokluğunu kapsayan türün ideal özdeşliğiyle bir tutmasıdır; dolayısıyla dilsel anlamla kast etme arasındaki ilişkiyi de bir örnekleme ilişkisi olarak düşünmesidir. Nasıl ki kırmızı, kırmızı renkli birçok nesnede aynıdır; bir yargının anlamı da, ister benim tarafımdan ister başkaları tarafından farklı zamanlarda tekrarlansın, bu yargıyı ifade eden tüm bu birbirinden farklı bireysel ifade edimlerinde aynıdır. Real nesnelerin çoğulluğu içinde özdeş olarak bulunan şey kırmızı türüyken, zamana göre bireyselleşmiş, sayısal olarak farklı kast etme edimlerinde bir ve aynı olarak tekrar eden şey de tür olarak anlamdır. Bu nedenle Husserl ideal anlamları genel nesneler (tümeler) olarak, nihai olarak bireyselleri kendi örneklemelemleri gibi altında toplayan türler olarak sınıflandırır. Her kırmızı renkli nesnenin kendi bireysel ve reel momenti olarak kendi kırmızısına sahip olması gibi, her kast etme edimi de, deyim yerindeyse, kendi bireysel ve reel momenti olarak kendi anlamına sahip olmalıdır. Kırmızı türünü kavranmak istersek, tek tek

kırmızı şeyler arasında ya da daha doğrusu onların bireysel kırmızı momentleri arasında, onlarda ortak olanı elde etmek için bir karşılaştırma yapmamız gerekir. Anlamın kendisi de aynı şekilde, bir karşılaştırma ve ideleştirici bir soyutlama (abstraction idéatrice) yoluyla, farklı zamanlarda ifade edilen yargıları kendi örneklemeleri olarak altında toplayan genel bir nesne olarak verilir. Oysa, eğer anlamın nesneden tamamen arındırılmış reel bir edimin reel bir momenti olarak örneklendiğini ve bu örnekleme yoluyla bu edimin aynı zamanda nesneyle olan ilişkisini de elde ettiğini onaylarsak, nesne de edimin reel bir momenti haline gelir. Artık ne iki farklı şey olan edim ile nesne arasındaki ilişki olarak yönelimsellikten ne de bu ilişkisinin ta kendisi olarak anlamdan bahsedebiliriz. Her şey edimin reel içkinliğinde eriyor gibi görünür.

O halde Husserl'in ilk fenomenolojisinin, anlama *gerçekten* istenen ontolojik statüyü vermede ve dolayısıyla *gerçekten* özgün bir anlam teorisi kurmada başarılı olup olmadığını sormak yerinde olacaktır. Dahası bu sorunun, transandantal bir idealizm olarak fenomenolojinin kendi temellerine ilişkin sorudan bağımsız olarak ele alınamayacağı görülmelidir. Zira fenomenolojik bilgi kuramı sınırları içinde ideal dilsel anlam (signification), her türlü bilginin imkan koşulu olarak ortaya konurken, genel olarak transandantal bir fenomenolojide tüm nesnelerin birliklerini, özdeşliklerini ve aşkınlıklarını borçlu oldukları dil-öncesi ve dil-dışı bir anlam (sens), her türlü nesnenin kuruluşunun imkân koşulu olarak ortaya konur. Böylece anlam kavramının tüm bilinç sferine yayılmasından ve anlam modalitesinin, yönelimsellik kavrayışı için paradigmatik bir değer taşımasından söz edebiliriz.

Transandantal bir idealizm olarak fenomenolojiye göre dünya, bilincin korelatıdır. Bilinç, dünya ile olgusal teması zemininde gerçekleştirdiği anlam verme işleviyle, dünyayı bizim için olduğu haliyle belirşe getirir. Buna göre, tüm varolanlar ve bir bütün olarak dünya, varlık anlamlarını (sens d'être), yani ne olduklarını ve varlık geçerliliklerini, tüm anlam üretiminin ve tüm geçerli saymaların gerçekleştiği transandantal bir sferden çekip alırlar. Tüm nesneler birliklerini, özdeşliklerini ve aşkınlıklarını borçlu oldukları ideal bir anlamla (sens) bize verilir ya da bizim tarafımızdan hedeflenir. Transandantal fenomenolojinin tüm bilinç sferine dahil ettiği bu ideal anlam, bilinç ile dünya arasındaki korelasyonun bir ürünüdür. Oluş (genèse) açısından bakıldığında, kökensel olarak bedenli bilincin dünya ile olgusal temasında üretimi başlayan ve bilincimizin kendiliğindenliği aracılığıyla gelişmeye devam eden bir üründür; yalnızca dünyada ve bilinçte değil, her ikisinde de aynı anda korunan ve böylece yeni anlamların üretilmesi için bir zemin oluşturan bir üründür. Yönelimsel işlemlerin bir ürünü olarak anlam, dünyanın ve nesnelerin bilincimize ne olarak görüldüğü ile ilgilidir; ne bilincin reel bir içeriği ne de beliren dünyanın real bir yüklemidir. Anlam tek başına ne belirene ne de belirşe getiren bilince aittir, ama ikisinin korelasyonuna, yani belirşin ta kendisine aittir. Bu nedendir ki işleyen bir yönelimselliğin tortulaşması olarak belirşin anlamından söz etmemiz gerekir. Buradan hareketle dünyanın bize çoktan kurulmuş bir anlamla belirşini ya da bu anlam aracılığıyla bizim için olduğu haliyle dünyanın bilincinde olduğumuzu söyleyebiliriz. Bilinç ve dünya arasındaki olgusal teması bir yana bırakırsak, bizim bir nesnenin bilincinde olabilmemizin ya da bu nesnenin bilincimize girebilmesinin koşulu anlamdır. Bilincimiz ile dünya arasındaki fiili ilişki her seferinde yeni ve bedenimizin sınırlarıyla çevrili olsa da, örneğin nesneyi her seferinde değişen koşullar altında, tek bir perspektiften ve algımızın sonlu bir alanıyla çevrelenmiş olarak görsek de, her seferinde bir ve aynı nesneyi, bütün olarak ve bütünlük olarak dünyaya ait olarak algılarız. Çünkü nesnelerin ve dünyanın her

zaman için, onlar hakkında çoktan deneyimlediğimiz ve deneyimlemeyi beklediğimiz tüm şeylerle birlikte bilincindeyizdir. Bilincimize giren dünya ve nesneler bize yabancı değildir asla, her zaman önceden kavranmış bir anlamla birlikte. Bir yandan bilinç, nesneleri ve dünyanın kendisini anlam olarak içinde barındırarak var olur, diğer yandan dünya ve nesneler de aynı anlamları üstlerinde taşıyarak, yani her zaman bu anlamlarla birlikte verilebilir olarak var olur. Ve tüm bunların her zaman bilinç ile dünya arasındaki olgusal temas temelinde gerçekleştiğini unutmamak gerekir.

Eğer dilsel anlama bu transandantal anlam (sens) kavrayışıyla uyumlu bir ontolojik statü vermek istiyorsak, yani dilsel anlamı, edimin nesnesiyle olan ilişkisinin ta kendisi olarak düşünebilmek ve böylece anlam modalitesini yönelimselliğin paradigması olarak alabilmek istiyorsak, bir ifadenin dilsel anlamı ile dil-öncesi ve dil-dışı anlam (sens) arasında bir bağ kurabilmeliyiz. Başka bir deyişle, dilsel anlamın idealitesi ile her türlü nesnenin, bilinç yaşantılarının çokluğunda kurulan özdeş bir birlik olması bakımından sahip olduğu genel idealite arasında bir bağ kurabilmeliyiz. Husserl'e göre bu ancak tarihsel ya da oluşa dayalı (génétiq) bir bağ olabilir. Anlam (sens), dilsel anlamın (signification) kökenidir. Hem dünya deneyimimiz hem de deneyim dünyamız, ifade-öncesi bir anlam tarafından baştan sona kuşatılmıştır ve bu anlam, kısmen ve genel olarak da olsa, dilsel bir anlamla yansıtılabilir. Bu yalnızca, herhangi bir yaşantının her zaman bir ifade edimiyle birleşebileceği ve onun nesne anlamının (sens objectal) bu ifadede dile getirilebileceği anlamına gelmez, aynı zamanda dilsel anlamın, kökensel kuruluşu bakımından, tüm yüklemse faaliyetten önceki bir anlam üretimine gönderim yaptığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, tüm yüklemse yargılar, bireysel nesnelerin kendilerini yüklem-öncesi anlamlarıyla donanmış şekilde kökensel olarak verdikleri yüklem-öncesi deneyimlere gönderim yapar. Dolayısıyla mantıksal (dilsel) sfer ile mantık öncesi (dil öncesi) sfer arasında bir süreklilik vardır. Mantık öncesi anlam, oluş bakımından mantıksal anlamdan önce gelir; hatta yargıların genel olarak mümkün olması, yani *bir* anlama sahip olmalarının imkânı, deneyimimizin ve deneyim nesnelerinin bir bütünü olarak dünyanın birliği tarafından koşullanır. Zira bir yargıya giren terimlerin “bir şey” ve türevleri olmasının kökeni, her bireysel nesnenin, bize verildiği nesne anlamında çoktan içerilen, dünyaya ait olan ve buna bağlı olarak deneyimimizin birliğine dahil olabilen “bir şey” olmasıdır. Bu nedenledir ki bir yargıya giren terimler bu yargıda tamamen keyfi bir şekilde bir araya gelemmez; yani bir yargının anlamlı olabilmesi için, sadece belirli bir biçime sahip olması yetmez, aynı zamanda yargıya giren terimlerin de birbiriyle ilgisi olması gerekir. Ve terimler arasındaki uyum nihayetinde deneyimin uyumlu birliğine bağlıdır. Böylece bir yargının anlamının ideal varlığı, mümkün bir deneyimin birliğini ve korelatif olarak mümkün bir dünyanın birliğini varsayar.

O halde bir yandan, Leibnizci manada metafizik ve Kantçı manada transandantal bir idealizm olmayan fenomenolojik transandantal idealizmin imkânı, özelliğin, özsel bileşeni olduğu ideal bir anlam yoluyla bizim için bir dünyanın belirmesine katkı sunmasına, yani dünyayı kendi içkin varlığına indirgmeden ve onun belirişinin ardında bir kendinde-şey bırakmadan bu belirişin bir imkân koşulu olmasına dayanır. Diğer yandan, bu dil öncesi ideal anlam ve dilsel anlam arasında oluş bakımından bir bağ vardır; ilki diğerinin kökenidir, anlamın ideal özdeşliği, deneyimde verilen bireysel nesnelerin özdeşliğine gönderim yapar. Bu nedenledir ki *Sinn* ve *Bedeutung* arasındaki ilişkiyi hakkıyla ele almak ve dilsel anlamı, edimin nesneyle ilişkisinin ta kendisi olarak ortaya koymak ancak oluşa ilişkin (génétiq)

bir araştırma yoluyla mümkündür. Ancak bu şekilde kast etme yönelimi, yönelimselliğin bir prototipi olarak düşünülebilir ve anlam teorisinin özgünlüğü garanti altına alınabilir. Tüm bunlar, özgün bir anlam teorisinin imkânının, özgün ve sahici bir transandantal felsefe olarak fenomenolojinin imkânıyla doğrudan bağlantılı olduğunu söylemeye varır. O halde *Mantık Araştırmaları*'nda anlam kavramının tüm bilinç sferine yayılmasından söz etmenin ne ölçüde mümkün olduğunu ve bu yayılmanın özgün bir transandantal felsefenin gereklerini karşılayıp karşılamadığını sormak gerekir. Bu soruların yanıtları, *Mantık Araştırmaları*'nda ortaya konan fenomenolojik anlam kuramını hakkıyla değerlendirmemize de imkân tanır.

Mantık Araştırmaları'nda anlam kavramının tüm bilinç sferine yayılmasından söz etmek mümkündür. *Auffassung-Inhalt* şemasına göre, bilinç anlam vericidir. Anlam, yönelimsel yaşantıların, onlarda kurulan nesnelerin birliğini ve özdeşliğini sağlayan ideal bir momenti olarak düşünülür. Bu ideal ve özdeş anlam yaşantılanmaz ve esasen belirmez de, yani ne bilincin reel bir içeriği ne de bir nesnenin real bir momentidir. Hem bir nesneye yönelmek üzere kendi yaşantımızı anlam ile yaşarız hem de bu nesnenin bizim için olduğu haliyle belirmesi anlam ile olur. Deyim yerindeyse anlam, reel içkinliğin ötesinde ve real aşkınlığın berisindedir: işte bu yüzden yönelimsel içerik nitelemesini hak ediyor görünür.

Mantık Araştırmaları'nda *Sinn* ile *Bedeutung* arasında işlevsel bir paralellik kurmak da mümkündür, yani bir ifade ediminde kast etme yöneliminin yerine getirdiği işlev, herhangi bir yönelimsel yaşantının anlam verme işleviyle örtüşür. Nasıl ki bu anlam sayesinde bilinç bir nesneyi belirli bir şekilde hedefliyor ve korelatif olarak nesne bize bu anlamla donatılmış olarak veriliyorsa, ifade yaşantısını dilsel bir anlamla donatan ve korelatif olarak sözcükleri salt duyulur işaretler olmaktan çıkaran, deyim yerindeyse onlara bir ruh veren ve böylece onların bir şey ifade eden, kendilerinde dilsel bir anlam taşıyan sözlü ya da yazılı ifadeler haline gelmelerini sağlayan şey de kast etme edimidir. Bir ifade, dilsel anlamı vasıtasıyla bir şeyden bahseder, tıpkı her edimin anlamı (sens) vasıtasıyla nesneyle ilişki kurması gibi. Ancak, anlamın (sens) ontolojik statüsü ile dilsel anlamın (signification) ontolojik statüsü arasında bir paralellik keşfedilene kadar analoji sürdürülemez. Çünkü ifade edimi karmaşık ya da temellendirilmiş bir edimdir. Bir yandan, dışsal bir algıda duyumun işlevi ve algılanan bir nesnenin ortaya çıkmasına katkısıyla, bir ifade ediminde bir sözcüğün işlevi ve tam ve birlikli bir nesnenin kuruşuna katkısı aynı olamaz. Öte yandan, duyumu canlandıran anlam (sens), sözcüğü canlandıran dilsel anlamla (signification) aynı mertebede değildir. Dilsel anlamın sözcükte vücut bulmasından ve böylece uzay-zamansal olarak ortaya çıkmasından söz edebilirsek de, anlam (sens) bir nesnenin onun sayesinde belirttiği şeydir, ne anlam (sens) ne de duyum (sensation) esas anlamda belirir. Dilsel anlam ve sözcük, kurulmuş düzlemde yer alırken, anlam (sens) ve duyum, kurucu düzlemde yer alır.

Bununla birlikte, *Mantık Araştırmaları*'nda Husserl hem yaşantının anlamının (sens) hem de dilsel anlamın (signification) ideal özdeşliğini tümelini ideal özdeşliğiyle bir tutar. Fiili olarak gerçekleştirilen yaşantı analizleri, anlamı ve yönelimsel nesneyi, yaşantının reel bileşenlerine indirgenemeyen fenomenolojik veriler olarak ortaya koysa da, onların edimle olan ilişkisi yine de bir örnekleme ilişkisi olarak alınır; çünkü bunlar sonuçta, metafiziksel tarafsızlık ilkesine göre yalnızca reel edimden hareketle kavranırlar. Husserl bu ilk döneminde, anlamın birliğini, her türden nesne için geçerli olacak şekilde, yaşantı çokluğunun sentetik

birliđi olarak düşünmeyi ve bunu nihai olarak, bireysel olanın birliđiyle ilişkilendirmeyi başaramamıştır. Zira statik analiz sınırları içinde, hem yaşantının anlamı (sens) hem de dilsel anlam (signification) çoktan kuruludur. Bu ikisi arasındaki ilişki oluşa dair (g  n  tique) bir analizle tesis edilmez, sadece aralarında basit bir işlevsel paralellik kurmamıza izin verecek şekilde ele alınır. Bu koşullar altında, anlamın özdeşliđi ne bireysel olanın özdeşliđine ne de dünyanın, bilincin ve zamanın birliđine bağlanmaz. Bu nedenle de Husserl'in başlangıç amacına uygun olarak dilsel anlamı, edimin nesneyle ilişkisinin ta kendisi olarak kavramak mümkün olmaz; ne dilsel anlam için aranan statüye tam olarak ulaşılabilir ne de anlam teorisinin özgünlüğü gerçekten garanti altına alınır.

Husserl'i anlam meselesini yeniden ele almaya ve düşüncelerini değiştirmeye iten tüm bu sorunların ardında, o dönemde uygulandıđı haliyle fenomenolojik yöntemin kusurları, yaşantı analizlerinin yöntemsel olarak sadece noetik analizlerle sınırlandırılarak korelasyonun nesne tarafının göz ardı edilmesi ve nihayet analizlerin sadece statik düzeyde ve bilginin imkânı sorusu çerçevesinde, yani yönelimselliđin üst katmanında gerçekleştirilmiř olması vardır. Oysa, fenomenoloji varlık sorusunu da içerecek şekilde bir bilgi kuramından meřru bir metafiziđe dođru evrildiđi ölçüde ve böylelikle tüm nesnelerin ve dünyanın transandantal kuruluşunun imkan koşullarını temel sorusu yaptıđı ölçüde, anlam sorusu dođrudan fenomenolojik araştırmanın ufkuna girer; çünkü onun idealitesi her türden nesnenin, en başta da bireysel nesnelerin birliđinin, özdeşliđinin ve aşkınlığının kaynađıdır. Böylece ideal anlam, her zaman bir olgusalılık temelinde işleyen alırlıđımızın (r  ceptivit  ) ve kendiliđinden faaliyetimizin bir ürünü olarak ortaya koyulduđuunda ve dilsel anlamın da kökensel olarak bu dil-öncesi anlama gönderme yaptıđı görüldüđuünde, dil-öncesi bir anlamın oluşumuna ilişkin bir çalıřma, özgün bir anlam teorisinin ilk basamađını oluřturacaktır. Zira bundan sonra geriye kalan, mantık-öncesi bir anlamdan hareketle mantıksal anlama ilişkin bir soyk  t  ğ  n  n ortaya konmasıdır.

Yine de tüm bu söylediklerimiz, *Mantık Arařtırmaları* fenomenolojisinin, kökensel felsefe idesini fiili olarak üstlendiđi ve transandantal bir sorunu takip eden bir bilgi teorisi olarak bařladıđı gerçeđini değiřtirm  z. Yazarının da kabul ettiđi gibi eser, sahici bir transandantal felsefe yolunda bir başlangıç eseri olarak hak ettiđi deđerı görmelidir. Benzer şekilde, dođmakta olan fenomenolojinin, yöntemsel kusurlar ve hatalı sonuçlarla gölgelenmiř olsa bile, dilsel anlamın bir örneđini oluřturduđu idealite meselesine ilişkin özgün bir kavrayıř geliřtirmenin yolunu a  tıđını da kabul etmek gerekir. Ayrıca, retrospektif bir perspektiften bakıldıđuında kitap bize, fenomenolojik analizin statik ve genetik düzeyleri arasında ayırım yapma, bunların karřılıklı içerimlerini görme ve sonuçlarını dođru bir şekilde deđerlendirme imkânı sunuyor. Bu imkan, fenomenoloji ve analitik felsefe arasında gelecekteki olası tartıřmaların rasyonelliđi ve verimliliđi açısından   nem tařımaktadır.

INTRODUCTION

Le philosophe (...) est un commençant perpétuel.
Cela veut dire qu'il ne tient rien pour acquis
de ce que les hommes ou les savants croient savoir.
Cela veut dire aussi que la philosophie ne doit pas elle-même se tenir pour acquis
dans ce qu'elle a pu dire de vrai,
qu'elle est une expérience renouvelée de son propre commencement,
qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement.¹

La question de l'idéalité dans les *Recherches logiques* se montre tout d'abord sous une forme linguistique, comme l'idéalité de la signification (ou du sens) d'un mot ou d'un jugement. La position de Husserl vis-à-vis du mythe de la signification (selon lequel le sens est un terme intermédiaire, un quasi-objet psychique ou abstrait entre nom et chose nommée) consiste en la recherche d'une troisième voie entre le psychologisme et un réalisme sémantique. Cherchant à éviter cette mythologie, Husserl se refuse à réduire la signification à un contenu psychique ajouté de manière associative au mot et qui le doterait de sens, ainsi qu'à l'hypostasier comme quelque chose qui viendrait d'un autre règne extra-mental pour adhérer au mot. Si la signification ne sera pas un terme intermédiaire qui met en rapport le nom avec l'objet nommé, ne peut-elle pas être pensée comme ce rapport même à l'objet, c'est-à-dire comme visée ? Dès lors, il considère la signification dans sa relation avec l'acte de signifier et analyse les expressions comme des actes dans lesquels les significations se manifestent comme unités idéaux.

Mais, la compréhension de la signification comme visée, comme rapport à un objet, suffirait-elle à détruire le mythe de la signification ? L'approche ontologique de la première phénoménologie arriverait-elle à établir l'être de l'idéal dans sa

¹ Merleau-Ponty Maurice, « Avant-Propos », **Phénoménologie de la perception**, Paris, Gallimard, 1945, p. IX.

relation avec la conscience sans tomber dans aucune position métaphysique pré-donnée ?

Il ne serait possible de répondre à ces questions et de poursuivre ladite troisième voie que dans la mesure où on comprend comment une signification idéalement identique apparaît au sein des actes de conscience, et plus généralement, comment l'intentionnalité opère proprement, de sorte qu'elle fera apparaître des contenus irréductibles aux contenus réels de la conscience, c'est-à-dire des objets transcendants à elle. En effet, la plus importante découverte de la phénoménologie, ce qui la rend une nouvelle philosophie indépendante de la psychologie ainsi que d'autres philosophies, c'est que, sans doute Husserl ne fait pas de l'intentionnalité une propriété qu'ont des phénomènes psychiques de contenir en eux-mêmes une objectivité immanente, comme le fait Brentano, mais la découvre en tant que corrélation entre l'apparaissant et ses modes subjectifs de l'apparaître. L'intentionnalité désigne une corrélation constitutive dont les opérations donnent lieu au monde tel qu'il nous apparaît et à la conscience en tant que conscience de monde. C'est en supprimant méthodiquement le champ des choses en soi, objectives et subjectives, que la phénoménologie parvient à dégager une nouvelle sphère, à savoir celle de l'apparaître, et à développer une philosophie rigoureuse et universelle qui décrit eidétiquement les opérations et les structures de cette sphère, dont dérivent toutes les distinctions ontologiques, tels que l'objet et le sujet, le monde et la conscience, le réel et l'idéal etc. Ce qui confère son originalité à une théorie phénoménologique de la signification, c'est également une telle conception de l'intentionnalité, selon laquelle la signification en tant qu'objet idéal surgit et resurgit dans les opérations intentionnelles correspondantes.

Or, la découverte de la sphère de l'apparaître comme tel qui précède toutes les distinctions ontologiques et l'introduction des procédés qui sont requis pour accéder à cette sphère et y opérer, à savoir l'épochè et la réduction, tout cela est plutôt assigné à la période transcendantale de la philosophie husserlienne. En effet, la sphère de l'apparaître est, selon lui, une sphère transcendantale qu'ouvre l'épochè transcendantale, et à laquelle renvoient toutes les transcendances par rapport à leur constitution. Par ailleurs, il est vrai que ce n'est qu'à partir des *Ideen* et de sa phénoménologie dite transcendantale que nous rencontrons la plupart des concepts

phénoménologiques d'une façon distincte et articulée. Comme les évaluations rétrospectives de Husserl et ses retours perpétuels sur les mêmes questions fondamentales le montrent bien, la phénoménologie dans son commencement n'est pas assez claire quant à ses méthodes, ainsi que son but et sa portée propres. Mais, si seule une phénoménologie transcendantale pourrait frayer, au-delà de la controverse entre le psychologisme et le réalisme sémantique, une troisième voie originale pour traiter la question de l'idéalité, il conviendrait d'interroger la continuité de la pensée husserlienne entre sa première période et celle des *Ideen* et de se poser la question de savoir si la phénoménologie des *RL* pourrait être caractérisée en quelque sorte comme une philosophie transcendantale.

Les *RL* sont un ouvrage assez controversé non seulement par rapport à la place qu'elles occupent dans le développement de la phénoménologie, mais aussi par rapport à son unité et sa cohérence même. Par le remaniement et la réédition de l'ouvrage, les discussions qu'il a suscitées se multiplient et se compliquent davantage.¹ Le premier tome, les *Prolégomènes à la logique pure*, qui commence par l'assertion que la logique ne saurait être fondée sur la psychologie, présente une critique profonde du psychologisme logique et déclare d'emblée que c'est dans la logique *pure* que se trouve le fondement théorique de la logique. Et celle-ci est, à son

¹ Après la première édition des *RL* (1900-1901) que dénommera Husserl par la suite « ouvrage inaugural », il passe à peu près une décennie de travail où il se consacre lui-même à une claire compréhension du sens, de la méthode et de la portée philosophique de la phénoménologie. Ses travaux lui permettent non seulement d'élucider des obscurités et de trancher des imperfections concernant les problèmes déjà esquissés, mais aussi d'élargir le champ de ses recherches avec les problèmes diversifiés. A la fin de ce procès, il arrive à publier les *Ideen* (1913) où il présente systématiquement tous ses acquis concernant la problématique, la méthode et les fonctions de la phénoménologie. A partir de ses connaissances rectifiées et approfondies et de ses nouvelles découvertes, il tend aussitôt à refondre et à réimprimer les *RL* « sous une forme améliorée » et « rapprochée autant que possible du point de vue des *Idées* ». Cependant, étant donné qu'il comprend sans tarder que cela signifierait « une rédaction complètement nouvelle de l'ouvrage », il renonce à ce projet et se contente d'un remaniement dont il donne les principes dans la préface du premier tome de la deuxième édition, et par lequel il améliore autant que possible, en tantôt complétant et tantôt retirant, les points hésitants et incertains de la première édition. Comme les remaniements en question augmentent la dimension de l'ouvrage, l'ancien tome second doit être divisé en deux parties ; la première partie de ce tome contenant cinq *RL* et les *Prolégomènes*, tous les deux, sont réimprimés en 1913 sans la dernière *RL*. La *RL VI* qui formera la deuxième partie du second tome est, pour Husserl, la plus importante, parce qu'il compte atteindre par cette partie le niveau des *Ideen*. Bien qu'il décide de la rédiger, ce projet est interrompu à cause de la guerre et elle est rééditée en 1921 avec moins de remaniements que les autres. Pour plus des détails voir la *Préface* du premier tome de la deuxième édition et l'avant-propos de *RL VI*.

tour, une discipline autonome dont les objets sont les *idéalités* et, par là même, totalement indépendante de la psychologie empirique qui n'a affaire qu'aux faits, aux choses réelles. Par ailleurs, le second tome à la suite des *Prolégomènes*, intitulé *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, assigne à la phénoménologie la tâche de fonder la logique pure et soutient que cela ne pourrait être que par la description *pure* des *vécus* de connaissance et de pensée d'où tous les concepts et lois logiques découlent. C'est là que se trouve la tension interne qui menace l'unité de l'ouvrage : d'une part, il y a une critique du psychologisme régnant tout au long du premier tome, et d'autre part, une étude des *vécus* de connaissance et de pensée pour fonder la logique. D'où le reproche adressé au second tome du même ouvrage d'avoir été retombé dans le psychologisme.

La relation que la phénoménologie entretient avec la psychologie a trait à la question de l'unité et de la cohérence des *RL* aussi bien qu'au sens même de la phénoménologie en tant qu'une philosophie nouvelle et qu'à la continuité de son développement. En effet, la phénoménologie *pure* ou transcendante dont « l'œuvre de percée » est les *RL* selon l'auto-interprétation de Husserl, trouve son originalité dans le dépassement même de la psychologie. D'après lui, le reproche de retombée dans le psychologisme ne pourrait procéder que d'une lecture superficielle de son œuvre.¹ La phénoménologie n'est rien moins qu'une psychologie, ni dans sa première apparition dans les *RL*, ni à la suite, dans les *Ideen*.² Mais alors, qu'en est-il du tournant radical dit transcendantal de la phénoménologie, qui est censé arriver par un passage de la phénoménologie des *RL*, identifiée par Husserl à une *psychologie descriptive* dans la première édition, à la phénoménologie transcendante des *Ideen*, et par là, qui semble interrompre la continuité de la pensée phénoménologique ?

Tout d'abord, rappelons ici que peu de temps après la première édition des *RL*, déjà en 1903, Husserl a eu l'occasion d'annoncer son regret de cette expression

¹ « Introduction », **RL VI**, Hua XIX/2, p. 535 ; tr. fr. p. 5.

² « Introduction », **Ideen I**, Hua III, p. 4-5 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 5.

impropre.¹ Nous verrons par la suite que la phénoménologie ne devrait pas être qualifiée de psychologie du fait qu'elle traite des vécus de conscience, autrement dit, qu'elle ne pourrait être une nouvelle philosophie totalement indépendante de la psychologie que dans la mesure où le concept de vécu est radicalement transformé. Pourtant, si la phénoménologie est identifiée à tort avec la psychologie, même par le jeune Husserl lui-même, c'est que dans l'introduction du deuxième tome de la première édition des *RL*, il réduit la phénoménologie à l'analyse des composantes réelles des vécus sous l'effet d'une restriction méthodique qui exclut du champ de recherche l'objet intentionnel et le contenu intentionnel (le sens idéal).² À cet égard, le tournant transcendantal est amené à être compris dans la littérature phénoménologique comme le passage d'une phénoménologie qui ne se restreint qu'à l'analyse noétique à celle qui traite de toute la corrélation noético-noématique. Mais Husserl qui dit dans une auto-interprétation rétrospective sur les *RL* que « *la première percée de cet a priori corrélationnel universel de l'objet d'expérience et de ses modes de donnée (tandis que je travaillais à mes Recherches Logiques, environ l'année 1898) me frappa si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'a priori corrélationnel* »³ et qui voit les *RL* comme une œuvre de percée pour la philosophie transcendantale, comment avait-il pu limiter, dans la première édition, la portée de la phénoménologie à l'analyse d'un seul côté de la corrélation ? Ici, une lecture attentive des *RL* nous montre qu'entre la restriction méthodique posée dans l'« *introduction hésitante* »⁴ de la première édition et le sens, la méthode et la portée des recherches effectuées tout au long de l'ouvrage, il existe une incompatibilité précise.⁵ Nous nous trouvons en face d'un ouvrage qui dépasse déjà ses limites posées par son auteur, nous y voyons un effort pour étendre les analyses descriptives jusqu'au point même où elles contiendraient l'objet et le contenu intentionnels, bref ce qui est noématique. Car malgré tous ses manques et ses

¹ « Préface de la deuxième édition », **Prolégomènes**, Hua XVIII, p. 12-13 ; tr. fr. p. xvi ; E. Husserl, « Compte Rendu de Logique (1903) », dans **Articles Sur la Logiques**, trad. Jacques English, Paris, PUF, 1975, p. 280.

² Pour des passages de la première édition supprimés dans la deuxième édition voir **RL**, Tome II-1, Hua XIX/1, p. 16 et 28 ; tr. fr., notes annexes, p. 262 et 265.

³ **Krisis**, § 48, Hua VI, p. 169 ; tr. fr. p. 189.

⁴ « Préface de la deuxième édition », **Prolégomènes**, Hua XVIII, p. 12 ; tr. fr. p. xvi.

⁵ Cf. Dan Zahavi, « Constitution and Ontology : Some Remarks on Husserl's ontological position in the *Logical Investigations* », dans **Husserl Studies**, No. 9, 1992, 111-124.

imperfections et en vertu des motivations qui le produisent, l'ouvrage ne pourrait pas s'empêcher d'avoir accès à l'apparaître en tant que tel, de découvrir l'*a priori* de la corrélation, et qui plus est, comme nous le montrerons, ce serait précisément cette découverte même qui rendrait impossible une analyse noétique toute seule et qui permettrait également d'estimer la phénoménologie des *RL* comme proto-transcendantale.

Si nous voulons confirmer que les *RL* sont un ouvrage proto-transcendantal et qu'il ne s'agit pas d'un tournant radical dans l'histoire de la phénoménologie comme on l'affirme, nous devons mettre en évidence les caractéristiques générales qui rendraient la phénoménologie une philosophie transcendante, et en même temps, pouvoir retrouver leurs équivalents dans les *RL*, quoiqu'ils existent sous une forme primitive. Ainsi nous recourons à la méditation historique de Husserl sur la philosophie qui tend à faire comprendre tout le mouvement de la philosophie dans son unité, à travers toutes ses variations, depuis son commencement jusqu'à l'époque moderne, et qui considère la philosophie transcendante par rapport à ses motivations, ses méthodes et son thème comme la seule philosophie qui pourrait réaliser l'idée de la philosophie telle qu'elle est inventée dans l'Antiquité. La continuité du développement de la phénoménologie, en tant qu'elle est une philosophie transcendante en toutes ses étapes, doit résider aussi dans les mêmes caractéristiques que l'on saisirait au moyen de cette méditation, à proprement parler, dans leurs équivalents phénoménologiques qui se présentent sous les différents degrés de clarté et de perfection à travers les périodes de la pensée husserlienne. Par conséquent, dans la mesure où cette méditation élucide les motivations, le thème et les méthodes propres d'une philosophie transcendante et que l'on adopte une approche rétrospective sur la phénoménologie husserlienne elle-même afin de pouvoir la qualifier de transcendante dans toutes ses étapes, l'affirmation selon laquelle la phénoménologie des *RL* est déjà orientée vers la phénoménologie transcendante se trouvera confirmée. C'est dès lors que les problèmes notés plus haut concernant l'unité et la cohérence des *RL* seront également éclaircis.

La première partie de ma thèse se donne donc pour tâche d'abord de mettre en évidence le sens d'une réflexion historique sur la philosophie, puis de constater, au moyen d'une telle réflexion, les caractéristiques générales d'une philosophie

transcendantale dont l'origine remonte, en passant par Kant et Descartes, jusqu'à l'Antiquité, à la philosophie telle qu'elle est originellement inventée chez les Grecs. Comme la phénoménologie se revendique comme une philosophie transcendante qui assume cet héritage par rapport à ses motivations, à ses méthodes et à son domaine de travail, nous essaierons de tracer rétrospectivement dans les *RL* les correspondants phénoménologiques de ces caractéristiques, tels que la prétention de la phénoménologie à fonder toute connaissance en face du scepticisme, le renversement de l'attitude naturelle dans une attitude transcendante et la découverte d'une sphère transcendante, et finalement, la position du problème transcendantal en tant que problème de la constitution. Le dernier chapitre de cette partie sera consacré à montrer comment la théorie de la signification concrétise et confirme cette lecture proto-transcendante de l'œuvre, en ce que la reconnaissance de la signification comme un être idéal est nécessaire pour rendre compte de la possibilité de la connaissance dans la controverse avec le psychologisme, que la théorie phénoménologique de la signification présente une analyse constitutive menée sous la neutralité métaphysique et décrivant les relations essentielles entre l'acte de signifier, la signification et l'objet signifié.

Dans la deuxième partie, nous nous poserons la question de savoir si, en considérant la signification dans sa relation avec l'acte de signifier, l'on parviendrait à lui assigner le statut ontologique désiré, c'est-à-dire à la concevoir sans en faire une entité psychique ou bien sans lui conférer une autonomie indépendante de toute conscience. Il faut voir que cette question concerne directement la conception phénoménologique de l'intentionnalité ainsi que le fondement même de la phénoménologie en tant qu'un idéalisme transcendantal. Car cette conception de l'intentionnalité désigne que le corrélat de la conscience n'est pas réellement mais intentionnellement inclus dans son immanence, et qualifie ce contenu intentionnel, idéal et identique, de *sens*. Et, selon la phénoménologie en tant qu'un idéalisme transcendantal, le monde est corrélatif de la conscience qui le fait apparaître tel qu'il est pour nous par sa fonction donatrice de *sens* sur la base de son contact factuel avec le monde. Cela veut dire que tous les étants ainsi que le monde dans son ensemble tirent leur *sens* d'être, c'est-à-dire ce qu'ils sont, ainsi que leur validité d'être, d'une sphère transcendante dans laquelle s'effectuent toute formation de sens et toute validation. Tous les objets nous sont donnés ou visés par nous avec un sens idéal qui

est le produit des opérations intentionnelles, et auquel ils doivent leur unité, identité et transcendance. Il n'est ni un contenu réel de la conscience ni un prédicat réel du monde apparaissant.

Ainsi se révèle un *parallélisme* entre la signification, pour laquelle nous cherchons un statut ontologique au-delà du psychologisme et du réalisme sémantiques, et le sens qui est contenu dans la conscience en tant que son corrélat intentionnel, sans se réduire pour autant à son immanence réelle. Certes, la modalité de la signification est une modalité intentionnelle originale, autrement dit, l'intention de signification constitue un cas particulier de la relation entre l'acte de conscience, le contenu intentionnel et l'objet ; mais, dans la mesure où la signification se confond avec ce contenu intentionnel lui-même, la modalité de la signification, au-delà d'un exemple parmi d'autres, acquiert d'emblée une valeur de prototype. Cette situation est caractérisée par Husserl comme l'extension du concept de *signification* en tant que *sens* vers toute la sphère de la conscience. Notre expérience du monde et donc notre monde de l'expérience sont de part en part imprégnés d'un sens pré-linguistique, susceptible d'être reflété par une signification linguistique, ne serait-ce que partiellement et généralement.

Si l'on veut assigner à la signification elle-même un statut ontologique compatible avec cette conception transcendantale du sens, et par là même, tenir la modalité significative pour le paradigme de l'intentionnalité, on devrait pouvoir établir un lien entre la signification d'une expression et le sens, c'est-à-dire cette idéalité générale dont jouissent toutes les espèces d'objectités en tant qu'elles se constituent dans la multiplicité des vécus de conscience qui s'y rapportent. Cela ne saurait être, selon Husserl, qu'un lien historique. Il s'agit d'une genèse de la signification idéale, sous sa forme la plus simple et originaire, c'est-à-dire la signification d'un jugement prédicatif porté sur l'individu, à partir de l'expérience anté-prédicative dans laquelle a lieu une formation du sens, et par là même, est donné un objet pour nous avec un sens objectal. Après un chapitre où sont thématisés l'exigence d'une généalogie de la signification et son procédé dans ses grandes lignes, nous nous donnons pour tâche de traiter du sens idéal comme condition de possibilité de la constitution de l'objet en général. Ajoutons que cette tâche va de pair avec l'effort de développer une compréhension propre de la phénoménologie

husserlienne comme un *idéalisme* qui n'est pas celui de Leibniz, ni celui de Kant, mais comme un idéalisme phénoménologico-transcendantal, selon lequel la subjectivité participe à l'apparaître d'un monde pour nous grâce à ce sens idéal dont elle est une composante essentielle, et donc qu'elle est une condition de possibilité de cet apparaître, sans réduire le monde à son être immanent et sans laisser une chose en soi derrière cette apparition. Alors, pour que le sens puisse être intégré au sein de la conscience en tant que contenu intentionnel conformément à l'idée de l'extension du concept de signification, et donc concerner la constitution de tous les types d'objets, la question initiale, ne devrait-elle pas être celle de savoir comment, dans l'immanence de la conscience, advient son *se diriger-vers* et se constitue *ce vers quoi* elle se dirige, en d'autres termes, celle de savoir en quoi consiste cette « étonnante propriété de la conscience dans son flux progressif, propriété que nous nommerons polarisation »¹ ? N'est-ce pas précisément là que l'on comprendrait comment est possible une donation de sens [*Sinngebung*] et en quoi consiste la présence soi-disant intentionnelle et implicite du sens dans la conscience ? Certes, toutes ces questions dépassent la limite d'une analyse statique qui se contente de décrire simplement l'apparition des étants de types différents dans divers modes subjectifs de donnée qui leur sont propres, et de comparer ces derniers, de les classer, etc. Au contraire, il nous faut mener une analyse génétique qui poursuivrait la constitution des objets intentionnels jusqu'à l'instauration primitive [*Urstiftung*] de leurs sens dans une multiplicité des vécus de conscience, c'est-à-dire jusqu'à leur origine la plus profonde dans la vie transcendantale opérant sous ses multiples formes, et cela certes en recourant aux concepts de synthèse et de structure d'horizon [*Horizontstruktur*]. Le *sens* idéal, par lequel tout étant est là pour nous tel qu'il est lui-même et dans un certain mode d'être, est le produit de notre intentionnalité effectuant. Plus précisément, il ne saurait se produire, se conserver et exercer que dans une sphère transcendantale dans laquelle s'effectuent diverses donations, synthèses et validations (confirmations), c'est-à-dire diverses opérations intentionnelles actuelles et potentielles. Ces opérations, qui restent cachées dans notre vie naturelle et naïve, ne peuvent devenir thèmes que dans une expérience et une réflexion transcendantale,

¹ **SP**, Appendice XV, Hua XI, p. 393 ; tr. fr. p. 378.

qu'à partir des unités intentionnelles constituées par elles, qu'à partir des sens qu'elles déposent sur les étants. Dans l'analyse génétique, il faut donc expliciter systématiquement ces implications de l'intentionnalité effectuant, dévoiler l'*histoire sédimentée* du sens, conformément à l'essence.¹

A la suite d'un chapitre étendu, consacré aux considérations sur ces thèmes (le sens propre de l'idéalisme phénoménologico-transcendental, la synthèse de la conscience du temps, la formation du sens), nous examinerons le parallélisme qui pourrait être établi entre le sens et la signification dans le cadre d'une analyse statique, à titre de préparation à notre étude postérieure qui portera sur les analyses statiques des *RL*. Finalement, nous essaierons de montrer dans quelle mesure il est possible de parler dans les *RL* d'une extension du concept de signification à toute la sphère de la conscience, puis nous demanderons si cette extension que nous trouvons dans les *RL* est compatible avec les exigences d'une philosophie transcendantale originale, et si elle suffit à garantir l'originalité de la théorie phénoménologique de la signification. Car, comme nous l'avons avancé, le statut ontologique désiré pour la signification selon lequel elle serait une entité idéale qui ne peut pas être réduite au contenu réel de la conscience, mais qui resterait pourtant son corrélat, a affaire à la conception phénoménologique de l'intentionnalité qui consiste dans l'introduction d'un sens idéal au sein de toute conscience d'objet, et par conséquent, la recherche de ce statut tient immédiatement à la question du fondement même de la phénoménologie. En effet, ce n'est que dans la mesure où le sens peut être pensé comme une structure dont l'intersubjectivité fait partie de la production que nous pouvons parler d'une philosophie transcendantale au sens original et authentique. De même, dans la mesure où la signification logique trouve son origine dans ce sens pré-logique et le reflète en lui imprimant sa conceptualité, la modalité de signification peut jouer le rôle de prototype pour toute intentionnalité, et obtenir le statut cherché pour elle. D'où provient également une théorie originale de la signification.

¹ Cf. **LFLT**, § 94 et § 97, Hua XVII.

Or, comme nous allons le voir dans le dernier chapitre, inversement aux implications possibles des analyses statiques des *RL* qui introduisent le sens idéal comme entité fournissant l'intentionnalité de la conscience, ce sens est considéré comme essence du vécu dont l'exemplification est le vécu lui-même dans son effectivité réelle. De même, Husserl considère l'identité idéale de la signification comme celle de l'espèce, et affirme que la signification elle-même est donnée dans une abstraction idéatrice comme une objectité générale qui subsume sous elle les jugements exprimés en des temps différents à titre de ses exemplifications. Par la réduction de la saisie d'une signification idéale à une conscience de la généralité se trouvent également mises en question la valeur paradigmatique à attribuer à la modalité significative ainsi que l'originalité de la théorie de la signification. Dans ce cas, ce que nous attendons de notre thèse, c'est qu'elle parvienne, en reconnaissant le mérite des *RL* dans le développement de la pensée husserlienne, à faire voir que la phénoménologie à l'état de naissance fraie déjà la voie pour pouvoir prendre une position originale eu égard à la question de l'idéalité dont la signification n'est qu'un cas, bien qu'elle soit entachée des imperfections et des conséquences erronées. Puisque cette première phénoménologie ne se borne qu'à une analyse statique et qu'à la question de la condition de possibilité de la connaissance en général au cours de sa lutte contre le psychologisme logique, on est amené de manière précipitée à entendre la signification comme la généralité. Or, dans la mesure où la phénoménologie évolue d'une théorie de la connaissance à une métaphysique légitime en contenant en elle la question de l'être, et par là même, qu'elle prend pour sa question fondamentale celle des conditions de possibilité de la constitution transcendantale de tous les objets et du monde, la question du sens entre d'emblée dans l'horizon de la recherche phénoménologique, en tant que le sens est l'idéalité qui sous-tend l'unité, l'identité et la transcendance de tous les types d'objets, en premier lieu, des individus. Ainsi, lorsque le sens idéal est mis en évidence en tant que produit de notre activité réceptive et spontanée qui fonctionne toujours sur la base d'une factualité, et lorsque la signification est considérée comme renvoyant originairement à ce sens, une étude de la genèse du sens pré-linguistique constituera la première étape d'une théorie originale de la signification. Car ce qui reste à faire, c'est une généalogie de la signification logique à partir d'un sens pré-logique.



PREMIÈRE PARTIE

LES *RECHERCHES LOGIQUES* COMME UNE ŒUVRE DE PERCÉE POUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE



CHAPITRE 1

UNE MÉDITATION HISTORIQUE SUR LA PHILOSOPHIE

1.1 Une méthode appelée par la crise

Husserl considère la méditation historique en tant que méthode qui s'impose elle-même à un certain moment de l'histoire où la situation actuelle d'un domaine culturel ou de toute la vie culturelle remplit les âmes d'une telle détresse, d'une insatisfaction si profonde que la compréhension et le changement de cette situation deviennent une tâche ardente. Conformément à cette détermination, ce qui réveille effectivement chez Husserl la conscience de l'exigence d'une telle méditation sur la modernité, c'est la crise corrélative de la philosophie et des sciences qui sous-tend la crise de l'humanité et de la culture dans son ensemble. En effet, ce n'est qu'une méditation historique qui pourra tendre à la mise en évidence des conditions qui produisent la crise de la philosophie en remontant à son commencement primitif et qui nous permettra du même coup de voir les possibilités de surmonter cette situation. Cela revient à dire que cette méditation historique sera en même temps un examen *critique* par lequel nous refuserons ce qui a condamné la philosophie à l'échec dans son devenir historique et mettrons en question le sens authentique du but philosophique ainsi que la méthode qu'on doit suivre dans sa réalisation. Husserl y voit une « *préparation psychologique* »¹ qui mobilisera notre volonté pour entreprendre de réaliser l'idée de la philosophie conformément aux résultats de cette méditation historique et critique. Or, c'est la profondeur de la crise qui détermine le degré de la radicalité de la critique qui est nécessaire pour un vrai commencement de la philosophie. C'est pourquoi il avait fallu attendre ce moment historique où le climat de scepticisme engendré par le naturalisme rendait nécessaire une réforme

¹ PP I, Leçon 1, Hua VII, p. 7 ; tr. fr. p. 9.

radicale de la philosophie. Dès lors, le génie de Husserl assume cette tâche dans un esprit de radicalisme ne pouvant être commandée que par cette crise elle-même si profonde. Ainsi a pu apparaître la possibilité de la phénoménologie en tant que « *forme finale* »¹ de la philosophie transcendantale vers laquelle « *l'ensemble de la philosophie du passé, bien qu'à son insu, était orienté intérieurement* ». ² Par conséquent, étant un élément structurel pour un vrai commencement de la philosophie et conférant un caractère d'historicité aux analyses husserliennes, la crise sera une idée directrice dans notre recherche sur le sens du transcendantalisme. Commençons donc par la conception husserlienne de l'histoire.

Pour Husserl, toute l'histoire de l'humanité est circulaire par rapport aux motivations qui, du commencement jusqu'au présent, mobilisent les volontés de telle sorte qu'il se produit diverses formes culturelles. Dans le devenir historique, sous ces mêmes motivations, il s'agit toujours des mêmes tâches à reprendre. En effet, cette circularité de l'histoire est impliquée par le fait qu'elle est téléologique : à chaque étape du processus infini vers la forme définitive de ce qui est voulu, à travers toutes ses nouvelles formes, le même vouloir est à l'œuvre dès l'origine. Autrement dit, c'est le but, le *telos* lui-même qui lie les générations et constitue l'unité de sens dans le développement historique. Ce développement consiste en ce que les acquis culturels se transmettent par héritage, et que leurs formations postérieures sont motivées par les antérieures, celles-là visées à travers celles-ci. L'histoire d'une forme culturelle est donc autant la formation originaire de son sens par les effectuations des premiers fondateurs et par les reprises des successeurs que la sédimentation du sens due à sa transmission sans réeffectuer les opérations produisant originairement le sens en question. Par ailleurs, dans la mesure où nous nous laissons toujours être motivés par une forme culturelle que nous trouvons toute prête devant nous et que nous ne mettons pas en question jamais son sens d'origine, les sédimentations risquent de produire des « *glissements de sens* », ³ voire la perte totale de cette forme culturelle, qui serait en fin de compte éprouvée comme crise.

¹ **Krisis**, § 14, Hua VI, p. 71 ; tr. fr. p. 81.

² **Ibid.**, § 7, p. 17 ; tr. fr. p. 24.

³ **Ibid.**, § 9 I, p. 58 ; tr. fr. p. 67.

En ce qui concerne la philosophie et les sciences en tant que ses rameaux, de tels glissements dus au manque du questionnement de l'origine ont des effets vitaux, si bien qu'ils apportent non seulement la crise corrélative de la philosophie et des sciences, mais aussi celle de l'humanité et de la culture dans son ensemble. Car la philosophie, ou la science, n'est pas simplement une forme culturelle parmi d'autres mais elle se développe dans « *une nouvelle sorte d'attitude à l'égard du monde-ambient* »¹ et entraîne avec elle un mode d'existence² qui fait naître une nouvelle humanité en transformant toute la vie culturelle. Cette nouvelle attitude est l'attitude théorique et signifie se donner soi-même, en se détournant de tous les intérêts pratiques, à connaître le monde et l'homme dans une autonomie absolue, à partir de la libre raison en quoi consiste toute l'humanité de l'humain et dont la fonction est la légitimation de ce qui est effectif [*wirklich*] ou véritable [*wahrhaft*] dans toutes les dimensions de la vie (théorique, pratique et esthétique). Dans cette activité de connaître se produit, en tant que connaissance vraie, quelque chose qui est identiquement répétable dans chaque nouvelle production. L'acquis scientifique est donc un autre type de l'être qui, à l'opposé des choses réelles dans l'espace et dans le temps, subsisterait comme étant identiquement le même pour tout le monde et en tout temps, en un mot, l'être idéal.³ À côté de telles vérités particulières appartenant aux diverses sciences, les *questions spécifiquement philosophiques*⁴ concernent, à leur tour, ce qui donne sa validité objective à toute notre connaissance, les normes idéales du bien et du beau, les véritables valeurs, le sens rationnel de la vie et de la mort etc., et peuvent toutes être rassemblées sous le titre de raison renvoyant à « *des idées et des idéaux 'absolus', 'éternels', 'supra-temporel', 'inconditionnellement valable'* ». ⁵ L'attitude du/de la philosophe n'est donc pas bornée à la recherche de la connaissance vraie du monde, mais elle contient aussi un effort pour établir les normes de notre activité pratique par les idéalités.⁶ Cela nous permet de parler d'une forme philosophique de l'existence qui correspondrait au vouloir d'exister en

¹ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Ibid.**, p. 321 ; tr. fr. p. 355.

² *Ibid.*, § 3, p. 5 ; tr. fr. p. 12.

³ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Ibid.**, p. 323 ; tr. fr. p. 357.

⁴ **Ibid.**, § 3, p. 7 ; tr. fr. p. 14.

⁵ **Ibid.**

⁶ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Ibid.**, p. 333 ; tr. fr. p. 367.

orientant ses recherches et ses comportements d'après les normes idéales et les idées absolues acquis à partir de la libre raison, délivrée de tout lien traditionnel. C'est précisément là où se trouve la capacité qu'a la philosophie à transformer toute la vie et à créer une nouvelle humanité.

L'attitude philosophique ainsi définie est adoptée premièrement en Grèce antique, par quelques individus et dans de petits cercles, mais dans la mesure où de nouvelles personnes comprennent que ce qui est voulu et produit ici est un bien commun, cet intérêt pour les idéalités ne reste pas borné seulement à la communauté des philosophes, la transformation de la culture qui en émane s'étend à toute la nation, et finalement au-delà de cette nation natale.¹ On pourrait donc dire qu'avec la naissance de la philosophie chez les Grecs et ses ramifications dans les sciences naît un *telos* qui, bien que son dépositaire soit l'humanité européenne, « comme entéléchie, est inclus par essence dans l'humanité comme telle ».² Dès lors, si l'humanité européenne, étant supranationale, a le « vouloir être une humanité issue de la raison philosophique »,³ au défaut des normes, idéaux, valeurs et règles de vie que cherche à fonder la philosophie, il est évident que l'humanité se perdra elle-même dans les fortuits de la vie, dans les hésitations, et ce qui est le pire, dans l'absence de sens de son existence. C'est pourquoi la philosophie, avec toutes les sciences particulières, est « pour ainsi dire le cerveau opératoire du fonctionnement normal duquel dépend l'authenticité et la santé de la spiritualité européenne ».⁴

« Les nations européennes sont malades, l'Europe elle-même, dit-on, est en crise »,⁵ voilà le diagnostic que confirme Husserl pour son époque comme plusieurs de ses contemporains. C'est la spiritualité humaine en tant que créatrice de culture qui est malade : « Les 'temps modernes', si orgueilleux depuis des siècles de leurs succès théoriques et pratiques, sont finalement tombés eux-mêmes dans une insatisfaction croissante, au point qu'ils doivent ressentir leur situation comme une

¹ **Ibid.**, p. 333-335 ; tr. fr. p. 367-369.

² **Ibid.**, § 6, p. 13 ; tr. fr. p. 21.

³ **Ibid.**

⁴ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Ibid.**, p. 338 ; tr. fr. p. 372.

⁵ **Ibid.**, p. 315 ; tr. fr. p. 348.

situation de détresse ».¹ Ce sentiment d'insatisfaction de l'homme moderne provient du fait que la nouvelle culture scientifique ne parvient pas à fournir à l'humanité « *une vie qui est vraiment digne d'être vécue* ». ² La crise envahit toute la vie, elle se présente dans d'innombrables « *symptômes de la décadence de la vie* », ³ tels que le règne de la guerre, la montée du racisme, la perte des valeurs, la barbarie etc., lesquels sont totalement en contraste avec les promesses de sagesse, de bonheur et de fraternité de l'*Aufklärung*. ⁴ Ce tableau irrationaliste montre assez bien que la philosophie et les sciences, en tant que manifestations les plus hautes de la raison, ne servent plus de guide à l'homme et perdent leur rôle conducteur concernant l'orientation théorique et pratique de notre vie. C'est pourquoi Husserl affirme que la crise prend ses racines dans la philosophie qui s'est égarée, et par là même, dans les sciences qui ont perdu leur sens pour l'existence humaine.

Mais comment la philosophie s'égare-t-elle et quelle est la relation entre la philosophie et les sciences particulières de sorte que leur crise coïncide ? Ce sont les questions dont nous traiterons en détail dans des chapitres suivants, mais qu'il nous suffira d'anticiper généralement pour l'instant.

Pour point de départ du processus qui débouche finalement sur la crise de l'humanité, Husserl tient le fait que les savants acceptent l'*aller de soi* [Selbstverständlichkeit] des héritages du passé et reprennent en charge des formations scientifiques, tels que les concepts, principes et méthodes dans leur domaine de travail, sans ressentir le besoin de réactiver les opérations originaires les produisant, c'est-à-dire qu'ils se contentent du tout prêt et renoncent à réfléchir sur son origine et sa genèse. ⁵ Il y a deux conséquences de cette omission commise par les scientifiques de leur propre subjectivité opérant sur le monde-ambiant de la vie. Premièrement, à travers les sédimentations formant une tradition scientifique, la science se transforme de plus en plus en une technique vidée de son sens, que

¹ *Ibid.*, p. 342 ; tr. fr. p. 377.

² « Introduction », *LFLT*, Hua XVII, p. 9 ; tr. fr. p. 8.

³ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Krisis*, Hua VI, p. 347 ; tr. fr. p. 382.

⁴ *Ibid.*, § 3, p. 8 ; tr. fr. p. 15.

⁵ Cf. *Ibid.*, § 9 h.

pratiquent par habitude les scientifiques.¹ Deuxièmement, le manque de l'intérêt porté à l'éclaircissement de l'instauration primitive [*Urstiftung*] cause des glissements de sens dans la formation des sciences de la nature, et ceux-ci donnent lieu à l'objectivisme scientifique selon lequel on prend pour la seule réalité vraie et en soi la nature physique déjà donnée et idéalisable mathématiquement, et donc on cherche à expliquer tout ce qui est à partir de cette conception. Bien que la transformation technique soit, à un certain égard, un fait naturel et indispensable, exigé par la spécialisation et du progrès des sciences, il est évident qu'elle cause également que les sciences restent inachevées quant à la rationalité de leurs théories et de leurs méthodes. Car les sciences semblent bien marcher sans que le sujet au travail lui-même et le monde de la vie en tant que sol de son travail ne deviennent un thème dans leur corrélation, ou plus généralement, sans qu'il ne soit besoin d'un éclaircissement de l'origine et de la possibilité de la connaissance.

Comme nous le verrons plus tard, c'est la philosophie qui devrait assumer cette tâche de l'éclaircissement ou de fondation [*Begründung*] de la connaissance en vertu de son sens originaire. Dans la mesure où elle commence authentiquement à partir de ses motivations originaires et maintient sa radicalité à travers toutes ses étapes, elle pourra avoir son propre thème, à savoir la sphère transcendantale à partir de laquelle apparaissent le monde et la conscience en tant que tels, et par là même, fonder la rationalité de toutes les sciences autant que la sienne. Sinon, il ne serait pas difficile que les glissements de sens rencontrés dans l'histoire des sciences soient transposés d'emblée dans la philosophie elle-même et conduit cette dernière en fin de compte à sa dissolution. Selon Husserl, ce qui nous est confronté chez Descartes, ce sont à la fois les deux : par un retour réflexif au sujet, le recommencement authentique de la philosophie en tant que philosophie transcendantale, et à cause d'un manque de radicalité, la retombée dans un rationalisme objectiviste qui étend le mode d'être des objets mondains à la totalité de l'être et adopte pour toute connaissance la méthode de la nouvelle science de la nature dont l'instauration première est accomplie par Galilée. Or, la philosophie en tant qu'objectiviste ne peut en aucune manière rendre

¹ Cf. **Ibid.**, § 9 g.

compte de la rationalité véritable, parce qu'elle partage la même omission avec les sciences de la nature et donc repose sur les mêmes présuppositions qu'elles, présuppositions qui convertissent la question de la connaissance en une énigme lorsqu'on se met à chercher les conditions de possibilité de la connaissance en restant au même niveau qui les produisent. En effet, si l'on suit les lignes de développement de cette philosophie objectiviste à partir de Descartes, on ne verra qu'un combat entre de multiples philosophies qui ne peuvent ni s'entendre en quoi consistent le but, la sphère et la méthode de la philosophie ni parvenir à un moindre contenu objectif. « *La philosophie occidentale est, depuis le milieu du siècle dernier, dans un état de décadence manifeste par rapport aux âges précédents. L'unité a disparu partout : dans la détermination du but autant que dans la position des problèmes et de la méthode* »¹ et « *la philosophie devint à elle-même problème* »² dira Husserl en décrivant la situation philosophique aux temps modernes.

Si les sciences demandent un éclaircissement qui ne peut être effectué que par la philosophie, une crise actuelle de cette dernière signifierait en même temps celle des premières : « (...) *les sciences modernes entrèrent dans une crise d'une nature particulière, ressentie toujours plus énigmatique, concernant le sens de leur fondement en tant qu'elles sont des rameaux de la philosophie – sens qu'elles continuaient à porter en elles-mêmes. C'est là une crise qui n'entame pas ce qui est scientifique au sens artisanal du terme dans les réussites théorétiques et pratiques, et qui pourtant ébranle de fond en comble le sens de vérité de la science dans son ensemble.* »³ Comment comprendre, alors, l'expression « *une crise d'une nature particulière, ressentie toujours plus énigmatique* » ?

Il faut noter avant tout que la science en tant que prestation et technique est toujours hors de question, ses découvertes, théories et succès évidents sont permanents malgré toutes ses limites et imperfections. Cependant, quand la philosophie échoue à sa tâche de fondation d'une science parce qu'elle prend la

¹ « Introduction », **MC**, § 2, Hua I, p. 46 ; tr. fr. p. 22.

² **Krisis**, § 5, Hua VI, p. 9 ; tr. fr. p. 16.

³ **Ibid.**, p. 10 ; tr. fr. p. 17.

forme d'un objectivisme, on peut parler du même coup de la crise de cette science quant à sa *scientificité authentique*, c'est-à-dire quant à « *la façon même dont elle a défini ses tâches et élaboré en conséquence sa méthodologie* »¹. Premièrement, le manque d'une rationalité véritable crée de telles énigmes que le scientifique lui-même les éprouvera finalement en tant que « *détresse de la méthode* »², tout comme c'est le cas des crises scientifiques au sens kuhnien où la science normale en tant que solution de devinettes ne fonctionne plus et les scientifiques sont contraints à mener des réflexions philosophiques qui aboutiraient à un changement de paradigme. Husserl, lui aussi, avait vécu au cours de ses travaux mathématiques une telle détresse qui l'a contraint d'abord à réfléchir sur son activité scientifique dans le cadre de la psychologie et puis à faire des réflexions critiques sur les questions fondamentales de la théorie de la connaissance. C'était sous la motivation des problèmes de fondation de l'arithmétique et de la logique qu'il s'est détourné du psychologisme dont il était parti alors.³ Deuxièmement, et ce qui joue un rôle essentiel dans la crise de l'humanité, c'est que les sciences sont en crise en tant qu'elles ont perdu leur sens pour l'existence humaine. Selon leur sens originaire, les sciences, d'une part, partagent les mêmes motivations que la philosophie, c'est-à-dire qu'elles veulent connaître d'une façon rationnelle le monde et l'homme et former rationnellement, à partir de ces connaissances, la vie de l'homme et son monde-ambiant.⁴ D'autre part, elles sont les rameaux de la philosophie par rapport à leur fondement qu'elles doivent à celle-ci. Une science ne devient authentiquement science que dans la mesure où elle se laisse être dirigée par les réflexions philosophiques, réflexions qui doivent être menées dans la collaboration perpétuelle entre les scientifiques et les philosophes. C'est au moyen de ce rapport avec la philosophie que la science acquerrait non seulement la rationalité de sa méthode et de ses théories, mais aurait aussi conscience de ses motivations originaires et de son sens pour la vie humaine.

¹ **Ibid.**, § 1, p. 1 ; tr. fr. p. 7.

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Ibid.**, p. 342 ; tr. fr. p. 377.

³ Cf. « Préface de la première édition », **Prolégomènes**, Hua XVIII.

⁴ **Krisis**, § 3, Hua VI, p. 5-6 ; tr. fr. p. 12.

Cependant, tandis que la croyance en l'idéal d'une philosophie scientifique et de sa méthode devient chancelante à cause des prétendues philosophies, les sciences semblent être le seul triomphe de l'esprit humain et les questions spécifiquement philosophiques se trouvent discréditées. Cela conduit à une altération du sens originaire de la science, c'est-à-dire à son idée positiviste qui réduit toute science à une simple science-de-faits et exclut par conséquent les questions spécifiquement humaines, ou bien, ce qui revient au même, les questions spécifiquement philosophiques.¹ « *Le positivisme pour ainsi dire décapite la philosophie* » écrit Husserl². Une philosophie scientifique qui fonderait le vrai, le bien et le beau authentiques n'est pas possible en tant qu'une science positive, en tant que psychologie, mais ce qui est pire, c'est que l'on ne cherche plus à apporter une réponse aux problèmes de la raison, y compris celui du sens de notre existence. Les motivations originaires de la philosophie sont pour ainsi dire oubliées. C'est sous l'effet de cette omission que le positivisme crée une culture, une *vision du monde* qui signifie une indifférence générale aux questions humaines décisives. D'où provient l'irrationalité de l'époque, la crise de l'humanité selon Husserl : « *De simples sciences de faits forment une simple humanité de fait.* »³

Si les glissements de sens dans le développement téléologique de l'histoire proviennent du manque de la mise en question de l'origine et aboutissent à la crise de l'humanité, il est évident qu'il faut renverser ce processus et revenir sur l'origine des sciences et de la philosophie, afin de comprendre notre situation actuelle et de surmonter la crise.

La méditation historique sur une science donnée s'opère par une question-en-retour [*Rückfrage*]⁴ sur ses motivations et effectuations originaires en vue de rendre de nouveau vivant son sens originel. Mais, le commencement n'est pas susceptible d'être atteint d'un seul coup et dans toute sa transparence du fait que nous, qui sommes appelés à mener une telle réflexion, sommes nous-mêmes pris dans les

¹ **Ibid.**, § 2, p. 3-4 ; tr. fr. p. 10.

² **Ibid.**, § 3, p. 7 ; tr. fr. p. 14.

³ **Ibid.**, § 2, p. 4 ; tr. fr. p. 10.

⁴ Cf. **Ibid.**, § 7, p. 16 ; tr. fr. p. 23 ; § 15, p. 72-73 ; tr. fr. p. 82-83.

glissements de sens. C'est pourquoi elle doit toujours procéder en « zig-zag » : « *La compréhension des commencements ne peut être obtenue pleinement qu'à partir de la science donnée dans la forme qu'elle a aujourd'hui, et par un regard en arrière sur son développement. Mais sans une compréhension des commencements ce développement est, en tant que développement-du-sens, muet. Il ne nous reste qu'une solution, c'est d'aller et venir en 'zig-zag' ; les deux aspects de ce mouvement doivent s'aider l'un l'autre. Un éclaircissement relatif d'un côté apporte quelque lumière à l'autre, qui à son tour la réfléchit sur le premier.* »¹ Ainsi, questionner en retour l'origine de la science et traverser de part en part toutes ses étapes en zig-zag nous feraient comprendre non seulement la téléologie interne, donnant à son histoire une unité, mais aussi les glissements de sens dans son développement.

Une recherche historique prenant pour objet la philosophie se fait donc tout d'abord par une question-en-retour sur les motivations originaires, autrement dit, sur l'instauration première [*Urstiftung*] de la philosophie et traverse par là en zig-zag tout son développement historique. Cela faisant, nous pourrions non seulement faire ressortir la téléologie interne ou l'unité de sens dans l'histoire de la philosophie, mais aussi éclairer les glissements ou détournements de sens qui proviennent de l'omission des motivations originaires de la philosophie et pourraient la conduire progressivement jusqu'à un état de crise.

Bien que le procédé nous prescrive de retourner à l'origine [*Ursprung*], il n'en demeure pas moins vrai que le problème du commencement de la philosophie est non seulement celui de son premier commencement mais aussi celui de son recommencement. Ce dont il s'agit ici, c'est « *la volonté d'accomplir sous la forme de méditations historiques, des prises de conscience de notre propre situation philosophique présente, et ce dans l'espoir que, finalement, nous pourrions par là prendre possession du sens, de la méthode et du commencement de la philosophie, de cette philosophie à laquelle notre vie veut et doit se consacrer.* »² Une question-en-

¹ *Ibid.*, § 9 I, p. 59 ; tr. fr. p. 67-68.

² Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. et introd. par J. Derrida, Paris, PUF, janvier 2010, p. 174.

retour sur ce que nous voulons originairement et proprement en tant que philosophes nous permettra non seulement de comprendre notre situation présente mais aussi d'assumer le passé dont nous sommes des héritiers en faisant revivre les motivations originaires. Par là, elle mobilisera notre volonté pour recommencer radicalement la philosophie. En un mot, la méditation historique sur la philosophie, aux yeux de Husserl, n'est rien d'autre qu'une « *auto-méditation* »¹ qui servirait à la compréhension et à la réalisation de nous-mêmes en tant que philosophes. C'est pourquoi cette méditation qu'une crise appellerait le/la philosophe à accomplir, en révélant à la fois les conditions produisant la crise elle-même et les possibilités pour la surmonter, ferait également fonction de thérapie. Par ailleurs, même dans les cas où il n'est pas requis de faire subir une réforme totale à la philosophie, et pour que cette dernière puisse subsister telle qu'elle recommence effectivement selon son d'origine et se garder de tomber dans des apories qui la mettraient éventuellement en crise, le/la philosophe doit être incliné à faire fréquemment l'auto-méditation sur son but, sa portée et sa méthode. D'où le fait que l'on puisse observer de nombreux retours, autocritiques et reprises dans le cours de la pensée husserlienne.

La réflexion historique de Husserl menée sous ces motifs représente la philosophie transcendantale comme recommencement radical de la philosophie aux temps modernes et comme tendance la plus intime de la modernité philosophique. Pour lui, sa phénoménologie assume cette tâche, imposée à lui par l'histoire elle-même, de réaliser une philosophie transcendantale², et même, elle en est la « *Forme-Finale* »³. Par ailleurs, il faut voir que la fondation originarie de la modernité philosophique chez Descartes est en fait une fondation secondaire⁴ qui renvoie à une fondation primaire et reprend l'idée de la philosophie telle qu'elle est inventée par les Grecs.⁵ Alors, pour que nous puissions saisir le sens propre de la philosophie moderne et la tâche à laquelle est appelée le/la philosophe de cette époque-ci, il faut remonter, au-delà du commencement de la modernité, au commencement premier de

¹ **Krisis**, § 15, Hua VI, p. 73 ; tr. fr. p. 83.

² « Introduction », **MC**, § 2, Hua I, p. 46 ; tr. fr. p. 21.

³ **Krisis**, § 14, p. 71 ; tr. fr. p. 81.

⁴ **Ibid.**, § 15, p. 72 ; tr. fr. p. 82.

⁵ **Ibid.**, § 8, p. 18 ; tr. fr. p. 25.

la philosophie dans l'Antiquité et constater ce que la philosophie moderne et donc la phénoménologie de Husserl héritent de celle des Anciens. Comme la philosophie transcendantale est censée être la seule qui pourrait réaliser l'idée originare de la philosophie par rapport à son but, sa méthode et son domaine, nous ne pouvons découvrir les caractéristiques d'une philosophie transcendantale que dans une telle continuité de la recherche.

Si c'est le cas, il faudrait chercher l'unité de la phénoménologie en tant que philosophie transcendantale à travers toutes ses étapes dans les mêmes caractéristiques transcendantales que nous allons saisir par l'élucidation de l'origine de la philosophie moderne. Cela veut dire qu'il serait possible d'appliquer la même méthode à un plan plus restreint, c'est-à-dire à l'histoire propre de la pensée husserlienne, de sorte qu'elle nous permettrait de constater les correspondants phénoménologiques des caractères transcendantsaux qui se présentent sous les différents degrés de clarté et de perfection selon les étapes du développement de la phénoménologie et qui lui confèrent pourtant sa continuité. C'est pourquoi nous nous orientons, en suivant la proposition d'Eugen Fink, non pas vers une étude chronologique mais vers une étude rétrospective, qui rechercherait, à partir de formations ultérieures et plus élaborées de la phénoménologie, les formations primitives (ou les noyaux) qui les préparent, pour tenter d'élucider les premières par ces dernières.¹ Car, l'ensemble de la phénoménologie en toutes ses phases, tout comme les *RL* qui sont un ouvrage composé des recherches reliées systématiquement, se meut en quelque sorte en *zig-zag*², et cela de telle manière qu'il s'agit d' « *un mouvement ascendant continu d'un niveau inférieur à un niveau plus élevé* »³, et que les acquis ultérieurs ont des effets sur les antérieurs et contribuent à élucider les obscurités et les imperfections appartenant aux étapes précédentes. Cette interdépendance nous permet non seulement de découvrir une finalité qui donne au développement de la phénoménologie une continuité et une unité, mais encore d'éclaircir les motifs, les problématiques et les intentions premiers de la

¹ E. Husserl, « Esquisse d'une Préface aux recherches Logiques (1913). Avertissement de l'éditeur, par Eugen Fink », dans **Articles Sur la Logiques** (1890-1913), *op. cit.*, p. 354.

² « Introduction », **RL**, Tome II-1, § 6, Appendice 2, Hua XIX/1, p. 22 ; tr. fr. p. 19.

³ « Préface de la deuxième édition », **Prolégomènes**, Hua XVIII, p. 11 ; tr. fr. p. xiv-xv.

phénoménologie, c'est-à-dire son sens entier donné d'abord sous une forme plus obscure et imparfaite. Au lieu de considérer les *RL* seulement telles qu'elles étaient dans la première édition, en tant qu'elles hésitaient sur leur propre but et leurs méthodes, nous préférons bien plutôt les évaluer dans la perspective de la seconde édition remaniée ainsi que dans celle des ouvrages postérieurs, c'est-à-dire par une lecture portant sur leurs potentialités internes. Tout cela, croyons-nous, nous permettrait à la fois de trouver dans les *RL* une philosophie déjà orientée vers le transcendantalisme et les germes d'une théorie de la signification plus authentique.

1.2 L'idée de la philosophie comme héritage perpétuel

Certes, la philosophie a son propre *telos* qui y est inclus depuis son commencement et qu'elle n'abandonne jamais tout au long de son développement historique. Ce *telos* désigne ce qui originairement [*ursprünglich*] a été voulu en tant que philosophie par nos ancêtres philosophes et a continué à être voulu par leurs successeurs jusqu'à nous-mêmes.¹ Cette direction de vouloir, c'est-à-dire ce but, motive toute tentative philosophique qu'on pourrait rencontrer dans l'histoire et constitue l'unité de sens liant les générations de philosophes malgré toutes les différences entre leurs théories. Quelqu'un qui choisit, à n'importe quel moment de l'histoire, de porter en soi cette téléologie, se trouve non seulement chargé d'une tâche historique issue de cette motivation originaire, c'est-à-dire de réaliser l'idée de la philosophie telle qu'elle originairement a été visée par les Grecs, mais s'attache aussi à la recherche de la méthode appelée par cette tâche même. Mais quel est ce sens originaire de la philosophie ?

Selon l'exposition de Husserl dans la conférence de Vienne (1935), la *philosophie*, ou, ce qui revient au même à l'origine, la *science*, réside dans « *une nouvelle sorte d'attitude à l'égard du monde-ambiant* »² qui s'accomplit premièrement chez les Grecs. C'est l'attitude du *θαυμάζειν* qui est établie avec un intérêt porté au monde dans sa totalité et indépendant entièrement de tout intérêt

¹ Cf. **Krisis**, § 7, Hua VI, p. 15-16 ; tr. fr. p. 23.

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Ibid.**, p. 321 ; tr. fr. p. 355.

pratique. C'est la voix d'Aristote que nous entendons à l'origine : « *C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. (...) Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance. (...) Ainsi donc, si ce fut pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire* ». ¹ Cette attitude purement théorique fait de l'homme un spectateur désintéressé contemplant le monde afin d'en avoir une connaissance objective au-delà des représentations traditionnelles qui appartiennent à des nations diverses. ² À partir de ses premières formations [*Gebilde*] produites chez les personnes individuelles et dans l'unité de son histoire se développe la philosophie en tant qu'une forme spéciale de la culture, tout d'abord dans la nation grecque. En quoi consiste alors la spécificité de cette culture philosophico-scientifique, quelles intentions que portent en eux-mêmes les savants et quel type de formations se produit-il dans l'attitude théorique ? À partir de ces questions, c'est le sens originaire de la science et de la philosophie que nous voulons éclaircir.

La philosophie est définie par Husserl dans la même conférence de la manière suivante : « *Dans une traduction correcte, dans son sens originel, cela ne veut rien dire d'autre que science universelle, science de tout du monde, de l'uni-totalité de tout l'étant. Très tôt l'intérêt pour le tout, et du même coup la question du devenir et de l'être-en-devenir omni-globant commence à se subdiviser suivant les formes et les régions générales de l'être, et c'est ainsi que la philosophie, la science unique, se ramifie en une diversité de sciences subordonnées* ». ³ Les sciences au pluriel, en tant que vérités concernant ces diverses régions de l'être, sont comme des rameaux de la philosophie en ce sens où toutes les sciences sont co-incluses dans une seule science omni-englobante. Cependant, ce n'est pas cette universalité de la vision du monde qui définit spécifiquement la philosophie, mais plutôt son caractère *scientifique*. Une deuxième définition au §12 de la *Krisis* l'explique plus clairement : « *La philosophie,*

¹ Aristote, **La métaphysique**, Tome I, trad. par Jules Tricot, J. Vrin, 1986, A 2, p. 16-18.

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Krisis**, Hua VI, p. 331-332 ; tr. fr. p. 365-366.

³ **Ibid.**, p. 321 ; tr. fr. p. 355.

à son origine, c'est-à-dire chez les Anciens, voulait être 'science', connaissance universelle de l'Universum de l'étant : non la vague et relative connaissance de tous les jours (δόξα), mais la connaissance rationnelle : l'ἐπιστήμη ». ¹ Une philosophie au sens authentique, c'est-à-dire une science universelle et rigoureuse, n'est possible donc qu'au moment où l'on tient compte de la question de l'opposition entre l'opinion et la connaissance. Ce que la philosophie tend à produire sous cette ambition d'être une science vraie et rigoureuse, ce sont des idéalités et idées, et c'est cette production elle-même qui la distingue essentiellement des autres formes culturelles pré ou extra-scientifiques, telles que l'architecture, les travaux manuels, la culture du sol, etc. Husserl nous dit qu'« aucune autre forme culturelle dans l'horizon historique avant la philosophie n'est au même sens une culture des idées ». ²

Ainsi placée, la question de l'idéalité qui se trouve également au centre de notre travail sous la forme de celle de l'idéalité de la signification, tient fortement à la question du commencement et de la possibilité de la science en tant qu'activité humaine. L'idéalité dont il s'agit dans les sciences, c'est le produit de l'activité scientifique, à savoir un jugement évident visant un état de choses, cet état de choses donné en personne, la vérité saisie dans la donation de la chose elle-même qui est visée par le jugement, une proposition, un théorème, une loi ou les concepts qui s'y rapportent, bref, toutes les formations spirituelles [*Geistesgebilde*] dites scientifiques et les sciences elles-mêmes. ³ Mais quelles motivations sont-elles propres à l'activité scientifique ? En quoi l'idéalité des formations scientifiques produites sous ces motivations consiste-t-elle ? Il nous semble indispensable d'ouvrir ici une petite parenthèse qui pré-tracera quelques points de notre travail et procurera par là même une compréhension initiale sur la question de l'idéalité.

¹ **Ibid.**, § 12, p. 66 ; tr. fr. p. 75.

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Ibid.**, p. 324 ; tr. fr. p. 358.

³ Husserl insère dans le domaine de l'idéalité la littérature et d'autres œuvres de l'art quant à leur sens idéal, comme par exemple le Faust de Goethe et la Madone de Raphaël. Cf. E. Husserl, **L'origine de la géométrie**, *op.cit.*, p. 179 ; **EJ**, § 65, p. 322-323.

Conformément à la conception husserlienne de l'histoire, le sens téléologique de science authentique dont l'instauration originaire renvoie aux motivations originaires d'un sujet premier se consacrant lui-même à la science et auquel doit son unité le devenir historique de la science, dirige en tant que tel toutes nos activités scientifiques aujourd'hui autant qu'au passé. Que les sciences positives ne soient pas des sciences authentiques du fait qu'elles ne puissent pas remplir totalement ce sens et que l'histoire des sciences soit plein de glissements de sens parmi lesquels le plus néfaste est leur technicisation, cela ne change rien en ce que nous sommes dès l'origine et toujours guidés par ce *telos* d'une science authentique. Par conséquent, une méditation qui sera menée à partir de la forme actuelle des sciences existantes nous permettrait donc de découvrir les éléments fondamentaux de l'idée téléologique générale de science véritable. Si nous prenons au début pour l'hypothèse l'idée générale et vague de la science que nous avons de sciences données effectivement, et au moyen de l'intropathie, nous livrons nous-mêmes « *vivre les tendances et l'activité scientifiques* »¹ comme le propose Husserl, nous pouvons saisir le but poursuivi par les scientifiques, et par là, amener le sens de la science en général qui n'est d'abord que présupposé vaguement à l'état de sens évident dans son authenticité.²

Ce que nous découvrons en procédant de la sorte, c'est ce que le savant veut non seulement porter des jugements, énoncer ses propres croyances, mais, en ayant une prétention à la vérité, les fonder de sorte qu'ils vaudraient pour tout le monde et en tout temps.³ La science vise à dépasser les points de vue, les opinions, ou bien, les 'vérités' *subjectives-relatives* qui sont à l'œuvre dans la vie quotidienne en vue d'atteindre la connaissance *objective-absolue* de la nature vraie, c'est-à-dire des vérités *définitives, supratemporelles, inconditionnelles*, bref des vérités *en soi*. C'est là où s'impose l'exigence de justifier ses jugements pour un savant. Il conviendrait donc de se poser la question de savoir ce que signifie, en général et spécifiquement pour la science, la justification [*Rechtfertigung*] ou la fondation [*Begründung*] d'un

¹ MC, § 4, Hua I, p. 50 ; tr. fr. p. 28-29.

² « Introduction », LFLT, Hua XVII, p. 12-13 ; tr. fr. p. 13.

³ MC, § 4, Hua I, p. 51 ; tr. fr. p. 31.

jugement et comment l'on peut attribuer à un jugement une validité objective, le titre de vérité scientifique.

Le jugement à lui seul, en tant que jugement, ne désigne rien d'autre qu'une signification identique, sans avoir aucune prétention à la vérité ou à la fausseté dans son essence propre.¹ Mais, traversé et dominé par une intention de connaissance, le jugement devient d'emblée une assertion à justifier, à démontrer, parce que ce n'est qu'au moyen d'une justification qu'il pourrait cesser d'être seulement une prétention de connaissance et être une connaissance au sens vrai, c'est-à-dire une vérité.² En quoi cet effort de justification dont la motivation est déjà inhérente dans la tendance de connaître réside-t-il alors? Phénoménologiquement parlant, le jugement est une « *simple intention [Meinung] vide* », « *une simple présomption [Vermeinung] qu'une chose est telle* ». ³ Si ce qui est visé par le jugement est aussi bien donné en personne, donné dans l'évidence, si nous avons devant nos yeux la chose elle-même, en chair et en os ou en original, nous disons que le jugement est évident et que sa vérité se trouve démontrée. La fondation ou la justification d'un jugement signifie donc que celui-ci en tant que simple intention vide se transforme en une connaissance authentique, qu'il s'élève à l'évidence, devient valable en se remplissant par une intention intuitive dans laquelle la chose elle-même nous est donnée telle qu'elle est visée par ce jugement même. Par conséquent, l'évidence devient le critère de la légitimité de la connaissance, en tant qu'elle est ce vécu qui nous présente non seulement la chose elle-même mais aussi permet d'appréhender la vérité, laquelle désigne que cette chose *est* et *est ainsi*. Pour Husserl qui affirme d'entrée de jeu, dans les *Prolégomènes à la logique pure*, que « *toute connaissance véritable, et spécialement toute connaissance scientifique, repose (...) sur l'évidence et, aussi loin que s'étend l'évidence, s'étend aussi le concept de savoir* »⁴ vaut encore assurément la même idée au cours du développement de sa pensée. « *Toute intuition donatrice originare est une source de droit pour la connaissance* », ⁵ l'évidence est « le

¹ **LFLT**, § 79, Hua XVII, p. 203-204 ; tr. fr. p. 264-265.

² **Ibid.**, § 19, p. 70 ; tr. fr. p. 92.

³ **MC**, § 4, Hua I, p. 51 ; tr. fr. p. 30.

⁴ **Prolégomènes**, § 6, Hua XVIII, p. 29 ; tr. fr. p. 14.

⁵ **Ideen I**, § 24, Hua III, p. 51 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 78.

principe le plus général de la justification »¹ ou « *le principe des principes* »². En vue d'une science véritable, je dois donc m'engager dans toutes mes démarches à ce principe méthodique : « *je ne pourrai évidemment ni porter ni admettre comme valable aucun jugement, si je ne l'ai puisé dans l'évidence, c'est-à-dire dans des 'expériences' où les 'choses' et 'faits' en question me sont présents 'eux-mêmes'* ».³

Mais, il faut remarquer ici trois points plus précisément. Premièrement, l'évidence peut être plus ou moins parfaite. Sous cette tendance de justifier ses jugements, le savant entend toujours passer à la limite de l'évidence, c'est-à-dire qu'il cherche un remplissement ultime pour son jugement, une évidence dite *parfaite*. Il s'agit là encore d'un autre élément fondamental de l'idée de la science que nous pouvons découvrir tout en essayant de vivre l'effort scientifique : Toute activité scientifique tend vers une évidence *adéquate* – un type de perfection de l'évidence dans laquelle tous les moments de l'intention signifiante de jugement seraient remplis par les intuitions correspondantes, c'est-à-dire que la chose visée par le jugement serait donnée elle-même dans sa totalité, et ainsi, s'attesterait une certitude absolue qui exclurait toute possibilité de son non-être.⁴ Husserl affirme qu'une telle donation de la chose elle-même, c'est-à-dire une évidence adéquate ne peut être conçue que comme un idéal ou une idée au sens kantien, idée dont l'on peut approcher infiniment en passant d'évidences relatives en évidences relatives, mais qui demeure quand même hors d'atteinte.⁵ Étant guidé par cet idéal, le savant

¹ **PP II**, Leçon 31, Hua VIII, p. 32 ; tr. fr. p. 43.

² **Ideen I**, § 24, Hua III, p. 51 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 78.

³ **MC**, § 5, Hua I, p. 54 ; tr. fr. p. 35.

⁴ **Ibid.**, § 6, p. 55 ; tr. fr. p. 37 ; **PP II**, Leçon 31, Hua VIII, p. 33 ; tr. fr. p. 45. L'évidence parfaite est l'auto-donation absolue de la chose, et à côté de l'évidence adéquate, elle a encore un autre type : l'évidence apodictique. **MC**, § 6, Hua I, p. 56 ; tr. fr. p. 38-39 : « Une évidence apodictique a cette particularité de n'être pas seulement, d'une manière générale, certitude de l'existence des choses ou 'faits' évidents ; elle se relève en même temps à la réflexion critique comme inconcevabilité absolue de leur non-existence et, partant, exclut d'avance tout doute imaginable comme dépourvu de sens. » Bien que tout évidence adéquate soit en même temps apodictique, il n'est pas nécessaire que les évidences apodictiques soient adéquates, pourtant elles possèdent toujours une certitude absolue. Les scientifiques cherchent l'apodicticité pour les principes, et de même, les vérités de la philosophie doivent être de ce type.

⁵ **PP II**, Leçon 31, Hua VIII, p. 33-34 ; tr. fr. p. 46-47. **LFLT**, § 16 c, note (a), Hua XVII, p. 66-67 ; tr. fr. p. 87-88 : « L'évidence parfaite de l'expérience externe est une idée régulative au sens kantien. L'expérience externe n'est jamais a priori expérience qui donne la chose 'elle-même' d'une manière parfaite, mais aussi longtemps qu'elle s'écoule dans une concordance conséquente, elle porte en elle, à titre d'implication intentionnelle, l'idée d'un système infini, fermé sur soi, d'expériences possibles :

éprouve bien le besoin d'évaluer le degré de perfection de l'évidence de ses jugements par une réflexion critique ; il cherche toujours à les rendre plus évidents et à leur donner une validité *définitive* par des vérifications nouvelles qui sont les siennes aussi bien que celles des autres scientifiques.¹ Dès lors, nous pourrions dire que, si la donation de la chose elle-même est le critère général de la connaissance, sa donation optimale en est le critère ultime² et que la vérification critique répétée se déroule sous la forme d'un processus d'approximation d'un but.

Deuxièmement, si nous disons d'un état de choses qu'il est connu objectivement et définitivement, ce n'est pas seulement parce qu'il nous est une fois originairement donné en personne tel qu'il est visé par nous dans un jugement, mais aussi que nous pouvons reproduire à l'identique ce jugement évident, c'est-à-dire que la vérité appréhendée dans une évidence peut être ressaisie ensuite comme la même : « On peut, dit Husserl, 'revenir' à volonté à une justification une fois établie ou à la vérité une fois 'démontrée'. Cette liberté que nous avons de reproduire et de réaliser à nouveau dans notre conscience une vérité conçue, comme étant identiquement 'la même', fait que cette vérité est pour nous un bien définitivement acquis, appelé en tant que tel une connaissance ».³ Or, corrélativement à la remarque précédente, il faut y ajouter que ce que la science veut saisir dans l'effort de fonder ses jugements *parfaitement* est plus que ce qui est donné dans une évidence optimale et qui peut être ressaisie comme identiquement le même par une pluralité finie de sujets, dans des vérifications [*Bewährung*] répétées en différents moments du temps de ces sujets. Le but de l'activité scientifique est au contraire, comme nous l'avons déjà dit, la vérité *en soi* ou *objective* qui serait valable *une fois pour toutes* et *pour tous*. Le savant est celui qui essaie d'arriver à décider la valeur de vérité de ses jugements

à partir de l'expérience de fait nous aurions pu parcourir ces expériences possibles ou nous pourrions les parcourir maintenant ou dans l'avenir, de sorte que, en tant que continuations concordantes de l'expérience de fait, elles auraient montré ou montreraient comment la chose est, 'prise en soi-même', au-delà de ce qui se montre d'elle. En tant que corrélat de cette anticipation infinie (...), la chose existant en soi est de son côté une idée qui guide légitimement la pensée dans les sciences de la nature et lui rend possible de progresser dans des degrés d'approximation avec les évidences relatives correspondantes. »

¹ **PP II**, Leçon 28, Hua VIII, p. 12 et Leçon 31, p.33 ; tr. fr. p. 45 ; **MC**, § 5, Hua I, p. 54 ; tr. fr. p. 35.

² **PP II**, Leçon 31, Hua VIII, p. 33 ; tr. fr. p. 44-45.

³ **MC**, § 4, Hua I, p. 51 ; tr. fr. p. 29-30.

sous la présupposition que tout jugement est *décidable* en soi, que chacun peut être amené *en principe* à l'adéquation aux choses elles-mêmes auxquelles il se rapporte.¹ Cela veut dire qu'il croit qu'il existe des vérités en soi (et des faussetés en soi) qui sont atteignables idéalement, quoiqu'ils ne le soient pas *de facto*.

En effet, la possibilité des sciences elle-même repose sur cette conviction fondamentale. La vérité en soi, en tant que corrélatif d'une évidence parfaite qui présuppose une infinité de vérifications subjectives et intersubjectives, joue le rôle d'un idéal qui dirige l'activité scientifique et qui motive toujours un nouvel effort pour justifier la connaissance de telle façon que celle-ci approcherait bien plus de cet idéal, sans pourtant jamais l'atteindre. « *L'idée de la vérité au sens de la science se détache (...) de la vérité de la vie préscientifique. Elle veut être vérité inconditionnelle. Cela enferme une infinité qui donne à toute vérification [Bewährung] et à toute vérité factuelle le caractère d'une simple relativité, d'une simple approximation, reliée précisément à l'horizon infini dans lequel la vérité en soi vaut pour ainsi dire un point infiniment éloigné* »² écrit Husserl en attribuant une signification à l'idéalité de la vérité scientifique au-delà de la simple répétabilité identique quant au sens et à la validité.

Le troisième point concerne le fait que la fondation d'une connaissance scientifique exige quelque chose de plus qu'une évidence justificatrice immédiate dans laquelle on possède directement les choses elles-mêmes. Car la science en général n'est pas une simple multiplicité des connaissances isolées qui sont juxtaposées arbitrairement, mais « un enchaînement systématique au sens théorique »³ des vérités, autrement dit, une « *vérité unifiée* »⁴. Comme chaque vérité

¹ **LFLT**, § 77, Hua XVII, p. 201 ; tr. fr. p. 261 et § 79, p. 205 ; tr. fr. p. 266. Le concept de jugement au sens le plus large contient les jugements dépourvus de sens, et donc, ne pouvant pas avoir une valeur de vérité aussi bien que les jugements qui forment un sens unitaire. Le logicien et le scientifique dont l'esprit est rempli de la volonté de connaître n'ont affaire qu'à ces derniers qui sont susceptibles, en vertu de leur sens, d'être amenés à l'adéquation (positive ou négative) aux choses. Cf. **LFLT**, § 89 a et § 90, Hua XVII.

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », **Krisis**, Hua VI, p. 324 ; tr. fr. p. 357. Pour *Bewährung*, nous avons utilisé *vérification* au lieu de *mise en sécurité*.

³ **Prolegomènes**, § 6, Hua XVIII, p. 30 ; tr. fr. p. 15.

⁴ **Ibid.**, § 62, p. 232 ; tr. fr. p. 254.

se rapporte à une objectité donnée en personne et exprime qu'elle est de telle ou telle manière, un domaine unitaire d'objets de cette science sont traité pareillement dans l'unité systématique de vérités dans une science.¹ Cette systématisation indique avant tout « *un ordre de connaissances antérieures en soi, rapportées à d'autres, en soi postérieures et, en fin de compte, un commencement et un progrès* », ² et ni ce commencement ni la suite des connaissances ne peuvent être choisis au hasard. Pour Husserl, cet ordre hiérarchique correspond à une relation entre les jugements dans laquelle les uns présupposent les autres quant à leur sens et leur validité. Si un jugement présuppose pour être évident la donation évidente d'un état de choses visé par un autre jugement, on dirait que celui-là succède à celui-ci et se nomme un jugement médiat dont l'évidence est aussi médiate.³ Même si l'on a pour commencement les connaissances immédiates c'est-à-dire sans référence à d'autres évidences, pour progresser dans sa recherche de la vérité, la science doit dépasser cette évidence immédiate qui n'est possible que pour « *un groupe relativement très restreint d'état de choses primitif* »⁴ et pouvoir atteindre, en quelque sorte, ce qui est plus loin et n'est susceptible d'être donné que médiatement.

Alors, pour pénétrer plus loin dans notre recherche de la vérité, il est évident que nous avons donc besoin de voies, de procédés méthodiques qui permettent de relier des jugements à des jugements de sorte que non seulement ils ne contredisent les uns avec les autres, mais aussi qu'ils se réfèrent les uns aux autres pour être vrais. D'où provient l'exigence d'une « *fondation méthodique* »⁵ qui garantirait ce progrès de connaissance en connaissance dans une unité systématique. Une telle fondation [*Begründung*] signifie une opération qui donne à chaque science une forme cohérente et l'unité de ses vérités appartenant à son domaine unitaire, et cela en permettant de s'élever progressivement des connaissances données dans l'évidence immédiate aux connaissances nouvelles et médiates, ou bien inversement, de reconduire les connaissances médiates jusqu'aux connaissances immédiates et primitives. Par cette

¹ **Ibid.** ; LFLT, § 35 b, Hua XVII, p. 107 ; tr. fr. p. 140.

² **MC**, § 5, Hua I, p. 53 ; tr. fr. p. 33.

³ **Ibid.**, § 4, p. 50-51 ; tr. fr. p. 29.

⁴ **Prolégomènes**, § 6, Hua XVIII, p. 31 ; tr. fr. p. 16.

⁵ **Ibid.**

opération, les jugements médiats dans un certain domaine scientifique se trouvent fondés sur l'évidence des autres jugements déjà posés et vérifiés, et finalement, sur des évidences premières. Il faut y ajouter encore que, pour qu'on puisse parler d'une science au sens d'une théorie systématiquement unifiée et universelle d'un domaine unitaire et infini, ces fondations mêmes ne devraient pas non plus se trouver isolées, mais qu'il devrait y avoir aussi une unité dans leur enchaînement infini. Car l'idée d'un système de connaissances, d'une *théorie au sens le plus large*, implique en soi celle de l'universalité, de l'infinité. Les propositions d'une science s'étendent à l'infini, la théorie scientifique tend à la connaissance universelle de son propre domaine bien déterminé mais infini.¹ Pour citer Husserl, « *la science trace, par conséquent, l'idée d'une infinité de tâches, dont à chaque moment une partie finie est déjà accomplie et vérifiée en tant que validité permanente. Cette partie forme en même temps un fond de prémisses pour un horizon infini de tâches en tant qu'unité d'une tâche omni-englobante* ».²

Désormais nous avons certains éléments fondamentaux de l'idée de science véritable : la tendance de la science à justifier ou fonder ses jugements de façon répétée jusqu'à leurs éléments ultimes en vertu de l'idée d'une évidence parfaite, et corrélativement, le vouloir d'atteindre à des vérités valables une fois pour toutes et pour tous, à des vérités en soi. Avec ce dernier élément, nous nous trouvons amenés à ce que nous cherchons, c'est-à-dire à l'idéalité scientifique qui surgit avec la naissance de la culture scientifique. Regardons alors de plus près ce que signifie son être idéal accessible à tous les hommes et en tout temps.

L'idéal *en général* s'oppose au réel : il est tout ce qui n'est pas réel, c'est-à-dire irréel. Du point de vue de la phénoménologie, le réel et l'irréel indiquent deux modes

¹ Husserl affirme que la tendance vers l'universalité systématique est commune à toutes les sciences ainsi qu'à la philosophie conformément à l'idée originaire de la science et de la philosophie : « l'universalité systématique de la connaissance, universalité relative soit à tel domaine scientifique fermé, soit l'unité universelle de l'être en général, qu'elle [la science] doit présupposer, s'il s'agit d'une 'philosophie' et si elle doit être possible. » (MC, § 5, Hua I, p. 53 ; tr. fr. p. 33.)

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Krisis*, Hua VI, p. 323-324 ; tr. fr. p. 357. (La traduction est corrigée par nous.)

d'être [*Seinsweise*] ou deux formes d'objectité [*Forme der Gegenständlichkeit*]¹ qui ne peuvent pas se réduire l'un à l'autre et qui ne sont ce qu'ils sont que dans les vécus de conscience où ils apparaissent. Derrida définit l'idéal dans son introduction pour l'*Origine de la géométrie* de Husserl comme suit : « *L'objet mathématique est idéal. Son être s'épuise et transparaît de part en part dans sa phénoménalité. Absolument objectif, c'est-à-dire totalement délivré de la subjectivité empirique, il n'est pourtant que ce qu'il apparaît. Il est donc toujours déjà réduit à son sens phénoménal et son être est d'entrée de jeu être-objet pour une conscience pure* ». ²

Barbaras écrit de son côté ces phrases-ci dans un esprit semblable, en soulignant la situation énigmatique de l'idéalité : « *Le concept de nombre incarne l'essence même de l'idéalité puisque son être se confond avec son apparaître. Il n'est rien d'autre que ce qui est pensé en lui et, cependant, il est un objet autonome vis-à-vis de la subjectivité empirique. Son être, c'est son être-pensé et, pourtant, il transcende l'acte empirique de la pensée* ». ³

Ces deux expressions opposent implicitement l'objet idéal qui n'est qu'une formation spirituelle faisant son apparition première dans la sphère personnelle de la conscience et a pourtant une existence d'un étant-là pour tout-le-monde, à la réalité [*Realität*] du monde spatio-temporel qui nous est donné au-delà de ses apparitions subjectives comme quelque chose d'extérieur, comme existant en soi hors de notre conscience. C'est pourquoi l'objectivité de l'idéal semble poser un problème qui ne vaut pas au premier abord pour l'objectivité du monde réel déjà transcendant à la conscience au sens où il n'est pas inclus dans la sphère des vécus psychiques. Certes, si nous nous retirons dans une sphère immanente où l'être en soi du monde qui va de soi auparavant se révélera n'être qu'un corrélat de la conscience pure (ou transcendantale), nous voyons le même problème se poser également quant à l'objectivité du domaine de la réalité. Le réel et l'irréel sont tous deux des objets intentionnels, visés par la conscience, et ils doivent leur mode d'être aux vécus où ils se constituent. Mais cela ne veut aucunement dire que ces objets sont un contenu réel de la conscience, au contraire, en tant qu'unités synthétiques apparaissant dans la multiplicité de vécus individuels, ils sont déjà transcendants à ces vécus mêmes. Leur

¹ EJ, p. 306 et 312.

² Jacques Derrida, « Introduction », dans *l'Origine de la géométrie*, op. cit., p. 6.

³ Renaud Barbaras, **Introduction à la philosophie de Husserl**, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2004, p. 15.

caractère d'objet [*Gegenstand*] et leur transcendance consistent originairement en leur identité donnée dans la synthèse de vécus répétés.¹ Pourtant, ce qui permet à Derrida de dire à propos de l'idéal qu'« *il est donc toujours déjà réduit à son sens phénoménal et son être est d'entrée de jeu être-objet pour une conscience pure* », c'est son être qui exclut l'extension spatiale, et qui est par là même susceptible d'une donation sans reste comme quelque chose d'immanent dans la sphère de la conscience, à l'opposé de la chose spatiale dont l'être transcende son apparition actuelle en fonction de sa donation toujours unilatérale.

Même si c'est l'exclusion de la spatialité qui sembler opposer au premier abord l'idéalité à la réalité, ce qui établit essentiellement la différence entre leur mode d'être et rend compte de l'objectivité idéale [*ideale Objektivität*]², c'est « *une différence de leur temporalité* »³. Regardons cela de plus près, mais sans faire référence aux recherches phénoménologiques sur la constitution du temps qui dépasseraient la portée de ce chapitre.

L'objet réel est individualisé dans le temps objectif, c'est-à-dire qu'il a une localisation temporelle déterminée par l'aperception de son temps immanent de donnée [*Gegebenheitszeit*], temps qu'il doit au vécu dans lequel il se donne, et qui sert de représentant pour la constitution, point par point, de sa place dans le temps objectif.⁴ La réalité au sens étroit désigne les simples choses naturelles [*bloßen Naturding*] données dans la perception externe, c'est-à-dire les choses physiques, individualisées spatio-temporellement.⁵ Les événements ou processus psychiques, comme la perception, la pensée, le jugement ou la volonté d'un moi comme personne, ont à leur tour leur propre durée, ils passent irréversiblement, ils s'inscrivent dans la réalité naturelle en tant qu'ils sont liés à un corps propre et se

¹ **LFLT**, § 58, Hua XVII, p. 164 ; tr. fr. p. 212 ; Husserl affirme que tous les objets, même l'objet physique, possèdent une *idéalité générale* du fait que leur identité s'oppose à la multiplicité des vécus individuels dans lesquels ils se constituent. Alors, ils peuvent être intentionnellement immanents à ces vécus tandis qu'ils ne sont pas réductibles à un moment réel de la conscience. (**Ibid.**, § 62, p. 174 ; tr. fr. p. 225.)

² E. Husserl, **L'origine de la géométrie**, *op. cit.*, p. 179.

³ **EJ**, § 64 a, p. 306.

⁴ Cf. **Ibid.**, § 64 b.

⁵ **Ibid.**, § 65, p. 320.

situent dans le temps objectif. Cependant, le champ de la réalité est plus large que celui des objets de la perception externe ou interne, les produits humains qui sont individualisés en ayant une localisation spatio-temporelle peuvent être rangés également sous le concept d'objet réel au sens plus large.¹ Par conséquent, les outils, les meubles, les œuvres d'architecture etc., en tant que produits dans les formes de la culture non-scientifiques, sont aussi des objets réaux. Cela étant, ils ont une existence passagère, ils apparaissent et disparaissent. Ils sont susceptibles d'une réédition : leurs semblables et non leurs identiques parce qu'ils sont des individus, peuvent toujours être reproduits.²

C'est précisément là où se trouve la différence essentielle entre la sphère du réel et celle de l'idéal dont un exemple est les formations scientifiques : « *Les acquis scientifiques, dès lors que la méthode qui permet d'assurer avec bonheur leur production a été conquise, possèdent une tout autre façon d'être, une tout autre temporalité. Ils ne se périment pas, ils ne sont point passagers ; la répétition de la production [Erzeugung] ne produit point quelque chose d'équivalent, dans le meilleur des cas d'équivalence utilisable, elle produit, quel que soit le nombre des productions d'une même personne et quel que soit le nombre des personnes, identiquement la même chose, identique quant au sens et à la validité. Les personnes qui sont liées les uns avec les autres dans un échange actuel de compréhension, lorsqu'elles rencontrent un objet que quelque autre a créé par un procédé semblable, ne peuvent pas s'empêcher de le trouver identique à celui qu'elles créent elles-mêmes. En un mot : ce que l'activité scientifique produit, ce n'est pas du réel, mais de l'idéal* ». ³ Ayant une identité idéale, les idéalités ne sont pas donc des individuels qui ont une place déterminée dans le monde spatio-temporel. Certes, une idéalité n'est pas dépourvue de toute temporalité et peut être incarnée en quelque façon dans le monde réel. Elle se donne elle-même dans des vécus temporels, originellement ou de façon réitérée, et admet une incarnation au moyen des expressions orales ou

¹ *Ibid.*, p. 321.

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Krisis*, Hua VI, p. 323 ; tr. fr. p. 356-357 ; E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 179.

³ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Krisis*, Hua VI, p. 323 ; tr. fr. p. 357. (La traduction est corrigée par nous).

écrites. Mais tout cela ne la contraint jamais à une individualisation spatio-temporelle. À partir de sa première apparition, la possibilité de réapparaître « en tout temps » comme étant identiquement la même appartient à son essence même.

Avant tout, les objectités idéales ont un rapport à l'histoire, elles ont une origine qui renvoie à leur instauration première [*Urstiftung*]¹ ou production originaire [*ursprünglicher Erzeugung*]² où elles sont données en personne pour la première fois avec évidence, et où, à travers des vécus répétés qui les visent, leur identité se constitue dans une synthèse d'identification.³ Cependant, leur existence dépasse bien cette série des évidences vivantes qui les constituent originairement, c'est-à-dire que ces idéalités subsistent comme acquis permanents auxquels on peut revenir *toujours à nouveau* [*immer wieder*]⁴ et qu'on peut saisir comme identiques. Elles sont comme les objets à la disposition des sujets proto-instaurateurs à *tout moment*, elles subsistent pour ainsi dire identiquement dans leur être-en-soi après leur première production et indépendamment de tout acte qui les viserait ensuite

¹ E. Husserl, **L'origine de la géométrie**, *op. cit.*, p. 179.

² **LFLT**, § 63, Hua XVII, p. 176 ; tr. fr. p. 228.

³ Les idéalités, aussi bien que les choses réales, doivent leur caractère d'objet [*Gegenstand*] à leur constitution comme unités dans la multiplicité de vécus répétés, c'est-à-dire dans des modifications de l'appréhension instantanée en rétention et dans des ressouvenirs possibles. Dans la synthèse de ces répétitions se réalise la conscience de leur identité et elles se donnent elles-mêmes en tant qu'objets. Alors, l'instauration première [*Urstiftung*] des objectités idéales comme existantes pour nous est une évidence originaire qui est un ensemble d'effectuations et exige, à côté d'une présentation, l'intervention de l'activité répétée du ressouvenir. (Cf. **Ibid.**, § 58, p. 164 ; tr. fr. p. 212 et § 59, p. 165-166 ; tr. fr. p. 214.) En outre, dans *L'origine de la géométrie*, Husserl décrit la constitution d'une formation idéale dans la sphère subjective comme suit : « *La présence originale et en personne* [originale *Selbstdasein*], dans l'actualité de la première production, dans l'« évidence » originaire [*ursprünglicher Evidenz*], ne donne lieu en général à aucun acquis persistant qui puisse avoir l'existence objective [objectives *Dasein*]. L'évidence vive est transitoire, de telle sorte assurément que l'activité dégénère aussitôt en passivité dans la conscience pâissante et fluente du ce-qui-vient-juste-de-passé. Finalement cette « rétention » s'évanouit, mais le passage et le passé « évanouis » ne sont pas retournés au néant pour le sujet considéré, ils peuvent être réveillés. A la passivité de ce qui est d'abord obscurément éveillé et de ce qui émerge éventuellement à une clarté toujours plus grande appartient l'activité possible d'un ressouvenir dans lequel le vivre passé est comme re-vécu activement de part en part. Maintenant, si c'est la production originairement évidente, en tant que pur remplissement de son intention, qui constitue le rénové (le ressouvenu), une activité de production effective se présente nécessairement en solidarité avec le ressouvenir actif du passé, et du même coup, dans un « recouvrement » originaire [*ursprünglicher Deckung*], jaillit l'évidence de l'identité : ce qui est originairement effectuée maintenant est la même chose que ce qui a été évident auparavant. Solidairement, se trouve ainsi fondée la faculté de répéter à volonté la formation, dans l'évidence de l'identité (recouvrement d'identité) à travers la chaîne des répétitions. » (E. Husserl, **L'origine de la géométrie**, *op. cit.*, p.184-185.)

⁴ **LFLT**, § 59, Hua XVII, p. 214 ; § 74, p. 196 ; tr. fr. p. 254.

actuellement, de telle sorte qu'elles seraient susceptibles d'une ressaisie à l'identique *en tout temps*. Mais qu'est-ce qui garantit cette identité ou transcendance idéale des idéautés qui consiste en leur réactivité à l'identique toujours possible et en vertu de laquelle elles possèdent leur autonomie vis-à-vis de la conscience qui les saisirait ? Au surplus, à côté de la disponibilité pour un sujet inventeur, les objectités idéales sont certes toujours accessibles à tout sujet en tant que sujet pensant possible. Alors, il faut poser également la question de savoir en quoi consiste cette *objectivité idéale* qui signifie être identique et accessible à *tout le monde* et *en tout temps*, et étant ainsi, dont la constitution requiert clairement plus qu'une donation évidente dans une sphère actuelle subjective et la transmission actuelle intersubjective dans conscience évidente de l'identité.

L'identité d'une formation subjective, celle d'un jugement par exemple, est liée à une possibilité du « Je peux », à savoir celle du moi de revenir sur le passé retenu pour le réactiver ; cette identité se constitue synthétiquement dans l'enchaînement des répétitions dans lesquelles le sens du jugement est saisi à chaque fois comme identiquement le même. Dès sa première apparition, je peux revenir à volonté sur ce même jugement et le reproduire comme identique à quelque temps je voudrais. Or, bien qu'il se constitue et se reproduit dans des actes temporels du sujet, il n'est pas individualisé dans le temps objectif comme les actes qui le produisent. Car le jugement, ou pour mieux dire la proposition, est ce qui est donné comme identiquement le même dans des actes multiples. La proposition ne change pas quant à son sens à travers ses productions en des temps différents, tout acte qui la vise après sa première production n'est rien d'autre que sa reproduction à l'identique. Comme elle est à chaque fois identiquement la même, elle existe pour ainsi dire une fois pour toutes, son identité *absolue* implique donc une temporalité spécifique : « *c'est quelque chose qui est référé à tous les temps ou qui, à quelque temps qu'il soit référé, est toujours absolument le même ; il ne subit aucune différenciation temporelle, et, ce qui revient au même, aucune extension, aucune expansion dans le temps, cela au sens propre. Il se trouve dans le temps de façon contingente (κατά συμβεβηκός) en tant que lui, le même, peut 'se trouver' en n'importe quel temps. Les*

*différents temps n'augmentent pas sa durée, et idéalement celle-ci est quelconque. Cela veut dire qu'à proprement parler il n'a pas de durée qui appartienne à son essence au titre de sa détermination. »*¹

Cette absence de situation temporelle ou la supra-temporalité [*Überzeitlichkeit*] va de pair avec une omni-temporalité [*Allzeitlichkeit*] qui consiste en la possibilité pour une idéalité, ici le sens du jugement ou la proposition, d'être ressaisie à l'identique *en tout temps* et qui désigne en général le mode de temporalité propre aux objets idéaux par opposition à celui des objets réaux.² Par ailleurs, il faut remarquer que c'est moi, sujet jugeant, qui pose, par une idéalisation, le jugement comme pouvant être produit *en tout temps* de façon répétée comme le même. Grâce à telle position d'infinité sur le fondement des répétitions déjà effectuées et en tant que possibilité idéale d'une reproduction infinie à l'identique,³ le jugement devient un bien toujours disponible pour moi. Il reste, pour ainsi dire, le même quand je ne le pense pas et ne l'énonce pas actuellement : « *ce que j'ai dit, je l'ai dit ; de l'identité de mes opinions que je formule en jugements et auxquelles je crois avec conviction, je peux être sûr à tout moment, par-delà des pauses de mon actualité de pensée et je peux être sûr avec évidence de ces opinions comme d'une possession durable et qui est à ma disposition à tout moment* ». ⁴ Ce mode d'être en soi de l'idéal, cette position d'existence indépendante de la conscience se rapporte donc à sa temporalité propre constituée dans les actes mêmes qui le donne en tant que tel.⁵

¹ EJ, § 64 c, p. 314.

² Ibid., p. 315-316.

³ LFLT, § 74, Hua XVII, p. 196 ; tr. fr. p.254 : « *Qu'il me suffise de rappeler la forme fondamentale (...) du et ainsi de suite [und so weiter], de l' 'infinité' obtenu par itération qui a son corrélat subjectif dans le on peut toujours à nouveau [immer wieder]. C'est une idéalisation manifeste, car de facto personne ne peut toujours à nouveau.* »

⁴ Ibid., § 73, p. 251.

⁵ EJ, § 63 c, p. 316 : « *Si maintenant je porte un jugement, le quid du jugement, la proposition judicative, est présent à la conscience dans le mode du maintenant ; et cependant il n'est pas en un point du temps, il n'est représenté en aucun point du temps par la médiation d'un moment individuel, d'une singularisation individuelle. Il est comme devenant progressivement dans son ipséité en toute place du temps où un acte correspondant de jugement se déploie ; mais tandis que l'individuel a 'sa' place et 'sa' durée temporelle propres, commençant en une place et s'effaçant en une autre, puis étant passé, une telle irréalité a l'être temporel de la supra-temporalité, de l'omni-temporalité, qui est bien un mode de la temporalité.* »

Or, la reproductibilité d'une telle formation comme identiquement la même dans la sphère subjective est certes limitée par la durée de la vie du sujet créateur, et restant dans cette sphère, la formation ne peut avoir aucune *objectivité* au sens de l'accessibilité identique pour les autres sujets, même si elle est déjà transcendante vis-à-vis de la conscience, c'est-à-dire irréductible à un contenu réel des vécus de conscience. Il est évident que l'omni-temporalité des idéalités, en tant que corrélat d'une idéalisation, ne peut être pensée au sens propre qu'avec leur omni-subjectivité, c'est-à-dire leur identité idéale pour tout le monde [*Jedermann*]¹. L'identité omni-temporelle se réfère inévitablement à une sphère intersubjective dans laquelle est posée idéalement la possibilité d'une réactivation en tout temps par une conscience quiconque. Et s'il en est ainsi, il faut avant tout que l'idéalité soit accessible à quelqu'un d'autre que celui qui l'a produit originairement, c'est-à-dire qu'elle doit être constituée intersubjectivement. Une fois communiquée par la médiation du langage et recomprise par les autres, dans les productions répétées de différents sujets et dans la compréhension mutuelle de ces répétitions, et finalement sous l'identification de son sens, et éventuellement de sa validité, l'idéalité se donne elle-même dès lors en tant qu'acquis intersubjective.

Cependant, il faut noter que l'identité omni-temporelle et omni-subjective, qui s'étend par-delà de cette actualité des reproductions intersubjectives et qui enferme en soi infinité posée par la conscience, a pour sa condition de possibilité l'incarnation linguistique. Ce n'est que par l'inscription de l'idéalité dans un système de signes que sa possibilité de ressaisie dans l'évidence de son identité ne serait pas limitée à la communication vivante des sujets instaurateurs et à la durée de leur vie, et que l'idéalité posséderait un être permanent et accessible aux générations futures.² C'est

¹ **LFLT**, § 77, Hua XVII, p. 202 ; tr. fr. p. 262-263 ; E. Husserl, **L'origine de la géométrie**, *op. cit.*, p. 179.

² On trouve un passage anticipant la fonction de la consignation écrite pour la constitution de l'objectivité idéale des formations scientifique dans les **Prolégomènes**, § 6, Hua XVIII, p. 27-28 ; tr. fr. p. 12 : « *La science n'a existence objective que dans sa littérature, ce n'est que sous la forme d'ouvrages écrits qu'elle a une existence propre, quoique entretenant de nombreuses relations avec l'homme et ses activités intellectuelles ; c'est sous cette forme qu'elle se perpétue à travers les millénaires et survit aux individus, aux générations et aux nations. Elle représente ainsi une somme de dispositifs externes qui, tels qu'ils résultent des actes de connaissance de nombreux individus, peuvent à nouveau passer dans les actes identiques d'innombrables autres individus, selon un mode qu'il est*

sous ces conditions que l'acte d'idéalisation contribue à la constitution de l'objectivité idéale d'une idéalité, à la constitution de son sens d'être qui signifie être disponible comme identiquement le même à tout le monde et en tout temps. Pour reprendre l'un des exemples de Husserl, le théorème de Pythagore est produit premièrement par son inventeur Pythagore¹ et, en tant que sa formation intérieure, fait son apparition dans un processus temporel qui appartient essentiellement aux vécus de ce sujet localisé aussi dans la spatio-temporalité. Néanmoins, ce premier surgissement temporel, cette individualité de l'acte où se produit le théorème ne font pas que ce dernier a du même coup une temporalité objective ou une individualité. Car cette formation subjective, une fois constituée en tant qu'unité synthétique dans la multiplicité de vécus répétés, peut être reproduite comme identiquement la même non seulement en des temps différents d'un même sujet, mais aussi dans les productions de différents sujets, pourvu qu'elle soit énoncée par son inventeur et recomprise par les autres.

La position du *toujours à nouveau* [immer wieder] à partir de ces répétitions identiques et grâce à l'expression linguistique écrite est précisément ce qui apporte à la formation idéale une objectivité idéale au-delà d'une validité finie intersubjective, c'est-à-dire une existence omni-temporelle et accessible à tout le monde. Car ce corps linguistique permet à l'objectivité idéale d'avoir une « *présence perdurante* » [verharrende Dasein], et par là même, de persister dans la possibilité de réactivation de son sens, même si personne ne la produit plus effectivement.² Par conséquent, le théorème en question existe pour ainsi dire une seule fois pour toutes ; depuis sa première production en tant qu'acquis intersubjectif, il est posé comme étant susceptible d'être répété comme le même en n'importe quel temps et par n'importe quelle personne, sous la forme des énonciations orales ou des notations écrites. Bien que chacune de ces effectuations soit à son tour un processus, un vécu temporel, le théorème lui-même est « en tout temps » le même, c'est-à-dire qu'il n'a pas sa durée propre. Ni sa première production ni ses répétitions lui confèrent une individualité

facile de comprendre mais non pas de décrire exactement sans de longs et minutieux développements. »

¹ E. Husserl, **L'origine de la géométrie**, op. cit., p. 179.

² **Ibid.**, p. 185-186.

dans le temps objectif. Être irréal ou idéal, c'est donc être toujours à nouveau saisissable à l'identique par quiconque.¹

Après ces éclaircissements, si nous revenons à l'idée d'une idéalité ayant validité définitive, on pourrait en dire qu'elle est visée pour la première fois dans l'attitude de l'homme philosophique qui s'oriente vers le monde avec un intérêt purement théorique, par l'amour de la vérité : « *Dans une telle attitude, l'homme considère avant tout la diversité des nations, aussi bien la sienne que les nations étrangères, chacune avec son monde-ambient propre qui vaut évidemment pour elle comme le monde tout simplement réel, avec ses traditions, ses dieux, ses démons, ses puissances mythiques. Cette opposition étonnante fait apparaître la différence entre représentation du monde et monde effectif [wirklicher], et elle fait naître la question nouvelle de la vérité ; non pas de la vérité quotidienne prise dans les liens de la tradition, mais d'une vérité qui vaille identiquement pour tous ceux que la traditionalité n'aveugle plus, une vérité en soi* ». ² C'est son regard impartial qui permet au philosophe de parvenir à voir le monde comme simplement le monde des étants en écartant ses diverses apparitions subjectives et culturelles, et du même coup, de poser la question de la connaissance universelle de ce monde objectif. Son effort consiste à dépasser l'expérience quotidienne dont les données se présentent comme temporelles, relatives et subjectives et sont exprimées dans les opinions, les points de vue, les traditions etc., en vue d'atteindre à des vérités *en soi*.

Selon Husserl, il s'agit d'une idéalisation inhérente à la science. Tant qu'elle veut atteindre la connaissance en soi, c'est-à-dire la connaissance valide pour toujours et pour tout le monde, la science pose également ses objets comme existants en soi et déterminés en soi. L'activité de connaissance scientifique consiste donc à

¹ Tout ce que nous avons dit d'un seul exemple vaut aussi pour toutes les autres objectités idéales, telles qu'une proposition [*Urteilsatz*] pouvant être énoncée comme la même dans les actes individuels de jugement, évidents ou non, une vérité quelconque saisissable en tout temps comme identique, toutes les formations linguistiques, par exemple une signification répétable identiquement dans les actes de l'expression numériquement différents, une œuvre d'art restant identique quant à son sens spirituel dans ses exemplaires ou reproductions et la constitution d'un Etat en tant que l'expression de la volonté nationale qui peut être réactivée identiquement par les citoyens etc. (Cf. *EJ*, § 65, p. 322-323 ; E. Husserl, **L'origine de la géométrie**, *op. cit.*, p. 179-181.)

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Krisis*, Hua VI, p. 332 ; tr. fr. p. 366.

saisir ces objets, en eux-mêmes ou par approximations, à les fixer objectivement dans leur être vrai.¹ Ce sont les Grecs qui accomplissent pour la première fois une telle opération. François De Gandt décrit d'une façon élégante comment nous sommes devenus géomètres au moyen de l'idéalisation primordiale rencontrée dans l'histoire de l'humanité : « Elle [la géométrie] est née dans les à peu près de la mesure des terrains, toujours assez précise pour les buts qu'on se proposait. Et puis les Grecs ont commencé à jouer un jeu étrange, ils sont supposés qu'on pouvait s'intéresser aux formes exactes que les objets concrets représentent vaguement, non plus le tronc d'arbre mais le cylindre, non plus le bord de la planche mais une ligne vraiment droite, telle qu'on n'en verra jamais, et des plans absolument plans sans bosse ni grumeau. Elle a manipulé ces formes irréelles et en a bâti un édifice, construisant des configurations compliquées avec quelques formes, démontrant des propriétés absolument et nécessairement vraies à leur sujet ».² C'est par le procédé de l'idéalisation que notre intérêt peut s'orienter des contours flous et fluents des choses de la nôtre vie courante vers ces formes exactes et stables qui ne feront jamais l'objet de notre expérience sensible, et ces formes mêmes sont des premières idéalités.

Mais comment ce changement d'intérêt est-il possible ? Husserl annonce que cette première version de l'idéalisation concernant les formes spatio-temporelles prend ses racines dans la pratique de l'arpentage, plus généralement dans l'art de la mesure.³ Les formes des choses du monde ambiant intuitif oscillent autour des types, tels que le rectiligne, la circulaire ou le carré, auxquels elles ne répondent jamais parfaitement, c'est-à-dire que les choses sont à peu près circulaires ou vaguement rectilignes.⁴ L'art de la mesure, en découvrant la possibilité de fixer comme *mesures* ou *étalons* telles formes typiques selon l'intérêt pratique du moment, nous sert à comparer les choses et à évaluer approximativement leurs relations de grandeur, de

¹ Cf. **EJ**, § 10.

² De Gandt François, **Husserl et Galilée : sur la crise des sciences européennes**, J. Vrin, 2004, p. 15-16.

³ **Krisis**, § 9 a, Hua VI, p. 24-25 ; tr. fr. p. 32.

⁴ **Ibid.**, p. 22 ; tr. fr. p. 29.

distance etc.¹ Elle procède toujours par les perfectionnements, à savoir par la technique de rendre ce qui est droit encore plus droit et ce qui est plan encore plus loin sans arriver jamais la droite et le plan exacts.² Pour ces formes il s'agit donc d'une gradualité ou d'un degré de perfection -plus ou moins droit, plus ou moins plan par exemple - qui s'oriente, en fonction d'un intérêt totalement pratique et à travers de perfectionnements dont l'horizon est poussé toujours plus loin, vers des « Formes-Limites » comme vers un pôle invariant et inaccessible.³ Les droites 'pures', les plans 'pures' sont comme les entités qui se situent à l'infini. C'est là où se trouve la possibilité de la géométrie. Ces formes-limites auxquelles nous ne sommes jamais confrontés dans la nature et qui ni ne sont issues d'une variation arbitraire de l'imagination⁴ peuvent pourtant être traités pour elles-mêmes par un changement d'intérêt, pourvu que « le désir d'une connaissance 'philosophique' déterminant l'être 'vrai', l'être objectif du monde »⁵ est une fois éveillé. « Lorsque notre intérêt, dit Husserl, porte sur ces formes idéales et que nous nous occupons systématiquement à les déterminer, puis, à partir de celles qui sont déterminées, à en construire de nouvelles, alors nous sommes 'géomètres' ».⁶

Nous voyons que l'idéalisation qui nous permet de dépasser des formes vagues de la vie courante et d'atteindre des formes exactes entraîne d'emblée avec elle la théorisation. Une fois que les formes primitives sont acquises et que les vérités premières qui définissent ces idéalités sont proposées, elles toutes servent de base pour déterminer d'autres nouvelles de degrés supérieurs, toute forme et sa définition seront donc accessibles progressivement à partir de plus inférieurs. Cela veut dire que la géométrie se présente comme une théorie systématiquement unifiée qui, à partir de concepts fondamentaux et de principes axiomatiques et dans une progression par étapes, atteindrait la totalité des objets de cette théorie.⁷ En somme, il semble qu'en tant que géomètres, nous avons accès à un monde en soi d'idéalités

¹ *Ibid.*, p. 33 ; cf. François De Grandt, *op. cit.*, p. 57.

² *Krisis*, § 9 a, Hua VI, p. 22-23 ; tr. fr. p. 30.

³ *Ibid.*, p. 23 ; tr. fr. p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 22 ; tr. fr. p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 25 ; tr. fr. p. 33.

⁶ *Ibid.*, p. 23 ; tr. fr. p. 30.

⁷ *Ibid.*, § 8, p. 18-19 ; tr. fr. p. 26.

au-delà du monde de notre vie courante et de toutes nos appréhensions subjectives, qui constitue le champ de travail de la géométrie. Nous pouvons dire donc de l'idéalisation en général, dont la géométrie est le premier acquis, qu'elle est, dès son origine, un procédé qui nous permet de surmonter l'expérience sensible quotidienne dans laquelle le monde nous est donné de façon subjective-relative et par là même d'atteindre pour ainsi dire un monde objectif, en soi qui comporte les étants identiques pour toujours et pour tout le monde. Rappelons ici que c'est précisément ce procédé d'idéalisation elle-même qui distingue la science et la philosophie des autres formes culturelles extra-scientifiques.

Or, si les méditations menées sur la science actuelle nous montrent que la science authentique vise à la vérité en soi en tant que corrélatif des vérifications répétées et ultimes, nous ne pouvons pas parler d'une telle science au niveau même où nous ne prenons pas conscience encore de la nécessité de poser la question de la justification, impliquée déjà dans l'idée de la vérité en soi. En effet, une chose est le surgissement premier de l'idée de vérité en soi dans l'esprit des savants, une autre chose est celui de l'idée de vérité authentique, c'est-à-dire que les savants sont vraiment conscients de leur but et visent pour leurs théories une rationalité pleine qui ne serait pas une prétention naïve. C'est pourquoi Husserl affirme dans la phrase que nous avons citée plus haut que l'être idéal des acquis scientifiques requiert une *méthode* qui assurerait cet être. Sans que la possibilité des vérités *en soi* et celle de notre appréhension de celles-ci ne soient prises pour thème propre, sans des recherches sur les principes et les normes ultimes, sur les conditions de possibilité de la connaissance en général, il ne serait pas possible de distinguer entre une seule prétention de connaissance et une connaissance au sens vrai. Au défaut des critères ou normes pour le vrai savoir, d'un principe comme notre principe méthodique de l'évidence par exemple, comment pourrait-on parler d'une science authentique et rigoureuse, c'est-à-dire d'une science dont les produits seraient véritablement des connaissances valables pour tous et en tout temps ? Si chaque énoncé a une prétention égale à la validité, ne règnent pas partout des opinions, des points de vue subjectifs, c'est-à-dire un relativisme inévitable, et par conséquent, ne se supprime-t-elle pas la possibilité même de toute connaissance, de la philosophie et des sciences qui tendent toujours à la validité objective et définitive ?

En deçà de l'élaboration de la distinction entre l'opinion et la connaissance authentique s'avère d'emblée un climat sceptique où règnent de telles questions et qui prend pour cible directement la possibilité de la connaissance et de la science en général. Pour qu'on puisse parler d'une science authentique qui serait capable de résister aux attaques sceptiques, il faut donc avant tout mettre en évidence tout ce qui rend possible la connaissance et la science authentiques, et cela dans le cadre d'une logique dont le sens originaire est la doctrine de la science, autrement dit, dans celui d'une logique authentique fondée sur la théorie de la connaissance. On a besoin d'ériger les principes et les normes sur lesquelles toute science doit s'appuyer si elle veut une science ayant une validité objective. On a besoin d'élaborer une méthodologie universelle qui précéderait toute méthode possible. C'est pourquoi Husserl affirme que la philosophie de l'époque pré-platonicienne, qui n'est rien d'autre qu'une connaissance naïve issue d'un intérêt théorique naïvement dirigée sur le monde et qui ne se soucie pas encore d'une logique et d'une théorie de la connaissance, ne doit pas être conçue comme philosophie ou science au sens vrai.¹

C'est le scepticisme même qui permettrait au savant de prendre conscience de la naïveté de sa connaissance et mobiliserait sa volonté pour écarter le sentiment d'insatisfaction qui s'y rapporte. Selon Husserl, le scepticisme joue ici le rôle d'« *un avertissement* »² qui appelle la philosophie à surmonter celui-ci, et de cette manière, la conduit à un vrai commencement en tant que science authentique. En effet, ce que nous voyons chez les Grecs à l'origine de la philosophie ou science authentique, ou pour mieux dire, à l'origine de la découverte du problème de la méthode qui précède toute science authentique, c'est la réaction de Socrate et de Platon contre le doute sceptique des sophistes, réaction d'abord dans le domaine de la vie pratique et ensuite dans celui de la science ou de la théorie.³ Pour Husserl, le mérite de Platon consiste en ce qu'« *au lieu de prendre à la légère les argumentations sophistiques contre la possibilité d'une connaissance valable en soi et d'une science s'imposant à tout être raisonnable, il les soumet plutôt à une critique de principe très pénétrante ;*

¹ **PP I**, Leçon 1, Hua VII, p. 8 et p. 13 ; tr. fr. p. 10 et p. 17 ; « Introduction », **LFLT**, Hua XVII, p. 5 ; tr. fr. p. 3.

² **PP II**, Leçon 30, Hua VIII, p. 20 ; tr. fr. p. 27-28.

³ **PP I**, Leçon 1, Hua VI, p. 8-9 ; tr. fr. p. 10-11.

et (...) que du même coup il entreprend l'analyse positive de la possibilité d'une telle connaissance et d'une telle science ».¹ Sous l'effet du scepticisme, la philosophie ne peut pas se contenter désormais d'être une effectuation naïve, elle veut être une science absolument justifiée dans toutes ses démarches de sorte qu'elle surmonterait tout scepticisme. Pour réaliser son but conscient, elle se met avant tout à une *auto-justification* en excluant toute naïveté dans un esprit de *radicalisme absolu*. Il s'agit ici d'une « méthodologie universelle »² qui mettrait en évidence les principes ultimes et les conditions de possibilité de toute connaissance, et de la sorte, qui servirait également à la justification [*Rechtfertigung*] ou fondation [*Begründung*] ultime et absolue de toute science. Tout cela revient à dire qu'une philosophie authentique en tant que science universelle à fondement absolu ne sera possible que par la prise de conscience de l'exigence d'une autojustification et qu'avec la découverte du problème de la méthode.

Il faut ajouter ici que non seulement dans le commencement premier d'une philosophie authentique mais aussi dans ses recommencements rencontrés dans l'histoire résident toujours pour ainsi dire des « *combats entre les philosophies* »³, combats entre les vraies philosophies qui ne renoncent jamais à se battre pour l'idée d'une philosophie authentique et les prétendues philosophies ou bien les scepticismes qui, avec leurs thèses niant ou dévaluant la vérité, suppriment définitivement la possibilité même de la philosophie au prix de se contredire. On peut donc dire que l'idée d'une philosophie authentique consiste plutôt dans la volonté d'avoir une scientificité rigoureuse, dans l'effort de justification absolue de soi-même contre tout doute sceptique possible, comme le confirme aussi ces phrases de Husserl : « *Les 'tournants' qui jouent un rôle décisif dans le progrès de la philosophie sont les moments où l'ambition d'être une science, affirmée par les philosophes précédentes, est ruinée par la critique de leur démarche prétendument scientifique, tandis que la volonté, parfaitement consciente de donner à l'édifice de la philosophie – étendue comme science rigoureuse – une structure radicalement neuve, dirige l'ouvrage et*

¹ *Ibid.*, Leçon 2, p. 12 ; tr. fr. p. 16.

² *Ibid.*, p. 13 ; tr. fr. p. 18.

³ *Krisis*, § 6, Hua VI, p. 13 ; tr. fr. p. 20 ; Cf. aussi § 5, p. 11 ; tr. fr. p. 19.

définir la priorité des tâches. (...) C'est une semblable volonté, consciente d'aspirer à une science rigoureuse, qui commande le tournant inauguré par Socrate et Platon, de même les réactions inspirées par les sciences, à l'aube de l'époque moderne, contre la scolastique – c'est tout particulièrement le cas du tournant cartésien ».¹

En conclusion, le moteur de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire ce qui la commence, la développe et la redresse par des refontes révolutionnaires quand elle s'égare, a été et sera toujours le problème de l'idéal d'une philosophie universelle en tant que science absolument justifiée et de sa méthode authentique qui servirait à la réalisation de cet idéal.

Cependant, après avoir vu que le sens originaire de la science authentique consiste en ce qu'une mise en évidence des conditions de possibilité de la connaissance en général auxquelles une science doit satisfaire et des normes selon lesquelles elle doit s'édifier précède toutes les sciences authentiques possibles et toutes leurs méthodes authentiques possibles, et que cet éclaircissement leur servirait de fondation ultime, il reste encore quelques questions très importantes à poser sur ce sujet. Comment comprendre la séparation moderne entre les sciences dites « positives » et « naturelles » et la philosophie qui au fond ne font qu'un dans leur instauration originaire en l'Antiquité ? Dans quelle mesure leurs motivations se rapprochent-elles et s'éloignent-elles ? Le plus crucial : de quelle façon faut-il restituer leur relation pour que tout risque de crise soit écarté ? Par là, il nous serait possible également d'obtenir une précompréhension de l'exigence d'une fondation philosophique des sciences.

Si nous considérons l'indépendance des sciences de la philosophie, nous rencontrons d'abord la spécialisation des sciences qui signifie à l'ordinaire que chacune d'entre elles possède son propre domaine et, à côté des méthodes communes à toutes les sciences, sa propre méthode. On pourrait dire que la spécialisation dans ce sens ordinaire commence dès la philosophie antique sous la forme de la division des sciences par rapport aux régions d'être auxquelles elles ont affaire

¹ E. Husserl, **La philosophie comme science rigoureuse**, trad. Marc B. de Launay, Paris, PUF, 1989, p. 15.

respectivement, et corrélativement, se relève être une délimitation des questions spécifiquement philosophiques dans le cadre d'une métaphysique. Mais, il ne s'en ensuit pas qu'arrive une rupture effective entre les sciences et la philosophie, c'est-à-dire que le scientifique et le/la philosophe ne deviennent pas encore des personnes différentes qui se soucient de différentes choses. En effet, bien que les sciences semblent perdre leur prétention à l'universalité du fait que chacune ne concerne qu'un domaine délimité, on pourrait continuer à penser que l'universalité de la philosophie à elle seule suffirait à garantir l'unité du savoir de sorte que toutes les sciences soient embrassées par celle-ci en tant que ses rameaux dépendants.

Or, il existe encore une autre alternative qui pourrait rendre compte de la ramification des sciences dans l'unité systématique de la philosophie et qui se trouve implicitement même dans la philosophie antique, de sorte que les sciences spécialisées n'abandonnent pas leur prétention à l'universalité et que l'universalité de la philosophie ne doit plus désigner celle d'une science omni-englobante. Comme nous l'expliquerons plus tard, cette alternative consiste en cela que, d'un côté, les sciences particulières veulent embrasser l'infinité des étants d'un certain domaine fermé en gardant leur tendance à l'universalité, et de l'autre, la philosophie veut embrasser à son tour l'infinité de la totalité des étants en visant l'universalité de l'être en général.¹ L'unité de la philosophie provient non pas du fait qu'elle contient en elle-même tout le savoir des étants, mais du fait qu'elle est à la fois l'origine fondatrice de l'être de tous les étants et de leurs connaissances. Les sciences possèdent leur fondement dans l'universalité de la philosophie, ou mieux, dans l'universalité philosophique. On peut donc toujours considérer la philosophie, non pas comme la totalité de l'arbre de la connaissance, mais comme ce qui fonde cette totalité, ou comme les racines de cet arbre dont les rameaux correspondraient aux diverses sciences.

Dès lors, la séparation entre les sciences et la philosophie ne peut être expliquée par la spécialisation des sciences dans ce sens ordinaire, c'est-à-dire au

¹ MC, § 5, Hua I, p. 53 ; tr. fr. p. 33.

sens de leur ramification selon leurs champs de recherche. L'enjeu est non pas celui d'une perte ou d'un changement de la tendance des sciences à l'universalité, mais précisément celui de l'abandon de l'idéal de science authentique elle-même en tant que science universelle justifiée en toute rigueur. Husserl tient ce fait historique à ce que les sciences spéciales devenues indépendantes perdent « *l'esprit de radicalisme* »¹ qui ne peut être suscité que par les attaques sceptiques et qui mobilise le savant pour une justification de sa connaissance jusqu'en ses éléments ultimes par une critique radicale. Cela ne veut dire aucunement que les sciences renoncent à la recherche de vérité, et par là même, à l'effort de justification ; l'idée téléologique générale de la science, avec tous ces éléments fondamentaux, ne cesse jamais de régir toute activité scientifique. Certes, le scientifique comme le philosophe vise la connaissance authentique, c'est-à-dire le cas où les états de choses visés dans ses jugements sont aussi bien donnés dans l'évidence, mais dans une évidence parfaite. Il tend donc à justifier ses jugements par des vérifications répétées de sorte qu'ils vaudront comme vérités valables une fois pour toutes et pour tous. C'est pourquoi il éprouve le besoin de soumettre les résultats de son travail à une certaine critique. Pour atteindre la vérité, il porte non seulement ses jugements conformément aux principes logiques qui l'empêcheraient de tomber dans des simples contradictions, mais les confirme aussi par ses observations propres ou par les résultats des autres chercheurs dans le même domaine. Il évalue ses théories selon des valeurs et normes ultimes déjà garanties, telles que l'accord du jugement avec la chose jugée elle-même, la capacité d'expliquer plus de faits, le critère de falsifiabilité, la conformité avec les autres théories, la capacité de trancher des problèmes laissés sans solution par les théories présentes et la capacité d'ouvrir des nouveaux champs de problèmes etc., et le cas échéant, il améliore ses théories ou les abandonne totalement.

Néanmoins, une telle critique n'est jamais une critique *radicale* qui s'étend jusqu'aux fondements ultimes du connaître, aux sources ultimes d'où découlent toutes les formations scientifiques avec leur validité objective. Cela veut dire qu'elle ne met pas en question les normes et les conditions de possibilité de la connaissance

¹ **PP II**, Leçon 29, Hua VIII, p. 10 ; tr. fr. p. 14.

elles-mêmes, qu'elle ne prend pas pour thème propre le savant lui-même qui travaille, ni le monde de la vie sur le sol duquel il travaille. À cause de ce manque de radicalité, les sciences opèrent dans un état de naïveté où elles acceptent sans question certaines données préalables, à savoir, avant tout, l'existence du monde et celle des choses mondaines de types différents qui composent leurs domaines de travail respectifs. Le savant ne veut pas spécifiquement connaître d'où procède la validité des principes ultimes qui dirigent son activité et lui permettent d'évaluer ses résultats. Il trouve devant lui ses concepts et méthodes comme étant déjà garantis. Il a donc certaines présuppositions irréfléchies sur son domaine de travail et se contente d'une critique restant dans les limites décrites plus haut. Enfin, au cours de ses travaux scientifiques il est comme un technicien qui n'a ni vouloir ni temps pour une réflexion sur sa propre activité, laquelle l'écarterait de sa voie bien assurée.

Or, la perte de cette motivation originale vers une justification ultime dans les sciences elles-mêmes les installe dans une telle dimension qu'elles s'y trouvent non seulement privées d'une rationalité véritable à cause de leurs présuppositions irréfléchies, mais en même temps, incapables par principe de se fonder *ultimement* elles-mêmes. Certes, un besoin de fondation que l'on pourrait appeler « philosophique », tenant à des questions sur la méthode et sur des concepts fondamentaux, peut éventuellement s'éveiller chez les scientifiques pour divers motifs et être rempli jusqu'à un certain degré par eux-mêmes,¹ tout comme la fondation de l'arithmétique sur la logique chez Frege, qui n'est rien d'autre en fait qu'une tentative de dériver le premier de la dernière. Quant au besoin de fondation *ultime* et *absolue* de la connaissance scientifique qui n'est jamais éprouvé de l'intérieur de l'activité scientifique même, le remplissement de ce besoin ne peut incomber, de l'extérieur, à l'une des sciences particulières ou à une philosophie qui prendrait ces sciences pour modèle. En effet, si l'on présuppose comme déjà donnés les éléments dont on doit justifier l'être et la validité et si on les utilise encore pour une telle tentative de justification, il est évident qu'on serait tombé dans un cercle vicieux, comme l'est aussi pour le psychologisme logique selon Husserl.

¹ Cf. **Krisis**, § 9 k, Hua VI, p. 57-58 ; tr. fr. p. 66.

Par conséquent, c'est dans cette imperfection des sciences particulières que puise sa motivation la philosophie pour un commencement nouveau et authentique. Elle se trouve pour ainsi dire appelée être une science universelle fondée sur une justification absolue, science qui est capable à la fois de surmonter véritablement le scepticisme et d'achever donc toutes les autres sciences par rapport à leur rationalité, et cela en entretenant la même radicalité non seulement à son commencement mais aussi à toutes ses étapes, et ainsi, en se distinguant elle-même toujours de toutes les autres sciences qui lui doivent leur fondement.

Si l'idée originaire de la philosophie explique plutôt l'ambition à une scientificité rigoureuse et si la philosophie authentique est motivée par le scepticisme niant la possibilité de toute connaissance, il est évident qu'elle serait avant tout une réflexion sur la question de la connaissance. Par conséquent, la philosophie première — dans un sens strictement littéral du terme, c'est-à-dire la première parmi les autres disciplines philosophiques — doit être la théorie de la connaissance qui recherche, avec les termes de la philosophie transcendantale et dans un cadre le plus général, les conditions de possibilité de la connaissance. En tant que telle, la philosophie pose elle-même comme première connaissance rationnelle à laquelle toutes les autres sciences se réfèrent ultimement par rapport à leur possibilité. La philosophie en tant que science première précède toutes les sciences particulières, non pas au sens d'une genèse historique puisqu'elles peuvent bien, comme nous l'avons déjà dit, exister et travailler sans réflexions philosophiques, mais en ce sens qu'elles présupposent certaines choses qui ne pourraient être éclaircies que par la philosophie.

L'éclaircissement de ces présuppositions signifie la fondation [*Begründung*] des sciences, qui renvoie ultimement à la tâche de mise en évidence comment est possible le connaître et corrélativement l'être connaissable pour quelque chose, tâche spécifique déjà impliquée dans le *telos* même de la philosophie qui veut être dès l'origine une science universelle fondée absolument du monde et de l'homme. C'est bien cette idée que l'on rencontre chez Aristote qui dit « [C]onnaître et savoir pour connaître et savoir, c'est là le caractère principal de la science qui a pour objet le suprême connaissable : en effet, celui qui préfère connaître pour connaître choisira de préférence la science par excellence, est telle est la science du suprême connaissable ; or, le suprême connaissable, ce sont les premiers principes et les

premières causes, car c'est grâce aux principes et à partir des principes que le reste est connu, et non pas, inversement, les principes, par les autres choses qui en dépendent. »¹ On la voit également dans ces phrases de Descartes : « j'aurais voulu premièrement y expliquer ce que c'est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont : que ce mot de philosophie signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts, et qu'afin que cette connaissance soit telle il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes ; en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes, et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si clairs et si évident que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste ».² Enfin, l'ambition qu'a la philosophie d'être une science rigoureuse, absolument fondée, et sa prétention à être le fondement ultime des autres sciences, sont toutes deux entremêlées, quoique ce que les philosophes entendent par cette fondation subisse des altérations à travers les époques.

Si l'on veut que la philosophie soit une science première, capable de fonder les sciences particulières autant qu'elle-même, il est évident qu'elle ne saurait être une science parmi d'autres. Parce que, comme nous le verrons dans le chapitre postérieur, les sciences particulières opèrent dans une telle dimension et elles y posent par elles-mêmes de tels problèmes que ceux-ci ne pourraient être jamais tranchés par principe

¹ Aristote, **La métaphysique**, *op. cit.*, A, 2, p. 15.

² Descartes, « Préface », **Principes de la philosophie, Première Partie**, ed. Thomas Victor Charpentier, Hachette et cie, 1982, p. 49-50.

à partir de l'une d'entre elles, et de ce fait, appelleraient une autre discipline qui s'installerait dans une dimension toute nouvelle. Cela veut dire que la philosophie devrait pouvoir différer, par sa sphère et sa méthode, des sciences fondées par l'intermédiaire d'elle, c'est-à-dire avoir une méthode toute différente de celles des sciences, formelles ou empiriques, ainsi qu'une sphère qui ne peut être réduite à l'une des régions de l'être auxquelles les sciences ont affaire.

La théorie phénoménologique de la connaissance nous montrera évidemment que ce n'est qu'une réflexion sur la question de la connaissance qui pourvoirait la philosophie d'une telle spécificité, et par conséquent, que ce n'est pas un hasard que la philosophie première doive être une théorie de la connaissance. À cet égard, on pourrait dire que l'authenticité des sciences et de la philosophie est corrélative. De même que ce qui donnerait à une science une rationalité vraie est sa fondation philosophique, de même la philosophie commencerait au sens vrai dans la mesure où elle prend en charge la question de la connaissance qui se trouve à la base de cette tâche de fondation des sciences. C'est d'ailleurs en vertu de ce rapport intime entre philosophie et sciences que la crise de la première signifie également celle des autres.

L'antériorité de la philosophie vis-à-vis des sciences particulières conduit également à penser son universalité autrement qu'en un sens où toutes les sciences seraient des rameaux d'une seule philosophie qui serait la science de la totalité de l'étant. Une alternative qui est bien inhérente à l'idée de la philosophie antique consiste à considérer la science universelle comme « science de l'universel », c'est-à-dire comme science des étants en général que l'on appellera plus tard la *métaphysique* ou bien l'*ontologie*. La philosophie en tant que telle n'a donc pas pour objet des étants d'une telle ou telle région comme l'ont les sciences particulières, mais elle concerne tous les étants en tant qu'étants, recherche en quel sens l'on dit qu'ils sont.¹ Si l'« objet » propre de la philosophie, l'étant en tant qu'étant, ne désigne pas un étant au sens propre, il ne peut être que ce qui fait en général que tout étant est, c'est-à-dire *l'être de l'étant*. Pourtant, quand l'on considère l'être des

¹ Cf. Aristote, **La métaphysique**, *op. cit.*, Γ, 1 et 2.

étants, on n'a aucunement affaire à une généralité d'un genre, parce que, d'une part, sa connaissance ne s'insère pas dans les connaissances particulières des étants, de leurs propriétés réales ou idéales, et de l'autre, l'être se dit en plusieurs sens, tels qu'être réel, être idéal, être psychique ou être perçu, être connu etc. À l'instar de la philosophie transcendantale, nous pouvons voir qu'il convient de considérer le thème propre de la philosophie comme une sphère transcendantale à partir de laquelle toutes les choses sont et sont telles qu'elles sont, et parallèlement, de considérer la connaissance posée par la philosophie comme une connaissance *a priori*, connaissance des différentes manières d'être, ou ce qui revient au même, celle des conditions de possibilité pour être en général et pour être tel ou tel type de l'étant. À cet égard, la philosophie est encore la science première, qui est présupposée par toutes les sciences particulières par rapport aux sens d'être de leurs objets propres. Son universalité coïncide avec son antériorité qui se garantit par sa sphère en tant qu'origine de l'être et du sens de tout étant.

Nous rencontrons cette sphère pour la première fois dans une recherche épistémologique dans laquelle l'on met en question la possibilité pour la connaissance, en tant qu'acte de conscience, d'atteindre un objet qui la transcende, ainsi que le sens d'être d'un objet en tant qu'objet d'une connaissance possible. C'est pourquoi Husserl dit que la métaphysique en tant que science de l'être au sens absolu naît de la théorie de la connaissance.¹ En somme, les sciences particulières sont des rameaux de la philosophie non pas au sens d'une science omni-englobante, mais « *en vertu précisément de leur domaine commun d'origine ultime* »² auquel sont référés tous leurs concepts et principes fondamentaux ainsi que leurs méthodes.

1.3 L'instauration première de la philosophie transcendantale

Dans le chapitre précédent, l'idée origininaire de la philosophie est caractérisée par son vouloir d'être à la fois une connaissance universelle concernant la totalité de l'étant et une science rigoureuse, c'est-à-dire une science absolument fondée contre

¹ **IP**, Première Leçon, Hua II, p. 23 ; tr. fr. p. 45.

² **PP II**, Leçon 28, Hua VIII, p. 4 ; tr. fr. p. 4.

tout doute sceptique possible et ayant pour tâche la fondation des toutes les autres sciences. Ce commencement téléologique, c'est-à-dire cette tâche de réaliser une connaissance universelle et absolue est transportée en héritage à l'époque moderne. Husserl écrit que « *c'est l'idéal déterminé d'une philosophie universelle et de la méthode qu'elle comporte qui constitue le commencement et pour ainsi dire la fondation originelle [Urstiftung] de la modernité philosophique, comme de toutes les lignes de développement qu'elle connaîtra* ». ¹ Par ailleurs, cette fondation originaire est au fond « *une fondation seconde et la modification de la fondation originelle grecque* ». ² Bien que la philosophie moderne ait tout au début le sens d'une renaissance de la philosophie antique, elle n'en est pas une simple répétition, et par contre, l'idée de la philosophie subit au commencement des temps modernes une mutation essentielle. Il s'agit ici d'un « *radicalisme de re-commencement* » ³ propre à la philosophie moderne qui lui permet de prétendre pouvoir surmonter tout scepticisme.

Ce recommencement de la philosophie est la philosophie transcendantale. Selon Husserl, cette dernière « *désigne non seulement un caractère fondamental de la philosophie moderne mais, (...), le caractère fondamental de toute philosophie scientifique en général et pour toujours* ». ⁴ Car la seule philosophie qui pourrait réaliser l'idée de la philosophie telle qu'elle est définie est la philosophie transcendantale. Ce n'est qu'elle qui se situe dans une nouvelle dimension en se distinguant des autres sciences par une conversion totale de l'attitude de la pensée naturelle et ainsi qui pourrait prétendre à être le fondement de toutes. Le sens de l'universalité de la philosophie et celui de la fondation des sciences par elle subissent une transformation radicale par le fait que la philosophie découvre son propre domaine de travail par sa propre méthode. Selon Husserl cette transformation commence avec Descartes et se poursuit avec Kant, ils sont des précurseurs d'une philosophie transcendantale authentique.

¹ **Krisis**, § 5, Hua VI, p. 10 ; tr. fr. p. 17.

² **Ibid.**, § 15, p. 72 ; tr. fr. p. 82

³ **Ibid.**, § 5, p. 12 ; tr. fr. p. 19.

⁴ **PP I**, Leçon 1, Hua VII, p. 8 ; tr. fr. p. 10.

Dans ses *Méditations cartésiennes* Husserl écrit : « Descartes inaugure au type nouveau de philosophie. Avec lui la philosophie change totalement d'allure et passa radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal ».¹ Sa mérite est d'avoir tenté une réforme et fondation radicale de toutes les sciences. Sa philosophie reprend à nouveau et avec un radicalisme inouï la lutte contre le scepticisme, ou pour mieux dire, est conditionnée par les énigmes soulevées par un scepticisme de type moderne qui prend pour cible avant tout l'*aller de soi* [Selbstverständlichkeit] du monde pré-donné par l'expérience. Le doute radical contre tout être mondain et toute connaissance donne lieu à la découverte de l'ego cogito comme un fondement indubitable et absolu pour toute connaissance. Par ailleurs, Descartes est le fondateur aussi bien de la philosophie transcendantale que du rationalisme objectiviste motivé par la nouvelle science mathématique de la nature quant à sa conception de l'être et à sa méthode. Ce rationalisme, en considérant l'ego cogito sur le mode d'être réel, comme une substance séparée et en en faisant un axiome, amène Descartes à lâcher le motif transcendantal qu'il a découvert.² Or, pour Husserl, « qui nous sauve d'une réification de la conscience est le sauveur de la philosophie, voire son créateur. »³ Ce n'est que dans la mesure où nous considérons la conscience dans sa corrélation avec le monde, comme faisant partie d'une sphère transcendantale, que nous pouvons sauver d'une réification de la conscience et faire commencer une philosophie vraie qui posséderait son propre domaine.

Bien que l'ego cogito est considéré comme « la première forme de la découverte de la subjectivité transcendantale », le mérite et l'originalité de Kant relèvent essentiellement de la révolution copernicienne et de ce qu'il a jeté les premières fondations de la philosophie transcendantale.⁴ La révolution copernicienne est, aux yeux de Husserl, le « complet renversement du mode de penser naturel, grâce auquel sont mise au jour pour la première fois la sphère, absolument cachée auparavant, de la 'pure' subjectivité et l'horizon infini de la problématique

¹ MC, § 2, Hua I, p.46 ; tr. fr. p. 21.

² Cf. *Krisis*, § 16 et § 17, Hua VI ; MC, § 10, Hua I.

³ F. Dastur, « Husserl », dans D. Folscheid (dir.), *La philosophie allemande*, Paris, PUF, 1993, p. 282.

⁴ « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale », *PP I*, Hua VII, p. 240 ; tr. fr. p. 301.

‘transcendantale’. »¹ Par ce geste, Kant découvre une subjectivité constituant le monde objectif et la connaissance objective de ce monde au moyen de ses formes et catégories, et pose ainsi les problèmes transcendants comme ceux des conditions de possibilité de l’expérience et de la connaissance. Dans la mesure où la philosophie transcendantale rend compte de la nature elle-même et de sa connaissance mathématique comme produits subjectives, elle se pose aussi, conformément à l’idée originaire de la philosophie, comme fondation absolue des sciences. Certes, le renversement du mode de penser naturel tout entier à partir d’un monde pré-donné, c’est-à-dire l’épochè comme l’appelle Husserl, nous ouvre une sphère transcendantale et est donc indispensable pour qu’une philosophie scientifique puisse atteindre son domaine de travail. Mais, selon Husserl, comme il s’agit ici de l’ouverture d’un domaine tout à fait nouveau et du commencement d’une philosophie totalement radicale et inhabituelle dans l’histoire humaine, la philosophie kantienne reste naturellement comme une esquisse imparfaite, entachée de présuppositions.²

En premier lieu, bien que Kant découvre la subjectivité constituant, c’est-à-dire donatrice de sens, il prend les formes de sens *a priori* comme étant déjà données et fixes sans s’occuper de leur constitution dans les opérations passives et actives de la conscience.³ On pourrait dire que ce qui est plus problématique ici pour la phénoménologie est que Kant considère l’*a priori* de l’expérience et de la connaissance comme appartenant simplement à la subjectivité, c’est-à-dire l’unilatéralité de la révolution copernicienne. En effet, ce sont d’une part les formes *a priori* de la sensibilité qui fait d’une matière informe le divers intuitif, et d’autre part les catégories *a priori* de l’entendement qui donne l’unité à ce divers de sorte que nous trouvons devant nous un objet de l’expérience. Or, selon la phénoménologie, l’*a priori* de notre expérience et de notre connaissance est un *a priori* corrélationnel entre les objets et leurs modes subjectifs de donation. La constitution transcendantale est la constitution de la conscience aussi bien que celle des objets. Celle-ci ne peut jamais être pensée indépendamment du contenu de l’expérience et donc ne laisse pas

¹ *Ibid.*, p. 243 ; tr. fr. p. 305.

² *Ibid.*, p. 283 ; tr. fr. p. 362.

³ *Ibid.*, p. 281-282 ; tr. fr. p. 359-360.

une sphère inconnue derrière les phénomènes. Les *a priori* de notre expérience des choses, loin d'être simplement des structures subjectives, sont inscrites à la fois dans l'essence de notre conscience et celle des choses. Ce sont les conditions de possibilité des apparitions des choses elles-mêmes telles qu'elles sont.

En second lieu, Husserl reproche à Kant d'enfermer la philosophie transcendantale dans un cadre étroit, à savoir celui de la recherche des conditions de possibilité de la constitution de l'expérience et de la connaissance d'un seul et même monde, à proprement parler, de la nature, pour tous les sujets connaissants. Or, les recherches transcendantales doivent s'étendre à toutes les corrélations de la vie consciente, élucider les conditions de possibilité de la constitution du monde en tant que corrélat de notre expérience concrète, c'est-à-dire non seulement corrélat de notre vie cognitive mais aussi celui de notre vie pratique et affective, et donc, élucider les conditions de possibilité de la constitution de toutes les formations culturelles en tant qu'objets d'une expérience possible.¹

Malgré toutes les critiques adressées par Husserl à Descartes et à Kant, il croit que la philosophie transcendantale, dont ces deux sont les initiateurs, concerne directement « *le sens éternel de la philosophie, sens qui était en quelque sorte inscrit dans l'évolution historique de la philosophie et qui demeurera à jamais inséparable de son développement futur.* »² La phénoménologie transcendantale est la « *Forme-Finale de la philosophie transcendantale* ». ³ En effet, comme nous allons voir tout de suite, les motivations de la phénoménologie transcendantale coïncident avec celle d'une philosophie vraie, et selon Husserl, sa philosophie avec son méthode phénoménologique est la seule qui pourrait réaliser l'idée originaire de la philosophie.

¹ **Ibid.**, p. 282 ; tr. fr. p. 360-361. Cela dit, on peut sans doute trouver des réponses dans les œuvres de Kant à certaines critiques adressées à lui par Husserl. Il convient ici de noter que dans la *Critique de la raison pure* Kant recourt au concept d'une épigénèse de la raison pure pour rendre compte de l'origine des catégories, et que les deux autres *Critiques* s'intéressent également aux éléments transcendants de notre vie esthétique et éthique.

² **Ibid.**, p. 284 ; tr. fr. p. 363.

³ **Krisis**, § 14, Hua VI, p. 71 ; tr. fr. p. 81.

Pour finir, nous rangerons l'ensemble des caractéristiques distinctives d'une philosophie transcendante que nous avons découvertes par cette méditation historique. Comme la première est déjà impliquée dans l'idée originale de la philosophie, il présente plutôt une continuité avec la philosophie du passé, à savoir vouloir d'être une science universelle et absolument fondée, et corrélativement, reprendre la tâche de la fondation ultime des sciences. Nous devons ajouter que ce vouloir est mobilisé par les attaques sceptiques et que la philosophie commence d'abord comme une réaction contre le scepticisme, c'est-à-dire comme une théorie de la connaissance qui implique déjà en elle une métaphysique à élaborer dans toute son universalité. Par ailleurs, dans la transformation qu'a subie la philosophie dans les temps modernes d'un objectivisme naïf en un transcendantalisme, nous trouvons un renversement radical de l'attitude naturelle comme deuxième caractéristique de la philosophie recherchée. Le troisième qui provient immédiatement de ce renversement n'est rien d'autre que la découverte d'une sphère transcendante dans laquelle s'opère la fondation de l'expérience et de la connaissance. Les deux chapitres suivants sont consacrés à tracer rétrospectivement les correspondants phénoménologiques de ces caractéristiques dans les *RL*, lesquels nous permettraient d'estimer l'ouvrage comme proto-transcendantal.

CHAPITRE 2

LA RÉALISATION DE L'IDÉE DE LA PHILOSOPHIE EN TANT QUE PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE

Aux yeux de Husserl, l'histoire de la philosophie est une histoire d'échecs et de recommencements, parce qu'il y a dès son commencement originaire un combat entre les philosophies authentiques qui tendent à réaliser l'idée de la philosophie en tant que science universelle et rigoureuse et les philosophies prétendues qui n'arrivent rien d'autre qu'au scepticisme supprimant la possibilité même de la philosophie, combat dans lequel l'emporte toujours le scepticisme et qui contraint à chaque fois la philosophie à un recommencement. Le moteur de l'histoire de la philosophie est pour ainsi dire ce combat et la crise. Le sens de la philosophie moderne réside aussi dans un tel combat mené pour l'idée définitive de la philosophie, son thème et sa méthode véritables.¹ On trouve d'un côté l'objectivisme qui prend différentes formes dans le développement historique de la modernité philosophique, à savoir le rationalisme, le dualisme, l'empirisme, le naturalisme, et finalement, le positivisme et le psychologisme, de l'autre côté le transcendantalisme. Aux philosophies objectivistes qui prennent pour rôle modèle les sciences particulières et tentent de déterminer leur thème et leur méthode à partir de celles-ci s'oppose le transcendantalisme qui tente d'acquérir son propre domaine de travail en se distinguant elle-même des autres sciences par son propre méthode. Comme nous l'avons dit avant, selon Husserl, l'idée de la philosophie telle qu'elle est inventée dans l'Antiquité ne peut être réalisée que par une philosophie transcendante, et au titre de l'avenir de la philosophie, cet héritage est repris par la phénoménologie, qui est censée être la forme-limite du transcendantalisme. La phénoménologie sera donc le recommencement authentique de la philosophie conformément à son sens

¹ **Krisis**, § 5, Hua VI, p. 11 ; tr. fr. p. 19 et § 6, p. 13 ; tr. fr. p. 20.

originaires, et elle s'élargira sans fin à travers l'effort des générations de philosophes en vertu de la forme évolutive dont l'a doté dès l'abord son inventeur.

Par ailleurs, s'il se trouve une réaction contre les arguments sceptiques visant la possibilité même de la connaissance dans tout commencement de philosophie authentique et si la philosophie transcendantale commence aussi par prendre à son compte la lutte avec le scepticisme, il nous semble naturel d'attendre un tel commencement au début même de l'itinéraire effectif de la pensée husserlienne pour autant que sa phénoménologie est dès l'abord inscrite dans la tradition du transcendantalisme. A cet égard, nous commençons par la description du chemin dit cartésien vers la phénoménologie transcendantale que Husserl prend notamment dans *L'Idée de la phénoménologie* et dans la deuxième section des *Ideen I* et qui renvoie à « la forme fondamentale du commencement de toute philosophie véritablement scientifique »¹ découverte par Descartes. Il s'agira ici d'une considération générale et formelle de la « situation absolue »² où surgit la motivation du/de la philosophe commençant à philosopher et à partir de laquelle se déroule sa pensée, situation qui correspondrait parfaitement aussi à celle du/de la phénoménologue. Ainsi traiterons-nous pas à pas de la genèse de la phénoménologie en tant que théorie de la connaissance, de la dimension nouvelle où elle s'installe grâce à sa méthode propre, aussi bien que du nouveau sens corrélatif de la fondation philosophique. Cela faisant, nous espérons pouvoir montrer rétrospectivement, à partir de sa forme plus développée, que la phénoménologie des *RL* est un exemple primitif de la phénoménologie transcendantale. En effet, quoique la phénoménologie naissante ne suive pas effectivement le chemin cartésien, elle est aussi bien motivée par la question de la possibilité de la connaissance en face du scepticisme de son époque, à savoir du psychologisme logique, et elle tente à son tour d'exécuter la tâche de la fondation transcendantale dans le cadre d'une analyse statique en reconduisant au moyen d'un principe méthodique les formations logiques aux sources [*Quellen*]³ d'où

¹ **PP II**, Leçon 28, Hua VIII, p. 5 ; tr. fr. p. 6.

² **Ibid.**, p. 8 ; tr. fr. p. 9-10

³ « Introduction », **RL**, Tome II-1, p. 3.

elles découlent, c'est-à-dire en élucidant la constitution des significations dans les actes de signifier.

2.1 Le commencement de la phénoménologie en tant que théorie de la connaissance

La philosophie, dont le sens originaire est la science universelle qui inclut en elle-même toutes les sciences en tant que ses rameaux, ne commence authentiquement que dans la mesure où elle peut se distinguer elle-même précisément des sciences particulières, par rapport à son objet et à sa méthode propres. Selon Husserl, cette distinction entre philosophie et sciences nous renvoie à un changement d'attitude et prend son origine dans la réflexion sur la question de la connaissance. Ainsi, la philosophie authentique sera motivée par les arguments sceptiques dus à une telle réflexion première et pour ainsi dire non-motivée sur la question de la connaissance, et la philosophie première sera une théorie de la connaissance qui tend à élucider les conditions de possibilité de la connaissance en général. Examinons ce commencement de plus près.

Au cours de ses travaux scientifiques, un savant procède comme un technicien sans réfléchir effectivement à son travail, c'est-à-dire qu'il n'éprouve pas le besoin de connaître les principes ultimes qui dirigent son activité et lui permettent d'évaluer ses résultats. Il trouve devant lui les concepts et les principes de son domaine comme étant déjà garantis, procède avec certaines présuppositions irréfléchies et se contente, en vertu de l'« évidence » de ses connaissances, d'être seulement un technicien. Husserl qualifie cette attitude de *naturelle* ou *naïve* dans laquelle opèrent les sciences appartenant aux diverses régions déjà données de l'étant. Les scientifiques adoptent une attitude *naturelle* à l'égard du monde ambiant, disposent de méthodes *naturelles* et produisent des connaissances *naturelles*. Par ailleurs, cette attitude naturelle [*natürlichen Einstellung*], que l'on ne voit être évoquée dans les *RL* qu'implicitement, caractérise non seulement l'attitude du scientifique, mais aussi notre manière primaire de nous rapporter au monde, à nous-mêmes et à des autres personnes dans la vie quotidienne préscientifique.

La première formulation explicite de l'attitude naturelle se trouve dans l'*Idée de la phénoménologie* datée de 1907 : « Dans l'attitude d'esprit naturelle, nous

sommes tournés, par l'intuition et par la pensée, vers les choses qui dans chaque cas nous sont données – qu'elles les soient, cela va pour nous de soi [selbstverständlich], même si elles le sont de diverses manières et avec de divers modes d'être, selon la source et le niveau de connaissance. Dans la perception par exemple, une chose se trouve – cela va pour nous de soi – devant nos yeux ; elle est là au milieu des autres choses, animée et inanimées, douée de psychisme et sans psychisme, c'est-à-dire au milieu d'un monde, lequel tombe en partie, comme les choses particulières, sous la perception, en partie aussi est donné dans l'enchaînement des souvenirs, et à partir de là, s'étend dans l'indéterminé et l'inconnu ».¹ Cette attitude est décrite dans les *Idées I* ainsi : « Je trouve sans cesse présente [vorhanden], comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle [räumlich-zeitliche Wirklichkeit] dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et se rapportent à elle de la même façon. La 'réalité' [Wirklichkeit], ce mot le dit assez, je la découvre comme existant [daseiende] et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant. Je peux mettre en doute et récuser les données du monde naturel : cela ne change rien à la position (à la thèse) générale de l'attitude naturelle. 'Le monde' est toujours là comme réalité [Wirklichkeit] ; tout au plus est-il, ici ou là, 'autrement' que je ne le présumais, et faut-il en exclure ceci ou cela sous le titre de 'simulacre', 'd'hallucination', etc., et pour ainsi dire le biffer ; je l'exclus de ce monde qui, dans l'esprit de la 'thèse' générale, est toujours le monde existant [daseiende Welt] ».²

Sans analyser ces citations dans le moindre détail, on peut simplement constater que l'attitude naturelle possède un caractère de dualisme naïf. D'une part, nous trouvons le monde comme toujours présent en face de nous de sorte qu'il contient nous-mêmes ainsi que les autres choses vivantes ou non. Le monde, avec tous ses contenus, ne cesse jamais d'être pour nous. Les choses mondaines continuent à nous entourer même si nous ne leur portons pas notre intérêt. Nous croyons que les choses sont déjà là quoiqu'elles ne fassent pas partie de notre champ de vue, c'est-à-dire que les choses que nous n'avons pas vues auparavant peuvent

¹ *IP*, Première Leçon, Hua II, p. 17 ; tr. fr. p. 37.

² *Ideen I*, § 30, Hua III, p. 61 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 95.

bien se présenter soudainement et celles que nous venons de voir se trouvent retirées à l'arrière-plan pour être vues une autre fois. En somme, nous avons une conviction fondamentale qu'il existe un monde tel qu'il nous apparaît. D'autre part, nous nous rapportons à ce monde ambiant, dans lequel nous nous trouvons déjà insérés en ayant un corps, par de nombreux actes de notre conscience, à savoir des actes simples, tels que la perception, le ressouvenir, l'imagination ; les formes diverses de la conscience théorique, telles que le jugement, la comparaison, la distinction, la classification ; et les modes divers de l'affection et de la volonté, tels que le plaisir, le déplaisir, la joie, le souci, la peur, l'espoir, la décision et l'agir, etc. Tous ces actes ou états de conscience peuvent se rassembler sous le titre de *cogito* selon Husserl, mais un *cogito lebendig*, un *cogito* vivant qui n'est pas encore l'objet d'une réflexion.¹ Comme nous ne pouvons nous joindre au monde et n'entrer en interaction avec celui-ci que par la médiation de notre corps, ce *cogito* ne renvoie pas à un autre règne totalement indépendant de la réalité du monde. Le dualisme dit naïf de l'attitude naturelle est donc un dualisme psycho-physique² et consiste ultimement en la corporéité. Cela veut dire que l'effectivité de nous-mêmes n'est pas différente de celle du monde et qu'elle est soumise aux relations causales quoiqu'il semble exister une spontanéité dans le cas des actes volontaires.

Nous avons qualifié l'attitude naturelle de *naïve* parce que l'intuition et la pensée naturelles sont pourvues d'une absence de doute, d'un *aller de soi* [Selbstverständlich] avant que nous ne menions du moins une réflexion première sur nos actes, une réflexion en un sens non-motivée. Pour la pensée naturelle, non seulement la donation des choses dans la perception, mais aussi celle des objets dans la connaissance de niveaux différents sont claires et indubitables. Lorsque nous exprimons ce qui nous est donné directement dans l'expérience et inférons, de celui-ci, ce qui n'est pas donné directement, bref, lorsque nous vivons dans le connaître, et, dans la mesure où nos énoncés ne se contredisent pas avec les motifs de l'expérience autant qu'avec les formes de prédication et d'inférence, nous sommes assurés que l'être dont nous parlons *est* et *est en soi tel qu'il est*. Comme dans la connaissance

¹ *Ibid.*, § 28, p. 59 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 91.

² « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Krisis*, Hua VI, p. 341 ; tr. fr. p. 376.

nous atteignons effectivement l'être en tant qu'objet connu, nos propositions ne sont pas simplement des prétentions à la connaissance mais ont la validité objective [*gegenständlichen Triftigkeit*]. Les difficultés rencontrées au cours des travaux scientifiques ne consistent qu'en des contradictions logiques pouvant être écartées par une analyse attentive et qu'en des inconvénients pouvant être corrigés par de nouvelles expériences. L'effectivité et le succès des sciences rendent pour ainsi dire inutile la question de savoir comment est possible le connaître.

Dans cette attitude ainsi définie, les sciences de la nature, la physique, la psychologie, la neurologie ou la biologie par exemple, présupposent plusieurs distinctions, à savoir l'intérieur, l'extérieur, le psychique, le physique, la conscience, le monde, la matière, le champ, la force, l'objet et le sujet etc. Elles posent comme existants et objectivent les choses qui font partie de leur propre domaine et croient les atteindre telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il en est de même pour un mathématicien et pour un géomètre. Les nombres, les ensembles, les droites ou les courbes, toutes les choses sur lesquels ils travaillent et portent des jugements sont des objets considérés comme existants. L'activité du scientifique qui met en œuvre ces objectivations rend plus profondes ces distinctions ontologiques déjà inhérentes dans notre expérience pré-scientifique, à savoir le moi et le non-moi, mon moi et autre moi, etc. En effet, tandis que les actes et états psychiques sont saisis en tant que données immédiates de la conscience et considérés comme appartenant à mon moi, toutes les autres choses que nous rencontrons dans l'expérience sensible ou dans la recherche scientifique, à savoir les autres personnes et leurs états psychiques, restent hors de mon moi.¹

Si le fait que notre perception et connaissance soient effectives nous rend déjà assurés que les choses perçues et connues nous sont données telles qu'elles sont en elles-mêmes, il est évident que nous n'avons aucune motivation pour poser la question de savoir *comment* nous percevons et connaissons le monde, c'est-à-dire aucun souci d'une critique de la connaissance. Ce n'est donc que par une réflexion

¹ E. Husserl, « Compte rendu de logique (1903) », dans **Articles sur la logique**, *op. cit.*, p. 276.

non-motivée que nous pourrions sortir de cet état d'*aller de soi* qui ne permet aucun questionnement, et même le définir en tant que tel. Ainsi, au lieu de nous livrer nous-mêmes simplement vivre dans des vécus et de nous porter sur les objets qui y apparaissent, nous pouvons bien retourner notre regard vers ces vécus eux-mêmes et mettre en question leur rapport aux objets et au monde. Cela appartient à notre liberté et à nos capacités. En un mot : *nous pouvons passer du cogito vivant à un cogito réfléchi*. La réflexion, en tant qu'elle est menée dans l'attitude naturelle, est le geste initial de la philosophie. Cependant, comme nous allons en rendre compte plus tard, cette réflexion naturelle est condamnée à tomber dans des apories tant qu'elle ne cesse pas d'être naturelle. La motivation qui nous permettrait de dépasser l'attitude naturelle en vue d'assumer une attitude philosophique au sens vrai, ce sont ces apories mêmes. Une fois que la philosophie a fait un faux commencement qui l'entraîne dans des apories, elle recommencera par la suite authentiquement, c'est-à-dire en s'installant dans une nouvelle dimension qui lui permettra de supprimer toute aporie.

Dès le premier moment que nous commençons à réfléchir sur nos vécus, s'obscurcit d'emblée l'état d'*aller de soi* qui pénètre jusqu'à tout notre rapport au monde. Devient une énigme [*Rätsel*] non pas l'existence de nos vécus mais leur effectuation [*Leistung*], c'est-à-dire la question de savoir comment ils atteignent leurs objets, ou bien, comment ces objets se donnent en tant que tels dans ces vécus. Car le vécu sur lequel l'on revient par la réflexion n'est rien d'autre que le cogito cartésien. Husserl formule cette énigme dans l'*Idée de la phénoménologie* comme suit : « *Sous toutes ses formes, la connaissance est un vécu psychique : une connaissance du sujet connaissant. Opposés à elle, il y a les objets connus. Or comment maintenant la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté ses objets ? La présence des objets de connaissance dans la connaissance, qui, pour la pensée naturelle, va de soi, devient une énigme. (...) D'où sais-je, moi qui connais, et d'où puis-je jamais savoir avec certitude, que ce ne sont pas seulement mes vécus, ces actes de*

connaître, qui existent, mais aussi ce qu'ils connaissent – d'où sais-je qu'il y a même quoi que ce soit qui puisse être opposé à la connaissance comme son objet ? »¹

Il faut ici distinguer deux problèmes ou deux aspects du même problème. D'une part, si nous commençons à penser, dans le cas où nous sommes convaincus de ce qu'un objet étant en soi tel qu'il est nous est donné et connu, sur le comment de cette donation et de cette connaissance, ce qui devient problématique d'emblée, c'est la possibilité même de la connaissance, c'est-à-dire la possibilité pour la connaissance d'atteindre son objet.² Car le vécu de connaissance sur lequel on revient par la réflexion n'est saisi que comme une *immanence* qui appartient seulement à un moi, qui ne se réfère à rien d'autre qu'à elle-même, qui est unique et irréversible même dans un flux de conscience d'un même moi. Mais dans ce cas, comment serait-il possible le rapport de cette immanence à une autre chose en dehors d'elle, c'est-à-dire à une transcendance ? D'autre part, l'être transcendant d'un objet en soi et connaissable tel qu'il est, devient également problématique. Tandis que dans l'expérience pré-réflexive j'ai une croyance originaire dans l'être du monde et du moi propre en tant que partie du monde, avec la réflexion, il ne reste que mon vécu dont je ne peux pas douter de l'être. Si le fait que je sors de mon immanence pour atteindre un objet transcendant est problématique, comment serait-il possible d'être convaincu de l'être de cet objet, de ce qu'il m'apparaît tel qu'il est en soi ?

Selon cette formulation de Husserl, ce qui pose un problème pour la possibilité de la connaissance, ce n'est pas le vécu immanent lui-même, mais plutôt son objet transcendant. Comme le doute cartésien nous l'enseigne, bien qu'il nous soit possible de douter de la chose donnée dans notre vécu pour des raisons différentes, il ne serait pas rationnel d'étendre ce doute jusqu'à notre vécu lui-même, d'insister sur un doute universel. Quand nous réfléchissons sur un vécu, nous ne pouvons pas nous empêcher de le saisir en tant qu'un *ceci-là* dont il serait impossible de douter de l'existence, puisque nous sommes en train de vivre ce vécu exactement tel qu'il est visé. D'ailleurs, si l'être effectif de l'acte de connaissance n'était pas présupposé il

¹ **IP**, Première Leçon, Hua II, p. 20 ; tr. fr. p. 41.

² **Ibid.**, p. 25 ; tr. fr. p. 47.

ne serait même pas possible de formuler la question de la connaissance, c'est-à-dire celle de la possibilité pour une connaissance de sortir d'elle-même et d'atteindre une autre chose. Il s'agit ici de la voie cartésienne de philosopher. Cependant, la question pourrait être aussi posée d'une façon inverse : comment les choses qui se trouvent là en face de nous et dont nous ne doutons pas de l'existence dans l'attitude naturelle peuvent-elles être objets pour nous, s'insérer dans notre conscience pour déterminer nos intuitions et pensées ? Quoi qu'il en soit, ce qui nous conduit à l'aporie, c'est l'effort même de rendre compte de la relation entre la conscience et le monde tels qu'ils sont posés dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire de la relation entre une immanence close sur soi et une transcendance en soi absolument séparées l'une de l'autre. Qu'on recoure à un terme troisième en gardant également les deux pôles ou que l'on réduise l'un à l'autre, il en résulte plusieurs thèses contradictoires parmi lesquelles l'une ne prévaudrait sur les autres. Il conviendrait donc d'affirmer que ce sont l'attitude naturelle elle-même et l'insistance de mener la réflexion en restant dans cette attitude qui produisent l'énigme en tant que telle.

Il est évident que nous ne pouvons attendre non plus des sciences naturelles une solution à la question de la connaissance. Car la pensée scientifique s'opère elle aussi dans une telle dimension que les questions suivantes deviennent d'emblée des apories infranchissables qui rendent perpétuelle la menace du scepticisme : *« Comment l'expérience, comprise comme conscience, est-elle en mesure de donner ou de rencontrer un objet ? Comment des expériences peuvent-elles se légitimer ou se corriger réciproquement et non pas seulement s'invalider ou se renforcer subjectivement ? Comment le jeu d'une conscience commandée par la logique de l'expérience doit-il procéder pour énoncer des jugements objectivement valables, valables pour des choses dont l'existence est indépendante de tels jugements ? Pourquoi ce qu'on pourrait appeler les règles du jeu de la conscience ne sont-elles pas impropres à juger des choses ? Comment la science de la nature doit-elle procéder pour être en tout point intelligible dans la mesure où elle entend, à chaque étape, poser et connaître une nature qui existe indépendamment d'elle,*

*indépendamment du flux subjectif de la conscience ? »¹ C'est la distinction absolue dans l'attitude naturelle entre l'immanence de la conscience close sur elle-même et la transcendance du monde existant en soi qui produit le caractère d'énigmatique des questions de possibilité de l'expérience et de la connaissance, et cette distinction ontologique est également l'une des présuppositions fondamentales des sciences naturelles. Par conséquent, « si (...) certains problèmes sont en principe immanents à la science de la nature, il est évident que les solutions qu'elle y apporte, en fonction de ses hypothèses et de ses résultats, lui sont par principe transcendantes. Vouloir attendre de la science de la nature qu'elle résolve tous les problèmes qui la touchent en tant que telle – qui la mettent donc tout entière de part en part sur la sellette – ou s'imaginer qu'elle serait en mesure de fournir à la résolution de ce type de problèmes de quelconques prémisses, c'est se condamner à un cercle absurde ».² L'incapacité des sciences de se fonder elles-mêmes qui semble au préalable résider dans leur indifférence aux fondements de leur propre validité, est donc en fait une incapacité *princielle*, puisque les sciences naturelles ne peuvent en aucun cas accomplir cette tâche dans la mesure où elles se reposent sur certaines présuppositions dont l'explicitation ne serait pas possible à partir de ces mêmes présuppositions.*

Sans résoudre ces problèmes épistémologiques et élucider comment la connaissance est possible, la validité objective des sciences ne saurait jamais être tenue pour être fondée. Nous avons donc besoin d'une science nouvelle qui puisse dissiper tous les problèmes ci-dessus et qui pourrait en même temps élucider l'essence de la connaissance, d'une science qui serait à la fois auto-fondée et fondatrice pour toutes les sciences. Si la possibilité de la connaissance qui va de soi dans l'attitude naturelle devient un problème dès une première réflexion et prend la forme d'une aporie néfaste avec les thèses qui se soulèvent les unes contre les autres à la suite de notre insistance à mener une réflexion naturelle sur ce problème, ce qui nous débarrasserait de cette situation, c'est que nous nous détournons de l'attitude et de la réflexion naturelles qui produisent d'elles-mêmes cette aporie en tant que telle

¹ E. Husserl, **La philosophie comme science rigoureuse**, op. cit., p. 26-27.

² **Ibid.**, p. 27.

et que nous prenons une attitude de pensée totalement nouvelle, purifiée d'une certaine manière de toutes les présuppositions de l'attitude naturelle.

Tout se passe comme si les arguments sceptiques qu'atteindrait inévitablement une réflexion naturelle sur la possibilité de la connaissance, c'est-à-dire la rencontre avec l'aporie, appelait un changement de l'attitude. Ce changement désigne tout d'abord le dépassement *méthodique* de l'attitude naturelle en éliminant toutes ses présuppositions. L'aporie relative à la possibilité de la connaissance se trouve donc supprimée grâce à cette élimination des conditions produisant l'aporie en tant que telle. Ce n'est qu'ainsi que nous pouvons passer dans une nouvelle attitude où peut naître une science nouvelle, une science qui se situe dans une dimension totalement nouvelle à l'égard de toute connaissance naturelle, et par là même, qui a un objet totalement différent des objets pré-donnés des sciences naturelles ainsi qu'une méthode totalement nouvelle à l'égard de celles des sciences naturelles.¹ Cette science nouvelle qui correspondrait à cette nouvelle attitude et qui pourrait prendre sur soi la tâche de la fondation ultime de la connaissance en général est la philosophie, ou pour mieux dire, la théorie de la connaissance en tant que première partie de la philosophie en général. Il faut noter aussi qu'une philosophie ne peut être et continuer à être la philosophie authentique que dans la mesure où elle persiste dans cette attitude philosophique.

Il est étonnant que l'aporie, qui donne naissance à l'exigence de la philosophie en tant que recherche devant être effectuée dans une nouvelle attitude, exige pour apparaître à son tour que la philosophie ait déjà commencée sous la forme d'une réflexion naturelle, c'est-à-dire d'une manière erronée. La philosophie présuppose pour ainsi dire elle-même pour pouvoir se poser comme une connaissance de type nouveau, autre que la connaissance naturelle. Sans réfléchir sur nos vécus et nos effectuations, sans mettre en question, du moins une seule fois, des choses qui semblent aller de soi, c'est-à-dire au défaut de ce geste initial philosophique, nous ne rencontrons pas l'aporie ni n'éprouvons le besoin de changer l'attitude. La réflexion

¹ **IP**, Première Leçon, Hua II, p. 24-45 ; tr. fr. p. 46 et 48.

naturelle est possible parce qu'elle est l'une de nos capacités, parce que nous sommes libres de la mener, nous ne devrions pas attendre un sauveur qui nous émanciperait de nos liens. Cependant, l'aporie due à la réflexion naturelle est, pourrait-on dire, ce qui nous conduirait à la sortie de la caverne et nous contraindrait à regarder la lumière. Par conséquent, la philosophie se trouverait engagée sur le chemin de la science rigoureuse dans la mesure où elle se distingue elle-même de la connaissance naturelle, de toute théorie naturelle de la connaissance, ainsi que de mésinterprétations de l'être dues à telles théories de la connaissance. C'est dans cette distinction que réside l'originalité de la philosophie par rapport à sa méthode et à son objet.

Par conséquent, les présuppositions voilées par l'*aller de soi* propre à l'attitude naturelle ne peuvent être élucidées que d'un point de vue philosophique et, plus encore, l'attitude naturelle elle-même ne peut être identifiée comme ce qu'elle est qu'au moyen d'une réflexion philosophique. Car une première réflexion non-motivée analysera l'attitude naturelle encore dans cette même attitude, et de ce fait, n'en donnera qu'une description fausse, incapable de dévoiler son sens radical. Toutefois, c'est précisément cette description fausse, avec les problèmes qu'elle soulève, qui appellera à son tour l'opération permettant de dépasser l'attitude naturelle elle-même. De même qu'il serait impossible d'identifier un rêve en tant que tel pendant que l'on rêve et de mettre en évidence ce que signifie son être-rêve avant d'être éveillé, de même aussi il ne nous serait pas possible de voir que l'être en soi du monde correspond à une foi cachée dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire à une position [*Setzung*] de la conscience, sans que nous ne thématisions l'attitude naturelle en la dépassant du moins une fois.

A partir de tout ce que nous avons constaté à propos du commencement de la philosophie authentique en général, on peut déterminer dès lors le statut de la phénoménologie par rapport à son sens, son objet et sa méthode propres. Selon Husserl, par un renversement complet de l'attitude naturelle, c'est-à-dire par l'épochè, nous passons dans une attitude transcendantale où pourra se réaliser la phénoménologie transcendantale en tant que science universelle et rigoureuse. C'est l'épochè qui permet à la phénoménologie de gagner ses propres objets d'étude, c'est-à-dire les *phénomènes purs*, en la distinguant de toutes les autres connaissances

scientifiques, et donc de commencer en tant que théorie de la connaissance. La phénoménologie de la connaissance en tant que philosophie première prend pour tâche l'élucidation de l'essence du *phénomène* de connaissance, c'est-à-dire l'élucidation de la corrélation essentielle entre le vécu de connaissance et l'objet connu. Ce n'est qu'à partir de ce commencement authentique que se développe une phénoménologie en général, c'est-à-dire une phénoménologie de la raison avec ses implications *métaphysiques*, dans le cadre de laquelle tous les types d'étants apparaissant à travers divers modes subjectifs d'apparition seront élucidés par rapport à leurs sens et leurs êtres. Ainsi, d'une part, la phénoménologie peut accomplir la tâche de fondation des sciences particulières qui se rapportent aux diverses régions de l'étant, cela en élucidant non seulement la possibilité de la connaissance et de la méthode scientifiques en général, mais aussi leurs concepts fondamentaux et leurs méthodes spéciales. Et d'autre part, elle fonde également l'objectivité des valeurs de beau et de bien en les ramenant à nos vécus d'évaluation et à nos actions volitives dans lesquels ils sont constitués en tant que tels.

Selon Husserl, ce qui constitue l'attitude naturelle en tant qu'attitude, c'est au fond notre croyance en l'être du monde et de toutes les choses mondaines, même en l'être de nous-mêmes en tant que personnes qui vivent dans ce monde. Dans les *Ideen I*, Husserl dénomme cette croyance « *la thèse (position) générale de l'attitude naturelle* » et la décrit ainsi : « *je trouve sans cesse présente [vorhanden], comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité [Wirklichkeit] spatio-temporelle dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et se rapportent à elle de la même façon. La 'réalité' [Wirklichkeit], ce mot le dit déjà assez, je la découvre comme existant [daseiende] et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant.* »¹ Cette position d'être, ou la croyance en l'être du monde, accompagne toujours implicitement toute notre vie consciente courante. Comme l'écrit Husserl, « *l'existence [Sein] du monde va de soi, elle est tellement naturelle que nul ne songera à l'énoncer explicitement dans une proposition.* »² Autrement dit, « *cette 'thèse' ne consiste naturellement pas dans un acte original,*

¹ **Ideen I**, § 30, Hua III, p.61 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 95.

² **MC**, § 7, Hua I, p. 57 ; tr. fr. p. 40.

dans un jugement articulé portant sur l'existence [Existenz]. C'est quelque chose qui persiste tant que dure l'attitude, c'est-à-dire tant que la vie de la conscience vigilante suit son cours naturel. »¹ D'ailleurs, cette croyance, selon laquelle le monde existe déjà continuellement pour nous, dépend précisément du cours de notre expérience concordante. Nous n'avons aucune raison de douter de l'existence du monde réel, tant que nous en faisons l'expérience ainsi, c'est-à-dire comme étant et étant tel. En d'autres termes, la certitude de son être pour nous tient à la continuation de notre expérience du monde telle qu'elle s'écoule antérieurement.

L'attitude naturelle est donc l'attitude de notre vie naturelle-normale selon laquelle nous vivons tout simplement dans un monde qui est toujours déjà là pour nous, pré-donné comme totalité des choses effectives, animées ou non, qui existent en soi telles qu'elles sont, que nous en nous occupons ou non. Tous nos intérêts vitaux, pratiques et théoriques, non seulement les activités quotidiennes mais aussi celles qui sont scientifiques, telles que les perceptions sensibles, les actes de l'affectivité et de la volonté, les actions aussi bien que les observations, les jugements, les raisonnements etc., se portent sur ce monde pré-donné avec tous ses objets comme effectivement étant et se réalisent sur son terrain. Selon nos divers intérêts, nous nous dirigeons de diverses façons vers ces objets mondains. Nous nous trouvons assurés de ce que nous pouvons les atteindre dans leurs êtres vrais et les connaître dans une validité objective, au moins de façon scientifique. Dans l'attitude naturelle ne sont mis en question ni la prédonation du monde et l'être effectif des objets mondains ni la validité objective de leur connaissance. Pris dans le monde, nous continuons de vivre naturellement dans la certitude de son être, et de nous diriger vers des objets mondains, sans nous rendre compte que cette attitude naturelle n'est rien d'autre qu'une façon de vivre. Du reste, pour qu'on puisse découvrir l'attitude naturelle comme une attitude et la décrire telle qu'elle est, il faut la surmonter et passer dans une autre attitude, adopter une autre façon de vivre.

¹ **Ideen I**, § 31, **Hua III**, p. 62 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 96.

Quand nous retournons sur nous-mêmes en restant dans l'attitude naturelle, quand il s'agit de l'expérience et de la connaissance de nous-mêmes, nous ne nous détachons pas non plus du monde. Nous nous saisissons comme personnes vivant dans le monde et donc comprenons toujours notre vie de la conscience comme liée à notre corps propre. Ce n'est que par une abstraction que nous pouvons considérer notre conscience comme une immanence psychique propre à nous-mêmes.¹ Certes, il est possible d'opposer l'immanence de nos vécus de conscience psychiques à la transcendance des choses physiques du fait que les premiers ne se donnent pas par esquisses comme le font les dernières ; mais pourtant, notre conscience est aussi bien quelque chose de réel en tant qu'elle forme « *une unité naturelle donnée à l'intuition empirique* »² avec notre corps qui apparaît par esquisses à nous-même et aux autres sujets, comme chose parmi d'autres, et par là même, en tant qu'elle s'insère dans l'espace et le temps objectifs. Dans les termes phénoménologiques, les vécus de conscience psychiques participent à la transcendance et à l'objectivité du monde qui est en fait un monde psycho-physique, car ils ont une transcendance originale constituée dans une aperception originale qui les lient au corps perçue comme objet.³ Ainsi, chaque moi peut saisir dans une réflexion psychologique ses vécus exactement tels qu'ils sont constitués et vécus à travers des appréhensions qui les posent comme transcendances, c'est-à-dire comme états de conscience réaux appartenant à ce moi identique et réel. De plus, il est également possible de constater qu'à divers vécus psychiques correspondent toujours des divers comportements, des divers processus physiologiques, neurologiques et chimiques qui sont observables et objectivement déterminables.

¹ MC, § 11, Hua I, p. 64 ; tr. fr. p. 53.

² *Ideen I*, § 53, Hua III, p. 116 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 179.

³ *Ibid.*, p. 117, tr. fr. par Paul Ricœur, p.179-180. *LFLT*, § 99, Hua XVII, p. 259 ; tr. fr. p. 337-338 : « *Il est d'une signification décisive pour le sens véritable et authentique de la philosophie transcendante de s'assurer de ce que l'homme, et non pas seulement le corps humain, mais aussi l'âme humaine, si purement qu'elle puisse être saisie par l'expérience interne, sont des concepts 'mondains' et en tant que tels sont des objectités d'une aperception transcendante, donc font partie également, en tant que problèmes constitutifs, du problème universel transcendantal, du problème de la constitution transcendante de toutes les transcendances, disons de toutes les objectités en général.* »

Or, si nous poussons notre réflexion naturelle au niveau « philosophique », devient d'emblée douteux tout ce qui d'abord va de soi, à savoir l'être du monde et celui de tout ce qui appartient à sa spatio-temporalité, y compris notre être corporel et son unité avec notre être psychique. Pour le moi philosophe qui réfléchit, c'est seulement l'être séparé de sa vie consciente, c'est-à-dire celui de son moi et de ses vécus, qui reste certain comme si une conscience pouvait exister sans un monde, et à plus forte raison, sans un corps propre dans ce monde. On arrive ainsi au dualisme cartésien issu de l'attitude naturelle : l'immanent est ce qui est en un moi et le transcendant est ce qui est en dehors du moi. Dans ce cas où l'immanence et la transcendance existent en soi, de façon absolument séparée l'une de l'autre, leur relation devient d'emblée incompréhensible. Husserl se demande de cette manière : « comment puis-je, moi, <cet homme>, atteindre dans mes vécus un être en soi, p. ex. au-dehors, hors de moi, etc. » ?¹ Ce qui devient énigmatique, c'est la possibilité même de l'expérience et de la connaissance portant sur un objet transcendant. Toute tentative de comprendre la relation d'un acte subjectif à un objet, à partir de la distinction ontologique entre l'immanence et la transcendance telle qu'elle est établie est dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire toute tentative de comprendre cette relation comme une relation *externe*, revient à se mettre à résoudre une énigme. Car une telle relation ne peut jamais être donnée pour elle-même dans l'attitude naturelle, à partir de ses présuppositions.² L'énigme ou l'aporie est ce qui est par principe insoluble. C'est pourquoi l'enjeu doit être, pour la phénoménologie, non pas de résoudre cette énigme mais de la supprimer, de renoncer à l'attitude qui la produit en tant que telle, et par conséquent, aux distinctions ontologiques qui y sont impliquées. Quand nous passons dans une attitude totalement nouvelle où le sens de l'immanence et de la transcendance change tout à fait, et que leur relation même de n'importe quel mode peut être vue et connue de manière évidente comme une donnée absolue, nous pouvons élucider, à partir des exemples d'expériences et de connaissances effectives et possibles, la possibilité de l'expérience et de la connaissance en général, ou ce qui revient au même, leur essence. De plus, nous pouvons poser une telle élucidation elle-même, c'est-à-dire la théorie phénoménologique de la connaissance qui

¹ **IP**, Résumé des cinq leçons, Hua II, p. 7 ; tr. fr. p. 108.

² **Ibid.**, Deuxième Leçon, p. 37 ; tr. fr. p. 63.

comprend fortement en elle celle de l'expérience, comme une première connaissance, comme philosophie première. D'où se trouve justifiée la validité de toute connaissance, naturelle et philosophique.

Si notre croyance en l'être du monde ainsi qu'en notre être psycho-physique est le caractère fondamental de l'attitude naturelle, le passage de l'attitude naturelle à l'attitude transcendantale qui fournirait à la phénoménologie ses propres objets d'étude, plus précisément, qui permettrait l'accès à la sphère des données absolues et évidentes, s'accomplit par ce qu'on suspend cette croyance même. Ce geste de suspension qui nous placerait dans une nouvelle dimension et lancerait pour nous une autre façon de vivre, c'est-à-dire la vie philosophique transcendantale, s'appelle l'épochè, et on le rencontre explicitement pour la première fois dans *L'idée de la phénoménologie*.¹ L'épochè est caractérisée par Husserl comme « *une altération totale de l'attitude naturelle* »², car avec elle, « *ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment 'là pour nous', 'présent', et ne cesse de rester là à titre de 'réalité' [Wirklichkeit] pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses.* »³ En vertu d'une liberté totale, nous pouvons nous abstenir de vivre naturellement, c'est-à-dire de participer à l'attitude naturelle dans laquelle nous sommes constamment conscients du monde dans la certitude de son être, et que notre intérêt est tourné de diverses manières vers des étants mondains. Dans ce cas, l'être transcendant du monde objectif et des choses mondaines, y compris celui de nous-mêmes et d'autres sujets en tant que vivant dans ce monde, n'est plus valide pour nous et il ne nous est permis de porter aucun jugement sur leur être. Se trouvent également hors de jeu toutes nos connaissances scientifiques et pré-scientifiques, aussi bien que toutes nos évaluations et actions, toutes les relations et structures culturelles et sociales, etc., qui se tiennent sur le sol du monde pré-donné et contiennent en elles une croyance en son être.

¹ Cf. **Ibid.**, p. 39, 43, 44, 45, 5, 6 ; tr. fr. p. 65, 67, 68, 69, 106, 107, 108 etc.

² **Krisis**, § 39, Hua VI, p. 151 ; tr. fr. p. 168.

³ **Ideen I**, § 32, Hua III, p. 65, tr. fr. par Paul Ricœur, p. 102.

Or, si l'épochè inhibe l'ensemble de la vie naturelle-normale, et si l'ensemble du monde objectif est mis hors valeur par rapport à son être pré-donné, on devrait dire que l'épochè est *universelle* et qu'elle ne se confond pas avec une simple abstraction qui laisserait subsister comme résidu quelque région de l'être mondain, qui serait encore l'objet d'une expérience naturelle, à savoir la vie psychique donnée dans une expérience dite interne.¹ Cependant, cela ne veut pas dire qu'elle nous oppose à un pur néant, au contraire, « *aux yeux du philosophe qui médite, l'épochè phénoménologique dégage une sphère nouvelle et infini d'être [Seinssphäre] que peut atteindre une expérience nouvelle, l'expérience transcendantale.* »² Au lieu de vivre tout simplement, en tant que moi humain naturel, dans un monde pré-donné et avec un intérêt porté toujours sur ce monde, il s'agit ici de la vie transcendantale (ou pure) d'un moi transcendantal (ou pur) se révélant à elle-même sous « *une modification universelle de la direction de l'intérêt* »³. Il s'agit ici d'un intérêt totalement nouveau, porté sur une thématique nouvelle, qui n'est pas une partie [Stück] du monde pré-donné, et qui ne s'offre que dans l'expérience et la réflexion transcendantales.

Si nous nous abstenons de poser le monde comme effectivement étant et nous-mêmes comme faisant partie de ce monde, mettons entre parenthèses toutes les transcendances dont nous nous occupons dans notre vie naturelle-normale, ce qui s'ouvre devant nous, pourrait-on dire, c'est la sphère de l'apparaître en tant qu'une immanence pure. Si nous suspendons la croyance en l'être en soi du monde, n'accomplissons pas la validation du monde pré-donné, c'est la corrélation entre la conscience et le monde qui se dégage : le monde en tant que monde pour la conscience (le phénomène du monde) et la conscience en tant que conscience du monde (l'ouverture au monde).⁴ Ainsi, selon Husserl, un moi-philosophe effectuant l'épochè trouve sous ses yeux un flux des phénomènes ou vécus *purs (réduits)* comme données absolues et évidentes, et en entretenant cette expérience et réflexion

¹ Sur l'universalité de l'épochè voir **Krisis**, § 39, Hua VI, p. 151 ; tr. fr. p. 168-169 et § 40, p. 153 ; tr. fr. p. 170-171.

² **MC**, § 12, Hua I, p. 66 ; tr. fr. p. 57.

³ **Krisis**, § 38, Hua VI, p. 149 ; tr. fr. p. 166.

⁴ **Ibid.**, § 41, p. 154-155 ; tr. fr. p. 172-173.

transcendantales, il peut porter des jugements évidents concernant l'essence de ces données, c'est-à-dire qu'il peut en obtenir des connaissances *a priori*, qui se trouvent dans le fondement de toute autre connaissance scientifique et pré-scientifique par rapport à leur possibilité et validité.

L'épochè n'est pas le doute cartésien. Si l'on poursuit ce dernier et nie l'être du monde et de tous ses objets au lieu de mettre hors de jeu la position de leur être, il ne nous reste que les *cogitationes* actuelles comme données absolues dans la réflexion.¹ Certes, comme le précise Husserl, « l'être de la cogitatio, du vécu, pendant que nous le vivons et réfléchissons sur lui simplement, est indubitable ; la saisie et possession directe, par une vue, de la cogitatio est déjà un connaître, les cogitationes sont les premières données absolues. »² Or, il est évident que la négation de l'être du monde supprimerait tout à fait la corrélation. En l'absence d'un monde corrélatif, la conscience se révèle être une intériorité, un système fermé sur soi de ses multiples vécus irréversibles. Même si elle n'est pas une chose mondaine, c'est-à-dire un *res extensa*, elle est encore appréhendée comme une chose, comme un *res cogitans*. Selon Husserl, c'est particulièrement cette position d'être du monde et de la conscience comme *choses*, qui existent indépendamment l'une de l'autre et qui ne peuvent se rapporter l'une à l'autre que de façon extérieure, que l'épochè met hors de jeu. Il affirme que quand nous suspendons toutes les positions concernant l'être ou le non-être des choses mondaines, y compris notre corps perçu comme objet et nos vécus psychiques liés à celui-ci, ce qui nous est donné absolument dans la réflexion transcendante n'est pas la *cogitatio* cartésienne, mais la *cogitatio pure*, ou ce qui revient au même pour lui, le phénomène *pur*. Une *cogitatio* pure que l'on ne peut atteindre que par l'épochè est toujours la *cogitatio* d'un *cogitatum*. Par exemple, quand je perçois un objet, ma perception, indépendamment de la question de savoir si l'objet existe vraiment ou non en dehors de ma perception, est encore la perception de cet objet. Certes, l'objet lui-même n'est jamais perçu dans une évidence absolue, car il peut toujours être autre que ce que je perçois actuellement, ou bien ne pas être

¹ Pour la remarque de Husserl indiquant que la tentative cartésienne de doute universel est une tentative de négation universelle, voir *Ideen I*, § 31, Hua III, p. 64, tr. fr. par Paul Ricœur, p. 100.

² *IP*, Résumé des cinq leçons, Hua II, p. 4 ; tr. fr. p. 105.

du tout. Alors, si je mets hors circuit la validité de son être et être-tel, il me reste le fait que je perçois actuellement un objet comme étant et ayant telles ou telles propriétés. Que ma perception se révèle être après coup une illusion n'y change rien. Tout cela veut dire que le rapport du vécu à son objet est une donnée absolue pour la réflexion aussi bien que le vécu lui-même. Comme l'écrit Husserl, « *ce rapport à l'objet transcendant, même si je mets l'être de ce dernier, < quant à sa validité,> en question, est pourtant quelque chose qui peut être saisi dans le phénomène pur. Le se-rapporter-à-l'objet-transcendant, viser cet objet de telle ou telle manière, est manifestement un caractère interne du phénomène.* »¹ C'est ainsi qu'on peut établir, au sein de l'immanence pure, une distinction entre l'apparaître et ce qui apparaît : « *Le mot phénomène a ce double sens en vertu de la corrélation essentielle entre l'apparaître et ce qui apparaît. Φαινόμενον signifie proprement ce qui apparaît, mais pourtant est employé de préférence pour désigner l'apparaître lui-même.* »² Tant que tout ce qui apparaît m'apparaît comme appartenant à un monde qui m'apparaît également comme notre monde, l'apparition même de cet apparaissant est vécu par moi comme mon vécu, de sorte que l'ensemble de mes vécus et de leurs objets intentionnels appartient au flux unitaire de la vie de ma conscience. Nous pouvons dire donc avec les mots de Husserl que « *l'épochè est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi.* »³ Nous disons « la vie pure », parce que, par l'épochè, non seulement nous nous abstenons de poser le monde comme existant, mais aussi nous mettons entre parenthèses notre être psycho-physique. C'est pour cette raison que, dans l'attitude phénoménologique, sont modifiés aussi bien le sens du monde que celui de la conscience. Loin d'être une substance au sens cartésien, close sur elle-même, c'est-à-dire une simple intériorité, la conscience est dès lors conçue comme étant toujours déjà ouverte au monde ; corrélativement, le monde n'est plus une simple extériorité, mais ce qui nous apparaît lui-même, il existe exactement tel qu'il nous apparaît. Au domaine phénoménologique, nous découvrons

¹ **Ibid.**, Troisième Leçon, p. 46 ; tr. fr. p. 71.

² **Ibid.**, Résumé des cinq leçons, p. 14 ; tr. fr. p. 116.

³ **MC**, § 8, Hua I, p. 60 ; tr. fr. p. 46.

la conscience comme visée d'un objet et l'objet comme objet visé tel qu'il est visé par la conscience. La conscience et l'objet, dans leur nouveau sens phénoménologique, sont comme deux moments interdépendants et inséparables en vertu de leur essence : la conscience qui est toujours par essence ouverte à une autre chose qu'elle-même et l'objet qui se manifeste toujours par essence lui-même à quelqu'un.

Par conséquent, ce que nous découvrons en tant que moi effectuant l'époché, c'est la corrélation transcendantale entre la conscience et le monde, corrélation qui reste voilée dans notre vie naturelle. En effet, une telle neutralité en face du monde réel et du moi psychique me permet de devenir un « *spectateur désintéressé* »¹, de faire un pas en arrière afin de saisir moi-même en tant que moi pur, avec toute ma vie pure, et corrélativement, de voir comment et en quoi le monde m'apparaît dans cette vie qui est mienne. Plus précisément, ce que nous possédons en tant que philosophe sous nos yeux, c'est notre vie transcendantale qui, avec ses opérations intentionnelles de sens, fait apparaître le monde et tous les objets tels qu'ils sont pour nous, avec le sens et le mode d'être que ces opérations leur ont déposé. Cela veut dire que nous ne perdons rien dans l'attitude phénoménologique, au contraire, nous nous plaçons au-dessus de notre vie toute entière et du monde afin de les prendre pour thèmes dans leur corrélation même.² Comme l'a écrit Husserl, « *le monde, exactement tel qu'il était pour moi auparavant, et est encore pour moi, le monde comme mien, comme nôtre, comme monde des hommes, valant chaque fois dans différents modes subjectifs, n'a pas disparu ; la seule différence est que, tant que l'époché est conduite avec cohérence, il n'est sous notre regard que le pur corrélat de la subjectivité qui lui donne son sens d'être et de la validité de laquelle il tire absolument son 'être'*. »³ Nous reculons, pour ainsi dire, en deçà de toutes les transcendances mondaines telles qu'elles apparaissent dans l'attitude naturelle, de sorte que la tâche qui nous impose est de mettre en évidence les conditions de possibilité de leur apparaître comme tel, à savoir celles de prédonation d'un monde objectif dans sa totalité. Dans cette sphère

¹ **Ibid.**, § 15, p. 73 ; tr. fr. p. 68.

² Cf. **Ibid.**, § 8, p. 60-61 ; tr. fr. p. 47 ; **Krisis**, § 40, Hua VI, p. 153 ; tr. fr. p. 171 et § 41, p. 155 ; tr. fr. p. 172-173.

³ **Krisis**, § 41, Hua VI, p. 155 ; tr. fr. p. 173.

en deçà, l'immanence et la transcendance ne s'excluent plus mutuellement, leur relation se révèle dès lors être une corrélation susceptible d'être décrite dans la réflexion transcendantale et du point de vue eidétique. C'est pourquoi l'épochè va de pair avec une réduction transcendantale qui remonterait jusqu'à la profondeur de la vie transcendantale pour décrire la constitution de l'ensemble du monde, avec tous ses objets et sujets, exactement tels qu'ils nous apparaissent. Alors, si l'on veut étudier cette corrélation dans son essence générale, ce geste de suspension qui ouvre la sphère de la corrélation ne doit pas être effectué seulement au commencement, au contraire, doit être maintenu tout au cours de l'activité de philosopher. La phénoménologie en tant que science philosophique rigoureuse n'est possible que dans une telle attitude transcendantale que l'épochè non seulement lance, mais aussi entretient, en gardant ouverte la sphère phénoménologique et en conduisant la/le philosophe à réfléchir sur cette sphère. Dans cette attitude, la/le philosophe vise à mettre en évidence l'*a priori* de la corrélation pour tout type d'étant, réel ou idéal.¹

C'est là que l'on trouve le nouveau sens de la fondation que la philosophie accomplit relativement à toutes les sciences objectives, empiriques ou idéales. Même si la question initiale et la plus grande est la question de la condition de possibilité de la connaissance en général, ou phénoménologiquement parlant, celle de l'élucidation de la corrélation essentielle entre le connaître et le connu, la philosophie se donne pour tâche également de fonder les sciences particulières quant à leur forme et à leur contenu, c'est-à-dire quant à leur domaine d'objets respectif. Qu'il s'agisse de la logique pure, entendue comme doctrine de la science et qui traite de ce qui fait que les sciences sont des sciences quant à leur forme, ou bien, des sciences particulières dont chacune se rapporte à un domaine d'objets déterminé, la fondation phénoménologique des sciences consiste à reconduire leurs concepts fondamentaux, à proprement parler, leurs objets auxquels ces concepts se rapportent, aux vécus dans et par lesquels ils se donnent en tant que tels, et à les décrire dans le comment de leurs modes de donnée quant à l'essence. Il en va de même pour leurs principes et méthodes : la reconduction des présuppositions impliquées dans ces derniers aux

¹¹ Pour l'idée de l'*a priori* universel de corrélation Cf. **Ibid.**, § 46.

opérations intentionnelles dont elles se produisent en tant que telles. Ainsi, la phénoménologie fournit d'un côté la justification ultime de la validité objective des jugements particuliers, des méthodes et des principes scientifiques, en tant qu'elle élucide la possibilité pour un acte de connaissance d'atteindre son objet, la correspondance de nos concepts et de nos principes aux choses ainsi que l'applicabilité de nos méthodes. Et d'autre côté, elle fournit également une fondation ontologique aux sciences, en tant qu'elle traite de la constitution des leurs objets par les effectuations intentionnelles, quant à ce qu'ils sont (leur sens d'être) et quant à leur validité d'être.¹ C'est ainsi que Husserl peut affirmer déjà dans *L'idée de la phénoménologie* que la métaphysique est intimement liée avec la théorie de la connaissance, qu'elle naît d'une critique de la connaissance.² En effet, même si la théorie de la connaissance est première par rapport au commencement de la philosophie, elle implique déjà l'ontologie qui est première selon l'ordre de choses, car l'élucidation de la corrélation entre la connaissance et l'objet connu renvoie à l'élucidation de l'expérience des objets dans laquelle ils sont saisis comme étant et étant tels. La théorie phénoménologique de la connaissance présuppose donc une théorie phénoménologique de l'expérience qui serait également une ontologie du monde et des choses mondaines. Par conséquent tout étant renvoie à la sphère transcendantale dans laquelle il se constitue quant à son sens et à son être par les opérations intentionnelles, et toute connaissance est une connaissance d'un tel étant ainsi pré-donné, une autre opération intentionnelle fondée dans laquelle se constitue un nouvel objet. La fondation transcendantale est donc l'élucidation de la constitution de toutes les transcendances de diverses formes et divers niveaux dans l'immanence de la sphère transcendantale.

Ces motifs et cette direction de recherche qui s'étendent vers une ontologie et que l'on trouve dans le commencement cartésien de la phénoménologie transcendantale valent *partiellement* pour la phénoménologie des *RL* qui reprend à

¹ Pour les différents sens et niveaux de la fondation des sciences (la fondation analytique-formelle, la fondation eidétique-matériale, la fondation transcendantale), voir Dominique Pradelle, « Fondation de la phénoménologie et phénoménologie de la fondation », dans **Philosophie**, N° 127, 2015/4, p. 114-123.

² **IP**, Première Leçon, Hua II, p. 22-23 ; tr. fr. p. 43-45.

son compte l'idée de la philosophie. Nous disons *partiellement* parce que, même si ses motivations coïncident avec celles d'une philosophie authentique à l'état de naissance, les recherches logico-phénoménologiques menées dans les *RL* restent dans le cadre d'une théorie de la connaissance et s'effectuent sous la forme d'une analyse statique ; autrement dit, elles ne thématisent pas notre expérience pré-logique dans une perspective génétique. Nous verrons les conséquences de cette pratique dans la deuxième partie de notre travail. Pour autant, nous pouvons affirmer que la phénoménologie des *RL* commence en tant qu'une philosophie transcendante, par rapport à son but, à sa méthode et à son objet.

La voie qui conduit effectivement Husserl vers la phénoménologie transcendante n'est pas la voie cartésienne, mais la voie de la logique qui commence par les *Recherches Logiques* (1900-1901) et trouve son achèvement dans la *Logique formelle et logique transcendante*. Étant mathématicien au début de sa carrière et dans la prise de conscience de l'incapacité de la mathématique à se fonder elle-même, Husserl se dirige d'abord vers des recherches philosophiques qu'il mène dans le cadre d'une psychologie descriptive, empruntée à son maître Brentano, et par lesquels il croit élucider le concept de nombre pris comme unique fondement de l'arithmétique. Dès qu'il remarque que l'arithmétique ne peut pas être seulement une science de nombre, mais qu'elle doit, en tant que système déductif de signes, être considérée dans le cadre de la logique formelle, il étend d'emblée ses études au domaine de la logique. Même si l'on a une logique héritée du passé qui semble être assez solidement établie, à l'époque, il s'agit d'un débat autour de la définition et de la teneur de la logique. Et, la logique pure ou formelle, qui est identifiée à la doctrine de la science [*Wissenschaftslehre*] concernant les conditions formelles qui font que des sciences sont des sciences, et qui est appelée à compléter théoriquement toutes les sciences particulières aussi bien que l'arithmétique, elle exige également la philosophie pour la fondation ultime de la validité objective de ses concepts et principes fondamentaux. Husserl, sous l'effet de la perspective alors régnante, croit que c'est de la psychologie que la logique, comme toutes les autres sciences, doit attendre son élucidation philosophique. Or, avec le temps, ses réflexions psychologiques sur l'essence de la logique et de la connaissance en général l'entraînent dans des embarras si insolubles qu'il est amené en fin de compte à rompre avec le psychologisme en vue de fonder la logique sur des bases d'une

nouvelle théorie de la connaissance : « Dès qu'on passait du déroulement psychologique de la pensée à l'unité logique du contenu de pensée (c'est-à-dire à l'unité de la théorie), nulle continuité ni clartés véritables ne paraissaient pouvoir se manifester. Aussi me trouvai-je également d'autant plus troublé par la question de principe suivant : comment l'objectivité de la mathématique et de toute science en général peut-elle être compatible avec une fondation psychologique de la logique. Comme ma méthode tout entière, basée sur les convictions de la logique régnante – qui était d'élucider logiquement par des analyses psychologiques une science donnée – se trouva de la sorte ébranlée, je me vis, dans une mesure toujours croissante, contraint à des réflexions critiques d'ordre général sur l'essence de la logique et principalement sur le rapport entre la subjectivité de connaître et l'objectivité du contenu de la connaissance ».¹

Selon Husserl, ce qui empêche la logique d'avoir la démarche assurée d'une science, c'est une « *confusion des domaines* »², celle du domaine de la logique avec celui de la psychologie. Pour le psychologisme logique, toutes les propositions, principes ou lois logiques dépendent de la nature empirique de la conscience humaine ; puisqu'il réduit l'idéalité de ce qui est logique à la réalité de ce qui est psychique, on ne peut plus parler de la nécessité des lois logiques ; elles se confondent avec les lois de la nature contingentes. En outre, le psychologisme en général dont le psychologisme logique n'est qu'un cas particulier et qui se pose lui-même comme philosophie première dont la tâche est la fondation ultime de toutes les sciences, ne risque pas donc seulement le statut de la logique, mais, en tant qu'il arrive par principe à un scepticisme qui supprimerait la possibilité de toute connaissance, il constitue également une menace pour toutes les sciences et pour la philosophie elle-même. C'est pourquoi, pour Husserl, la lutte à mener contre le psychologisme signifiera aussi une lutte pour l'idée même de la philosophie. Ainsi, au lieu de prendre à la légère le doute sceptique issu du psychologisme, qui met en question la possibilité générale de la connaissance objective en tant qu'elle se produit dans la subjectivité du connaître avec la prétention d'atteindre des objets tels qu'ils

¹« Préface de la première édition », **Prolégomènes**, Hua XVIII, p. 6-7 ; tr. fr. p. ix.

² **Ibid.**, § 2, p. 22 ; tr. fr. p. 4.

sont en soi, il assume ce doute et se met avant tout à une critique du psychologisme logique. Au moyen des réfutations mises en œuvre dans les *Prolégomènes*, il montre que le psychologisme, qui prétend fonder la logique, s'enfoncé inévitablement dans un relativisme sceptique, et, en dernière instance, dans l'absurdité, du fait qu'il réduit l'idéalité logique à la réalité du vécu psychique. De même qu'il ne peut pas rendre compte de la vérité logique, de même il risque, avec ses thèses, la possibilité de toute connaissance, y compris sa propre possibilité. La conséquence immédiate de cette critique, c'est que, pour que la connaissance puisse être possible, il faut reconnaître qu'il y a également les objets idéaux ou généraux, qui ne sont pas réduits aux actes de conscience réaux ou individuels, tels que les espèces, les genres, les significations, les vérités, les formes, les concepts, les lois etc. C'est le sens de l'idéalisme pour Husserl qu'est l'auteur des *RL* : « *la théorie de la connaissance qui reconnaît dans l'idéal la condition de possibilité d'une connaissance objective en général, au lieu de l'écarter par une interprétation psychologue.* »¹

Malgré tout, le mérite du psychologisme consiste en ce qu'il recherche un fondement théorique pour la logique, et en faisant, il est à son tour guidé par l'idée d'une philosophie scientifique. À cet égard, sa réfutation à elle seule serait non seulement insuffisante, mais encore risquerait d'ébranler notre foi en la philosophie comme une science rigoureuse.² C'est pourquoi, au lieu de nous contenter d'une critique négative qui ne mettrait en évidence que les conséquences absurdes du psychologisme logique, il nous faut faire une critique positive qui prendrait pour cible directement ses présuppositions, c'est-à-dire nous donner pour tâche de le surmonter par principe. Ainsi, après une critique négative adressée au psychologisme logique et la reconnaissance de l'idéalité comme condition de possibilité de la connaissance en général, Husserl replace la question de la logique, quant à son fondement théorique, dans un cadre épistémologique plus large où il recherche les conditions de possibilité de la connaissance en général, et, dans une nouvelle dimension dégagée par le principe de neutralité métaphysique proposée dans les *RL*, il se met à analyser les vécus dans lesquels se constituent les idéalités en tant que

¹ « Introduction », **RL II**, Hua XIX/1, p. 112 ; tr. fr. p. 126.

² Cf. E. Husserl, **La philosophie comme science rigoureuse**, *op. cit.*, p. 22-23.

telles. Ce sont ces analyses, pourrait-on dire, qui se révèlent être la première percée d'une philosophie authentique, à savoir la phénoménologie transcendantale.

Si la philosophie prend en charge sa tâche spécifique, c'est-à-dire celle d'élucider la possibilité de la connaissance, sous l'influence du doute sceptique et devient une philosophie authentique dans la mesure où elle approfondit le sens vrai de cette tâche assignée par ce doute, nous voyons que la phénoménologie est effectivement motivée et dirigée par cette même tâche dans les *RL*. Par conséquent, la phénoménologie des *RL* semble satisfaire la première condition d'être une philosophie transcendantale. La philosophie première se réalise ici sous la forme d'une phénoménologie transcendantale de la connaissance qui est motivée par le scepticisme issu du psychologisme logique, et par là, conduit à rechercher les conditions de possibilité de la connaissance en général, ne fût-ce qu'une première esquisse incomplète à plusieurs égards.

Il nous reste traiter de la neutralité métaphysique des *RL* qui ouvre la sphère propre de la phénoménologie, dans laquelle elle effectue sa tâche d'élucider la constitution des objets dans les vécus correspondants. L'analyse des vécus d'expression que nous aborderons dans le dernier chapitre de cette première partie présentera un cas de ce type d'élucidation.

2.2 La neutralité métaphysique des *Recherches Logiques*

De sa critique du psychologisme dans les *Prolégomènes*, Husserl conclut qu'il faut reconnaître l'autonomie de l'idéalité vis-à-vis de la conscience pour que la conscience puisse être possible. Que signifie cette autonomie ? Par exemple, quand je dis que « $2 \times 2 = 4$ », que « la terre est un cube », ou encore qu'« il y a des dragons », j'effectue un acte de juger, c'est-à-dire que j'ai un vécu psychique de juger individuel, *hic et nunc*. Par ailleurs, « le même jugement » peut être répété en quelque autre moment par moi ou par quelque autre personne. Malgré la multiplicité infinie des actes de juger possibles, il y a « le » jugement « $2 \times 2 = 4$ » qui reste « un »

et « même », qui transcende la temporalité de l'acte réel.¹ Il s'agit ici de quelque chose qui subsiste, pour ainsi dire, avec son pouvoir d'être répétée à l'identique à travers des actes écoulant dans le temps et appartenant aux sujets différents. D'ailleurs, nous ne pouvons parler de la communication et la connaissance en général que dans la mesure où il y a quelque chose de saisissable et formulable dans l'exprimer et le connaître, quelque chose de répétable à l'identique dans des actes d'expression et de connaissance numériquement différents. Si ce que nous énonçons écoulait dans le temps comme le fait notre acte même d'exprimer, nous ne pourrions pas répéter nous-mêmes, dans le moment suivant, ce que nous avons dit dans le moment précédent, ni le rapporter à une autre personne. Dans ce cas, notre pensée ne pourrait rien saisir, du reste il n'y aurait plus rien à saisir, plus rien à connaître et à exprimer. Ainsi, en face de la sphère des actes réaux et individuels, c'est-à-dire des actes *hic et nunc* qui sont irréversibles, il s'avère la sphère des idéalités qui sont atemporelles et répétables à l'identique, telles que les significations, les vérités, les formes, les concepts, les lois etc.

Une théorie de la connaissance qui veut mettre en évidence la possibilité de la connaissance, doit donc prendre pour son objet cette idéalité même. Mais où doit-on la rechercher ? Une fois qu'on reconnaît l'idéalité atemporelle qui demeure toujours la même vis-à-vis de ceux qui découlent, arrivent et passent dans le temps, et une fois qu'on affirme que cet idéal est saisi, connu et exprimé dans des actes temporels du sujet, se pose d'emblée la question de savoir comment il faut mettre en relation l'idéalité et la subjectivité. L'irréductibilité de l'idéal aux actes temporels des sujets, revient-elle à dire nécessairement que cet idéal a une existence totalement en dehors de la subjectivité, dans un autre règne non psychique ?

Or, Husserl affirme que la théorie de la connaissance proprement dite, c'est-à-dire qui prétend être une science fondée et fondatrice conformément à l'idée de la philosophie, doit être métaphysiquement neutre² et satisfaire au « principe de l'absence de présupposition » [*Das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit*] qui n'est

¹ **Prolégomènes**, § 47, Hua XVIII, p. 180 ; tr. fr. p. 196.

² « Introduction », **RL**, Tome II-1, § 7, Hua XIX/1, p. 26 ; tr. fr. p. 21-22.

rien d'autre que « l'exclusion rigoureuse de tous les énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche phénoménologique. »¹ Cela revient à dire qu'une théorie de la connaissance proprement dite ne peut être réalisée que sous la forme d'une phénoménologie de la connaissance, qui « ne contient, dans ce qu'elle établit scientifiquement, dès le début, et dans toutes ses démarches ultérieures, pas la moindre affirmation portant sur une existence réelle [reales Dasein] ; par suite aucune affirmation métaphysique, ni aucune affirmation provenant des sciences de la nature, et spécialement de la psychologie, ne peut en elle faire fonction de prémisse. »² Cette adjonction que Husserl a fait à la deuxième édition des *RL* montre clairement qu'il considère le principe de l'absence de présuppositions ou, ce qui revient au même dans le cadre des *RL*, la neutralité métaphysique, au même titre que l'époché qui mis hors circuit toute transcendance aussi bien que toute connaissance transcendante. C'est ainsi qu'il peut qualifier la phénoménologie de neutre : « La phénoménologie pure représente un domaine de recherches neutres [neutraler], dans lequel les différentes sciences ont leurs racines [Wurtel]. »³ Cette neutralité désigne que la phénoménologie de la connaissance retient la même distance vis-à-vis de toutes les sciences, et qu'elle joue un rôle d'« étude préparatoire » pour toutes les autres, y compris la psychologie et la logique.⁴ Plus précisément, elle précède toutes les sciences en s'installant dans une sphère dégagée par ce principe de la neutralité métaphysique, et les fonde par ses recherches effectuées dans cette sphère, c'est-à-dire en fait les sciences philosophiques. Mais, quelle est la sphère phénoménologique et en quoi consiste la démarche phénoménologique sous ce principe ? Il convient de commencer par aborder ce que Husserl entend par le terme de métaphysique.

La métaphysique que Husserl veut mettre hors circuit est présentée dans certains passages des *RL* par sa relation avec la doctrine de la science aussi bien qu'avec la théorie de la connaissance. Dans ces passages, la neutralité métaphysique semble coïncider avec l'exclusion des questions dites métaphysiques, et par là même,

¹ *Ibid.*, p. 24 ; tr. fr. p. 20.

² *Ibid.*, p. 27-28 ; tr. fr. p. 23.

³ *Ibid.*, § 1, p. 6-7 ; tr. fr. p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 6 ; tr. fr. p. 3. Cf. aussi *Ibid.*, § 7, p. 24 ; tr. fr., notes annexes, p. 263.

avec la délimitation du champ de la doctrine de la science et de celui de la théorie de la connaissance. Premièrement, dans les *Prolégomènes*, Husserl considère la métaphysique comme une doctrine dont l'objet serait les présuppositions non critiquées et même souvent non aperçues, qui sous-tendent les sciences portant sur « *reale Wirklichkeit* ». Par conséquent, les présuppositions, comme celles qui disent qu'« *un monde extérieur [Außenwelt] existe dans l'espace et le temps* », ou que « *tout devenir dépend de la loi de causalité* », présuppositions ayant trait à l'existence et à la nature du monde extérieur entrent dans le domaine de la métaphysique.¹ En outre, les problèmes concernant la possibilité de la connaissance, issus des présuppositions métaphysiques, comme par exemple celui de connaître un monde indépendant de la conscience, sont également caractérisés comme métaphysique. « *Distincte de la théorie de la connaissance est la question concernant le droit que nous avons d'admettre des réalités "psychiques" et "physiques" [psychische und physische Realitäten] transcendantes à la conscience, la question de savoir si les énoncés des physiciens se rapportant à elles doivent être compris dans un sens réel [wirklichem] ou figuré, si cela a un sens et s'il est légitime de mettre en regard de la nature phénoménale, de la nature comme corrélat de la science de la nature, encore un second monde transcendant, au sens de monde d'un degré supérieur, et autres questions du même ordre. La question de l'existence et de la nature du "monde extérieur" est une question métaphysique.* »² Dans la mesure où l'on présuppose les réalités existant en soi, la question de la validité de notre connaissance portant sur elles se manifeste comme une question métaphysique.

Selon Husserl, le fait de considérer ces présuppositions métaphysiques comme des questions à répondre, d'essayer les « *fixer et vérifier* » servent à l'achèvement [*Vollendung*] des sciences.³ Or, un tel achèvement ne saurait être possible que pour les sciences relatives à *reale Wirklichkeit*. Par exemple, la question d'être ou de non-être réel [*realem Sein oder Nichtsein*] n'a rien à voir avec les objets idéaux qui

¹ *Prolégomènes*, § 5, Hua XVIII, p. 26-27 ; tr. fr. p. 11.

² « Introduction », *RL*, Tome II-1, § 7, Hua XIX/1, p. 26 ; tr. fr. p. 21-22.

³ *Prolégomènes*, § 5, Hua XVIII, p. 26 ; tr. fr. p. 11.

appartiennent aux sciences mathématiques.¹ Seulement les objets des sciences de la nature appartiennent à la sphère de *reale Wirklichkeit* ; ce sont des objets réaux censés exister dans l'espace et le temps et se donner tels qu'ils sont en soi dans la perception externe. On pourrait poser la question de savoir si ces objets sont des choses dans un monde physique qui existe totalement en dehors du Moi, ou bien, des représentations qui existent en Moi ; et ces questions relèvent donc précisément de la métaphysique. Cependant, poser la question d'existence au sens réel pour les objets idéaux d'une science comme la mathématique n'aurait aucun sens. Cela veut dire que la métaphysique, en tant qu'elle sert seulement à l'achèvement des sciences de la nature, sera donc insuffisante pour l'achèvement théorique de toutes les sciences. Selon Husserl, c'est la doctrine de la science identifiée à la logique pure dans les *Prolégomènes* qui concerne, de manière générale, ce qui fait que des sciences sont des sciences.² Par conséquent, nous pouvons dire que l'objectif de Husserl est ici de montrer que toutes les connaissances scientifiques ne requièrent pas une recherche métaphysique pour être fondées, et par là même, d'exclure celle-ci du domaine de la doctrine de la science.

Qu'en est-il de la théorie de la connaissance ? Comment faut-il interpréter l'exclusion des affirmations métaphysiques du champ de la théorie phénoménologique de la connaissance ? Est-elle aussi une restriction comme c'est le cas dans la doctrine de la science ? Dire que la phénoménologie de la connaissance est indifférente aux questions métaphysiques et que ces questions ne font pas partie de son champ, ne la rendrait-il pas une théorie dépourvue de la capacité de parler de l'être, et par conséquent, une théorie qui devrait être complétée par telle ou telle théorie métaphysique ? Pour répondre à ces questions, il faut tout d'abord comprendre d'une manière juste l'affirmation évoquée de Husserl selon laquelle les recherches de type métaphysique sont nécessaires pour la fondation des sciences de la nature. Comme nous l'avons mentionné plus avant, les sciences de la nature qui ont trait à *reale Wirklichkeit* envisagent la réalité sous certaines distinctions présumées, si bien qu'elles produisent les questions métaphysiques traditionnelles

¹ *Ibid.*, p. 27 ; tr. fr. 11-12.

² *Ibid.* ; tr. fr. p.12.

auxquelles il faut répondre pour que ces sciences soient fondées. Les sciences de la nature comme la physique et la psychologie supposent préalablement des distinctions comme intérieur, extérieur, conscience, monde, psychique, physique, sujet, objet etc., et elles posent les choses auxquelles elles se rapportent comme étant transcendantes et séparées effectivement l'une de l'autre. Selon ces objectivations pré-données, on fait une distinction entre Moi et non-Moi, mon Moi et Moi de l'autre. Les activités et états psychiques comme données immédiates de la conscience sont considérées dans mon Moi tandis que les choses, les états psychiques de l'autre, les autres personnes et leurs vécus sont à l'extérieur de Moi.¹ Du point de vue des sciences qui admettent dès le début de tels objectivation, l'homme en tant que sujet peut bien avoir la connaissance des objets qui se trouvent dans un monde extérieur, censé être totalement indépendant de lui et donc de sa conscience connaissante. Autrement dit, en reconnaissant les diverses propriétés de ces objets et en découvrant le fait qu'ils agissent d'une certaine manière dans certaines conditions, le sujet établit les lois auxquelles se soumettent les objets, et prévoit qu'ils agiront toujours de la même manière selon ces lois. Ainsi, sa connaissance est valide, objective et nécessaire puisqu'elle se rapporte aux objets ayant des propriétés permanentes, se trouvant dans un monde qui existe en soi au-delà de la conscience, et agissant toujours selon des lois. Bref, les sciences s'assurent non seulement de la certitude de l'être en soi de ces étants qu'elles posent, mais aussi de ce qu'elles les atteignent dans leur être vrai et les déterminent de façon objective. Or, lorsqu'on se met à réfléchir, à partir de ces distinctions ontologiques, sur la possibilité de sortir de notre immanence pour atteindre une transcendance, c'est-à-dire sur la possibilité même de notre expérience et de notre connaissance, tout ce qui va de soi devient d'emblée une énigme. Restent sans réponse la question de savoir pourquoi et comment les objets ont toujours les mêmes propriétés et se soumettent à certaines lois, ainsi que celle de savoir comment ces propriétés et ces lois peuvent être connues par un être qui existe entièrement en dehors d'elles. La nature du monde « extérieur » et l'accès à ce monde par le sujet connaissant sont les énigmes les plus grandes qui occupent même l'esprit des philosophes d'aujourd'hui. Si l'on insiste pour résoudre cette énigme telle qu'elle est,

¹ « Compte rendu de logique (1903) », **Articles sur la logique**, *op. cit.*, p. 279.

la réduction de la connaissance transcendante à ce qui est immanent ou psychique se révèle être une thèse métaphysique dont le psychologisme est un cas, et qui aboutit au relativisme, et finalement, au scepticisme en tant qu'il supprime l'objectivité et l'idéalité de la connaissance. Du côté opposé il y a l'hypothèse des êtres idéaux, nommée réalisme sémantique ou frégéen, selon laquelle une nouvelle énigme se pose : où se trouvent ces idéalités et comment les saisit l'acte de connaissance ou de jugement ? Quoi qu'il en soit, nous n'avons que des thèses métaphysiques qui se contredisent l'une l'autre, et tous les problèmes épistémologiques qui se manifestent comme énigmes proviennent des présuppositions relatives à *Wirklichkeit* ou *Sein*.

C'est précisément là que nous voyons une autre façon d'interpréter la neutralité métaphysique qui exclut toutes les thèses métaphysiques pré-données en tant qu'affirmations sur l'être. En toute liberté, nous pouvons éviter de s'engager à la controverse entre les différentes métaphysiques, de choisir l'une d'entre elles, ou encore, de répondre aux questions soi-disant métaphysiques. Dans cette perspective, la neutralité métaphysique, loin d'être une restriction du champ qui interdit à la théorie phénoménologique de la connaissance de traiter des questions de l'être, peut lui permettre de gagner une sphère en-deçà de ces thèses métaphysiques, c'est-à-dire une sphère où elle peut parler autrement de l'être. Avec la neutralité métaphysique et les recherches phénoménologiques, il serait possible de sortir de la métaphysique sans la dépasser, comme le dit Jocelyn Benoist.¹ Il faut donc considérer la neutralité métaphysique de sorte que la phénoménologie supprimerait la métaphysique traditionnelle en supprimant les conditions qui la produisent en tant que telle, et à partir de là, déterminerait une nouvelle science de l'être, une métaphysique au sens propre, qui apporterait également avec elle une ontologie originale de l'idéalité. Au lieu d'éviter des recherches métaphysiques, la phénoménologie reformulerait la question de l'être, tout comme la question de la possibilité de la connaissance. Après l'exclusion de ces questions telles qu'elles se posaient avant la phénoménologie, elle les supprimerait totalement dans ses démarches et les poserait d'une nouvelle manière. Empêcher la théorie de la connaissance et la métaphysique d'être une arène

¹ Cf. Jocelyn Benoist, « Le Statut métaphysique des Recherches Logiques (I) », **Phénoménologie, sémantique, ontologie**, Paris, PUF, 1997, p. 198.

de guerre, ce ne serait que grâce à une telle transformation. Transformer une question ne signifie jamais la trancher et la mettre de côté, mais, en mettant en évidence et en supprimant les conditions mêmes qui donnent naissance à cette question en tant que telle, c'est de poser la question d'une nouvelle manière. Comment une telle transformation de la question de la connaissance et de celle de l'être sera-t-elle possible ?

Si nous nous abstenons de nous rattacher à une thèse métaphysique donnée, c'est que nous ne présupposons rien au commencement à propos de l'être. Nous restons indifférents à la question de l'être, la suspendons. Cela faisant, toutes les sciences qui posent dès l'abord l'être du monde et celui de leur objet respectif, y compris la psychologie et la logique, sont également mises hors de jeu quant à leur validité. Qu'est-ce qu'il nous reste à faire alors ? Nous pouvons dire, en suivant Benoist, que la neutralité métaphysique des *RL* nous amène à décrire la donation ou l'apparition en tant que telle.¹ A défaut d'une présupposition quelconque, la seule

¹ On rencontre une controverse entre J. Benoist et Dan Zahavi qui relève de la question de savoir comment devrait être interprétée la neutralité métaphysique des *RL*. Benoist affirme que la phénoménologie des *RL*, par la voie du principe de neutralité métaphysique, peut supprimer les conditions produisant la métaphysique traditionnelle en tant que telle. Que la phénoménologie soit métaphysiquement neutre et indifférente aux questions métaphysiques, cela ne veut aucunement dire que son champ est délimité de manière à en exclure la question de l'être. C'est la *Gegebenheit* en tant que concept principal de la phénoménologie qui est métaphysiquement neutre. D'après Benoist, l'originalité des *RL* consiste en la mise au jour d'une conception non psychique, pure et absolue de la donation ou de l'apparition, c'est-à-dire le vécu pur. C'est la *Gegebenheit*, le vécu pur comme donation, qui est primordial. La donation elle-même est plus fondamentale que la donation de quelque chose à quelqu'un, et on ne peut parler de toutes les autres choses, à savoir de la réalité, de l'idéalité, de l'objectivité et de la subjectivité, que dans ce cadre-là. Par le principe de neutralité métaphysique, la phénoménologie n'adopte aucune présupposition qui viendrait de la métaphysique traditionnelle et aucune distinction imposée par celle-ci. Cette contestation nous amène forcément à la *Gegebenheit* et à sa description. C'est de cette manière que la phénoménologie peut supprimer les prétendues questions issues de ces présuppositions et de ces distinctions. Dan Zahavi affirme que Benoist, en disant que le concept principal des *RL* est la *Gegebenheit* absolue, a pu remarquer le contenu transcendantal dans l'œuvre et fait une lecture proto-transcendantale du texte. Car, la conception de donation qui précède toutes les autres distinctions ontologiques est plutôt assignée à la période transcendantale de Husserl. Néanmoins Zahavi reste prudent sur cette lecture de Benoist, prudence due tout d'abord au caractère incohérent du texte des *RL*. En effet, certaines expressions utilisées tout au long du texte attestent que le vécu n'est traité que du point de vue des actes réels de conscience tandis que l'objet de ce vécu ne fait pas partie du champ de recherche. Le fait que les recherches phénoménologiques se focalisent plutôt sur un seul pôle de l'intentionnalité, au lieu de la considérer l'intentionnalité dans toutes ses dimensions, entrave évidemment la neutralité métaphysique. Par ailleurs, Zahavi se méfie de l'affirmation de Benoist selon laquelle les *RL* ont ouvert une voie qui nous débarrasse de la métaphysique. Car on ne peut ni ne doit refuser totalement la métaphysique. Un tel refus pourrait causer en vain la délimitation du champ de la phénoménologie, en négligeant un

chose que l'on a à faire, c'est de retourner vers les choses elles-mêmes et de les décrire telles qu'elles sont données, telles qu'elles nous apparaissent, sans juger en rien à propos de leur être en dehors de leur apparaître. Autrement dit, à ce principe de l'absence de présupposition ne pourrait se conformer qu'une discipline qui n'adopte d'avance aucune présupposition et décrit ce qui apparaît dans le comment de son apparaître. Il n'appartient qu'à la phénoménologie de satisfaire ce principe, puisqu'elle n'est rien d'autre qu'une pure description.

En étant métaphysiquement neutre, la phénoménologie est donc amenée à retourner vers la donation ou l'apparition, et à décrire ce qui apparaît exactement tel qu'il nous apparaît dans cette apparition même. Mais qu'est-ce que cette apparition que nous avons à décrire ?¹ Quel est l'« objet » de notre description ? Est-ce qu'il serait possible de répondre à cette question sans poser un étant quelconque, c'est-à-dire sans se détacher de la neutralité métaphysique ? En effet, grâce à la neutralité métaphysique, nous pouvons ne pas concerner l'être des transcendances, y compris celui de notre être psycho-physique, et tout à fait de cette manière, la sphère de l'apparaître s'ouvre devant nous en tant que philosophe. Dans notre vie naturelle-normale, nous sommes tournés vers les apparaissant eux-mêmes, en nous laissant vivre au monde ; en tant que philosophe, au contraire, nous sommes tournés vers leur apparaître même, en arrêtant la façon de vivre naturelle. Il faut essayer dès lors de comprendre cette sphère de l'apparaître en tant qu'une sphère autonome et absolue qui précède tout apparaissant et tout ce à qui apparaît l'apparaissant, et de décrire

domaine auquel elle pourrait en fait contribuer. Nous trouvons impertinente cette critique adressée à Benoit par Zahavi, parce que Benoist dit que la phénoménologie rejette la métaphysique traditionnelle en supprimant les conditions mêmes qui la produisent. La suppression de ces conditions entraîne avec elle la possibilité d'une métaphysique légitime. Nous soutenons l'idée qu'une telle possibilité a été d'abord ouverte dans les *RL*, mais que justement dans ce texte la phénoménologie se tait pour la plupart sur ce dont elle aurait pu parler. Nous pensons que les accusations du psychologisme et du réalisme logique adressées aux *RL* trouvent leur source également dans ce silence. Pour la controverse en question Cf. Jocelyn Benoist, « Le Statut métaphysique des Recherches Logiques (I) », in **Phénoménologie, sémantique, ontologie, op.cit.**, p. 197-239 ; et Dan Zahavi, « Metaphysical Neutrality in Logical Investigations », in Dan Zahavi and Frederik Stjernfelt (eds.), **One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited**, Netherlands, The Hague: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 93-108. Cf. aussi Dan Zahavi, « Liberation or restriction », dans **Husserl Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy**, New York, Oxford University Press, 2017, p. 41-50.

¹ Cf. Jocelyn Benoist, « Le Statut métaphysique des Recherches Logiques (I) », **Phénoménologie, sémantique, ontologie, op.cit.**, p. 210 et p. 214.

tout ce qui apparaît et tout ce qui est vécu dans cette corrélation même.¹ Si l'objet de la description ne peut pas être une transcendance pré-donnée, il devrait être la corrélation elle-même, plus précisément, la transcendance comme objet d'une conscience et l'immanence comme conscience d'un objet. L'apparaissant et ce qui le fait apparaître font l'objet de la description dans leur corrélation même, c'est-à-dire qu'on décrit les façons dont les objets apparaissent à une ou plusieurs consciences, et corrélativement, les façons dont une ou plusieurs consciences visent les objets. Nous voyons donc que la conception de l'intentionnalité est directement liée au principe de neutralité métaphysique. Dès que l'on se met à décrire l'apparition, un champ de diversités s'offre lui-même à la description. Selon les différents modes d'intentionnalité, les objets de différents types nous sont donnés, les réalités et les idéalités, et elles peuvent être toutes décrites dans le comment de leur apparaître. Toutes les modalités de cette corrélation renvoient à une seule différence générale et descriptible entre le vécu et son objet : tant que nous vivons l'apparaître de l'objet, c'est toujours l'objet qui nous apparaît, et le vécu de conscience est ce qui le fait apparaître sans lui-même apparaître. Par ailleurs, l'objet nous apparaît comme un seul et même objet à travers la multiplicité de ses apparitions que nous vivons comme notre propre vécu. Cette différence au sein de l'intentionnalité est donc la différence entre une unité apparaissant et la multiplicité faisant apparaître en étant vécue dans sa propre unité.

Ce n'est que dans ce cadre que nous pouvons dire que le thème de la description pure est le *vécu pur*, c'est-à-dire le vécu de l'apparition d'un objet. Et la différence entre le vécu et l'objet corrélatifs est transportée au sein du vécu pur qui, à côté de ses contenus réels (noèses), contient également, dans son immanence pure, l'objet corrélatif à titre de son contenu intentionnel, c'est-à-dire comme son sens (noème). Dans le cas où le vécu est intuitif, par exemple, une perception, l'objet intentionnel de ce vécu est l'objet effectif lui-même, qui n'est rien d'autre qu'un sens remplit du point de vue phénoménologique. De même manière, nous pouvons dire

¹ Cf. Patočka Jan, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective », **Qu'est-ce que la phénoménologie**, éd. et trad. fr. E. Abrams, préface de M. Richir, Grenoble, Million, coll. 'Krisis', 1988, p. 209.

également que le thème de la description est le phénomène pur, c'est-à-dire l'objet apparaissant en tant qu'il nous apparaît, l'objet qui est désormais visible avec son sens pour nous. Outre le contact factuel de la conscience et du monde, le sens est à la fois la condition de ce que je puisse avoir conscience d'un objet et celle de ce qu'un objet puisse accéder à ma conscience. Tandis que la relation effective entre ma conscience et le monde est à chaque fois nouvelle et circonscrite par la limite de mon corps, lorsque, par exemple, je vois à chaque fois l'objet sous une seule perspective et comme étant environné par un champ fini de ma perception, je peux percevoir à chaque fois l'objet lui-même comme tout et en tant qu'appartenant au monde lui-même comme totalité. Cela tient à ce que, d'une part, la conscience existe comme contenant en elle l'objet lui-même et le monde lui-même comme sens, et d'autre part, l'objet et le monde existent également avec ces mêmes sens déposés en eux, c'est-à-dire comme pouvant toujours être donnés avec ces sens, et cela toujours sur la base du contact factuel entre la conscience et le monde. Ainsi, l'être en soi au sens de l'existence indépendante de la conscience, qui est d'abord exclu, entre désormais comme moment de sens dans la sphère de l'apparaître. L'être en soi et vrai d'une chose est donc corrélat d'une anticipation infinie que nous faisons à partir du cours concordant de notre expérience actuelle, c'est-à-dire d'une idéalisation qui consiste en notre croyance que nous pourrions continuer à faire l'expérience de cette même chose. Qu'une chose existe effectivement signifie qu'elle peut être perçue comme une seule et même chose dans de multiples perceptions, un nombre infini de fois au sens idéal.

Compte tenu des adjonctions faites à la deuxième édition, les *RL* présentent de nombreux passages qui confirment ces remarques anticipatrices. Le thème de recherches descriptives est le vécu pur, c'est-à-dire le vécu dans son rapport à l'objet. Ainsi, nous trouvons, au sein du vécu pur, aussi bien ses contenus réels qu'un contenu intentionnel, c'est-à-dire un sens qui désigne son rapport à l'objet. Ce rapport, c'est-à-dire l'intentionnalité, est, selon Husserl, une propriété intrinsèque du vécu pur : « *cette orientation objective, cet acte de représentation et de visée d'un objet qui n'est pas réellement [reell] donné comme composante phénoménologique*

du vécu, est (...) une caractéristique descriptive du vécu en question ».¹ Cela veut dire que le vécu est intentionnel, qu'il existe ou n'existe pas son objet. Dans le cas d'une imagination, le vécu se rapporte à l'objet imaginé alors que l'objet intentionnel d'une perception est l'objet effectif lui-même. Si le rapport à l'objet est le contenu intentionnel du vécu, cet objet lui-même tel qu'il est visé l'est également : un contenu non réel, mais intentionnel du vécu. Il faut dire donc que l'intentionnalité est une relation constitutive, que les objets sont et sont ce qu'ils sont dans l'intentionnalité de la conscience, c'est-à-dire dans leur apparaître à nous. Comme l'écrit Husserl : « *Tous les objets et toutes les références objectives ne sont, pour nous, ce qu'ils sont que par les actes de viser essentiellement différents d'eux, dans lesquels ils nous deviennent présent [vorstellig], dans lesquels ils sont en face de nous justement en tant qu'unités visées.* »² La conscience vise un objet et le vise d'une certaine manière ; avec cette visée [*Meinung/Vermeinung*], ou ce qui revient au même, avec ce sens, l'objet se trouve devant nous comme un objet étant et étant tel. Tandis que le sens est le produit de la corrélation, plus précisément, celui des fonctions intentionnelles sur la base d'un contact factuel de la conscience et du monde, du point de vue de l'analyse statique où on prend ce sens comme déjà constitué, on peut dire que la conscience se rapporte à son objet au moyen de ce sens. En tout cas, la recherche phénoménologique se porte sur « *les structures d'essence des vécus 'purs' et des éléments constitutifs de sens leur appartenant.* »³ Même si dans la première édition de l'ouvrage, Husserl affirme à plusieurs reprises qu'il délimite méthodiquement ses analyses par les composantes réelles des vécus, la teneur des analyses exécutées effectivement dans *RL* – comme c'est le cas de l'analyse de l'acte de signifier que nous étudierons dans le chapitre suivant –, aussi bien que les adjonctions faites à la deuxième édition, nous montrent assez

¹ « Introduction », *RL*, Tome II-1, § 7, Hua XIX/1, p. 25 ; tr. fr. p. 21. La phrase est rédigée ainsi dans la première édition : « *Cette orientation objective, cet acte de représentation et de visée d'un objet non réalisé phénoménologiquement, est naturellement une caractéristique descriptive du vécu en question* » (p. 25 ; tr. fr., notes annexes, p. 264).

² *RL I*, § 10, Hua XIX/1, p. 48 ; tr. fr. p. 48.

³ « Introduction », *RL*, Tome II-1, § 7, Hua XIX/1, p. 27 ; tr. fr. p. 23. La phrase est rédigée comme suit dans la première édition : « *...une phénoménologie qui a en vue la simple analyse descriptive des vécus dans leur donnée réelle...* » (p. 28 ; tr. fr., notes annexes, p. 265).

évidemment que cette limitation méthodologique ne s'accorde pas au sens vrai et à la portée vraie des recherches phénoménologiques.

Après toutes ces remarques, il est aisé de dire que la phénoménologie de la connaissance veut décrire, sous le principe de la neutralité métaphysique, le vécu pur de la connaissance, et ce quant à son essence générique à partir des exemples de vécus donnés. Ainsi, pour Husserl, la théorie phénoménologique de la connaissance, loin d'être une discipline qui concerne les problèmes métaphysiques cités ci-dessus, est une théorie qui cherche les conditions de possibilité de la connaissance. La question de la connaissance est formulée ainsi : comment la connaissance objective est-elle possible dans l'activité subjective de connaître ? Du point de vue phénoménologique, cette question renvoie directement à la corrélation entre trois éléments : la connaissance en tant que vécu [*Erlebnis*] ou acte [*Akt*], l'objet de la connaissance [*Gegenstand/Gegenständlichkeit*] et son sens [*Bedeutung/Sinn*]. De la sphère de recherche font partie les conditions selon lesquelles une connaissance est objectivement valable, loin d'être une simple opinion, ainsi que les conditions selon lesquelles un objet est connaissable. Finalement, la question de la connaissance coïncide avec la question de l'idéalité, car dans le vécu de la connaissance, se produit une possession durable de l'objet dans l'identité de ses déterminations, un contenu répétable à l'identique dans des différents actes de connaissance.

Il faut noter qu'il ne s'agit pas ici d'une question de genèse concernant la production effective de la connaissance dans le connaître psychique. La phénoménologie de la connaissance ne veut pas *expliquer* [*Erklären*] la connaissance en tant qu'événement psychique qui se déroule effectivement dans le temps, mais *élucider* [*Aufklären*] l'essence de la connaissance au moyen de la description pure. C'est pourquoi elle n'est pas une théorie au sens propre. Car une théorie au sens propre, qu'il s'agit de la psychologie et de la physique qui ont affaire au domaine des étants réaux ou des faits, ou bien, de la mathématique et de la géométrie qui concernent aux idéalités, essaie d'expliquer en subsumant le singulier ou ce qui est

d'un degré inférieur sous une loi ou une nécessité plus générale.¹ Par exemple la psychologie en tant que science empirique traite des événements réaux appartenant aux sujets réaux qui font partie d'une réalité spatio-temporelle, c'est-à-dire traite des vécus psychiques. Elle vise à les expliquer d'une façon empirique et génétique, conformément aux liaisons causales, et ces explications ne valent que comme généralités empiriques. Or, la théorie phénoménologique de la connaissance est descriptive, « elle ne veut pas expliquer, au sens psychologique ou psychophysique, la connaissance, l'événement de fait dans la nature objective, mais élucider l'idée de la connaissance d'après ses éléments constitutifs ou encore d'après ses lois. »² Par cette fonction de l'élucidation de l'essence de la connaissance en général, la phénoménologie précède précisément toutes les sciences empiriques et idéales, même la métaphysique au sens de la science de l'être ; elle retient la même distance vis-à-vis de toutes ces sciences et décrit spécialement les vécus de la pensée et de la connaissance, tels que la représentation, le jugement, l'expression, la colligation, l'inférence etc., et en ce sens, elle joue un rôle de discipline préliminaire pour toutes, de discipline qui les complète, les fonde.³ À côté des descriptions d'ordre général, elle exécute cette tâche préliminaire en décrivant également la donation des objets propres à chaque science, qui sous-tendent les concepts fondamentaux de cette science. Elle ne décrit que ce qui peut être décrit et elle le fait sans privilégier aucune science. Tout cela est parfaitement conforme à ce que nous avons dit au début de la neutralité de la phénoménologie : « La phénoménologie *pure* représente un domaine de recherches neutres, dans lequel les différentes sciences ont leurs racines. »⁴

Or, il faut mettre l'accent sur la relation entre la phénoménologie et la psychologie. Car la possibilité d'établir une distinction entre elles, celle d'affirmer

¹ *Ibid.*, p. 26-27 ; tr. fr. p. 22.

² *Ibid.*, p. 27 ; tr. fr. p. 23.

³ Dans la première édition des *RL*, on rencontre une distinction entre la psychologie descriptive et la psychologie génétique. Husserl prend là la psychologie descriptive pour stade préliminaire à toutes les différentes sciences théoriques, y compris la psychologie génétique qui explique les relations génétiques des vécus psychiques ; par conséquent, il semble identifier la psychologie descriptive à la phénoménologie à cette période de sa pensée. (Cf. *Ibid.*, p. 24 ; tr. fr., notes annexes, p. 263-264 ; « Présentation des Recherches Logiques par l'auteur », *Articles sur la logique*, *op. cit.*, p. 204-205). Comme nous l'avons déjà mentionné, Husserl abandonnera sans tarder cette identification.

⁴ « Introduction », *RL*, Tome II-1, § 1, Hua XIX/1, p. 6-7 ; tr. fr. p. 3.

que la phénoménologie n'est pas une psychologie, se confond immédiatement avec la possibilité de la phénoménologie pure en tant que philosophie transcendante, la seule qui nous permettrait de surmonter « radicalement » le psychologisme.¹ Dans l'introduction des *Ideen I*, Husserl se plaint de la méconnaissance de ses *RL* ainsi : « En se croyant d'accord avec les Etudes Logiques, on conçoit la phénoménologie comme un stade préliminaire de la psychologie empirique, comme un ensemble de description 'immanentes' portant sur le 'vécu' psychique et suivant le sens que l'on donne à cette immanence, strictement limités à l'expérience intérieure. J'ai protesté contre cette conception : sans succès semble-t-il ; et les explications que j'ai ajoutées et qui mettaient en relief au moins quelques différences essentielles n'ont pas été comprises et ont été rejetées sans autre examen. »² A première vue, il semble que la psychologie et la phénoménologie, les deux, thématisent les vécus : les perceptions, les jugements, les souvenirs, les imaginations, les affections, les volitions, les décisions, les questions etc. Cependant, comme Husserl le précise dans une adjonction qu'il a faite à la deuxième édition, la phénoménologie pure « a exclusivement affaire, dans une généralité d'essence pure, aux vécus qu'on peut appréhender dans l'intuition et analyser, mais non aux vécus aperçus empiriquement comme des faits réels [realen Fakten], en tant que vécus d'hommes ou d'animaux les vivant dans le monde des phénomènes, posé comme fait d'expérience. »³ Le vécu pur n'est jamais quelque chose de psychique, et par conséquent, la phénoménologie n'est pas du tout une psychologie.⁴ Car les vécus psychiques dont traite la psychologie sont les états réaux appartenant aux sujets vivant dans le monde, et donc, qui font partie d'une réalité naturelle pré-donnée comme existante. La psychologie, en posant dès le début le psychique comme étant et en présupposant d'emblée une différence entre psychique et physique, s'attache déjà à une certaine thèse de l'être. Ses descriptions sur les vécus psychiques qui obéissent aux lois de la nature en tant que généralisations empiriques, ne peuvent être que de caractère empirique. Or, si la phénoménologie doit satisfaire au principe de neutralité métaphysique, il est évident

¹ *Ibid.*, § 2, p. 11-12, tr. fr. p. 8.

² « Introduction », *Ideen I*, Hua III, p. 3-4 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 4.

³ « Introduction », *RL*, Tome II-1, § 1, Hua XIX/1, p. 6 ; tr. fr. p. 2-3.

⁴ E. Husserl, « Esquisse d'une préface aux *Recherches Logiques* (1913) », *Articles sur la logique*, op.cit., p. 365.

que les analyses des *RL* ne portent pas sur le psychique. Les descriptions phénoménologiques s'effectuent donc au sein d'une immanence qui n'est pas psychologique, et portent sur les structures essentielles de cette immanence, celle de la corrélation, saisissable dans l'intuition de l'essence à partir des exemples singuliers de vécus purs. C'est ainsi que ces descriptions ont une validité *a priori*.

Cette distinction entre deux domaines d'objet, entre deux disciplines et entre deux types de description, présuppose, selon Husserl, la *purification* des vécus qu'il introduit dans la deuxième édition comme une possibilité qui correspond à l'épochè, et par conséquent, que nous pouvons également rapporter au principe de l'absence de présuppositions. Grâce à cette purification étant à l'œuvre dans le passage de l'attitude naturelle à une attitude phénoménologique, les analyses psychologiques conduites dans l'attitude naturelle et portant sur les vécus psychiques peuvent bien se transformer en analyses phénoménologiques portant sur les vécus purs. De plus, inversement, les analyses phénoménologiques peuvent aussi changer en analyses psychologiques, c'est-à-dire qu'il est toujours possible de passer de nouveau dans l'attitude naturelle. Certes, pour thématiser phénoménologiquement ou psychologiquement les vécus, il faut les objectiver par la réflexion. Cependant, la purification que nous cherchons ne concerne pas cette simple conversion du regard, c'est-à-dire le fait que nous réfléchissons sur nos vécus au lieu de les vivre ; au contraire, elle exige un changement radical de l'attitude : « *Au lieu de nous consacrer à l'accomplissement des actes édifiés de diverses manières les uns sur les autres, et par là, de poser, naïvement en quelque sorte, comme existants [seiend], les objets visés dans le sens de ces actes, de les déterminer ou de les prendre comme hypothèses, de tirer à partir de là des conséquences, et ainsi de suite, nous devons bien plutôt 'réfléchir' [reflektieren], c'est-à-dire transformer en objets ces actes eux-mêmes, et le sens immanent qu'ils comportent.* »¹ Par conséquent, dans la mesure où une mise hors circuit de la position d'être des objets que les vécus visent, se joint à la réflexion de ces vécus, on peut parler d'une purification. Dans une note qu'il a ajoutée à la deuxième édition, reflétant la perspective des *Ideen I*, Husserl déclare

¹ « Introduction », *RL*, Tome II-1, § 3, Hua XIX/1, p. 14 ; tr. fr. p. 10.

manifestement que la purification tient à l'exclusion de toutes les questions concernant l'existence du monde : « *Toute question concernant son existence et ou sa non-existence – y compris celle du moi empirique apparaissant en lui – doit demeurer exclue, si l'on veut que toutes ces réflexions valent à titre de réflexions purement phénoménologique et non pas psychologiques descriptives. On doit donc veiller, ainsi que nous l'avons fait jusqu'à présent, à ce que toute analyse nouvelle, conduite tout d'abord comme une analyse psychologique, permette véritablement cette 'purification' qui lui confère une valeur 'purement' phénoménologique.* »¹ Il est donc évident que non seulement la position d'être de l'objet visé dans ce vécu, mais aussi celle de ce vécu lui-même comme réalité psychique, doivent être exclues pour la phénoménologie puisse se distinguer elle-même de la psychologie et obtenir sa propre sphère, c'est-à-dire la sphère des vécus purs. Pour reprendre les mots de Husserl, « cette pureté exige que l'on évite toute intervention déformante d'énoncés résultat de l'attitude où l'on accepte dans les actes à traiter phénoménologiquement. Mais elle interdit aussi toute autre forme de dépassement de ce qui est donné dans l'essence propre de ces actes, par suite toute utilisation d'aperceptions et de positions issues de l'attitude naturelle, se rapportant à ces eux-mêmes, c'est-à-dire toute utilisation de leur interprétation comme réalités psychologiques [*Realitäten psychologische*] ».² Après toutes ces remarques, nous sommes amenés à affirmer que la purification correspond évidemment à l'épochè.

Or, la première édition demeure plus discrète là-dessus. Nous ne devons pas pour autant perdre de vue qu'il s'agit là d'un texte qui permet les adjonctions de la deuxième édition. En premier lieu, les exemples de description des vécus que présente l'ouvrage peuvent bien servir de base à la purification. En second lieu, il n'y a rien qui nous empêche de faire l'exclusion en vue d'une purification, elle dépend entièrement de notre liberté. Enfin, la phénoménologie pure, bien que Husserl ait nommé d'abord improprement la phénoménologie comme la psychologie descriptive, est l'intention authentique des recherches à conduire pour la fondation de la connaissance. Ainsi, si nous voulons établir une continuité entre la première et la

¹ **RL V**, § 2, Hua XIX/1, p. 360 ; tr. fr. p.149. Voir aussi **Ibid.**, p. 357 ; tr. fr. p. 146-147.

² « Introduction », **RL**, Tome II-1, § 3, Hua XIX/1, p. 16 ; tr. fr. p. 12.

deuxième éditions, il nous faut constater le commencement de cette purification dans la première édition et déterminer cette continuité comme radicalisation du problème phénoménologique par une compréhension progressive sur le sens, les méthodes et la portée de la phénoménologie. Mais, pour la première édition, que signifie la pureté ?

Comme nous l'avons déjà précisé, la phénoménologie qui prétend à être une philosophie transcendantale exige une « *orientation antinaturelle de l'intuition et de la pensée* »¹. Dans l'attitude objective et naturelle, lorsque nous vivons originellement nos vécus, notre intérêt est tourné vers les objets de ces vécus. Dans l'attitude antinaturelle et phénoménologique, nous détournons notre regard des objets visés dans les actes vers ces actes eux-mêmes, en vue d'en former nos objets et de les décrire.² Selon la première édition, pour la pureté, il faut éviter de faire intervenir les objets intentionnels et leurs déterminations dans la description des vécus intentionnels, d'éviter de les compter comme composantes phénoménologiques.³ Il faut considérer « *les rapports phénoménologique dans leur pureté, c'est-à-dire sans les troubler par quelque immixtion de l'objectivité intentionnelle.* »⁴ Le fait que l'objet est exclu de la description, qu'il n'est pas pris comme composante phénoménologique, peut être sans doute interprété comme la simple exclusion de l'objet qui est visé dans l'accomplissement naïf de l'acte, comme l'exclusion de toute transcendance au sens réel de la sphère phénoménologique, conformément au principe de la neutralité métaphysique. Or, nous savons que cela ne signifierait jamais un retour à l'intériorité close d'un vécu, que ce dernier conserverait toujours son caractère intentionnel et continuerait à être conscience de quelque chose. D'ailleurs, l'intentionnalité, c'est-à-dire le rapport à l'objet, est conçue, dès la première édition des *RL*, comme caractère intrinsèque du vécu.⁵ Malgré cela, comme

¹ *Ibid.*, p. 14 ; tr. fr. p. 10.

² *Ibid.* ; tr. fr., notes annexes, p. 260-61. Pour la comparaison voir *Ibid.*, § 3, p. 14 ; tr. fr. p. 10-11.

³ *Ibid.*, p. 15-16 ; tr. fr., notes annexes, p. 261-62. Pour la comparaison voir *Ibid.*, § 3, p. 15-16 ; tr. fr. p. 11-12.

⁴ *Ibid.*, p. 16 ; tr. fr., notes annexes, p. 262.

⁵ *Ibid.*, p. 25 ; tr. fr., notes annexes, p. 264 : « *Cette orientation objective, cet acte de représentation et de visée d'un objet non réalisé phénoménologiquement, est naturellement une caractéristique descriptive du vécu en question* ».

Husserl lui-même marque aussi dans une note ajoutée à la deuxième édition, pour la première édition, l'objet transcendant et ses déterminations ne peuvent jamais être une donnée phénoménologique, en quel sens qu'ils soient ; seules les contenus réels de l'acte sont proprement phénoménologique et donc descriptives.¹ C'est pourquoi Husserl limite l'analyse phénoménologique, dans cette première édition, à « *la simple analyse descriptive des vécus dans leur donnée réelle [reellen]* »². La phénoménologie de la *RL* est rétroactivement définie par lui comme phénoménologie *réelle*³ ; elle est encore loin d'être une phénoménologie *pure* qui pourrait considérer la corrélation dans toutes ses dimensions, à savoir l'acte, l'objet et le sens.

Cependant, dans la deuxième édition, Husserl qualifie de *phénoménologique* la distinction entre le contenu réel d'un acte et son contenu intentionnel, c'est-à-dire qu'il affirme cette distinction et donc les composantes intentionnelles de vécu sont aussi bien descriptibles. Conformément à cela, la suite de la note que nous avons évoquée ci-dessus indique une extension du domaine phénoménologique de sorte que la première limitation sera invalide : « *Si l'on réfléchit à nouveau sur les recherches déjà effectuées et si l'on approfondit davantage les problèmes examinés (...) il devient de plus en plus visible que la description de l'objectité intentionnelle comme telle (prise telle qu'elle est saisie elle-même consciemment dans le vécu d'acte concret) représente une autre direction pour des descriptions à effectuer d'une manière purement intuitive et adéquate, par opposition à celles des composantes réelles des actes, et que cette orientation, elle aussi, doit être appelée phénoménologique. Si l'on suit ces indications de méthode, il en résultera nécessairement d'importantes extensions des sphères de problèmes qui sont ici mises à jour et des corrections considérables dues à la distinction pleinement consciente des couches descriptives.* »⁴ Si l'intentionnalité est une propriété phénoménologique

¹ **RL V**, § 16, note (1), Hua XIX/1, p. 411 ; tr. fr. p. 202 : « Dans la première édition de notre ouvrage, nous avons écrit : 'contenu réel ou phénoménologique'. En fait, le mot 'phénoménologique' comme aussi le mot 'descriptif' avaient été, dans la première édition de ce livre, entendus exclusivement comme se rapportant à des composantes réelles de vécus. »

² **RL**, Tome II-1, Hua XIX/1, p. 28 ; tr. fr., notes annexes, p. 265.

³ **RL V**, § 20, Hua XIX/1, p. 427 ; tr. fr. p. 218 : « Du point de vue phénoménologique réel, l'objectité elle-même n'est rien ; car elle est (...) transcendante à l'acte. »

⁴ **Ibid.**, § 16, note (1), p. 411 ; tr. fr. p. 202. (Nous soulignons).

et descriptible du vécu, il faut accepter que le *sens* et l'*objet intentionnel comme tel* interviennent nécessairement dans la sphère phénoménologique.¹ Nous pouvons dire donc que les adjonctions de la deuxième édition aussi bien que le contenu des recherches effectives attestent manifestement que la phénoménologie des *RL* dépasse déjà les limites établies par son auteur et que les implications de l'ouvrage concernant le sens, la méthode et la portée de la phénoménologie sont saisies après coup conformément au développement de la pensée phénoménologique en zig-zag. De même, si l'on veut encore parler d'un tournant de la phénoménologie husserlienne, il conviendrait de parler, au lieu d'un passage de la psychologie descriptive vers la phénoménologie transcendantale, d'un passage d'une phénoménologie *réelle* qui effectue une réduction à l'immanence réelle et donc seulement les analyses noétiques, vers une phénoménologie *pure* qui effectue une réduction à l'immanence pure, et donc les analyses noético-noématique en tenant compte également le contenu intentionnel du vécu. Nous discuterons les conséquences de cette réduction à l'immanence pure dans la deuxième partie de notre travail.

Malgré les limites et les imperfections de l'ouvrage, les analyses de *RL* sont *effectivement* conduites conformément à l'intention initiale de la phénoménologie, c'est-à-dire dans une sphère en deçà de toutes les thèses métaphysiques, dégagée par le principe de l'absence de présuppositions. Toutes les distinctions ontologiques, ce que les étant sont et la validité de leur être, renvoient à cette sphère de l'apparaître où opère continuellement la corrélation, et elles ne se fondent que sur les distinctions descriptives produites par cette corrélation opérante. Ici, le sens de la métaphysique

¹ « Introduction », **RL**, Tome II-1, § 7, Hua XIX/1, p. 25 ; tr. fr. p. 21 : « (...) ainsi doit pouvoir s'élucider et se déterminer en se fondant sur le vécu lui-même le sens [Sinn] d'une telle visée [Meinung] ; qui plus est, il ne serait d'ailleurs pas possible de procéder autrement. » **Ibid.**, § 3, p. 16 ; tr. fr. p. 12 : « Et avec quelle facilité ne méconnaît-on pas alors que cette 'objectité' décrite en même temps que les actes et qu'il est nécessaire de faire intervenir avec eux dans presque toutes les descriptions phénoménologiques, a subi une modification de sens par laquelle elle appartient justement à la sphère phénoménologique. » **Ibid.**, § 2, p. 10 ; tr. fr. p. 7 : « La phénoménologie des vécus logiques a pour but de nous procurer une compréhension descriptive (mais non empirico-psychologique) aussi étendue qu'il est nécessaire de ces vécus psychiques et du sens qui les habite. » **Ibid.**, p. 11 ; tr. fr. p. 8 : « (...) une théorie phénoménologique de l'essence des vécus du penser et du connaître, laquelle ne perdra jamais vue ce qui est visé comme leur appartenant essentiellement (exactement, dans les modes selon lesquels cela même comme tel « s'annonce », se présente, et d'autre modes semblables). » (Nous soulignons).

subit également un changement total. Tandis que la métaphysique était au début une discipline qui ne se trouve que dans le fondement des sciences relatives à *reale Wirklichkeit* et que les sciences idéales dont les objets n'ont aucun *Sein* au sens réel, n'avaient pas besoin d'une métaphysique pour être fondées, elle est désormais définie comme *Seinswissenschaft* au sens plus large.¹ Conformément à cette définition, la métaphysique concerne l'étant en tant qu'étant, elle désire savoir ce qui est *wirklich*, y compris l'idéalité.² Car l'idéal est également ce « qui se montre comme quelque chose qui est véritablement, autrement dit comme quelque d'objectif [*ein Gegenständliches*] qui est et qui n'est pas réel [*Reales*] ». ³ Si l'on tient la métaphysique pour une discipline relative à l'effectivité [*Wirklichkeit*] en général, qu'elle soit réel ou idéale, on peut la mettre en relation avec l'ensemble de la connaissance scientifique.

Du point de vue phénoménologique, toutes les différences entre les étants par rapport à leur mode d'être ont leur racine dans leur donation. Certes, il y a une différence entre le réel et l'idéal pour la phénoménologie, cependant elle n'est pas celle qui correspond à la différence entre l'être en dehors du Moi et l'être en Moi, comme elle l'est pour certaines métaphysiques. En revanche, il s'agit dès lors d'une différence entre les modes d'être dont l'on peut rendre compte selon la différence entre les modes de donation. Ainsi, grâce à son accès à la sphère de donation dont dérivent toutes les distinctions ontologiques, la phénoménologie peut surmonter non seulement le psychologisme logique mais aussi le réalisme logique, développer une alternative au dehors de ces deux positions métaphysiques au sens négatif. Selon Husserl, de même qu'il est possible de considérer l'idéalité sans la réduire au psychique, de même son caractère « *en soi* » peut être également considéré sans rompre avec la subjectivité. C'est ce qui confère toute son originalité à la philosophie de Husserl : « *Mon prétendu platonisme [ma théorie des entités idéales] consiste non pas en de quelconques constructions, hypostases, théories portant sur la métaphysique ou sur la théorie de la connaissance, mais dans le simple fait*

¹ **IP**, Première Leçon, Hua II, p. 23 ; tr. fr. p. 45.

² « Compte rendu de logique (1903) », **Articles sur la logique**, *op. cit.*, p. 231.

³ « Préface aux Recherches Logiques », **Ibid.**, § 4, p. 366.

d'indiquer une certaine sorte de données qui sont originaires, mais qu'en règle générale on élimine par une interprétation erronée. »¹ L'idéalité est une donnée, nous la voyons originellement, la possédons en elle-même. Si la mesure ultime de l'être n'est rien d'autre que « *ce qui est donné dans le fait direct de voir, donc originellement* », ² au lieu de considérer l'objet exclusivement comme quelque chose de réel donné dans la perception, et donc, existant dans l'espace et dans le temps, il faut procéder évidemment à une extension du concept de l'objet vers l'idéal. Les objets idéaux se donnent et existent indubitablement autant que les objets réaux ; la distinction de leur mode d'être réside entièrement dans la distinction de leur mode de donation. Ainsi, à l'opposé des objets réaux qui se donnent dans les vécus perceptifs comme ayant une existence spatio-temporelle, il y a les objets idéaux qui se donnent dans les vécus logiques correspondants comme étant répétable à l'identique, et par là même, comme ayant une existence omni-temporelle et omni-subjective, tels que les significations des énoncés, les concepts mathématiques et logiques comme les nombres, l'espèce, le genre et l'essence, etc.

Dans le chapitre suivant, nous étudierons, comme un exemple de donations des idéalités, l'analyse des vécus d'expression dans lesquels les significations sont données, ou à proprement parler, pré-données comme objets idéaux. Cette étude confirmera clairement que la phénoménologie des *RL* ne s'empêche pas de considérer et de décrire la corrélation entre l'acte, l'objet et le sens sous le principe de l'absence de présuppositions.

2.3 La théorie de la signification dans les *Recherches logiques*

Le terme d'idéalisme chez le premier Husserl ne vise pas une doctrine métaphysique quelconque, mais il a un sens légitime dans le cadre d'une théorie phénoménologique de la connaissance qui reconnaît dans l'idéalité la condition de possibilité de la connaissance en général.³ La condition de possibilité de la connaissance dépend avant tout de ce que la connaissance peut rester « la même »,

¹ **Ibid.**

² **Ibid.**, p. 368.

³ « Introduction », **RL II**, Hua XIX/1, p. 112 ; tr. fr. p. 126.

indépendamment des actes de connaître. Par exemple quand je prononce un énoncé, « la somme des angles intérieurs d'un triangle est égale à 180 degrés », j'effectue un acte de juger. Chaque fois que moi ou une autre personne prononce cet énoncé, il y a un nouvel acte de juger. Cependant, ce qu'énonce l'énoncé, ce que juge le jugement reste « le même » à chaque fois qu'il est répété. Il s'agit ici, par contraste aux différents actes de juger, d'un contenu toujours identiquement le même. Ce contenu qui ne peut pas donc être réduit à l'acte lui-même, c'est l'idéal selon la terminologie husserlienne. En effet, nous pouvons parler de la connaissance en général et même de la communication dans la mesure où cet idéal est quelque chose de saisissable et répétable dans différents actes. Sinon, si ce que nous énonçons écoulait dans le temps comme le fait notre acte même d'énoncer, nous ne pourrions pas répéter nous-mêmes dans le moment suivant ce que nous avons dit au moment précédent ni le rapporter à une autre personne. Ainsi, notre pensée ne pourrait rien saisir, du reste il n'y aurait plus rien à saisir, plus rien à connaître et à affirmer. C'est dans ce sens que Husserl reconnaît l'idéalité comme condition de possibilité de la connaissance.

La reconnaissance de l'idéalité nous mène directement à une différence ontologique qui oppose le réel, dont le caractère propre est la temporalité et l'individualité, et l'idéal comme quelque chose de général et intemporel.¹ Nous avons d'un côté les actes de connaître, de juger ou d'expression etc. qui appartiennent à chaque fois à une certaine personne et qui découlent dans le temps ; de l'autre côté les contenus idéaux, c'est-à-dire les vérités, les jugements ou les significations qui n'appartiennent pour ainsi dire à personne et qui sont saisies, connues et exprimées comme identiques dans ces actes différents. Pour Husserl cette différence ontologique entre l'idéal et le réel réside entièrement dans leurs modalités de donation. Les entités idéales, à savoir les significations des énoncés, les concepts mathématiques et logiques comme les nombres, les généralités comme l'espèce, le genre et les essences, se donnent et existent indubitablement autant que les objets réaux qui ne sont donnés que dans la perception. Au lieu de réduire le concept d'objet à celui d'objet mondain, soit les actes psychiques soit les choses physiques, il

¹ **RL I**, § 32, Hua XIX/1, p. 107 ; tr. fr. p. 117 ; **RL II**, § 8, Hua XIX/1, p. 129 ; tr. fr. p. 145-146.

faut donc procéder à une extension de ce concept de sorte qu'il enveloppe également les objets idéaux.

Est-ce que l'irréductibilité de l'idéal aux actes psychiques des sujets, revient à dire nécessairement que cet idéal a une existence totalement en dehors de la subjectivité, dans un autre règne non psychique ? En effet, Husserl se méfie autant d'une hypostase métaphysique qu'une hypostase psychologisante et il tente d'aborder l'idéalité et son caractère « en soi » sans rompre avec la subjectivité. L'exemple de la signification permettrait de bien comprendre cette position husserlienne. Ce qu'énonce un énoncé, c'est-à-dire sa signification en soi, n'habite pas, selon Husserl, quelque *topos ouranios*.¹ Dans le même esprit, ce qu'il propose n'est pas une conception frégeenne du sens. Il pense au contraire qu'il faut insister à considérer les objets idéaux en relation avec les actes eux-mêmes, sans pour autant les réduire aux actes psychiques, c'est-à-dire sans tomber dans un psychologisme twardowskien. La recherche de Husserl pour trouver une voie moyenne entre ces deux positions va de pair avec l'idée de l'intentionnalité. Le caractère intentionnel de l'acte lui permet de déterminer l'idéal comme contenu de l'acte qui ne pourra plus être réduit à ses contenus réels, et par là, d'éviter à la fois les deux positions qui lui semblent erronées. Husserl trouvera la signification dans les vécus intentionnels en tant que leur contenu intentionnel, mais non pas dans les actes psychiques ni dans les cieux. Dans ce cadre, essayons d'expliquer comment la signification en tant qu'entité linguistique se manifeste dans le vécu d'expression comme contenu idéal.

Comme *Bedeutung* ou *Sinn*² se donne au premier chef comme une entité linguistique, il est raisonnable de faire entrer en ligne de compte l'analyse du phénomène d'expression dans laquelle réside la signification. Cette analyse phénoménologique procède implicitement par la méthode de la variation qui n'était

¹ **RL I**, § 31, Hua XIX/1, p. 106 ; tr. fr. p. 116.

² Il s'agit à la fois d'une ressemblance et d'une différence terminologiques entre Husserl et Frege. Tout comme Frege, Husserl distingue aussi entre le sens d'une expression et sa référence. Husserl emploie les termes de *Bedeutung* et de *Sinn* comme synonymes pour désigner le sens ou la signification, à l'opposé de Frege qui les différencie et qui emploie le terme de *Bedeutung* pour désigner la référence. Alors qu'à *Sinn* de Frege correspond *Sinn* autant que *Bedeutung* chez Husserl, à *Bedeutung* de Frege correspond *Gegenstand* ou *Gegenständlichkeit* chez Husserl. (Cf. **Ibid.**, § 15, p. 58 ; tr. fr. p. 60.)

pas encore systématisée dans les *Recherches Logiques*. Elle a pour but de mettre en évidence ce qui fait qu'une expression est une expression, ce qui lui appartient par essence. Mais comment ? En laissant les composants de l'expression se modifier librement ou disparaître dans notre imagination, afin de constater que l'un ou plusieurs d'entre eux se donnent comme essentiels, dans la mesure où leur modification ou suppression signifie également celle de l'expression.¹

On a coutume de distinguer trois composants dans une expression : 1. Une expression, à savoir un nom, un énoncé ou un jugement etc., est tout d'abord un signe [*Zeichen*] physique (le signe écrit, le complexe phonique articulé, etc.) 2. Elle veut dire quelque chose, c'est-à-dire qu'elle a une signification. 3. Elle dit non seulement quelque chose mais elle le dit sur quelque chose.² Par exemple un nom propre nomme un objet. Quels seraient parmi ces trois composants celui ou ceux qui appartiennent par essence à l'expression en vertu de la méthode de variation ? Quelles sont les modifications ou suppressions subies par ces composants et qui ne compromettent pas le fait que l'expression soit une expression ?

Un signe en général se caractérise par sa fonction d'indiquer (*Anzeigen*) de telle manière que son existence évoque l'existence d'une autre chose, comme par exemple un stigma qui indique un esclave, un drapeau d'un pays etc.³ Selon son aspect physique, une expression est aussi un signe – un mot écrit sur un papier ou un mot parlé — qui apparaît dans la perception externe. Dans un discours communicatif, par exemple, un mot parlé fonctionne comme un indice [*Anzeichen*] qui rend manifeste les vécus psychiques et les intentions de celui qui parle pour celui qui l'écoute.⁴ Cependant, une expression n'est pas simplement un signe indicatif dont la seule fonction serait d'évoquer autre chose que lui-même. À part cela, elle exprime quelque chose, elle a une signification. À partir de l'exemple de la vie psychique solitaire, Husserl distingue la fonction de signifier [*Bedeutend*] de celle de la manifestation où l'expression agit comme indice. En l'absence de relations de

¹ Cf. **RL III**, § 3, Hua XIX/1, p. 233 ; tr. fr. p. 11-12.

² **RL I**, § 6, Hua XIX/1, p. 38-39 ; tr. fr. 36-37.

³ **Ibid.**, § 2, p. 31-32 ; tr. fr. p. 28-29.

⁴ **Ibid.**, § 7, p. 39-40 ; tr. fr. p. 37-38.

communication, c'est-à-dire dans un monologue imaginé, tandis que la face physique de l'expression disparaît, cette dernière ne cesse pas d'être une expression. Elle continue à dire quelque chose, et bien plus, garde la même signification que dans la conversation. Néanmoins, celui qui parle à soi-même dans son imagination, du fait qu'il manque l'intention de communication, ne parle pas au sens propre. Ses mots imaginés ne fonctionnent pas comme des indices. Ce n'est pas parce qu'ils n'existent pas du tout simplement, mais aussi parce que les actes psychiques manifestés par les mots sont en effet, au même instant, vécus par lui-même.¹ De cette variation eidétique, il résulte clairement que l'essence de l'expression ne réside pas dans le fait qu'elle est un phénomène physique, ni dans sa fonction d'indication ni dans celle de communication. C'est plutôt la fonction de signifier qui lui appartient par essence. Ce qui fait que l'expression est une expression consiste en ce qu'elle a une signification. Comme le dit Husserl : « *Il appartient au concept d'expression d'avoir une signification. C'est précisément ce qui le distingue des autres signes (...). Une expression sans signification n'est par conséquent, à proprement parler, en aucune façon une expression* ».²

Nous avons parlé d'un troisième composant dans l'expression qui semble renvoyer à la distinction frégéenne entre la signification d'une expression et son objet. Husserl le formule ainsi : « *Toute expression, non seulement énonce quelque chose, mais énonce encore sur quelque chose ; elle n'a pas seulement sa signification, mais elle se rapporte aussi à des objets quels qu'ils soient. Ce rapport peut être éventuellement multiple pour une seule et même expression. Mais jamais l'objet ne coïncide pas avec la signification.* »³ Cette distinction se manifeste clairement dans un cas où deux expressions signifient quelque chose de différent, mais nomment la même chose, par exemple, l'homme qui est le premier président de la Turquie et l'homme qui est le fondateur de la République. Ces deux expressions désignent le même homme, Atatürk, bien qu'ils le fassent des points de vue différents, c'est-à-dire qu'ils le visent au moyen des significations différentes.

¹ Sur la vie psychique solitaire voir **Ibid.**, § 8.

² **Ibid.**, § 15, p. 59 ; tr. fr. p. 61.

³ **Ibid.**, § 12, p. 52 ; tr. fr. p. 53.

Toutes ces distinctions ainsi posées nous donnent l'expression comme un signe physique doté d'un sens et d'une référence à l'objet. D'ailleurs, selon la conception courante à propos de l'expression, ce qui fait d'un signe sonore ou écrit qui n'est qu'un phénomène physique un signe signifiant, c'est-à-dire une expression au sens propre, c'est la signification qui se rattache au signe physique. Dès lors, la signification paraît susceptible d'être hypostasiée *ou bien* comme un contenu psychique ajouté associativement au mot, *ou bien* comme une entité idéale qui vient d'un autre règne extra-mental et adhère au mot. C'est de là que provient le mythe de la signification selon lequel le sens est un troisième terme ou un quasi-objet entre nom et chose nommée. La position de Husserl vis-à-vis de cette mythologie, loin de la reproduire, est à la fois de reconnaître le caractère idéal et identique de la signification et de la considérer dans sa relation avec l'acte dans lequel elle se manifeste comme telle. Dès que l'analyse phénoménologique se met en œuvre, on exclut, en vertu du *principe de l'absence de présupposition*, toutes les conceptions pré-données relatives à la nature de l'expression et on met hors circuit tout jugement métaphysique sur l'être des entités qui se manifestent dans ce vécu.

À défaut des présuppositions, la seule chose que l'on a à faire, c'est de retourner vers l'expression elle-même et de la décrire telle qu'elle est donnée. La phénoménologie des *RL* nous apprend que l'aspect physique de l'expression, sa signification ainsi que son objet sont constitués dans les actes intentionnels en tant que corrélats de ces actes. Alors que l'expression en tant que complexe phonique apparaît dans les actes sensibles, les actes donateurs de signification (actes de signifier) la rendent dotée de sens.¹ Finalement, pour que l'expression énonce sur quelque chose, il faut parler des actes qui lui permettent d'avoir un rapport à l'objet [*Beziehung*], une référence objective. Ce qui est intéressant ici, c'est, pour Husserl, le seul et même acte qui confère à l'expression sa signification et qui la met en relation avec un objet : c'est *Bedeutungsintention* ou *Bedeuten* (acte de signifier).² Autrement dit, le signifier est un acte intentionnel, une simple visée [*Meinung*] qui vise déjà quelque chose. Ce faisant, il est celui qui fait que l'expression soit l'expression de

¹ *Ibid.*, § 9, p. 43-44 ; tr. fr. p. 43-44.

² *Ibid.*, § 13, p. 54-55 ; tr. fr. p. 55-56 ; § 15, p. 59 ; tr. fr. p. 61.

quelque chose, par exemple qu'un nom nomme un objet. Il faut aussi noter qu'on trouve ici un prototype de l'intentionnalité selon laquelle un vécu se rapporte à son objet au moyen de son sens.

Ce qui établit un rapport à l'objet en le visant, c'est d'abord l'intention de signification vide. Cependant, quand une intuition qui donne l'objet visé remplit l'intention de signification, ce rapport à l'objet se trouve réalisé.¹ Par cette plénitude intuitive, l'expression se trouve rapportée à un objet existant, mais non pas à un objet simplement visé. Cependant, des simples intentions de signification suffisent pour qu'une expression ait un sens et vise son objet sans que cet objet lui-même soit intuitivement présent. C'est ainsi que des expressions telles que le carré rond ou la montagne d'or sont signifiants bien que leurs objets n'existent pas au sens propre.² En effet, la donation intuitive est chez Husserl non pas une condition de la signification mais plutôt celle de la connaissance. Il y a d'une part la simple intention de signification qui est un acte conférant la signification sans lequel l'expression cesse d'être une expression et devient un simple complexe phonique. L'objet de l'expression est visé dans cet acte mais visé à vide, autrement dit, ce qui existe dans ce cas, c'est seulement la visée de « l'objet », mais non pas l'objet lui-même. D'autre part, il s'agit de l'acte qui remplit l'intention de signification d'une manière plus ou moins adéquate. Grâce à cet acte remplissant la signification, l'objet est intuitivement donné tel qu'il est visé dans l'intention de signification. Ce second acte n'est pas essentiel à l'expression, mais à la connaissance. La connaissance n'est possible que par le remplissement de la signification par l'intuition, ou pour mieux dire, par la fusion des actes qui confèrent la signification et des actes qui la remplissent.

Si un signe physique joue le rôle de mot, ce n'est pas parce qu'une intention de signification s'ajoute à l'acte dans lequel se constitue le signe physique. Au contraire, la conversion du complexe phonique en une expression consiste en ce que le caractère intentionnel du vécu subit une totale modification qui apporte avec elle un changement de son corrélat. Dans le cas où notre intérêt se porte sur le signe

¹ **Ibid.**, § 9, p. 44 ; tr. fr. p. 43.

² Cf. **Ibid.**, § 15, p. 60-61 ; tr. fr. p. 62-63.

physique, notre vécu est une perception externe, une représentation intuitive, dans laquelle se constitue ce signe en tant qu'objet physique. Or, dans le cas où le signe joue le rôle de mot grâce à l'intention de signification, notre intérêt se déplace également du signe lui-même vers l'objet nommé. Alors que le mot en tant que signe physique nous est bien encore présent et que l'intention de signification le prend pour appui en visant l'objet nommé, il s'agit d'une intention essentiellement différente de l'intention intuitive dirigée sur le signe physique.¹ De l'intention intuitive à l'intention de signification, et corrélativement, du signe physique à l'objet désigné par ce signe, c'est ainsi une modification totale que subit le vécu.

Nous avons parlé jusqu'ici surtout de l'acte de signifier, mais non pas de la signification elle-même. Répétons notre dernière remarque : c'est l'acte même de signifier qui donne à l'expression sa signification ainsi que son rapport à l'objet. Grâce à son caractère intentionnel, l'acte de signifier implique, à l'occasion du même contenu sensible, c'est-à-dire du signe physique, que l'objet soit visé en tant qu'objet nommé. Dès que l'expression signifie, elle se rapporte à l'objet. Autrement dit, avoir une signification et avoir un rapport à l'objet, c'est là une seule et même chose. Il en résulte qu'il serait possible de considérer *Bedeutung* en tant que *Beziehung*, c'est-à-dire comme une relation. Mais que veut dire « la signification est une relation » ? Est-ce que cela veut dire que la signification est forcément un intermédiaire entre l'expression et l'objet ? Est-ce que par exemple c'est au moyen de la signification comprise comme une image ou un quasi-objet que le nom nomme un objet ? La position de Husserl vis-à-vis du mythe de la signification nous éloigne d'une réponse affirmative à cette question.

Comme nous avons déjà affirmé, la signification n'est pas en elle-même l'acte de signifier ni un contenu réel de l'acte. Le fait que l'acte de signifier confère la signification à l'expression ne doit pas être entendu comme si la signification était incluse réellement dans l'acte d'expression. La signification n'appartient aucunement à l'acte d'expression comme une partie réelle appartiendrait à un tout. Cela dit, elle

¹ *Ibid.*, § 10, p. 46-47 ; tr. fr. p. 46-47.

ne réside pas non plus hors de l'acte d'expression, comme si elle pouvait exister effectivement sans être exprimée. En effet la proposition de Husserl dans *RL* est de concevoir la relation entre l'acte de signification et la signification plutôt comme celle entre l'individu et l'espèce. À l'égard de la multiplicité de vécus individuels et réels, nous pouvons saisir avec évidence l'identité de la signification en tant qu'espèce idéale qui pour ainsi dire subordonne toute cette diversité à elle-même. Par exemple là où il est question des actes de jugement réitérés par moi ou n'importe quelle autre personne, ce qui est exprimé en ces actes peut être identique partout. Autrement dit, nous pouvons répéter le même énoncé grâce à cet identique qui s'appelle sa signification. La signification apparaît ici comme unité dans une diversité, pour mieux, unité même d'une diversité. C'est pourquoi Husserl caractérise l'identité de la signification comme celle d'une espèce. La signification se comporte par rapport à chacun des actes de signifier, comme par exemple le rouge en espèce par rapport aux bandes de papier qui ont la couleur rouge. De même que le rouge individuel de chaque bande est le cas singulier de cette espèce de couleur, de même chacun des actes de signifier dans leur multiplicité est le cas d'une signification identique.¹ Par conséquent, la relation entre acte réel de signifier et la signification idéale est considérée comme une relation entre un individuel instanciant et un général instancié, tout comme le rouge en espèce et le moment rouge d'un objet. Ainsi Husserl affirme-t-il : « *Cette véritable identité que nous affirmons ici n'est autre que l'identité de l'espèce (Spezies). C'est ainsi, mais seulement ainsi, qu'elle peut, en tant qu'unité idéale, embrasser (...) la multiplicité dispersée des singularités individuelles. Les singularités multiples formant la signification idéalement une sont naturellement les moments d'acte correspondants du signifier, les intentions de signification.* »²

Par conséquent, l'unité de la signification n'est pas en dehors des intentions de signification, en revanche elle est l'unité même des actes ayant telle ou telle signification. Comme le souligne Benoist : « *La signification ne tient dans rien d'autre que dans l'identité d'effectuation de l'acte, identité qui ne s'illustre et ne*

¹ Pour cet exemple voir **Ibid.**, § 31.

² **Ibid.**, § 31, p. 105-106 ; tr. fr. p. 115.

*s'assigne dans rien d'autre que dans sa répétition éventuelle. Pour Husserl aussi, d'une certaine façon, donner la "signification" d'une expression, ce ne peut être que la répéter : l'identité qu'est la "signification" elle-même ne s'assigne que dans la répétition idéalisante et n'a pas d'autre consistance. Elle est "à même" l'acte, propriété de l'acte lui-même en tant qu'il se spécifie. »*¹ Dans la mesure où la signification s'instancie dans un acte de signifier, ce dernier compose le contenu réel du vécu complet de l'expression. Mais par contre, tout comme l'espèce rouge n'existe réellement ni dans la bande ni ailleurs dans le monde, et ni surtout dans notre pensée, les significations, à leur tour, ne font pas partie de la réalité mondaine ou extra-mondaine ni de la sphère psychique. Du fait qu'elles se donnent comme des entités intemporelles et spécifiques par rapport à leurs instanciations en tant qu'actes temporels et individuels, elles méritent d'être nommées comme idéal. Leur idéalité n'est nullement au sens normatif qui désigne une valeur limite idéale, au contraire, elle est l'opposé de la réalité et l'individualité, elle est le spécifique en tant que l'« *unité dans la multiplicité* »².

Si la signification idéale n'est pas un contenu réel du vécu, elle peut être un contenu intentionnel. Ainsi, Husserl affirme : « *Nous ne voyons pas l'essence de la signification dans le vécu qui confère la signification, mais dans son 'contenu' qui présente une unité intentionnelle identique par opposition à la multiplicité dispersée des vécus réels ou possibles de sujet parlants et pensants.* »³ Selon la compréhension phénoménologique de l'intentionnalité que nous allons explorer plus loin, tout vécu intentionnel a un contenu qui n'est pas réel mais intentionnel et qui appartient à son essence. La signification idéale semble correspondre à ce contenu dans l'acte de signifier qui est pris comme exemplification de celle-ci. Tandis que chaque intention de signification est un vécu numériquement différent, c'est-à-dire un vécu individuel, comme chacune possède un contenu intentionnel qui peut être répété comme identiquement le même dans d'autres intentions de signification, c'est-à-dire un contenu idéal, les expressions numériquement différentes qui doivent leur

¹ J. Benoist, « Husserl et le mythe de la signification », **Phénoménologie, Sémantique, ontologie**, op. cit., p. 30.

² **RL I**, § 32, Hua XIX/1, p. 107 ; tr. fr. p. 118.

³ **Ibid.**, § 30, p. 102 ; tr. fr. p. 111.

signification aux intentions de signification ayant ce même contenu peuvent avoir la même signification. Tout cela veut dire que les différents actes peuvent avoir un contenu non pas individuellement identique mais idéalement identique et que la signification idéale n'est rien d'autre que ce contenu idéal dit intentionnel que les différents actes de signifier peuvent avoir en commun.

Pouvant être répétées comme identiquement les mêmes dans différentes expressions, les significations elles-mêmes se rattachent certes à la sphère des objets idéaux. Il faut pourtant noter que dans l'acte de signifier la signification n'est pas donnée à la conscience comme objet. Dans un énoncé, ce que nous visons est la chose sur laquelle énonce l'énoncé, mais non pas sa signification. Si nous visons une espèce « *selon un mode de conscience nouveau, par lequel c'est précisément l'espèce, au lieu de l'individuel, qui devient objet pour nous* »¹, c'est également par une abstraction idéalisante sur la base du vécu tout entier de l'expression que la signification nous serait donnée comme objet. Ainsi, la signification idéale se trouve identifiée au contenu intentionnel dans la relation intentionnelle entre un acte de signifier et son objet signifié.

La théorie husserlienne de la signification dont nous avons essayé de faire ressortir les points principaux semble très féconde par rapport à ses résultats. Elle nous dit que c'est l'intention de signification qui permet à un vécu de l'expression à la fois d'avoir un sens et se rapporter à quelque chose à travers ce sens, indépendamment du fait que son objet existe véritablement ou non. On pourrait affirmer que ce caractère intentionnel de l'acte de signifier joue un rôle de modèle pour tous les actes intentionnels. Car la phénoménologie nous enseigne que chaque acte est intentionnel au sens qu'il vise quelque chose d'une manière déterminée, qu'il se rapporte à un objet avec un sens déterminé. En outre, comme la théorie de la signification dans les *RL* considère la signification idéale comme une propriété de l'acte de signifier dans lequel elle est instanciée, elle confirme que l'intentionnalité n'est pas une relation au sens propre. Car pour la phénoménologie, l'intentionnalité,

¹ « Introduction », **RL II**, Hua XIX/1, p. 111-112 ; tr. fr. p. 125.

loin d'être une relation entre les deux étants, l'un acte et l'autre l'objet, est plutôt une propriété intrinsèque de l'acte en général, indépendamment de l'existence de l'objet auquel il se rapporte. Cette propriété désigne que l'acte se dirige en vertu de son essence vers un objet sous diverses modalités. Cette orientation de l'acte vers son dehors permet de déterminer une ouverture qui dépasse l'immanence réelle de l'acte vers une transcendance intentionnelle. La signification en tant que contenu intentionnel de l'acte de signifier habite cette sphère de transcendance. En somme, l'essai de penser la signification comme une entité heimatlos sans tomber dans un mythe de la signification va de pair avec l'élaboration d'une idée de la relation intentionnelle entre conscience et monde.



DEUXIÈME PARTIE

LE SENS ET LA SIGNIFICATION



Puisque nous pensons que l'originalité de la théorie husserlienne de la signification présentée dans les *RL* dépend de ce qu'elle se situe dans le cadre d'une phénoménologie transcendantale, nous avons essayé dans la première partie de notre thèse de montrer que la phénoménologie des *RL* peut être considérée comme phénoménologie proto-transcendantale de par ses motivations, son méthode et sa portée et que la théorie de la signification des *RL* confirme la possibilité de faire une lecture proto-transcendantale de l'œuvre. Dans cette partie, nous essaierons de montrer que la signification peut et même doit jouer un rôle de modèle pour l'intentionnalité ; nous nous demanderons également s'il est possible, dans le cadre de la théorie de la signification des *RL*, de penser la modalité de signification non pas simplement comme un exemple quelconque de relation entre l'acte, le contenu intentionnel et l'objet, mais comme un prototype. La démonstration de cette valeur paradigmatique nous importe, car nous pensons que ce n'est que de cette manière que la signification peut obtenir le statut ontologique désiré.

Or, la phénoménologie génétique prétend nous enseigner que l'*exprimer* – si l'on entend par là le vécu où réside le *signifier* et où se constitue originairement la *signification*, – est un vécu de degré supérieur par rapport aux vécus de perception, d'évaluation ou de vouloir etc. ; et que ce n'est que dans les vécus les plus simples et les plus immédiats – c'est-à-dire ceux de degré le plus bas – que se trouvent les structures fondamentales appartenant à l'essence générale du vécu intentionnel et transférables d'emblée aux vécus de degrés plus élevés et plus complexes. Alors, comment le *signifier* peut-il être un prototype sans être en même temps un archétype pour comprendre l'intentionnalité de la conscience ? Nous pouvons trouver la réponse de Husserl à cette question dans l'extension du concept de *signification* [*Bedeutung*] en tant que *sens* [*Sinn*] vers toute la sphère du vécu intentionnel.¹

Cette extension traduit l'introduction d'une forme d'idéalité au sein de tout vécu intentionnel, d'un *sens* idéal dont jouissent toutes les espèces d'objectités, en

¹ **Ideen I**, § 124, Hua III, p. 285 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 418-419 ; **LFLT**, § 50, Hua XVII, p. 140 ; tr. fr. p. 183. Voir aussi **Ideen I**, § 133, Hua III pour l'extension du concept de proposition [*Satz*].

tant qu'elles sont des unités intentionnelles, à l'opposé de la multiplicité des vécus qui les constituent.¹ De ce sens objectal dépend le fait qu'un vécu soit conscience d'un objet déterminé tel ou tel, et corrélativement, qu'un objet apparaisse à une conscience comme étant déterminé ainsi. D'une part, tous nos vécus intentionnels portent en eux un sens immanent, grâce auquel ils visent un objet d'une certaine manière ; et d'autre part, tous les objets et le monde dans son ensemble, nous sont donnés comme dotés d'un sens grâce auquel ils sont ce qu'ils sont, dans leur unité et identité. C'est précisément ici qu'on trouve également l'extension de l'idéalisme des *RL*, conçu comme une « *théorie de la conscience qui reconnaît dans l'idéal la condition de possibilité d'une connaissance objective en général* »², vers l'idéalisme transcendantal des *Ideen I*, dont le problème fondamental est la constitution des objets dans et par la conscience. Car sans un tel élément idéal, irréductible à un contenu réel de la conscience et qui en même temps est déposé ou sédimenté à la réalité sans pourtant lui-même devenir réel, il ne serait jamais possible de parler d'un idéalisme phénoménologique en tant que philosophie transcendantale. Comme l'a formulé Denis Seron dans l'un de ses articles, « *la question de l'idéalisme de style husserlien est un cas particulier de la question de l'idéalité* ».³

Cette extension qui introduit un sens idéal au sein du vécu nous permettrait également de considérer le statut de la signification d'une expression – d'un jugement exprimé par exemple – à partir de ce sens pré-expressif et anté-prédicatif immanent au vécu. Suivant la phénoménologie génétique, le sens est l'origine de la signification. Mais, en quoi consiste cette origine ? Au premier abord, on voit que tous les vécus, tels que la perception, le souvenir, l'imagination et le vouloir etc., peuvent s'unir facilement avec les actes d'expression, s'attacher à la couche du logos. De ce fait, les sens de ces vécus pré-expressifs sont pour ainsi dire traduits en significations des expressions, qui expriment leurs sens au moyen des concepts, comme dans le cas où le sens objectal d'un vécu de perception est exprimé par un jugement porté sur cette perception. La possibilité d'une couche du logos semble

¹ **LFLT**, § 62, Hua XVII, p. 174 ; tr. fr. p. 225.

² « Introduction », **RL II**, Hua XIX/1, p. 112 ; tr. fr. p. 126.

³ Denis Seron, « Intentionnalité, idéalité, idéalisme », dans **Philosophie**, No. 105, Mars 2010, p. 28.

donc résider dans la possibilité du passage d'un sens pré-logique à une signification logique. Or, si l'on approfondit cette idée, ce sens, par lequel nous disons que les objets nous sont donnés, ne semble guère être pré-logique. En effet, tout objet dont nous faisons l'expérience peut bien être, dès sa première apparition, saisi comme étant déterminé auparavant prédicativement et comme un exemple d'une généralité typique, par exemple comme « arbre en fleur », « plante tropicale ». Par conséquent, ce sens perceptif par lequel nous percevons l'objet et qui est censé être l'origine de la signification est en réalité déjà mêlé avec des résultats des opérations de la pensée prédicative et conceptualisante. Cela ne signifie pas pour autant que dans une expérience perceptive, la relation de l'objet perçu au général, ainsi que ses prédicats individuels ou généraux, doivent être thématiques. Certes, si les déterminations générales d'un objet perçu sont posées fermement et exprimées comme étant les prédicats généraux d'un substrat dans un jugement général, si dans ce jugement, cet objet est déterminé comme appartenant à telle ou telle espèce, alors nous pouvons dire que la couche de l'expression se fonde sur la perception, ou mieux encore, sur le jugement de cette perception et qu'elle exprime un contenu prédicatif et conceptuel qui est déjà inhérent à son sens perceptif.

Mais lorsque Husserl affirme que du point de vue génétique, le sens est l'origine de la signification, il signifie quelque chose de plus que l'acte d'expression, en tant qu'acte fondé, présuppose une couche sous-jacente, à savoir une perception, ou un autre vécu quelconque à être exprimé. Ce qu'il veut dire est plutôt que la signification – ou sens d'un jugement en tant qu'une formation idéale – renvoie, de par sa constitution originaire, à la constitution d'un sens avant tout activité prédicative, c'est-à-dire un sens qui ne contient aucune forme prédicative (catégoriale) en lui. Son idée directrice générale est que la production originaire des formations idéales (significations et généralités) dans le but de connaissance et dans le domaine de la spontanéité de la conscience est précédée génétiquement par l'expérience anté-prédicative originaire des objets réaux dans le domaine de la réceptivité. Ce n'est que sur le fondement d'une préconstitution passive du sens de substrat et de détermination, ainsi que de celle du type général dans ce domaine de la réceptivité, que peuvent se produire dans les opérations spontanées de la conscience les jugements prédicatifs (significations) ainsi que les généralités typiques comme les objectités de nouvelles sortes. Ici, il faut voir que l'antériorité de la réceptivité vis-à-

vis de la spontanéité est une antériorité génétique, et non une antériorité *de fait* ou *chronologique*. L'ordre génétique n'est pas un ordre de *causes*, mais un ordre de *motivations* dans le surgissement des objets selon leur originarité ; il indique davantage les conditions de possibilité de leur apparaître. Cela signifie qu'un rapport de *fondation* [*Fundierung*] existe entre ces deux domaines, entre la réceptivité et la spontanéité, rapport qui doit être éclairci. Les actes productifs spontanés, où a lieu le surgissement originaire des idéalités, se fondent, en dernière instance, sur les actes réceptifs de niveau inférieur, dont les corrélats ne sont que les objets réaux. Les premiers actes, dits fondés, ont pour origine ces derniers fondateurs. En somme, une généalogie des idéalités en tant que produits de la spontanéité est la clarification de leur origine résidant dans la réceptivité, et cela signifie en même temps l'élucidation de leur essence, laquelle seule peut rendre raison de l'entrelacement de l'idéal et du réel dans notre expérience.

Dire que l'origine de la signification se trouve dans le sens, c'est donc dire que toute évidence prédicative renvoie à l'évidence anté-prédicative dans laquelle se donnent originairement les objets individuels dotés de leur sens anté-prédicatif. Dans la *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl attire notre attention sur le fait que non seulement les jugements de perception, mais également les jugements non intuitivement remplis et même les jugements de la logique formelle, se réfèrent en dernière instance, en tant qu'ils ont tous une signification, à la sphère pré-logique des individus. Car en général, pour qu'un jugement puisse avoir *une* signification, c'est-à-dire qu'il soit possible, il faut non seulement qu'il soit d'une certaine forme, mais aussi que les termes qui entrent dans le jugement aient affaire les uns aux autres. Et la concordance entre les termes dépend ultimement de l'unité concordante de l'expérience. C'est ainsi que l'existence idéale de la signification d'un énoncé présuppose l'unité d'une expérience possible, et corrélativement, l'unité d'un monde possible. Le fait qu'un jugement ait *une* signification, qu'il soit susceptible d'être vérifié ou falsifié, tient justement à ce que ses termes se rapportent ultimement aux noyaux derniers qui entrent dans l'unité de l'expérience, c'est-à-dire aux individus. Tout cela veut dire qu'il y a un lien historique entre la sphère logique (linguistique) et la sphère pré-logique (pré-linguistique). Le sens pré-logique précède génétiquement la signification logique. La possibilité qu'ont les jugements d'avoir *une* signification est conditionnée par l'unité de l'expérience des objets individuels et

du monde dans son ensemble. Il est donc évident que la recherche du sens doit être génétique, que l'identité idéale de la signification doit être conçue à partir de l'identité de l'individu. Ce n'est que par cette voie qu'il serait possible de mettre en évidence la relation entre *Sinn* et *Bedeutung*, et d'affirmer, à juste titre, que l'intention de signification peut bien être conçue comme un prototype de l'intentionnalité.

Or, bien que dans les *RL*, qui se bornent aux analyses statiques, nous rencontrions une composante essentielle, qualifiée de *sens*, au sein de vécus intentionnels, et qu'il soit possible de voir un *parallélisme* fonctionnel entre ce sens et la signification d'une expression – *parallélisme* qui à première vue semble permettre de considérer la signification comme prototype de l'intentionnalité –, l'ouvrage assimile l'idéalité de la signification à celle de l'espèce, et ce en restant entièrement dans le cadre de l'analyse statique. La question qui se pose ici est donc de savoir si cette assimilation compromet l'originalité de la théorie phénoménologique de la signification. Car dans l'introduction de notre travail, nous avons affirmé que cette originalité relevait de la possibilité d'une phénoménologie transcendantale. Mais si la signification s'étend en tant que sens dans toute la sphère de la conscience, si le sens est à la fois ce par quoi la conscience devient conscience d'un objet et ce par quoi l'objet nous est donné, il est évident que la question du sens concerne directement le fondement propre de la phénoménologie transcendantale ; notre question s'en trouve donc légitimée. Dans quelle mesure pourrait-on parler d'une extension de la signification les *RL*, et cela suffirait-elle à garantir le caractère original de la théorie phénoménologique de la signification ?

Avant de développer nos considérations au sujet des *RL*, il nous faut exposer la portée de la recherche du sens et faire quelques remarques sur la phénoménologie, qui mettraient en évidence le rapport qu'a le sens idéal à l'unité identique de l'individu, et à proprement parler à l'unité identique de tous les types d'objets, y compris les idéalités (significations et généralités) : unité et mêmeté dont la constitution s'accomplit dans une multiplicité de consciences et dans leurs diverses synthèses. Cependant, une analyse génétique complète qui éluciderait la constitution originaire de la signification logique à partir d'un sens pré-logique dépasse largement la limite de notre travail ; nous nous contentons d'indiquer l'exigence d'une telle

analyse, ainsi que sa façon d'exercer, avant de procéder à l'évaluation des analyses statiques présentes dans les *RL*.



CHAPITRE 1

LA QUESTION EN RETOUR SUR L'ORIGINE DE L'IDÉALITÉ

Selon Husserl, les objectités idéales, en tant qu'elles sont identiques pour tous et pour toujours, c'est-à-dire omni-subjectives et omni-temporelles, se produisent originairement sous une intention de connaissance et dans le domaine de la *spontanéité* de la conscience. Quant aux objets réaux, individualisés dans une spatio-temporalité, ils apparaissent dans le domaine de la *réceptivité* où l'on les saisit sous une tendance perceptive comme choses qui étaient déjà là et les ex-plique dans leurs moments singuliers, qui sont également réaux. Certes, en tant qu'il est saisi dans l'expérience réceptive, l'objet possède une unité identique dans toutes ses apparitions changeantes, unité à laquelle il est possible de revenir dans des perceptions ultérieures ou dans des souvenirs répétés. Toutefois, et compte tenu de la possibilité d'une nouvelle expérience qui nous ferait voir que l'objet perçu n'est pas ainsi, ou bien, qu'il n'est pas du tout, il est évident que cette identité, malgré sa constitution intersubjective, n'est pas une possession [*Besitz*] durable pour nous tous.

Un acquis durable, qui m'est toujours disponible et communicable aux autres dans son identité, c'est-à-dire une idéalité au sens propre, ne peut être que le produit de la spontanéité de notre conscience, et plus précisément d'une activité prédicative. Le juger est l'action dans laquelle les formations idéales sont constituées : le jugement lui-même, la proposition énoncée ou la signification, selon différentes nominations.¹ Pour la sphère personnelle, par exemple, Husserl écrit ceci : « *ce que j'ai dit, je l'ai dit ; de l'identité de mes opinions que je formule en jugements et auxquelles je crois avec conviction, je peux être sûr à tout moment, par-delà les pauses de mon actualité de pensée et je peux être sur avec évidence de ces opinions*

¹ LFLT, § 85, Hua XVII, p. 214 ; tr. fr. p. 279.

*comme d'une possession durable et qui est à ma disposition à tout moment.»*¹ La simple signification d'un jugement aussi bien que la connaissance d'un objet dans le cas où le jugement porté sur celui-ci est évident, ont ceci de particulier de ne se produire qu'*une fois pour toutes*. La différence ontologique entre idéal et réel semble donc résider avant tout dans leur temporalité, et cette différence se révélerait le plus clairement dans le passage d'une perception sensible d'un objet réel à sa connaissance qui vise à fixer dans un jugement le résultat de cette perception. Husserl définit la connaissance comme « *la position ferme [Feststellung] de l'étant, dans son comment et dans son quid* »². Il précise également que « *ce qui est la caractéristique de toute intention de connaissance, de toute objectivation [Vergegenständlichung] par le jugement, demeure : le fait qu'il vise à créer, par-delà la situation momentanée, un trésor [Besitz] de connaissance qui soit communicable et utilisable dans l'avenir* ».³ « *La connaissance, comme le jugement, c'est-à-dire ce dont on juge pris comme tel*, écrit-Husserl également, *est précisément non pas un moment réel [reelles] de l'activité de connaissance (...), mais un moment 'immanent', de telle nature que dans les répétitions il est donné dans son ipséité [selbstgegeben] comme l'identique de celles-ci. En un mot, ce n'est pas un moment réel ou individuel, mais un moment immanent irréel, supra-temporel.* »⁴

Par ailleurs, Husserl affirme que le simple juger est une modification du juger évident. C'est dire qu'un jugement dans lequel l'objet jugé est donné en personne dans l'intuition *précède* une répétition du même jugement sans qu'il y ait de donation évidente qui lui corresponde. Cela découle d'une proposition fondamentale de la phénoménologie génétique, selon laquelle « *la conscience du mode de la donation des objectités elles-mêmes, pour toute espèce d'objectités, précède tous les autres*

¹ **Ibid.**, § 73, p. 193 ; tr. fr. p. 250-251. Dans ses analyses génétiques, Husserl procède à une limitation de méthode, une restriction au domaine de ce qui ne vaut que pour moi parce qu'il pense que l'expérience d'un seul sujet est la plus originaire et la plus simple. En effet, l'objectivité et la validité pour quiconque présupposent déjà l'expérience des autres sujets ainsi qu'une communauté linguistique, lesquelles ne se constituent que dans les vécus de degré supérieur, plus complexes et renvoyant génétiquement à ceux plus originaires. C'est pourquoi Husserl ne se contente souvent d'indiquer que l'omni-temporalité des idéalités pour discerner leur propre mode d'être, sans rien parler de leur omni-subjectivité.

² **EJ**, § 47, p. 237.

³ **Ibid.**, § 13, p. 74.

⁴ **Ibid.**, § 5 a, p. 26.

modes de la conscience qui se rapportent à ces objectités, en tant que ces modes sont génétiquement secondaires. La conscience qui donne les choses elles-mêmes se transforme toujours, en effet, par la voie de la rétention et de la protention en conscience qui ne donne pas les choses elles-mêmes, en conscience vide. Même le ressouvenir, bien qu'il puisse être intuitif, est l'évocation d'une conscience vide et renvoie à une conscience originale antérieure. »¹ Quant à la modification d'un jugement évident en un simple jugement ou encore en une signification vide, elle est exigée par une critique de la connaissance, *motivée originairement* par le besoin d'évaluer le degré d'évidence de ce jugement. Le juger évident est donc la condition de possibilité du surgissement originaire du simple juger. Cela ne veut pas dire pour autant que tout jugement effectif exige l'évidence préalable de son objet. Une fois que nous avons acquis des connaissances, nous pouvons aussi bien les répéter dans des actes de jugements évidents ou non que formuler d'autres opinions à partir de ces connaissances, opinions vouées à être remplies à leur tour par l'intuition, pour devenir des connaissances.² Si l'acte de jugement prédicatif qui est au service de la connaissance, c'est-à-dire le juger évident, est le lieu où un moment immanent irréel se constitue originairement comme un objet d'un nouveau type, c'est-à-dire comme formation idéale, il convient d'effectuer une question en retour [*Rückfrage*] à l'origine de l'activité prédicative et de ses formations, dans le cadre d'une étude génétique. Cette origine est, selon Husserl, l'expérience anté-prédicative ; l'élucidation de l'essence du prédicatif au moyen d'une étude sur son origine est sa fondation [*Fundierung*] dans l'anté-prédicatif.

Qu'il s'agisse d'un jugement de perception avec son évidence inadéquate ou d'un jugement du logicien lui-même avec son évidence apodictique, toute évidence prédicative (judicative) renvoie ultimement à une évidence qui n'est à son tour plus l'évidence d'un jugement, c'est-à-dire à l'évidence objectale [*gegenständlicher Evidenz*] ou anté-prédicative originaire, dans laquelle sont donnés en personne les substrats ultimes qui n'ont pas encore reçu de forme prédicative (catégoriale), qui ne sont pas encore entrés dans un jugement. De tels substrats ne peuvent être que des

¹ **LFLT**, § 86, Hua XVII, p. 217 ; tr. fr. p. 282-283.

² **EJ**, § 5 a, p. 25-26.

objets individuels.¹ L'activité prédicative, à tous ses niveaux, présuppose donc une donation évidente des individus, ou ce qui revient au même, une expérience au sens premier². Du point de vue de la genèse, préalablement à une évidence objectale ou anté-prédicative originaire, il ne serait jamais possible qu'un acte de jugement prédicatif évident – et non plus le simple juger, qui n'est qu'une modification du juger évident et renvoie génétiquement à celui-ci – ne surgisse. Par conséquent, si l'on cherche la genèse de l'évidence prédicative dans son originaire ultime, il faut prendre pour point de départ l'expérience anté-prédicative originaire à partir de laquelle les jugements premiers en soi surgissent. Ceux-ci seraient les jugements les plus originaires, non seulement par rapport à la simplicité et immédiateté de leur forme, parce qu'ils ne renvoient pas à l'évidence des autres jugements pour devenir des connaissances actuelles, mais aussi et plutôt de par leur objet, parce qu'ils portent sur l'individu, en tant que leur substrat ultime et le plus originaire.³

Mais quelle est cette expérience anté-prédicative originaire sur laquelle nous devons revenir pour élucider le surgissement premier du jugement prédicatif et donc d'une signification idéale dans sa forme primitive ? Husserl choisit pour point de départ la perception sensible. Le privilège qu'il donne à la perception dans sa réflexion philosophique n'est pas sans raison.

En effet, l'expérience, dans son sens quotidien et concret, semble contenir l'activité pratique et axiologique aussi bien que l'expérience habituelle, c'est-à-dire la perception externe et interne. À côté des expériences sensibles se trouvent également « *les expériences pratiques et affectives, l'expérience de vouloir, de la conduite axiologique [Werten] et de l'action manuelle* »⁴. L'objet d'expérience peut donc avoir non seulement des déterminations naturelles ou sensibles, mais également des déterminations pratiques, affectives et axiologiques. De même qu'un objet individuel peut être saisi immédiatement et simplement comme étant réel et être ex-

¹ **Ibid.**, § 5 c, p. 29.

² **Ibid.**, § 6, p. 30 : « L'évidence des objets individuels constitue le concept d'expérience au sens le plus large. *L'expérience au sens premier et authentique se définit ainsi comme une relation directe à l'individuel.* »

³ Cf. **Ibid.**, § 5 b et § 5 c.

⁴ **Ibid.**, § 11, p. 58.

pliqué, dans ses propriétés sensibles, dans une perception externe, il peut également nous être donné comme utile dans une activité manuelle et sous un intérêt pratique, ou bien comme attirant sous un intérêt affectif. Par ailleurs, ces modes différents peuvent coexister, l'un peut fonder ou présupposer l'autre : on ne peut faire l'expérience d'autrui et de son vécu que dans la mesure où cette expérience est fondée sur la perception sensible de son corps¹ ; le plaisir que l'on ressent face à un tableau présuppose qu'il soit également saisi dans son être corporel ; dans le cas d'un outil cassé, une contemplation perceptive plus poussée est médiatisée par la détermination préalable de buts dans une activité pratique.

A cette structure multiforme et stratifiée de l'expérience, il faut ajouter un élément supplémentaire de la plus grande importance. Toute expérience active au sens concret présupposent une prédonation passive selon laquelle l'étant singulier dont elle sera l'expérience et le champ dont cet étant se détache sont toujours déjà là pour nous, déjà donnés dans une certitude simple, c'est-à-dire sous le mode de croyance passive en leur être.² Le champ de tout ce qui est pré-donné passivement, c'est-à-dire sans aucune participation active du sujet, doit toujours être préalable non seulement à notre expérience active, mais aussi à toute notre activité de connaissance, scientifique ou pré-scientifique. Ce champ, cet alentour pré-donné passivement sur le sol duquel l'étant nous affecte en s'en élevant et attire à soi notre intérêt (pratique, affectif, perceptif ou cognitif, etc.), c'est-à-dire nous est pré-donné lui aussi dans une croyance passive, est, dans un sens universel, le *monde* concret comme tout.³ Par conséquent, le monde est toujours déjà là pour nous dans une certitude simple, dans la croyance passive en son être, c'est-à-dire qu'il est co-visé passivement comme étant et comme étant tel dans toute notre vie naturelle-normale effectuée sur son sol. Cette croyance n'est jamais une croyance active qui vise directement le monde et le saisit dans son être effectif; la certitude de cette croyance relève simplement de la concordance du cours de notre expérience actuelle et nous n'avons aucune raison pour la mettre en question si nous ne nous proposons pas de

¹ **Ibid.**, § 12, p. 64-65.

² **Ibid.**, p. 62.

³ Cf. **Ibid.**, § 7, p. 33-34.

philosopher.¹ Si toutes les expériences singulières, aussi bien que toutes nos activités de niveaux plus élevés, présupposent cette prédonation passive du monde, et sur ce sol du monde, la prédonation passive des objets individuels en tant qu'substrats ultimes, on devrait dire que ces objets pré-donnés ont également leur propre *doxa* passive, c'est-à-dire qu'ils sont toujours déjà là pour nous dans une croyance passive en leur être, croyance qui relève de la concordance des opérations intentionnelles dans lesquelles ils se constituent comme unités synthétiques, et dont la certitude peut être toujours brisée par une discordance ultérieure des intentionnalités et donc modalisée.²

Cela dit, le monde que présuppose toute expérience et connaissance, sur le sol duquel s'effectuent tous les actes, anté-prédicatifs et prédicatifs, est en même temps une formation [*Gebilde*], un produit des intentionnalités passives et actives. Il nous est toujours déjà donné tel qu'« il y a aussi en lui des dépôts [*Niederschläge*] d'opérations subjectives intentionnelles ».³ Notre expérience au sens concret, multiforme et dotée des couches, ainsi que notre activité de connaissance accomplie sur le fondement de cette expérience, constituent notre monde tel qu'il nous apparaît dans leur flux infini ; il doit son être et être-tel aux opérations intentionnelles. D'un côté, les choses mondaines sont toujours déjà là pour nous comme portant en elles des déterminations naturelles et des familiarités issues des expériences sensibles antérieures, comme étant déterminées par des propriétés telles qu'utile, plaisant ou déplaisant, qui renvoient à notre activité pratique, à notre appréciation et à notre vouloir.⁴ De l'autre côté, la spontanéité logique de notre conscience, c'est-à-dire les activités catégoriales, sont déjà à l'œuvre dans le monde, opèrent sans cesse sur les

¹ *Ibid.*, § 7, p. 34 : « Ce sol universel de la croyance au monde est ce que présuppose toute pratique, aussi bien la pratique de la vie que la pratique théorique du connaître. L'être du monde dans sa totalité est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais mis en doute, ce qui ne résulte pas d'une activité de jugement, mais qui constitue le présupposé de tout jugement. La conscience du monde est une conscience qui a pour mode la certitude de la croyance : elle n'est pas obtenue par un acte exprès qui s'insérerait dans la continuité du vécu, comme acte de position de l'être, de saisie de l'étant ou même comme l'acte du jugement prédicatif d'existence. Car tous ces actes présupposent déjà la conscience du monde dans la certitude de la croyance. » *Ibid.*, § 7, p. 35 : « Le monde comme monde étant est la pré-donnée universelle passive préalable à toute activité de jugement, à toute mise en œuvre d'un intérêt théorique. (...) Le monde comme tout est toujours déjà donné dans la certitude passive ».

² *Ibid.*, § 13, p. 72.

³ *Ibid.*, § 11, p. 56.

⁴ *Ibid.*, § 11, p. 58-59 ; § 12, p. 60-61.

données d'expérience, si bien que les jugements d'expérience prédicatifs fixent les résultats des expériences et nous permettent de posséder les choses par-delà leurs donations intuitives comme des biens, dans l'identité de leurs déterminations, comme étant tels ou tels.¹ Ce n'est que après que le jugement prédicatif a accompli son œuvre dans le monde qu'on puisse y rencontrer les objets au sens propre, c'est-à-dire les objets sur lesquels on peut toujours revenir et qu'on peut reconnaître comme identiques.² Une fois qu'un jugement détermine un objet, il laisse en lui un résultat durable ; l'objet nous est dès lors pré-donné comme ayant été ainsi déterminé, c'est-à-dire avec ce sens qu'il a pris sur soi. De plus, les idéalités, qui sont les produits de l'activité catégoriale, participent sous divers modes à la réalité, à savoir les connaissances énoncées dans les propositions, les significations incarnées dans les mots parlés ou écrits, ou bien encore les espèces et les genres exemplifiés dans les objets d'expérience individuels. Ainsi, nous vivons toujours déjà dans un monde étant et portant en lui des familiarités [*Vertrautheiten*] et des pré-connaissances [*Vorbekanntheiten*] qui résultent de nos expériences et connaissances sous ces formes variées, c'est-à-dire dans un monde déjà divisé en régions ou catégories d'étants, et dans lequel les objets nous sont pré-donnés comme étant déterminés tels ou tels, sont déjà désignés par des noms généraux comme étant d'un certain type. Pour reprendre l'appellation de Husserl, le produit de toutes ces opérations intentionnelles, c'est le « monde de la vie ».³ Dans notre vie naturelle-normale, il est toujours déjà là pour nous dans une croyance passive en son être, comme s'il était et sera là toujours tel qu'il est, avant et après nous. Comme le précise Husserl, « *ce monde de la vie est le monde spatio-temporel des choses, telles que nous les éprouvons dans notre vie pré- et extra-scientifique, et, au-delà de cette expérience, telles que nous savons qu'elles peuvent y être éprouvées. Nous avons un horizon de monde en tant qu'horizon d'une expérience possible de choses. Les choses ce sont : les pierres, les animaux, les plantes, aussi les hommes et les formations humaines ; tout cela est là sur le mode subjectif-relatif, encore que normalement, dans notre*

¹ *Ibid.*, § 47, p. 238-239.

² *Ibid.*, § 13, p. 73. Cf. aussi *SP*, Hua XI, p. 326-327 ; tr. fr. p. 77.

³ *EJ*, § 10, p. 48.

*expérience et dans le cercle social de ceux qui vivent en commun avec nous, nous parvenons à des faits ‘certains’ ».*¹

Or, notre monde n'est pas simplement un monde qui résulte de notre expérience et de notre connaissance portant sur celle-ci, c'est-à-dire des opérations logiques originaires. Nos intérêts vitaux ne consistent pas exclusivement à viser les objets comme étant et étant tels dans notre expérience et à examiner, à travers une compréhension et correction réciproques, s'ils sont vraiment tels qu'ils sont visés par nous, c'est-à-dire à chercher à obtenir leurs connaissances qui ne seraient valables que pour notre communauté linguistique. Car le monde dans lequel nous vivons est un monde qui est à la fois présupposé et formé par toutes nos activités humaines, y compris les sciences objectives qui tiennent pour but les vérités objectives (en soi), c'est-à-dire valables une fois pour toutes et pour tous. Les sciences objectives opèrent par les idéalizations, c'est-à-dire posent des surfaces et des lignes pures, un espace uniforme et exact, un temps en soi cosmique. Pour elles, le monde et les objets existent en soi, sont déterminés et déterminables en soi avec exactitude dans des vérités en soi.² Dès lors, au lieu d'un monde de la vie subjectif-relatif, il faut parler d'un monde objectif dans lequel les activités scientifiques se pénètrent et déposent déjà leurs résultats. Même si nous ne sommes pas tous scientifiques, nous vivons tous dans un monde déjà recouvert d'idéalizations effectuées par les sciences objectives, c'est-à-dire un monde étant en soi et déterminé en soi, dans lequel tout objet nous est également pré-donné comme étant en soi et déterminable exactement par ces sciences.³ Le monde de notre expérience est donc un monde formé par la science moderne, selon son idéal d'exactitude et d'objectivité. Tout cela veut dire que notre monde porte une historicité en lui en tant qu'il nous est toujours pré-donné avec les sens déposés en lui par de multiples opérations intentionnelles. De plus, sa constitution [*Konstitution*] ou édification [*Aufbau*] par l'intentionnalité opérante est constante. Chaque nouveau vécu qui se réalise sur le sol du monde pré-donné pourvu d'un sens, qui est déposé en lui par les vécus antérieurs, reproduit à son tour ce sol

¹ **Krisis**, § 36, Hua VI, p. 141 ; tr. fr. p. 157

² **EJ**, § 10, p. 49-51 ; **Krisis**, § 36, Hua VI, p.142-143 ; tr. fr. p. 158-159.

³ **EJ**, § 11, p. 56-57.

pour le cours ultérieur des vécus en laissant également sa trace sur lui, en s'y sédimentant. En tant que corrélat du flux unitaire de notre vie de conscience, notre monde est à chaque moment un monde à la fois nouveau et ancien, dans son unité de sens.

Tout comme le monde de notre expérience pré-donné avec un sens, tout objet d'expérience qui ne se donne que sur ce sol du monde nous est également donné au départ comme quelque chose pourvu de sens. « *Tout étant qui nous affecte nous affecte sur le sol du monde, il se donne à nous comme un étant visé [vermeintlich] comme tel* »¹, écrit Husserl. C'est dire que les objets d'expérience sont d'avance connus, qu'ils sont saisis dès leurs premières apparitions comme étant déjà déterminés, ne serait-ce que par une détermination générale ou imparfaite, qui désigne au fond une indétermination par rapport aux particularités de chaque objet. Par exemple, la chose dont l'on a seulement vu un côté est saisie à l'avance comme un cube ; avant que l'on voie ses autres côtés, elle est déjà visée comme telle, et de plus, elle est saisie comme un cube posé sur la table qui se trouve dans ma chambre, etc. La chose, perçue de manière tellement vague qu'on n'en peut discerner aucune particularité, est pourtant saisie au moins comme une chose quelconque.² Quoi qu'il en soit, un objet d'expérience est déjà d'un certain type et pré-donné d'avance comme situé dans la spatio-temporalité, comme appartenant au monde, c'est-à-dire que dès le début, il est pré-donné comme pouvant avoir des côtés, un front et un arrière, une forme, lieu et couleur déterminés, comme pouvant naître, être altéré ou bien totalement périr, etc., et tout cela dans une généralité indéterminée. En outre, dans le cas où les déterminations pratiques ou axiologiques s'ajoutent d'ailleurs à celles qui sont naturelles, l'objet d'expérience se trouve dès l'abord là pour nous comme une chose usuelle ou une œuvre d'art, dont l'utilité ou la valeur nous sont déjà familières.

Tout ceci veut dire que dans toute expérience singulière, la conscience *connaît* de son objet quelque chose de *plus* que le côté qui est actuellement vu et que ses

¹ **Ibid.**, § 7, p. 35.

² **Ibid.**, § 8, p. 44.

déterminations effectivement données. Il s'agit ici d'une *visée au-delà* [Hinausmeinen] qui dépasse ce qui est donné partiellement et effectivement de l'objet, non seulement vers l'objet lui-même, vers ses côtés non encore vus et ses déterminations possibles, mais aussi vers les objets qui l'entourent. « *Saisir, c'est extraire (ception est ex-ception)* [Das Erfassen ist ein Herausfassen] ; *tout ce qui est perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience* »¹ écrit Husserl. Cet arrière-plan s'étend au-delà du champ présent des objets co-donnés, vers lesquels on n'est pas attentivement tourné pour les saisir, mais qui peuvent toujours accéder à la conscience explicite par une conversion de regard, c'est-à-dire qu'il s'étend jusqu'au monde tout entier dont on a toujours conscience implicitement. Ainsi, Husserl affirme que toute expérience a son horizon, interne et externe, et corrélativement, que tout objet nous est donné dans un horizon qui se constitue sur le fondement des vécus passés, et qui assure l'apparition de l'objet avec un *plus*, un *sens*. C'est grâce à ses horizons interne et externe qu'un objet peut nous apparaître, dès sa première apparition, comme cet objet lui-même, pris dans son unité et identité. Pour le dire précisément, ayant un horizon, l'objet nous est donné dès l'abord avec la préconnaissance de ses côtés non encore vus et de ses propriétés non encore perçues, et de plus, comme objet familier, c'est-à-dire comme étant d'un certain type général et comme ayant telles ou telles propriétés spécifiques. Par ailleurs, bien que l'horizon d'un objet soit pré-tracé par le cours passé de notre expérience, il forme toujours un horizon vide et indéterminé, qui anticipe d'une façon générale le cours ultérieur de l'expérience, laissant toujours des indéterminations à être déterminées, et renvoyant ainsi à des déterminations ultérieures possibles de ce même objet. Cela veut dire que l'horizon de l'objet d'expérience change toujours avec ses nouvelles apparitions, dans lesquelles l'objet se détermine toujours plus précisément dans ses particularités sans pouvoir arriver pour autant à une détermination complète. L'objet ne peut donc apparaître autrement que dans un horizon d'indétermination vide à être rempli. Enfin, il ne faut pas perdre de vue que ces anticipations vides qui accompagnent toujours l'apparition d'un objet indiquent non seulement les possibilités de déterminations ultérieures de cet objet mais aussi l'horizon du monde. Parce que tout objet

¹ **Ideen I**, § 35, Hua III, p. 71 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 112.

individuel nous est donné sur le sol du monde, c'est-à-dire comme quelque chose appartenant à la spatio-temporalité, qui est dans le monde, et corrélativement, chaque conscience d'un objet individuel est également conscience du monde. Ce sont alors l'horizon interne et l'horizon externe qui déterminent ensemble le sens d'un objet et de son expérience.¹

Dès lors, si nous voulons poursuivre le surgissement premier des évidences prédicatives ou des connaissances à partir des évidences les plus originaires, il est évident qu'il ne suffit pas se retourner simplement au monde de la vie pré-donné et à l'expérience immédiate que nous en avons. Car comme le dit Husserl, « *toute expérience singulière est expérience dans l'horizon du monde* »² et ce monde est déjà là pour nous tel qu'il est constitué par des opérations intentionnelles pré-logiques et logiques, y compris celles d'idéalisation, et tout cela dans un ordre génétique. Le monde porte donc en lui des couches de sens dont la destruction est nécessaire pour arriver à sa couche et à son expérience originaire ultimes. Cette couche ultime constitue le soubassement permanent du monde et de la conscience du monde comme source toujours vivante, et est accessible pour elle-même, selon Husserl, d'abord par le démantèlement des idéalizations recouvrant le monde, puis par l'abstraction de toutes les déterminations qui se rapportent à notre attitude personnelle – notre appréciation et notre vouloir –, c'est-à-dire par l'abstraction de toutes les déterminations de signification.³ Par ce moyen, on pourrait dire que le monde de notre expérience, notre monde de la vie, qui est à la fois le sol que présupposent toutes les opérations intentionnelles et constitué par ces mêmes opérations, est, *à son niveau le plus inférieur*, la nature. Du point de vue génétique, la nature est la couche la plus originaire du monde, qui précède toutes les autres ; elle est le monde des substrats ultimes saisissables simplement par les sens, c'est-à-dire celui des corps naturels, qui sont d'abord pré-donnés passivement en nous affectant dans un arrière-plan, sans être encore le thème propre de notre intérêt, sans aucune

¹ Pour l'*Horizontstruktur* de l'expérience voir la totalité du § 8 de l'**EJ** ainsi que les **MC**, § 19 et § 20, Hua I.

² **EJ**, § 12, p. 61.

³ **Ibid.**, § 10, p. 53 ; § 11, p. 55 ; § 12, p. 65 ; § 65, p. 321.

participation active du moi.¹ Cela revient à dire que toute expérience d'un mode quelconque, qu'elle soit contemplative (doxique), pratique ou posant des valeurs, renvoie ultimement à l'« aisthesis fondamentale », au « simple apercevoir sensible » [*schlichten sinnlichen Gewahrwerden*] ou à la « simple proto-doxa [*Urdoxa*] passive » dont le corrélat universel est la *pure* nature dans sa totalité.² La prédonation passive du monde dans son originaireté ultime et au niveau le plus inférieur est la prédonation de la nature dans une certitude passive, comme couche fondamentale de notre expérience au sens concret. Un quelque chose doit avoir été pré-donné dans la simple proto-doxa passive en tant que substrat sensible, c'est-à-dire comme corps naturel, avant d'être donné activement dans un certain mode d'expérience, à savoir comme étant réel avec telles ou telles propriétés naturelles dans la perception externe, ou bien, comme étant utile ou agréable dans une activité pratique ou dans une appréciation, sans devoir être thématisé par un intérêt perceptif, mais en présupposant toujours une présence sensible.³ La prédonation passive des corps naturels comme substrats ultimes dans le sentir fondamental reste en tout cas le sol sur lequel reposent toutes les déterminations ultérieures, naturelles et cognitives, pratiques et axiologiques. C'est pourquoi Husserl nous dirait que « *tout ce qui est du monde participe à la nature.* »⁴ Tous les objets individuels ou réaux, les choses naturelles comme les outils, les œuvres d'art ou bien encore les sujets humains et les animaux, se situent dans la nature spatio-temporelle en ce que leur expérience a pour couche inférieure la sensibilité et sa proto-doxa passive. Alors, rien de ce qui ne participe immédiatement ou médiatement au sensible ne peut être donné dans notre expérience au sens concret, et cela ne veut pas dire pour autant que toutes les déterminations d'un objet d'expérience soient nécessairement naturelles.

¹ **Ibid.**, § 12, p. 63 ; §13, p. 69. Husserl définit le concept de passivité au sens propre et radical comme « celui de la pré-donation purement affective, de la croyance passive en l'être, où il n'y a encore aucune trace d'une activité de connaissance : ainsi, la simple 'stimulation' qui émane d'un étant mondain, comme par exemple l'abolement d'un chien qui 'retentit à nos oreilles' sans que nous lui ayons antérieurement prêté attention, ni que nous nous soyons tournés vers lui pour le prendre comme thème. » (**Ibid.**, § 13, p. 70.)

² **Ibid.**, § 13, p. 69 ; § 14, p. 75-76.

³ **Ibid.**, § 12, p. 63.

⁴ **Ibid.**, § 8, p. 38.

Ainsi, on comprend mieux pourquoi Husserl choisit comme point de départ la perception externe et le jugement fondé sur elle lorsqu'il cherche à éclaircir la genèse de l'idéalité dans sa forme la plus élémentaire, à savoir une connaissance première produite par une activité prédicative sur le fondement d'une évidence anté-prédicative ultime et originaire. En premier lieu, c'est précisément la perception externe qui activerait la sensibilité fondamentale en tant que conscience passive des corps naturels et de la nature, et qui ferait voir les structures de la couche fondamentale de notre expérience en les thématisant. Ce qui est mis en jeu dans le profond de notre expérience sensible s'élève pour ainsi dire vers la surface dans la perception externe. De plus, si le jugement prédicatif, en tant qu'activité d'objectivation [*Vergegenständlichung*] de niveau supérieur, vise par essence à poser fermement l'étant dans son *quid* et dans son *comment* et à assurer un acquis permanent pour nous, la meilleure source pour ce contenu permanent requis, et par là même, pour la forme « une fois pour toutes », est sans doute encore la perception externe. En effet, elle est à son tour une activité d'objectivation de niveau inférieur qui vise à saisir et à maintenir l'étant dans son identité objectale. Même Husserl affirme qu'on peut subsumer la perception, bien qu'elle soit anté-prédicative, sous le concept le plus large de jugement, en fonction de son orientation objectivante.¹ Au contraire, par exemple, un jugement ayant pour fondement l'activité pratique et visant à fixer des déterminations pratiques d'un étant donné comme utile dans cette activité, présente une relativité à des situations dans lesquelles des buts pratiques de l'activité en question sont réalisés et réalisables.² En deuxième lieu, en tant qu'expérience sensible qui saisit simplement et directement les substrats ultimes, c'est-à-dire les corps naturels, la perception externe est une expérience simple et immédiate, c'est une expérience donatrice originaire qui ne se fonde pas sur d'autres évidences.³ A l'inverse, la perception d'autrui, par exemple, dépasse le cas d'une perception sensible tournée simplement et directement vers le corps organique ; il s'agit ici d'un moment non sensible, dont la donation en personne ne serait possible que par la compréhension de cet élément spirituel [*geistigem*] sur le fondement de la

¹ *Ibid.*, § 13, p. 71 ; § 14, p. 76.

² *Ibid.*, § 13, p. 74.

³ *Ideen I*, § 1, Hua III, p. 11 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 15.

perception de l'élément corporel.¹ Si, pour étudier l'édification des opérations logiques les plus primitives sur l'expérience anté-prédicative, on choisit comme cas exemplaire la perception et le jugement de perception, c'est parce que dans ce cas-là, on pourrait facilement atteindre l'évidence objectale qui fonderait l'évidence prédicative.² En effet, il ne s'agit ici que de l'évidence d'une simple perception sensible ainsi que d'un jugement évident fondé simplement et immédiatement sur elle. Leur simplicité et leur immédiateté montrent également que la perception externe ainsi que le jugement porté sur elle sont génétiquement les plus originaires et que le jugement de perception est un présupposé des opérations logiques de niveau supérieur et plus complexe. Par ailleurs, une fois que les structures de l'expérience anté-prédicative et prédicative sont mises en évidence sur ce cas exemplaire de degré le plus bas, elles sont bien transférables, de la même manière ou analogiquement, aux tous les autres domaines de la conscience de niveaux supérieurs.³ Le *Grundstruktur* mis en jeu à ce degré le plus bas désigne en même temps l'essence générale du jugement, qui serait la même à tous les degrés de l'activité logique.⁴ Comme l'écrit Dominique Pradelle dans l'un de ses articles, « *la couche fondatrice aurait ainsi d'emblée le statut de couche paradigmatique, l'archétype serait le prototype* ». ⁵

Ainsi, une telle question en retour nous montre que l'origine du juger prédicatif et de la formation idéale doit être élucidée à partir d'une perception sensible qui saisit activement les substrats sensibles tels qu'ils sont pré-donnés passivement. Au niveau le plus inférieur de mon expérience, une nature unitaire est préconstituée, et sur ce sol, toutes les données sensibles et les corps naturels sont préconstitués en tant qu'unités d'identité dans la concordance des multiples apparitions sensibles, concordance qui fonde la croyance passive en leur être. L'unité telle qu'elle est préconstituée passivement à ce niveau plus inférieur n'est rien d'autre que l'unité d'un sens primitif. C'est vers cette unité d'identité pré-donnée avec son sens que la perception sensible se tourne afin de la saisir et de la maintenir dans son unité

¹ EJ, § 12, p. 64.

² Ibid., § 14, p. 78.

³ Ibid., § 15, p. 83- 84.

⁴ Ibid., § 13, p. 68.

⁵ Dominique Pradelle, « La constitution des idéalités est-elle une création », dans **Les Études philosophiques**, n° 85, 2008/2, p. 229.

identique de manière active et attentive. Plus précisément, tout en recevant un sens préconstitué du donné sensible, la perception pose ce donné comme une unité objectale, comme un objet, dans le mode de croyance active en son être, et ce sans pour autant qu'une activité prédicative n'intervienne encore. Dans le progrès de mes perceptions, dont chacune vient activer un sens passif préconstitué et saisir attentivement un seul et même objet, la nature devient pour moi un monde des objets perçus et perceptibles dans leur unité identique, c'est-à-dire un monde spatio-temporel divisé en diverses régions, catégories et types d'objets en fonction des ressemblances et des différences entre les corps naturels et leurs propriétés sensibles. Ainsi, ce qui, en se détachant sur ce monde, m'affecte et attire mon attention sur lui dans une perception singulière, m'est donné dès le début comme un objet d'un certain type qui appartient à la réalité naturelle. C'est là, à ce degré inférieur de l'activité du moi, que l'on rencontre un sens objectal primitif grâce auquel quelque chose se donne comme un seul et même objet. Lorsque la perception évolue vers une contemplation ex-plicatrice qui déploie l'objet saisi selon ses singularités, comme étant tel ou tel, nous voyons ce sens, qui semble d'abord un simple cadre vide, s'enrichir et se déterminer plus précisément. Quant à l'activité prédicative portant sur cette perception sensible en tant qu'activité de connaissance, elle vise à poser fermement l'objet perçu dans l'identité de ses déterminations sensibles et à fixer les résultats de cette perception une fois pour toutes. Son résultat est à son tour une connaissance déposée dans la formation logique, c'est-à-dire dans une proposition déclarative, ou bien comme une signification idéale vide en l'absence d'une donation intuitive répétée. La signification du jugement est donc comme un acquis permanent sur lequel on peut toujours revenir, qu'on peut saisir et communiquer toujours à l'identique¹ ; et, puisqu'elle est produite originairement dans un jugement prédicatif portant sur une perception sensible, elle a pour fonction de refléter le sens objectal de cette perception elle-même.

Qu'apprenons-nous en effet de l'élucidation de l'origine de l'activité prédicative ? Sans doute davantage qu'une genèse du jugement prédicatif et de son

¹ EJ, § 47, p. 238-239 ; § 13, p. 73.

contenu idéal dans leur originaireté ultime à partir de la perception des corps ainsi que les structures qui sont à l'œuvre à ce niveau le plus bas de la production d'une signification. On devrait également dire que tous les jugements prédicatifs se ramènent, en fin de compte, au jugement d'expérience en tant que jugement originaire et à l'expérience anté-prédicative. Ils se réfèrent ultimement par rapport à leur signification et même à leur syntaxe, à l'expérience et au monde des individus. La logique se révèle être une logique du monde. Cela veut dire que toute signification d'un jugement, de quelque niveau que ce soit, est le produit achevé d'une constitution génétique à partir du jugement originaire porté sur l'individu, et en tant que telle, elle porte en elle des moments de sens cachés qui se réfèrent à cette origine et à un sens originaire. Tout sens prédicatif se constitue à partir d'un sens ante-prédicatif originaire en impliquant de nouveaux moments de sens en chaque degré. « Les jugements en tant que sens ont en conséquence une genèse du sens »¹ écrit Husserl. Le questionnement d'un jugement par rapport à sa constitution génétique correspondrait donc au dévoilement de son sens en fonction de ses implications intentionnelles, de ses renvois à d'autres vécus, et ce conformément à l'essence. Autrement dit, le dévoilement du sens présent d'un jugement est la même chose que l'élucidation de la genèse de son sens.² De quelles implications intentionnelles, de quelles couches de sens peut-on parler pour un jugement prédicatif ainsi que pour son sens ?

Dans le cadre d'une formalisation, nous pensons les termes (matériaux ou noyaux syntaxiques) relevant du jugement comme « quelque chose » quelconques, les désignons simplement par des symboles, tels que S, p etc., et nous nous occupons seulement des formes syntaxiques de jugements, comme si ces termes étaient en eux-mêmes des noyaux derniers et pouvaient varier de manière tout à fait arbitraire.³ Or, à y regarder de plus près, nous pouvons voir que les noyaux d'un jugement peuvent déjà comporter d'autres formes syntaxiques : par exemple, le sujet S peut déjà être S qui est a, le prédicat p, p étant q, etc. Mais, tous les jugements, en tant que

¹ **LFLT**, § 85, Hua XVII, p. 215 ; tr. fr. p. 280.

² **Ibid.**, p. 215-216 ; tr. fr. p. 281.

³ **Ibid.**, § 82, Hua XVII, p. 210 ; tr. fr. p. 273-274 ; **EJ**, § 9, p. 45-46.

constructions syntaxiques, se ramènent ultimement aux noyaux derniers, qui ne contiennent plus de forme syntaxique, à savoir objets-substrats derniers, prédicats derniers, propriétés et relations dernières etc., bref un *quelque chose* dernier et ses dérivés.¹

Comme nous le savons déjà, ce *quelque chose* dernier est l'individu. Par exemple, un général contenu dans un jugement général, quel que soit son niveau, doit pouvoir être ramené aux individus.² Alors, il faut prendre garde au fait qu'un jugement comporte des renvois intentionnels non seulement à d'autres jugements de niveaux inférieurs, parce que ses termes contiennent déjà d'autres formes syntaxiques, mais également à l'expérience de l'individu, parce que ses termes sont ramenés ultimement aux individus. Cela veut dire que le sens du jugement ne peut pas être considéré indépendamment de la constitution génétique de l'objet individuel et de son sens anté-prédicatif. Cela se confirme par le fait que la possibilité d'un jugement, ou, à proprement parler, la possibilité pour un jugement d'avoir un sens, ne tient pas seulement à ce qu'il est bien construit par rapport à sa forme, mais dépend également de la cohésion ou concordance des termes qui entrent dans ce jugement. Car les termes d'un jugement ne sont pas des « quelques choses » vides ; « les matériaux syntaxiques se présentant dans l'unité d'un jugement doivent avoir affaire les uns avec les autres. »³ Sans la cohésion entre le sujet et les prédicats, il arrive un jugement dépourvu de sens, comme c'est le cas dans les exemples suivants de Husserl : « cette couleur + 1 donne 3 »⁴ et « la somme des angles d'un triangle est égale à la couleur rouge ». ⁵ Les termes isolés ont leur sens propre mais le jugement pris comme tout n'a pas de sens.

Husserl rapporte la concordance des termes d'un jugement à la concordance de l'expérience. En effet, le noyau dernier, ce *quelque chose* auquel le jugement se ramène, doit être l'individu, c'est-à-dire un étant pouvant entrer dans l'unité de

¹ LFLT, § 82, Hua XVII, p. 210-211 ; tr. fr. p. 274-275.

² Ibid., § 83, p. 212 ; tr. fr. p. 277.

³ Ibid., § 89 b, p. 226 ; tr. fr. p. 294 ; Cf. aussi Ibid., p. 227-228 ; tr. fr. 295-296.

⁴ Ibid., § 89 a, p. 224 ; tr. fr. p. 291.

⁵ Ibid., § 90, p. 228 ; tr. fr. p. 296.

l'expérience et dans celle du monde. Il doit être l'identique dans l'unité de l'expérience. Si tout jugement a son origine dans le jugement dernier portant sur l'expérience de l'individu et contient dans son sens cette origine comme implication intentionnelle, la possibilité de l'unité du sens d'un jugement doit donc se référer à l'unité de l'individu dans l'unité de l'expérience. « Avant tout juger existe une base universelle de l'expérience ; elle est constamment présupposée comme unité concordante d'expérience possible. Dans cette concordance, tout 'a affaire' avec tout matériellement. Mais l'unité de l'expérience peut être aussi discordante et cependant conforme à l'essence de telle sorte que ce qui apporte une contradiction à une communauté d'essence avec ce qu'il contredit, de telle sorte que dans l'unité de l'expérience qui a une cohésion et qui a encore une cohésion même quand il s'agit de contradictions, tout se tient avec tout dans une communauté d'essence. Ainsi dans son contenu tout juger originel et, de même, tout juger qui se poursuit avec cohésion a de la cohésion grâce à la cohésion des choses dans l'unité synthétique de l'expérience sur la base de laquelle il repose. »¹ Dans la mesure où en dernière instance, les jugements se rapportent à des objets d'expérience et à un monde d'expérience, on peut les amener à l'adéquation positive ou négative et parler de leur vérité ou fausseté. Les jugements pris pour exemple ci-dessus n'ont pas un sens unitaire et ne peuvent donc pas être vrais ou faux, parce qu'il n'y a pas une expérience effective ou possible dont l'unité est présupposée par ces jugements par rapport aux leurs noyaux.

Soulignons les résultats de notre analyse. Premièrement, l'unité et l'identité idéales de la signification d'un jugement doivent être considérées dans leur relation avec l'unité identique de l'individu, l'unité de notre expérience, et corrélativement, l'unité du monde. Deuxièmement, si la signification d'un jugement, c'est-à-dire le sens prédicatif, contient en elle-même le sens anté-prédicatif en tant qu'implication intentionnelle, et dans la mesure où nous pouvons faire voir que ce sont précisément la production, la conservation et le transfert d'un tel sens anté-prédicatif qui rendent compte de l'apparition des objets dans leur unité identique et de celle d'un seul et

¹ **Ibid.**, § 89 b, p. 226-227 ; tr. fr. p. 294-295.

même monde en tant qu'unités intentionnelles dans la multiplicité infinie des vécus subjectifs, il serait également possible de conférer une valeur paradigmatique à la signification. Car seule la signification peut refléter, par sa fonction d'exprimer, ce sens originaire qui donne lieu à l'unité et la mêmeté des objets et du monde dans leurs apparitions toujours changeantes ; seule elle peut répéter ce sens à l'infini conformément à son identité idéale, ne serait-ce qu'en partie et d'une manière générale, sans pouvoir jamais l'épuiser.

Il nous reste à étudier la genèse de ce sens originaire dans ses grandes lignes. Ce faisant, nous poursuivrons notre effort de comprendre le sens comme résidu ou trace des opérations intentionnelles actuelles, comme potentialités à la fois appartenant aux choses et aux consciences, et susceptibles d'être toujours réactivées, et par là même, nous éviterons de réduire le sens à l'immanence réelle de la conscience ou à la transcendance réelle du monde. Car nous croyons que la signification ne peut posséder le statut ontologique désiré que dans la mesure où elle a un tel sens pour son origine. Ajoutons que cet effort va de pair sans doute avec une certaine compréhension de la phénoménologie husserlienne.

CHAPITRE 2

L'IDÉALITÉ COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA CONSTITUTION DE L'OBJET EN GÉNÉRAL

2.1 Considérations générales sur la phénoménologie en tant qu'un idéalisme transcendantal

L'idéalisme phénoménologique affirme que tous les objets mondains que nous rencontrons dans notre expérience n'existent que comme choses de la conscience qui en fait ou peut faire l'expérience.¹ Ce que sont ces choses ne consiste que dans leur apparaître à nous. De même, l'ensemble du monde réel est devant nous tel qu'il est pour nous à travers l'enchaînement concordant de notre expérience. Son être est un être pour nous. La phénoménologie est définie comme idéalisme transcendantal en tant qu'elle s'occupe de la mise en évidence des conditions de possibilité de l'apparaître, c'est-à-dire de cet être pour nous des objets et du monde tout entier, y compris de l'être de nous-mêmes en tant que sujets humains vivant dans le monde. C'est le problème de la constitution de toute transcendance dans l'immanence de la subjectivité dite transcendantale ou pure.² Dans une perspective phénoménologique, il n'y a que des phénomènes d'objets constitués par rapport à leur quid et leur être dans et par la conscience. Être et être tel pour un étant signifie être constitué, se donner comme étant doté d'un sens d'être et d'une validité d'être. C'est la conscience transcendantale ou pure elle-même qui institue ce sens et justifie cet être par ses opérations synthétiques, ou pour mieux le dire, qui fait apparaître les objets et le monde tels qu'ils sont en conservant et liant leurs apparitions toujours changeantes. Comme l'écrit Husserl en définissant l'idéalisme phénoménologique,

¹ **MC**, § 30, Hua I, p. 99 ; tr. fr. p. 113 : « *Les objets n'existent pour nous et ne sont ce qu'ils sont que comme objets d'une conscience réelle [wirklichen] ou possible. Si cette proposition doit être autre chose qu'une affirmation en l'air ou un sujet de spéculations vides, elle doit être prouvée par une explication phénoménologique correspondante.* »

² **Ibid.**, § 40, p. 114-115 ; tr. fr. p. 137 ; § 11, p. 65 ; tr. fr. p. 54.

« toutes les unités réales sont des ‘unités de sens’. *Des unités de sens présupposent une conscience donatrice de sens (...). La réalité [Realität] et le monde sont ici précisément un titre général pour désigner certaines unités de sens dotées de validité, à savoir des unités de ‘sens’ se rapportant à certains enchaînements au sein de la conscience absolue et pure qui en vertu de leur essence donnent tel sens et non tel autre et légitiment la validité du sens.* »¹ En outre, en dehors de la relation constitutive entre la conscience et ses objets, qui correspond à l’institution du sens, il n’y a rien. Le seul monde qui est, est celui des objets qui nous apparaissent, à savoir un monde doté de sens, constitué par l’intersubjectivité. Pour citer Husserl, « *une réalité absolue équivaut exactement à un carré rond* »² ; une réalité en soi, indépendante totalement de notre conscience, serait « *un non-sens* »³.

Cela ne veut pas dire pour autant que la phénoménologie introduit le monde dans la conscience à titre de représentation immanente, ni qu’elle fait des objets mondains des contenus réels de la conscience et du monde entier « *une illusion subjective* »⁴. Qu’elle puisse être une philosophie transcendantale vient précisément de son insistance sur une différence ontologique transférable à toute la sphère du vécu entre la conscience et son objet. Si l’on dit que la conscience constitue les objets transcendentement, alors cela ne revient pas à dire qu’elle les fabrique d’elle-même, avec son propre tissu. Malgré leur relativité à la conscience, le monde et ses objets lui demeurent toujours transcendants, ils ne se réduisent jamais à l’immanence réelle des consciences individuelles, ni à celle d’une conscience universelle. Les choses qui nous apparaissent ne sont pas vécues comme le sont nos propres vécus de conscience, elles n’entrent pas dans le flux incessant de notre conscience dont les contenus sont toujours prêts à être saisis par une réflexion en tant qu’ils sont déjà conscients. Par conséquent, l’idéalisme phénoménologique veut se situer hors de la controverse entre le réalisme métaphysique, qui reconnaît l’existence d’une réalité en soi indépendante de toute conscience actuelle et possible et qui engendre cette dernière d’elle-même, et l’idéalisme métaphysique, qui tient la

¹ *Ideen I*, § 55, Hua III, p. 120 ; trad. par Paul Ricœur, p. 183-184.

² *Ibid.*, Hua III, p. 120 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 183.

³ *Ibid.*, § 45, Hua III, p. 96 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 148.

⁴ *Ibid.*, § 55, Hua III, p. 120 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 184.

conscience absolue pour seul être vrai et réduit tous les objets possibles aux simples représentations d'un ou de plusieurs sujets. Mais comment rendre raison de la transcendance constituée dans et par la conscience sans tomber dans ces deux positions métaphysiques, qui nient respectivement cette différence ontologique entre la conscience et son objet ?

En premier lieu, il faut noter qu'il ne s'agit pas ici non plus d'une conception de la transcendance qui renverrait, au bout du compte, à une réalité absolue en soi, vis-à-vis de laquelle la conscience serait purement réceptive et qui servirait de matière informe pour la constitution des objets d'expérience par la conscience. Pour reprendre la formule de Husserl, la phénoménologie n'est pas « *un idéalisme kantien qui croit pouvoir laisser ouverte la possibilité d'un monde de choses en soi, ne fût-ce qu'à titre de concept-limite.* »¹ Car supposer une réalité en soi qui serait la source ultime de tous les objets de notre expérience et qui nous serait par principe inaccessible, qu'elle soit toute faite et détermine de part en part l'expérience et la connaissance que l'on en a, ou qu'elle ne soit censée être qu'une condition nécessaire à la constitution d'un monde objectif par notre contribution purement subjective, tout cela reviendrait à supposer qu'il existe deux mondes séparés, un monde phénoménal qui nous est connu, et l'autre, un monde en soi qui en est la cause inconnue. De là, il est assez évident que nous serions forcément amenés au scepticisme.

En mettant de côté l'idéalisme métaphysique, qui n'a pas affaire au scepticisme puisqu'elle accepte, en dernière instance, l'identité entre la connaissance et ses objets, la possibilité de surmonter tout scepticisme concevable consiste à élucider la possibilité pour la conscience d'atteindre les choses elles-mêmes ainsi que celle d'en avoir une connaissance objective, c'est-à-dire une connaissance valide pour tous et en tout temps. C'est pourquoi Husserl s'attache à la conception antique du phénomène : le phénomène est ce qui se présente lui-même à nous, sans qu'il n'y ait derrière lui quelque chose d'inaccessible qui en serait la cause. Ce qui nous est donné dans l'expérience, c'est la chose elle-même, dans sa présence en chair et en os, et

¹ MC, § 41, Hua I, p. 118 ; tr. fr. p. 144.

non pas sa représentation (son image ou son signe).¹ S'il n'est pas possible de rendre compte de la transcendance des objets et du monde à l'égard de la conscience en ayant recours, totalement ou partiellement, à un absolu qui ne serait pas objet d'une conscience possible, puisque cela revient en tout cas à tomber dans le scepticisme, il est évident que leur transcendance doit être *totalement* relative, pouvoir être expliquée *totalement* dans leur relation à la conscience, et ce non seulement quant à ce qu'ils sont, à leur *sens*, mais aussi quant à la validité de leur être, à leur effectivité. Nous ne pouvons parler de la transcendance d'une chose, de son objectivité, de son être en soi et vrai que dans la mesure où tous ces caractères sont également constitués transcendentalelement par et dans la conscience, et ce tout de manière à ne pas les réduire aux contenus réels des vécus de conscience. Par conséquent, nous pourrions avancer, sans nier la transcendance du monde à la conscience ni la dépendance du premier à la deuxième, la phénoménologie, en tant qu'idéalisme transcendantal, combat plutôt l'objectivisme qui prendrait le monde réel comme étant pré-donné et négligerait le rôle de la subjectivité dans la constitution de sa transcendance et de son objectivité. Son but, dans ce cadre, est d'amener l'*aller de soi* [*Selbstverständlichkeit*] de la prédonation du monde et de l'être objectif de ses objets à l'évidence [*Evidenz*], au moyen de l'élucidation de leur constitution dans et par la conscience.²

Dès lors, la question suivante doit être celle de la conception phénoménologique de la conscience qui, dans sa fonction de constitution, n'absorberait pas toutes les transcendances dans son immanence. Si l'on prête attention à la conception antique du phénomène à laquelle adhère Husserl, on voit ses implications concernant la conscience ainsi que son opération constitutive. Pour qu'il puisse y avoir une relation directe entre la conscience et les objets, sans médiation de quelque représentation subjective que ce soit, et en même temps, pour qu'il n'existe pas un monde absolu en soi qui ne serait conscient qu'après, la conscience, à son tour, ne doit pas être conçue comme une boîte close sur elle-même qui recevrait en

¹ **Ideen I**, § 43, Hua III, p. 90 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 139.

² Pour un commentaire clair de l'idéalisme transcendantal de Husserl voir Dan Zahavi, « Transcendental Idealism », **Husserl Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy**, op. cit., p. 94-108.

quelque sorte le monde dans son immanence. Cela veut dire que la conscience est déjà hors d'elle-même, déjà ouverte au monde. Tout d'abord, il faut voir que cette ouverture n'est possible que sur la base d'un *contact factuel* qui opère comme une source au jaillissement perpétuel, qu'on pourrait nommer la *vie*. A partir de ce contact originaire, la conscience et le monde commencent à se différencier et à devenir ce qu'ils sont par les opérations synthétiques passives et actives de la conscience, et ce génétiquement. C'est dire qu'ils se constituent simultanément comme pôles identiques, comme unités synthétiques, à savoir le moi qui vit ses vécus dans un flux unitaire de sa vie consciente ainsi qu'un seul et même monde avec tous ses objets identiques. Alors, la conscience et le monde ne peuvent pas exister comme des étants indépendants l'un de l'autre et se rapporter l'un à l'autre de façon extérieure. De même qu'il appartient à l'essence de l'objet d'être objet d'une conscience, de même aussi une conscience en tant qu'acte ou *cogitatio* doit être essentiellement conscience d'un objet ou de son *cogitatum*, et ce de manière à ce qu'ils restent tout de même irréductibles l'un à l'autre. Par exemple, « *la perception et la chose perçue, bien que rapportées l'une à l'autre dans leur essence, ne forment pas, par une nécessité de principe, une unité et une liaison réelle [reell] et d'ordre eidétique.* »¹ Il y a toujours d'un côté l'acte de conscience dans lequel tel ou tel objet se donne, et de l'autre côté, l'objet lui-même en tant qu'il se donne dans cet acte de conscience.

Comme nous le savons, Husserl nomme intentionnalité cette corrélation entre l'objet et ses modes subjectifs de donation. Cela implique non seulement qu'une conscience en tant que flux unitaire de ses multiples phases est conscience d'un tel ou tel objet identique en tant que son objet intentionnel, mais aussi qu'il s'agit de l'*a priori* de la corrélation, de sorte que les actes de conscience d'un certain type se rapportent aux objets d'un type correspondant en présentant des structures invariables susceptibles d'être décrites. Par exemple, une chose [*Ding*] ne se donne jamais dans sa totalité dans une perception, mais seulement sous une face. Sa donation unilatérale s'accompagne toujours de moments qui ne sont pas

¹ **Ideen I**, § 41, Hua III, p. 84 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 131.

effectivement ou proprement donnés, et ces moments visés à vide composent un horizon d'indétermination déterminable qui subsiste toujours dans son changement continu. Husserl nomme « *l'imperfection indéfinie* » cette structure générale à l'œuvre dans la perception de la chose, et affirme qu'elle tient à « *l'essence suppressible de la corrélation entre chose et perception de chose* ». ¹

L'idée de corrélation renvoie au double sens du phénomène, de l'*Ercheinung* : il signifie non seulement ce qui apparaît mais aussi l'apparaître même de cet apparaissant. ² Ce qui apparaît et son apparaître en tant que ses apparitions subjectives sont corrélatifs dans leur différence même. Lorsque je perçois une chose d'un tel côté ou de l'autre, dans telle ou telle perspective, cette chose perçue dans son identité est ce qui m'apparaît. Quant à son apparition unilatérale et toujours changeante, qui en est inséparable, elle n'apparaît pas, mais je la vis chaque fois en tant que mon propre vécu. Tandis que la chose elle-même m'apparaît en chair et en os comme appartenant au monde réel, son apparition n'apparaît pas, mais est simplement vécu comme m'appartenant, comme ma perception. Dans la mesure où toute apparition est apparition de quelque chose à quelqu'un, la conscience se révèle donc être le dépositaire de l'apparition, son être ne se réduit qu'au fait de vivre cette apparition, il ne consiste qu'à être conscience de ce qui apparaît. Ici, c'est la conscience percevante qui recueille pour ainsi dire les apparitions et les lie les unes aux autres de sorte à faire apparaître une chose identique. Autrement dit, la perception d'une chose est une conscience synthétique qui unit de multiples vécus de conscience s'écoulant de manière à faire apparaître cette chose à laquelle la conscience peut toujours revenir, et qu'elle peut saisir à nouveau comme identique. Par conséquent, la constitution se révèle être un processus au cours duquel la conscience, grâce à ses synthèses, laisse apparaître devant elle l'objet lui-même tel qu'il est, et cela de sorte que conformément au sens du phénomène déjà cité, une distinction ontologique entre l'objet qui nous apparaît et l'objet effectif ou vrai ne se produise pas. Les conditions de possibilité de l'apparaître ne concernent donc pas exclusivement les opérations et les structures subjectives, mais également les

¹ **Ibid.**, § 44, Hua III, p. 91-92 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 142.

² **IP**, Résumé des cinq leçons, Hua II, p.14 ; tr. fr. p. 116.

essences des objets eux-mêmes en tant qu'ils nous apparaissent ; à proprement parler, elles consistent dans l'*a priori* de leur corrélation, dans l'*a priori* corrélationnel.

Par ailleurs, il en va de même des autres modalités de conscience, à savoir l'imagination, le ressouvenir, la volition, l'évaluation, le jugement etc. Par exemple, un objet imaginé en tant que ce qui apparaît dans un vécu d'imagination ne peut jamais être identifié à ce vécu lui-même qu'est son apparition. Tandis qu'un vécu d'imagination individuel s'écoule et fait partie du flux de la conscience d'un sujet, ce qui est imaginé dans cette imagination ne l'est pas en ce qu'il peut apparaître comme étant le même dans les autres vécus du même sujet, ou bien être répété dans ceux des autres sujets dans le cas d'une communication, si bien que c'est cette répétition même qui conférerait à l'image une sorte d'objectivité. Certes, dans mon vécu d'imagination individuel, ce que j'imagine a également une temporalité parallèle au vécu ; mais cela ne m'empêche pas de pouvoir imaginer la même chose à différents instants, ni de la communiquer à d'autres personnes, malgré toutes ses différentes singularités. Il s'ensuit que les vécus répétés produisent, grâce à leurs opérations synthétiques, un règne d'être qui ne peut être réduit aux vécus singuliers et à leurs contenus réels. Tandis que les vécus de conscience, intuitifs ou non, qui sont dépositaires d'apparitions toujours changeantes, composent un flux réel qui s'écoule irréversiblement et dont les multiples phases se lient les unes aux autres synthétiquement, les objets apparaissent comme unités synthétiques de ces multiplicités de vécus qui s'y rapportent. En tant que tels, les objets intentionnels se donnent comme identiques à travers de multiples consciences ou apparitions bien liées, et n'appartiennent pas à aucune entre d'elles au sens réel ; ou encore, ce qui revient au même, ils ont une sorte d'identité idéale dont les vécus de conscience singuliers ainsi que leurs phases ne peuvent jouir. Ainsi, Husserl rapporte la différence entre l'apparaître et ce qui apparaît à « *celle entre ce qui habite réellement [reell] les vécus, qui est contenu en eux comme moment réel et ce qui les habite comme un moment irréel [irreell]*. »¹ La conscience ne transcende son immanence réelle et ne devient conscience de quelque chose qu'en tant qu'elle est une

¹ SP, Hua XI, p. 393 ; tr. fr. p. 378.

conscience synthétique, et par là, qu'elle possède quelque chose d'irréel en elle. Ce moment irréel ou idéal, que Husserl nomme sens, est corrélatif, non pas d'un vécu de conscience isolé ou ponctuel – si on peut parler d'une telle chose – mais d'une synthèse des multiplicités de vécus en une conscience unitaire, bref, il est corrélat de la conscience en tant qu'unité synthétique d'une multiplicité.

2.2 La synthèse : l'origine du sens

2.2.1 La conscience interne du temps

Husserl qualifie synthèse universelle et fondamentale qui relie non seulement des phases différentes de vécu en *un* vécu de conscience mais aussi des divers vécus singuliers en *une* conscience unitaire, jusqu'au point où se forment l'unité d'*un* flux de toute la vie de la conscience et celle d'*un* moi qui la vit, de synthèse de l'identification, qui opère sous la forme d'une conscience interne du temps.¹ Il n'y a jamais de vécu isolé ; au contraire, des vécus se lient les uns aux autres pour former une unité de la vie de la conscience. L'unification des tous les vécus singuliers en *un seul* flux d'une même conscience (d'un même moi) va de pair avec la constitution du temps immanent ou phénoménologique, dans lequel ces vécus unifiés de la sorte trouvent leur place temporelle, c'est-à-dire s'individualisent. Ils se constituent donc comme unités de durée immanente par cette même synthèse, qui s'effectue continuellement dans la conscience interne du temps. Tout cela revient à dire que la conscience interne du temps est également conscience de l'unité de la vie de la conscience. C'est par elle que tous les vécus intentionnels sont *vécus* comme appartenant à une seule conscience, en tant que *ses* vécus. C'est par elle qu'ils sont *conscients*, c'est-à-dire qu'ils se rapportent non seulement aux objets, mais aussi à eux-mêmes. La conscience interne se révèle donc être une *conscience de soi*. Comme l'écrit Husserl, la vie de la conscience en général « *n'est pas seulement un vécu s'écoulant continuellement, mais aussi, pendant qu'il s'écoule, toujours en même temps, conscience de ce flux-là. Cette conscience interne est une perception de soi,*

¹ **MC**, § 18, Hua I, p. 76 ; tr. fr. p. 78 ; **Ideen I**, § 81, Hua III, p. 182 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 275. En outre, au § 118 des *Ideen I*, Husserl appelle cette synthèse qui prend place dans le cadre de la conscience interne du temps *proto-synthèse*. (**Ibid.**, p. 273 ; tr. fr. Paul Ricœur, p. 403.)

*bien qu'elle ne soit qu'exceptionnellement un acte perceptif accompli thématiquement à partir du moi. A cela appartient la réflexion toujours possible à chaque instant. Ce percevoir qui rend conscient tout vécu est ce qu'on appelle la conscience interne ou le percevoir interne. »*¹

Or, il ne faut pourtant pas considérer cette conscience interne comme un vécu intentionnel parmi d'autres, dans lequel se constituerait l'unité temporelle du flux de la conscience d'un moi et se donneraient tous les vécus singuliers en tant que ses vécus, car cela impliquerait, de toute évidence, une régression à l'infini. Bien plutôt, elle doit être pensée comme une conscience qui accompagne tous les vécus de conscience et les rend conscients grâce à une structure qui leur est inhérente.² Au moyen de cette structure, que nous allons décrire tout de suite d'une façon générale, la conscience, en constituant tous les objets ainsi que le monde dans son ensemble, se constitue également elle-même, en tant qu'unique flux et en tant qu'unique moi auquel tous ses vécus appartiennent. Puisqu'il s'agit plutôt d'une auto-constitution du flux de la vie de conscience en se temporalisant lui-même, et par là même, d'une conscience de soi, il conviendrait de considérer ce flux comme *absolu* au sens où l'existence d'une autre conscience, dans laquelle il est constitué et devient conscient, n'est pas nécessaire.³

Le fait que la conscience constitue en son sein non seulement tous les objets par les diverses synthèses d'identification, mais aussi sa propre unité en tant qu'unité

¹ SP, Hua XI, p. 320 ; tr. fr. p. 71.

² Sur la conscience interne telle qu'elle est traitée dans les manuscrits de *Bernau*, Rudolf Bernet écrit ce qui suit : « *Ce qui, pour Husserl, constitue l'unité de tous mes actes intentionnels effectivement accomplis, ce n'est pas le je pur mais bien la 'conscience interne' (inneres Bewusstsein) qui accompagne l'accomplissement de chacun de mes actes. (...) Chaque acte que j'accomplis effectivement dans un moment présent - qu'il s'agisse d'une perception, d'un ressouvenir ou même d'une phantasia - fait l'objet d'une conscience interne continue qui, sous forme de protentions, de retentions, et de retentions de retentions, relie cet acte à tous mes autres actes à venir ou déjà écoulés. C'est dire que la constitution de l'unité de toutes mes expériences intentionnelles, présupposée par la constitution du temps du monde réel, est l'œuvre de la conscience interne. C'est donc cette seule et même conscience interne qui constitue et l'unité temporelle du flux de mon expérience et l'individualité de l'acte que j'accomplis en ce moment.* » (Rudolf Bernet, « Chapitre IV. L'individuation des objets réels ou imaginaires et la temporalisation de la conscience », **Conscience et Existence**, Presses Universitaires de France, 2004, p.126.)

³ **Leçons**, § 39, Hua X, p. 83 ; tr. fr. p. 109 ; Cf. aussi Renaud Barbaras, **Introduction à la philosophie de Husserl**, op. cit., p. 170-172.

d'un flux, implique que chaque vécu intentionnel est vécu ou s'accomplit non seulement comme conscience de quelque chose, mais également comme conscience de lui-même. Ainsi, on pourrait dire que la conscience interne est une conscience pré-réflexive, qui accompagne l'accomplissement de chacun de mes vécus sans pour autant en faire un objet, et qui concerne simplement l'unité de ce vécu, c'est-à-dire son appartenance au flux unitaire de ma vie de conscience, à mon moi.¹ En effet, ce dont j'ai conscience par une telle conscience interne, c'est plutôt l'unité du flux de ma vie de conscience, car les vécus singuliers sont originairement vécus par moi en tant que faisant partie d'un flux unitaire, sans s'en détacher comme objets. Le fait que je les vive comme *mes* vécus se rapportant aux objets, c'est précisément leur donation originaire. Ils sont donnés ou conscients dans une conscience interne, qui loin d'être un autre vécu intentionnel, accompagne leur accomplissement même. Certes, dans la mesure où les vécus sont déjà donnés originairement dans une telle conscience interne, c'est-à-dire qu'ils sont vécus par un moi comme siens, il est toujours possible de se diriger vers eux dans une réflexion, et de les saisir à leur tour comme objets intentionnels.²

Dès lors, la même synthèse constitutive semble fonctionner dans deux directions : d'un côté, il s'agit de la constitution des objectités unes et identiques, et d'un autre côté, de celle des vécus de conscience dans lesquels se constituent ces objectités comme étant leur corrélat. C'est une structure inhérente à la conscience qui rend possible la synthèse de ces deux unités, à savoir l'unité de l'objet et l'unité du vécu, en un flux unitaire. Par ailleurs, puisque la conscience d'un objet comporte elle-même une temporalité au même point que l'objet de cette conscience, les deux s'étendant également à travers la durée, il est évident que la constitution de ces unités temporelles va de pair avec la constitution du temps lui-même, de la durée elle-

¹ Cf. Dan Zahavi, « Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts », dans **Husserl Studies**, No. 20, 2004, p. 106.

² Rudolf Bernet, « Chapitre IV. L'individuation des objets réels ou imaginaires et la temporalisation de la conscience », **Conscience et Existence, op. cit.**, p. 129 : « *S'il existe de bonnes raisons pour dire qu'une 'perception interne' d'un acte est ce qu'on appelle communément une 'réflexion', il faut donc conclure que la 'conscience interne' est une conscience 'pré-réflexive' accompagnant l'accomplissement de chacun de mes actes. Autrement dit, avant de pouvoir prendre en vue mes actes en tant qu'objets intentionnels d'une perception réflexive, il faut que le 'processus originaire' de la 'conscience interne' les ait déjà fait siens en les intégrant dans le flux de mes vécus.* »

même, et des déterminations temporelles, telles que la simultanéité et la succession.¹ En effet, toute conscience actuelle contient en elle trois phases ou moments dépendants qui correspondent aux trois dimensions temporelles, à savoir le maintenant (simultané), le passé (avant) et le futur (après). 1. L'impression originaire qui est la donation incessante d'une nouveauté, d'un nouveau maintenant. Elle est « *le point-source, avec lequel commence la 'production' [Erzeugung] de l'objet qui dure* »², « *la présentation [Gegenwärtigung] momentanée pure de chaque perception qui, à chaque moment, en est une nouvelle. Son opération est l'institution originaire [Urstiftung] d'un nouvel instant objectalement rempli sur le mode du maintenant.* »³ 2. La rétention comme modification continue de l'impression originaire, qui retient à la fois ce qui est donné dans le maintenant et sa conscience impressionnelle sous le mode de passé, mais de manière toujours dégradée. Elle s'attache continûment à l'impression originaire en tant que conscience du maintenant et « *retient seulement dans la conscience ce qui est produit et lui imprime le caractère du 'tout-juste-passé'.* »⁴ 3. La protention, qui anticipe d'une façon générale ce qui est à venir sur la base de la suite continue des rétentions, et se modifie continûment suivant les modifications rétentionnelles.⁵ Comme la rétention, elle s'attache aussi à l'impression originaire, si bien que toute nouvelle impression parvient ou non à remplir ces intentions d'attentes.

Ainsi, c'est la conscience elle-même dans cette structure impression originaire-rétention-protention, qui constitue tous les objets comme ses corrélats identiques en constituant sa propre unité, c'est-à-dire en se constituant elle-même comme un flux unitaire. Husserl essaie de rendre compte de cette double constitution au moyen de « *la double intentionnalité de la rétention* »⁶ : intentionnalité transversale et intentionnalité longitudinale.

¹ **Leçons**, § 7, Hua X, p. 22 ; tr. fr. p. 36.

² **Ibid.**, § 11, p. 29 ; tr. fr. p. 43.

³ **SP**, Hua XI, p. 323 ; tr. fr. p. 74.

⁴ **Leçons**, § 14, Hua X, p. 36-37 ; tr. fr. p. 52. Cf. **SP**, Hua XI, p. 315-316 ; tr. fr. p. 68.

⁵ **SP**, Hua XI, p. 323 ; tr. fr. p. 74.

⁶ **Leçons**, § 39, Hua X, p. 80 ; tr. fr. p. 105.

Commençons par apporter des précisions sur l'opération de la rétention. Dans le processus de la perception d'une chose, l'impression originale (sensation originale) qui se rapporte à ce qui est donné effectivement de cette chose à chaque fois, c'est-à-dire qui est conscience du maintenant momentané de la chose, laisse place à une nouvelle impression originale, celle d'un nouveau maintenant, et par là même, passe dans une rétention qui est conscience du maintenant antérieur de la chose, sous le mode du tout-juste-passé. Avec un nouveau maintenant, avec une nouvelle impression originale, l'impression originale antérieure se modifie de même coup en rétention, et le maintenant antérieur se change en passé, et ce de manière continue. C'est dire que dans la mesure où la conscience impressionnelle s'écoule continûment et un maintenant toujours nouveau se donne, toute rétention immédiate d'une impression originale se modifie à son tour en une nouvelle rétention, qui serait rétention de rétention, et par là même, le tout-juste-passé se change en un nouveau tout-juste-passé – un tout-juste-passé du tout-juste-passé, et ainsi de suite. Avec un nouveau maintenant et une nouvelle rétention, tout se passe comme si chaque maintenant antérieur était retenu dans une suite continue de dégradés, comme si chacun d'entre eux était continûment repoussé plus loin dans le passé. Il s'agit ici d'une continuité de rétentions qui s'attache à chaque fois à l'impression originale du maintenant instantané de la chose, en vue de présentifier ses phases écoulées de manière à ce qu'une seule et même chose puisse apparaître dans sa durée.¹

Pour que cela paraisse plus concret, prenons l'exemple husserlien de la perception d'une mélodie. Lors du processus de sa perception, un nouveau son retentit à chaque instant, c'est-à-dire qu'il m'est donné comme présent. Toutefois, les phases écoulées du son ne disparaissent pas dans la conscience, ces moments sonores sont retenus de manière dégradée, formant donc une continuité de retentions. Même si un seul son est perçu proprement et effectivement à chaque instant, puisque tous les autres sons passés sont maintenus par cette continuité de retentions qui

¹ Cf. **Ibid.**, § 11, Hua X ; **SP**, Hua XI, p. 313-314 ; tr. fr. p. 66 et § 9, p. 315-316 ; tr. fr. p. 68 et aussi **Ideen I**, § 81, Hua III, p. 183 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 276.

s'accrochent à cette présentation instantanée telle « *la queue d'un comète* »¹, nous disons que « *la mélodie dans son ensemble apparaît comme présente [gegenwärtig] tant qu'elle retentit encore, tant que retentissent encore des sons qui lui appartiennent, visés dans un seul ensemble d'appréhension. Elle est passée seulement après la fuite du dernier son.* »² Grâce à la rétention, nous visons au-delà du son présent instantanément, et percevons depuis le début une seule et même mélodie qui dure, dans sa présence en chair et en os [*Leibhaftigkeit*]. Car le maintenant s'élargit en s'unissant continûment avec le passé, si bien que chaque nouveau son est entendu avec des sons déjà écoulés, et qu'ils font apparaître ensemble l'unité d'une mélodie.³ Et, compte tenu des phases de protention, chaque nouveau son se donne comme une phase de la même mélodie qui dure, autrement dit, l'impression originale d'un nouveau contenu sonore remplit toujours l'intention d'une phase anticipée de cette mélodie sur la base des rétentions.⁴

¹ SP, Hua XI, p. 317 ; tr. fr. p. 69.

² Leçons, § 16, Hua X, p. 38-39 ; tr. fr. p. 55.

³ Concernant ce même exemple Husserl écrit dans SP, Hua XI, p. 315 ; tr. fr. p. 67 : « *Ce n'est pas seulement le son momentanément retentissant ou même sa phase momentanée qui sont conscients pour nous, mais le son entendu lui-même et la mélodie – bien sûr, avec le statut d'un devenir constant, de ce qui coule et s'écoule constamment. A cela appartient de façon fondamentalement essentielle la possession par la conscience de ce qui est écoulé. Donc une perception est impensable sans que s'entrelace constamment et conjointement avec le perçu effectif et propre du maintenant momentané, un continuum de ce que l'on appelle des 'souvenirs récents'. Le continuum des data sonores [Tondaten] devenus conscients dans les phases de perception antérieures demeure conservé le temps d'un intervalle continu sous la forme de ces souvenirs et naturellement sur le mode du 'ayant été à l'instant'.* »

⁴ Pour un son qui dure : « *Au plan constituant, on va du présent vers le passé : des moments de son toujours nouveaux retiennent et portent la série de sons écoulés. On a donc une différence – entre le son écoulé et le nouveau son – qui se transforme en unité : la conscience rétentionnelle du son écoulé fait une avec la nouvelle conscience impressionnelle. Au plan constitué, on va du présent vers l'avenir : un même son, qui a commencé, se développe continûment, c'est-à-dire se donne un avenir toujours neuf – bref, dure. Ici, on a au contraire une unité qui se différencie : un seul et même son se différencie en des moments de son toujours nouveaux. La constitution prend bien la forme d'une inversion. Le son originel, qui est retenu dans d'autres moments de son, apparaît comme un son qui se déploie : le commencement, voué à un renouvellement incessant, apparaît comme origine d'un processus continu. Ce qui est renouvellement incessant des nouveaux maintenant apparaît comme modification continue du moment initial. Autrement dit, on a affaire à une continuité qui déploie ce par quoi elle se constitue : les moments qui lui donnent naissance, en s'unifiant par la rétention, apparaissent comme sa différenciation. L'unité de la durée semble alors donner aux moments temporels la vie qu'en réalité elle leur doit. Alors que c'est la matière (moments temporels, apparaître de la durée) qui donne naissance à la forme (unité de la durée) grâce à la rétention, la matière apparaît comme moment de la forme.* » (Barbaras, **Introduction à la philosophie de Husserl**, op. cit., p. 157-158).

D'un côté, même si ce procès de perception de la mélodie cesse, c'est-à-dire même dans l'absence d'une nouvelle impression originale, ce que nous avons perçu, la mélodie, est encore maintenue sous le mode du passé dans la rétention qui se modifie continûment. Pendant que le flux de notre vie de conscience s'écoule à travers ses divers vécus et leur maintenant toujours nouveau, cette mélodie, avec toutes ses phases et dans sa durée temporelle, sombre toujours plus loin dans le passé, « *retombe dans le 'vide'* »¹, ou pour mieux le dire, s'éloigne vis-à-vis du maintenant actuel.² D'un autre côté, on devrait dire que même la première apparition perceptive d'une chose a déjà un *horizon d'antériorité* qui consiste dans des retentions de vécus passés et de ceux qui y sont conscients aussi bien qu'un *horizon de postériorité* qui consiste dans des protentions suscitées par ces retentions.³ Là où il s'agit par exemple d'une chose spatiale située dans mon champ de perception et qui m'affecte en s'en détachant, mais que je n'ai pas encore saisie pour elle-même en portant mon regard attentive sur elle, les retentions des phases écoulées de cette prédonation de la chose s'attachent bien à sa perception actuelle quand elle commence. Il faut noter ici qu'à partir de ces retentions aussi bien des autres qui se rapportent aux vécus passés des choses semblables à cette chose actuellement perçue, celle-ci nous est donnée d'avance comme étant d'un certain type et ayant des certaines propriétés typiques, au moins comme étant « quelque chose » quelconque. Bien plus, même si cette chose nous est présentée à chaque instant d'un seul côté, ses autres côtés non encore vus et ses côtés déjà vus sont pré-visés et co-visés à vide au

¹ **Leçons**, § 8, Hua X, p. 24-25 ; tr. fr. p. 38.

² **Ibid.**, p. 25 ; tr. fr. p. 39 : « *Les points de la durée s'éloignent pour ma conscience de façon analogue à celle dont les points de l'objet immobile dans l'espace s'éloignent pour ma conscience quand 'je m'éloigne de l'objet'. L'objet conserve sa place, le son de même conserve son temps, aucun instant n'est déplacé, mais il s'enfuit dans les lointains de la conscience, à une distance toujours plus grande du présent producteur [erzeugenden Jetzt]. Le son lui-même est le même, mais le son 'dans son mode' (d'apparition) [der Ton 'in der Wiese wie'] apparaît comme sans cesse autre. »*

³ **Ideen I**, § 82, Hua III, p. 184 ; tr. fr. par Jean-François Lavigne, p. 248 : « *Chaque maintenant de vécu, même celui de la phase initiale d'un vécu qui fait son entrée, a nécessairement son horizon de l'auparavant. Or cela ne peut, par principe, être un auparavant vide, une forme vide sans contenu, un non-sens. Nécessairement il a la signification d'un maintenant passé, qui dans cette forme enferme un quelque chose de passé, un vécu passé. Nécessairement tout vécu qui commence à neuf a été précédé par des vécus, le passé de vécus est rempli de façon continue. Mais tout maintenant de vécu a aussi son nécessaire horizon de l'après, et celui-là non plus n'est pas un horizon vide ; nécessairement chaque maintenant de vécu, même celui de la phase finale de la durée d'un vécu qui cesse, se change en un nouveau maintenant, et c'est nécessairement un maintenant rempli. »*

moyen des protentions et rétentions qui s'attachent à chacune de ses présentations instantanées.

Par conséquent, aucun vécu de conscience ne peut être isolé. Une pure impression originaire qui n'est pas déjà unie aux moments de rétention et de protention, un pur maintenant qui n'est pas déjà ouvert vers le passé et le futur, ne sont jamais possibles. De plus, ces consciences du tout-juste-passé et de l'à-venir qui s'attachent toujours au maintenant vivant de la conscience comportent en elles-mêmes d'autres consciences plus éloignées de manière graduelle. Tout vécu effectif est donc une conscience unitaire s'accomplissant dans le maintenant élargi avec le passé et le futur conscients. Comme l'écrit aussi Husserl dans les *Ideen I*, « *tout vécu est en lui-même un flux de devenir, il est ce qu'il est dans une production originelle [in einer urprünglichen Erzeugung], dont le type eidétique est immuable ; un flux continuuel de rétentions et de protentions, médiatisé par une phase, elle-même fluante, de l'originarité [der Originarität], dans laquelle le maintenant vivant du vécu [lebendige Jetzt des Erlebnisses] devient conscient par opposition à son 'avant' et à son 'après'.* »¹ Alors, la conscience en tant que flux unitaire consiste en un jaillissement originaire et incessant de nouveauté qui correspond au moment du maintenant vivant de la conscience aussi bien qu'en la continuité de modifications de ces phases originaires, modifications qui fondent le passé et le futur de la conscience qui s'attachent toujours à son maintenant vivant. Etant donné que la conscience s'unit continument à elle-même en vertu de la continuité de ses modifications, nous pouvons avoir conscience d'une chose individuelle qui perdure comme identique. Ce dont nous avons conscience dans un maintenant actuel, nous en avons toujours conscience avec ce dont nous avons déjà eu conscience et ce dont nous aurons conscience. Autrement dit, ce qui nous apparaît *proprement* comme *présent* apparaît toujours avec ce qui nous apparaît *improprement* comme *passé* ou *à venir*, c'est-à-dire comme *absent*.

¹ *Ideen I*, § 78, Hua III, p. 167 ; tr. fr. par Jean-François Lavigne, p. 229.

C'est ainsi que nous avons une intentionnalité transversale. De même que nous entendons une seule et même mélodie qui dure à *travers* la multiplicité des phases toujours nouvelles de la perception, nous voyons également une seule et même chose spatiale à *travers* de multiples esquisses et apparitions unilatérales, toujours à nouveau différentes. C'est parce qu'une continuité de rétentions de la suite des points sonores écoulés se rattache à chaque fois immédiatement à l'impression originaire du son présent que nous pouvons parler à chaque fois d'une multiplicité des consciences, et avoir conscience à chaque fois de la mélodie elle-même qui dure en tant qu'unité synthétique de cette multiplicité. Autrement dit, c'est parce que, dans chaque nouvelle phase du procès de perception de la chose, nous avons conscience non seulement de ce qui est à chaque fois proprement perçu de cette chose, mais aussi, grâce à la rétention, de ceux qui étaient perçus dans des perceptions antérieures que le regard du moi peut se diriger vers une seule et même chose, et en avoir conscience dans sa présence en chair et en os et comme maintenant à *travers* ces apparitions et esquisses unilatérales multiples. Retenant le contenu de chaque maintenant écoulé sous le mode de passé de façon dégradée, la rétention fonctionne ici comme *intentionnalité transversale* servant à la constitution des objectités dans la multiplicité des phases d'une conscience continue unitaire.¹

Quant à l'*intentionnalité longitudinale*, il faut dire que la rétention retient non seulement les moments précédents devenus conscients dans les phases de conscience précédentes et leur permet d'être encore conscients comme passé dans un dégradé continu, mais elle retient aussi ces phases de conscience écoulées elles-mêmes comme s'éloignant progressivement dans le passé. C'est ainsi que la rétention laisse écouler un flux unitaire de la conscience. Retenant également toutes les phases écoulées de la conscience, la rétention fonctionne cette fois-ci comme *intentionnalité longitudinale* servant à la constitution de l'unité de toute conscience de l'objet, et globalement, à la constitution d'un seul et même flux de la vie de conscience, avec

¹ **Leçons**, § 39, Hua X, p. 80-82 ; tr. fr. p. 106-107 et Supplément VIII, p. 116-117 ; tr. fr. p. 155-156. Sur ce sujet on lit aussi ce passage dans **SP**, Hua XI, p. 316 ; tr. fr. p. 68 : « *Notre coupe transversale de la perception sonore offre donc, dans la direction du perçu, une phase de présent momentané et un continuum de passés ayant été juste à l'instant se différencient ; en direction corrélative du vécu, un moment de pure présentation [Gegenwärtigung] est distingué, limitant un continuum de présentification [Vergegenwärtigung] se modifiant.* »

son moi unique qui la vit.¹ Alors, comment faut-il comprendre cette fonction intentionnelle de la rétention ?

Quand une première impression originale laisse sa place à une autre deuxième, la première se transforme en rétention d'elle-même et se rattache à cette deuxième impression originale dans l'instant présent. Et si, dans un nouveau maintenant, survient une nouvelle et troisième impression originale, toute la phase précédente de la conscience, qui contient à son tour simultanément cette deuxième impression originale et une rétention de la première, passe toute entière dans la rétention. Cela revient à dire que dans l'instant présent, on trouve une dernière impression originale et une rétention qui est à la fois la rétention de la deuxième impression originale et la rétention de rétention de la première. Ainsi, dans un tout nouveau maintenant, nous voyons que la nouvelle impression originale entraîne avec elle une continuité unitaire de rétentions qui se modifient continûment de divers degrés, et que toutes les phases écoulées qui y sont retenues, c'est-à-dire celles de la conscience et de l'objet, restent encore conscientes, bien qu'elles sombrent continûment dans le passé. C'est ainsi que se constituent à la fois l'unité de l'objet et l'unité de la conscience de cet objet.² Sans une telle rétention, ni le vécu ni l'objet comme unité ne sont possibles. De même que je perçois une seule et même mélodie dans son ensemble et comme présente même si un seul son est donné proprement à chaque instant, de même je vis l'ensemble de ma perception comme un flux présent, même si chacune de ses phases présentes instantanément s'écoule l'une après l'autre. Comme le décrit aussi R. Barbaras, *« en vertu du passage de l'impression dans la rétention et de l'emboîtement continu des rétentions, la succession des maintenant du son apparaît comme développement continu d'un seul et même son. Mais corrélativement, et pour les mêmes raisons, la conscience actuelle du son, en tant qu'elle est rétention de la conscience qui vient de passer, s'apparaît en continuité avec les consciences passées, c'est-à-dire comme moment du développement d'une seule et même conscience, c'est-à-dire d'un unique flux de conscience. En d'autres termes, grâce à la rétention, la conscience s'unifie sans cesse, fait une avec elle-même : en retenant à chaque*

¹ **Leçons**, § 39, Hua X, p. 81-82 ; tr. fr. p. 107-108.

² **Ibid.**, Hua X, p. 80-81 ; tr. fr. p. 105-106.

moment son tout juste passé et, à travers lui, tous ses passés, la conscience constitue sa propre unité, c'est-à-dire se constitue comme un unique flux continu, une unique conscience. Par la rétention, la conscience se saisit sans cesse elle-même comme la même, c'est-à-dire s'apparaît comme continuation ou développement d'une conscience originelle, d'une première conscience. »¹

Du fait que le maintenant de la conscience se renouvelle sans cesse et que toutes les phases passées sont repoussées sans disparaître dans la profondeur de la conscience en vertu d'une continuité des modifications rétentionnelles, la conscience change constamment en conservant et en devenant elle-même. A chaque nouvel instant, la conscience contient en elle l'ensemble instantané des phases écoulées comme *sien* selon un ordre fixe, et c'est pour cela qu'elle peut rester une et même dans son changement incessant. La vie de conscience est un devenir constant, un nouveau présent s'y ajoute sans cesse, il se modifie sans cesse en passé, et le passé à son tour se modifie en passé de passé, toujours sous un mode continu de repoussement. Tout cela advient à *chaque fois et à la fois*. La conscience ressemble donc à un flux unitaire, « *quelque chose qui jaillit maintenant, en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissement.* »² Elle est comme un flux « *qui possède toujours et nécessairement le 'maintenant' fluant, la phase de l'actualité et les séries des phases pré-actuelles et post-actuelles (non encore actuelles).* »³ Tant qu'elle possède sa source dans le maintenant vivant, elle porte également son passé et projette son avenir dans une unité continue.

Par ailleurs, alors que les objets uns et identiques nous apparaissent à travers des multiplicités de consciences, on remarque que l'unité de la conscience d'un objet quelconque qui contient en elle ces multiplicités ainsi que l'unité du flux de toute la vie de conscience ne nous apparaissent pas en même temps de la même manière. La conscience est ce qui fait apparaître les objets sans apparaître elle-même en même

¹ Renaud Barbaras, **Introduction à la philosophie de Husserl**, op. cit., p. 170-171.

² **Leçons**, § 36, Hua X, p. 75 ; tr. fr. p. 99.

³ **Ibid.**, § 39, p. 83 ; tr. fr. p. 109.

temps comme objet. Nous n'avons pas conscience de nous-même comme des objets apparaissants, comme des phénomènes, au moins originairement. Tant que les objets sont sous notre regard, en face de nous, nous vivons nos propres vécus sans les regarder. Certes, nous pouvons également saisir nos propres vécus de conscience comme objets dans la réflexion, par exemple, nous pouvons porter notre regard sur une perception actuelle et saisir « *la série retenue de la conscience écoulee, avec le point limite de la sensation originare actuelle et le repoussement continu de cette série* », c'est-à-dire que nous pouvons fixer sous les yeux le flux de cette conscience percevante dans son écoulement même.¹ Mais cette possibilité de réflexion présuppose déjà une constitution originare de l'unité du flux de conscience, constitution qui tient à la structure propre de la conscience elle-même. Comme le précise aussi Husserl, « *cette unité se constitue originairement par le fait du flux lui-même, autrement dit, son essence propre est, non seulement d'être d'une façon générale, mais d'être une unité de vécus et d'être donné dans la conscience interne* ». ² Pendant que nous percevons une unité objective à travers des multiplicités de nos vécus, nous avons conscience en même temps de notre perception sans en faire un objet. Cette conscience originare qui se rapporte immédiatement au vécu de perception n'est rien d'autre que la conscience interne et se confond avec le fait que nous vivons ce vécu lui-même dans sa propre unité. Plus précisément, si la perception est donnée originairement dans une conscience interne comme vécu, cela signifie seulement qu'elle est constituée et vécue comme un flux unitaire grâce à la rétention qui retient cette perception écoulee dans la suite de ses phases. Husserl le précise ainsi : « *Être et être constitué conformément à la conscience se recouvrent.*

¹ **Ibid.**, §39, p. 82 ; tr. fr. p. 108 ; voir aussi Supplément VIII, p. 116 ; tr. fr. p. 156. Bernet décrit un souvenir rétroactif qui saisit le flux du vécu comme suit : « *cette unité du flux de ma conscience intentionnelle ne m'apparaît jamais aussi clairement que quand je me souviens : en me souvenant d'un objet passé, je me souviens aussi, d'une manière au moins implicite, de ma perception passée de cet objet. Si le cœur m'en dit, il m'est toujours possible d'entrer davantage dans l'horizon temporel de cette perception passée et de me souvenir des expériences qui l'ont suivi. Poursuivant l'exploration de mon passé et progressant, dans mon souvenir, d'une perception passée vers les expériences passées qui l'ont suivi, le passé remémore finira- idéalement du moins- par rejoindre le présent dans lequel s'accomplit l'acte du ressouvenir. Bien entendu, la distance temporelle qui sépare le passé remémoré du moment présent dans lequel je me souviens ne sera pas abolie pour autant, mais en franchissant cette distance au moyen d'une série continue de reproductions du passé, j'aurais au moins la preuve intuitive que ce passé et ce présent appartiennent à la vie de cette seule et même conscience qui est la mienne.* » (Rudolf Bernet, **Conscience et Existence**, op. cit., p. 135-136.)

² **Leçons**, Supplément VIII, Hua X, p. 116 ; tr. fr. p. 156.

Les deux forment une unité indissociable. Je dis être constitué. Car nos analyses du temps nous apprennent, après une limitation adéquate à la sphère des objets de la conscience interne, que tous les vécus sont enveloppés par le temps interne dans lequel ils ont, conformément à la conscience, place et durée. Chaque vécu en tant qu'objet temporel interne se constitue cependant d'abord et originairement pour la conscience interne par laquelle il devient conscient au moyen d'un flux d'impressions originaires, de rétentions et de protentions en tant qu'unité ininterrompue. »¹

En effet, quand une phase instantanée de la perception de quelque chose se transforme en rétention, cette dernière est non seulement la conscience de cette chose ayant été tout juste à l'instant, mais aussi celle de cette phase écoulée elle-même sous la forme de conscience d'« avoir perçu tout juste à l'instant ». ² Cette rétention se transforme à son tour en rétention, et ainsi de suite. On voit ici deux séries de rétentionnalité qui vont nécessairement de pair. C'est grâce à cette dernière série qui retient les vécus écoulés dans un dégradé continu que se modifie continûment aussi la conscience interne elle-même dans laquelle le vécu est donnée originairement en tant qu'étant vécu, et par là même, qu'elle devient la conscience d'avoir été vécu, et ainsi de suite. Dans ces modifications rétentionnelles, la conscience interne prend la forme d'un flux qui jaillit maintenant et se développe vers le passé, et en tant que telle, constitue originairement l'unité du flux des vécus intentionnels. Etre conscients, avoir originairement conscience de nous-mêmes dans une telle conscience interne, c'est précisément ce que nous vivons dans un flux unitaire de la conscience. Ayant une conscience, nous sommes ce flux lui-même. Que nous ayons conscience d'autres choses que nous-mêmes signifie qu'elles nous apparaissent comme unes et identiques tant que nous vivons dans le flux unitaire de notre vie de conscience. Pour qu'un vécu soit conscient, il n'a pas besoin d'un autre vécu, c'est le flux de la conscience qui, en se constituant lui-même comme flux et en constituant le temps immanent comme forme de ce flux, constitue originairement tous ses vécus comme unités de durée immanente. Tout cela revient à dire que la conscience est

¹ **SP**, Hua XI, p. 292 ; tr. fr. p. 85.

² **Leçons**, Supplément VIII, Hua X, p. 117 ; tr. fr. p. 157-158.

pour soi en tant qu'elle constitue sa propre unité par ses propres opérations, mais que les objets sont pour la conscience en tant qu'ils se constituent et nous apparaissent comme uns et identiques par ces mêmes opérations. Ce n'est que dans ce sens que nous pouvons parler de l'absoluité de la conscience, à l'opposé de la relativité des objets de la conscience.

Cela dit, il ne faut pas perdre de vue la corrélation, ni considérer la constitution comme une *création* des objets dans l'immanence réelle de la conscience d'un moi. En effet, même si c'est la rétention en tant que moment de conscience qui constitue à la fois l'unité de la conscience de l'objet et celle de l'objet apparaissant, elle est une simple modification, c'est-à-dire une modification de l'impression originaire. Sans l'impression originaire, affirme Husserl, on n'a pas de conscience. Même s'il semble que la différence entre un vécu et ce qui n'est pas de vécu découle de la double fonction de la rétention, l'impression originaire est déjà consciente. Il précise cela ainsi : « *C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu 'inconscient', qui ne deviendrait conscient qu'après coup. La conscience [Bewußtsein] est nécessairement être-conscient [bewußtsein] en chacune de ses phases. De même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet, de même aussi la donnée originaire [Urdatum] est déjà consciente – et sous la forme spécifique du 'maintenant' – sans être objective [gegenständlich]. C'est justement cette conscience originaire [Urbewußtsein] qui tourne en modification rétentionnelle (qui est alors rétention de celle-ci et de la donnée originellement consciente en elle [originär bewussten Datum], car les deux sont inséparablement unies) : si elle n'était pas là, aucune rétention ne serait concevable ; la rétention d'un contenu inconscient est impossible.* »¹ Il est donc évident qu'il faut questionner le statut de l'impression originaire pour ne pas se méprendre sur l'absoluité de la conscience et son opération constitutive.

¹ **Ibid.**, Supplément IX, p. 119 ; tr. fr. p. 160.

2.2.2 La spontanéité originaire de la conscience : la formation du proto-sens

Selon Husserl, la production [*Erzeugung*] de l'unité des vécus et de celle des objets et du temps (immanent et transcendant) est avant tout l'*œuvre* de la rétention et réside dans la spontanéité *originaire* de la conscience. *Originaire*, parce que dans le niveau de modifications rétentionnelles et dans la conscience interne du temps, loin d'une activité au sens propre, c'est-à-dire des actes issus d'un moi éveillé comme pôle, on ne peut parler simplement que d'une passivité de la conscience. Car en tant qu'active la conscience accomplit les vécus intentionnels actuels et explicites sous le mode du *cogito*. Ce sont les vécus qui se dirigent actuellement sur l'objet avec un *regard* jaillissant originairement du moi. Dans la mesure où le moi est éveillé, il « vit » en tant que « sujet accomplissant » dans le *cogito*, c'est-à-dire dans l'acte au sens spécifique (acte égoïque), tels que la perception, le ressouvenir, l'imagination, la connaissance, l'évaluation, le vouloir, le plaisir, le déplaisir etc.¹ Dans de tels actes, le moi se trouve comme « *le pôle identique, le centre d'actions et de passions* » et se dirige à travers eux vers les objets.² Or, il existe aussi des vécus d'arrière-plan ou bien des vécus inactuels (potentiels) dans lesquels le moi n'habite pas vitalement, n'est pas dirigé actuellement vers l'objet. De plus et surtout, « *la vie éveille possède pour ainsi dire constamment et selon une nécessité éternelle un arrière-plan d'où la veille est absente* »³ ou, ce qui revient au même, « *le flux du vécu ne peut jamais être constitué de pures actualités.* »⁴ Dans le cas où je perçois un objet par exemple, il est toujours saisi comme étant environné d'un champ ou d'un arrière-plan d'objets qui co-apparaissent comme présents, mais vers lesquels je ne suis pas tournés attentivement. La conscience de tous ceux qui se situent dans ce champ présent est une conscience implicite et potentielle, parce que, par une conversion du regard du moi, les objets qui co-apparaissent déjà avant peuvent bien

¹ **Ideen I**, § 35, Hua III, p. 73 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 115 ; § 37, p. 75 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 118 ; § 115, p. 263 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 389.

² **SP**, Hua XVII, p. 362 ; tr. fr. p. 36. On peut lire aussi dans **Ibid.**, p. 363, tr. fr. p. 36 cette phrase : « (...) le moi dont il est ici question peut se manifester à même chaque vécu de veille ou d'acte à titre de pôle ou de centre égoïque et, par là, en tant qu'ayant part à la structure particulière de ces vécus, ayant part à ces vécus comme leur point de rayonnement ou leur point de concentration, mais pas comme une partie ou un morceau. »

³ **Ibid.**, p. 363 ; tr. fr. p. 37.

⁴ **Ideen I**, § 35, Hua III, p. 73 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 114.

être perçus attentivement pour eux-mêmes.¹ Par cette même conversion, réciproquement, l'initial vécu actuel de perception peut se modifier en un vécu inactuel, repoussé à l'arrière-plan, dans lequel l'objet d'abord perçu continuerait à apparaître dans le même champ présent, mais cette fois d'une façon implicite, c'est-à-dire sans être saisi thématiquement pour lui-même. À ces vécus d'arrière-plan, il faut également ajouter les amorces d'acte, telles que des amorces de plaisir, de jugement, de souhait etc., qui sont déjà *vécues* ou *vivantes* avant que le moi vive en elle en tant que sujet accomplissant.² Ainsi, *« ce peuvent être des sensations, telles des sensations sonores, mais le moi n'est pas éveillé pour elles ; des objets physiques ou des êtres de chair dans l'espace environnant peuvent apparaître comme changeants ou comme au repos, mais le moi n'accomplit pour eux aucun 'je perçois', 'je considère' ; des sentiments peuvent être entrelacés avec ces vécus d'arrière-plan, respectivement avec leurs objets, et débordés dans une disposition générale de bien-être ou de malaise, des tendances, des vécus pulsionnels peuvent bien s'y trouver enracinés, qui mettent pour ainsi dire à distance la tendance au malaise, mais le moi n'est pas là présent. En font aussi partie des idées subites, des imaginations, des souvenirs qui surgissent, des idées théoriques subites qui surgissent ou bien également des élans volontaires, des décisions, mais qui ne sont pas investis par le moi. »*³ L'accomplissement de tous ces vécus d'arrière-plan à partir d'un moi fait de ceux-ci un vécu intentionnel actuel, un *cogito*, c'est-à-dire un acte égoïque.

Or, il faut être attentif quant au fait que la conscience d'arrière-plan s'étend jusqu'à englober toute la potentialité de la conscience, c'est-à-dire non seulement les vécus déjà vivants grâce au renouvellement incessant de l'impression originale bien qu'en l'absence d'un moi qui vit en eux, mais aussi ceux de ce qui, à cause du manque d'une nouvelle conscience impressionnelle, se tient pour ainsi dire quelque chose de mort mais susceptible d'être ranimé. Dans le cas où l'objet perçu sort

¹ *Ibid.*, § 35, p. 71-72 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 112-113 ; § 84, p. 188-189 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 284.

² *Ibid.*, § 84, p. 189 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 284-285 ; § 115, p. 263 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 388-389.

³ *SP*, Hua XVII, p. 364 ; tr. fr. p. 37-38.

complètement du champ de mon attention, il est évident qu'aucune nouvelle impression originale ne se produit, pourtant la perception de cet objet ne disparaît pas entièrement puisque je ne l'accomplis pas actuellement. Mais, il devient un vécu d'arrière-plan, se convertit en un vécu inactuel qui sombre toujours dans le passé plus lointain, mais toujours avec la possibilité d'une réactivation à titre de perceptions nouvelles ou ressouvenirs répétées du même objet. En outre, à partir de tels vécus passés sont anticipées des séries de perceptions possibles dont l'actualisation ferait accéder des objets nouveaux à une conscience perceptive. Cela revient à dire que mon monde environnant dépasse bien un champ fini présent qui co-apparaît effectivement et s'étend vers le monde entier co-visé en tant que celui de tout ce qui peut être perçu. Prenons un autre exemple : quand je cesse de porter un jugement sur telle ou telle chose par un déplacement de l'attention, il conserve pourtant son existence en tant que ce jugement porté sur cette même chose. Dès lors, il devient un vécu inactuel toujours repoussé plus loin dans l'arrière-plan de la conscience, mais qui pourrait toujours être répété comme le même jugement et permettrait de formuler d'autres jugements à partir de lui.

Alors, tout ce qui est conscient sans l'orientation-vers attentive du moi englobe non seulement tout ce qui est co-donné comme maintenant mais aussi tout ce qui est conscient comme passé et attendu, c'est-à-dire tout ce qui pourrait être accompli actuellement à partir du moi pour la première fois ou de façon répétée. C'est ainsi que l'ensemble de l'arrière-plan de la conscience, de la vie non éveillée compose une sphère d'actes possibles, c'est-à-dire une sphère potentielle qui n'est pas séparable de l'actualité de la conscience. Même si ce qui distingue entre un cogito et un vécu d'arrière-plan ou, ce qui revient au même, un vécu actuel et un vécu inactuel (potentiel), c'est leur propre mode d'accomplissement, il ne faut pas perdre de vue qu'ils peuvent toujours par principe se modifier réciproquement l'un en l'autre et, dans cette modification, gardent leur intentionnalité. Par un déplacement du regard, tout vécu intentionnel actuel passe dans la sphère de potentialité de la conscience en ce qu'il est dès lors un vécu inactuel mais actualisable par l'orientation-vers du moi, et change d'ailleurs cette sphère en ce qu'il motive d'autres vécus susceptibles à devenir actuels.

Revenons à notre première question concernant la spontanéité originaire de la conscience et, par là même, la différence entre l'activité et l'passivité. Comme nous l'avons déjà dit, l'activité de la conscience désigne la modification d'un vécu potentiel (un vécu d'arrière-plan) en un vécu actuel (un vécu de premier-plan) par l'orientation d'un regard jaillissant originairement du moi. Sa possibilité dépend donc de celle d'une sphère potentielle de la conscience ou, ce qui revient au même, d'un horizon de vécus d'arrière-plan, dont la production originaire et le maintien sont l'*œuvre* de la conscience passive, à savoir de ses modifications et synthèses passives. Chaque activité du moi a lieu à partir de l'arrière-plan de la conscience et, avec le commencement d'un nouveau vécu actuel, celle-ci perd son actualité et se recule à cet arrière-plan où la conscience ne fonctionne que passivement. Bien plus, on peut affirmer que dans le sommeil sans rêves et l'état de l'évanouissement subsiste seulement cette vie non éveillée et donc la passivité de la conscience. D'un côté, ce dont l'on a conscience d'une façon passive est là comme *dunamis* qui va devenir *entéléchie* par un acte égoïque. Dans le passage de l'inactuel à l'actuel, le passif devient l'actif, ce qui dort se réveille. De l'autre, ce dont on a conscience d'une façon active est là comme *entéléchie* qui, après la fin de l'actualité de sa conscience, va devenir *dunamis* par l'opération passive de l'intentionnalité, c'est-à-dire quelque chose qui continue à affecter le moi avec la possibilité de le tourner de nouveau vers soi, ou bien, qui est retenu dans la conscience sous le mode de passé et avec la possibilité d'être répété dans une activité nouvelle.

Cette possibilité de la modification réciproque et continue entre passivité et activité mène Husserl à les considérer d'une perspective génétique et à affirmer qu'il y a deux types de passivité : 1. Une passivité originaire ou primaire qui précède toute activité, toute participation active d'un moi, même l'être d'un moi lui-même, et que Husserl identifie à la sensibilité. 2. Une passivité secondaire qui succède l'activité, édifiée sur elle. Elle concerne plutôt le maintien et le transfert des résultats des activités passées qui appartiennent à la spontanéité productrice de la conscience.

La passivité première est la « *passivité du flux temporel constituant originairement, qui n'est que préconstituant* ». ¹ C'est précisément ici que l'on peut parler d'une spontanéité originaire de la conscience. L'activité du moi présuppose génétiquement une passivité originaire ou première en tant que couche inférieure de la conscience qui fonctionne continuellement et dans laquelle se constituent originairement, avant toute participation active du moi, les unités intentionnelles. La sphère de la passivité originaire est selon Husserl la sphère de la sensation originaire. « *Sentir, c'est là ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps, c'est dans le sentir que se constitue l'unité immanente, couleur ou son, l'unité immanente souhait, plaisir, etc.* » ² Par ailleurs, les opérations constitutives de la conscience avant toute activité du moi sont non seulement les synthèses de la conscience du temps mais aussi les synthèses associatives fondées sur celles-ci. Ce n'est qu'en tant que produits de ces deux synthèses que nous pouvons avoir des champs sensibles unitaires et des données sensibles qui s'enlèvent sur ces champs en tant qu'unités d'identité nous affectant de divers degrés. Certes, « *la conscience du temps est le lieu originaire de constitution de l'unité d'identité en général. Mais c'est seulement une conscience produisant une forme générale. Le résultat de la constitution temporelle n'est qu'une forme d'ordination universelle selon la succession et une forme de coexistence de toutes les données immanentes. Mais le forme n'est rien sans contenu. La donnée immanente qui dure n'est telle que comme donnée de son contenu. Ainsi les synthèses qui produisent l'unité du champ sensible sont-elles déjà pour ainsi dire un degré plus élevé d'opérations constitutives.* » ³ Au degré inférieur, dans les synthèses transcendantales du temps qui s'accomplissent dans un flux qui avance d'un maintenant à un nouveau maintenant, ont lieu les recouvrements d'identité et ainsi un étant devient conscient originairement en tant qu'unité de durée. En présupposant toujours ce fondement, dans les synthèses associatives du contenu, ont lieu les recouvrements de similitude ou d'analogie par lesquels se constituent les champs sensibles de homogénéité et de hétérogénéité, tels que le champ visuel et le champ acoustique etc., aussi bien des moments singuliers sensibles qui s'enlèvent par

¹ **EJ**, §23 a, p. 126. Pour la différence entre la passivité originaire et secondaire voir aussi **Ibid**, § 67 b, p. 338.

² **Leçons**, Supplément III, Hua X, p. 107 ; tr. fr. p. 141.

³ **EJ**, § 16, p. 85-86. Cf. aussi **SP**, Hua XI, p. 128 ; tr. fr. p. 199-200.

contraste avec d'autres moments sur un champ déjà unifié, comme par exemple des taches rouges qui se détachent sur un champ visuel en contrastant avec une surface blanche.¹ Ces sont les synthèses qui s'effectuent par l'association dans une passivité originaire et dans lesquelles plusieurs données séparées dans le présent fluent de vie de la conscience s'unissent et se regroupent selon leur analogie plus ou moins parfaite, de sorte que se constitue, pour chaque group, une unité de pluralités.² C'est ainsi que toute donnée se trouve distinguée des autres par rapport à son contenu et dotée de son unité de contenu. Par l'association une donnée en rappelle (évoque) une autre et s'unit avec elle dans un recouvrement d'analogie selon un certain degré. Désormais, elles ont quelque chose de commun, sont les « mêmes » par rapport à leur contenu. Notons aussi que ce sont précisément ces similitudes et analogies sensibles préconstituées dans une passivité originaire qui forment le fondement des généralités typiques elles-mêmes, c'est-à-dire les espèces et les genres, en ce qu'elles motivent une activité de comparaison lors de la recherche d'un élément commun.³

Or, il faut remarquer que pour une conscience adulte et normale, la passivité originaire se trouve toujours déjà mêlée d'une passivité secondaire si bien que l'on ne peut la traiter qu'abstraitement. En effet, une perception en tant qu'opération active du moi présuppose que quelque chose nous soit déjà pré-donné vers lequel le moi s'oriente avec un intérêt éveillé pour le saisir actuellement. Et, en vertu de sa prédonation passive, ce quelque chose nous affecte en se détachant sur le sol d'un monde pré-donné, et est devant nous comme étant déjà connu, comme objet de ce monde familier. Cela veut dire qu'il nous est pré-donné en portant sur lui les résultats de saisies perceptives passées qui sont maintenus et transférés par des opérations passives de la conscience. Comme le dit Husserl, « aucune saisie n'est quelque chose de simplement momentané et d'éphémère. Assurément, (...) elle a comme tout vécu

¹ EJ, § 16, p. 86.

² SP, Hua XI, p. 129 ; tr. fr. p. 200-201. Il faut également noter que l'analogie la plus parfaite est la similitude : « Si nous passons de similitude en similitude, le nouveau semblable se donne comme répétition. Son contenu vient en recouvrement parfait sans écart, avec le premier semblable. C'est cela que nous appelons : fusion. » (EJ, § 16, p. 87.) Les taches rouges par exemple sont en fusion. « Aussi, là où nous parlons de 'ce même son' dans la répétition, des sons purs se succèdent et, parmi eux, quelque chose comme des suites répétitives de sons similaires. » (SP, Hua XI, p. 131 ; tr. fr. p. 202.)

³ EJ, § 44, p. 229.

son mode de surgissement originaire dans le maintenant, mode auquel s'unit son évanouissement progressif dans les modes non originaires correspondants : le retentir rétentionnel, et finalement l'enfoncement dans le passé totalement vide, mort. Ce vécu lui-même, et le moment objectif [Gegenständlichen] constitué en lui, peut être 'oublié' ; pour autant il n'est d'aucune manière disparu sans laisser aucune trace, il est seulement devenu latent. Il est, quant à ce qui a été constitué en lui, une possession en forme d'habitus [habituel Besitz], toujours prêts à être révoqué à nouveau par une association en acte [aktueller assoziativer Weckung]. »¹

Quand je vois un arbre par exemple, je le perçois de prime abord en tant qu'« arbre » parce que ma perception s'accomplit sur le fondement de l'évocation associative du type 'arbre' préconstitué dans le passé, soit par les synthèses passives de similitude dans le passage d'une saisie simple en une autre, soit par des activités de comparaison en thématissant ce type lui-même. Une fois que l'objet est déterminé de telle ou telle façon dans une perception actuelle, même lorsqu'il s'enfonce progressivement dans le passé à travers les modifications rétentionnelles après l'écoulement de cette perception, il demeure toujours tel qu'il est déterminé antérieurement et devient conscient dans l'arrière-plan de la conscience comme ayant des résultats durables en lui. Par conséquent, la prédonation passive d'un objet contient déjà en elle les sens sédimentés issus de l'activité antérieure de la conscience, et ce sur le fondement de l'évocation associative et sous le mode de l'anticipation. Cette prédonation s'accomplit alors à la fois sur la base d'une passivité première où se produit de façon vivante ce processus de prédonation dans le passage continu du nouveau maintenant au tout juste passé, et sur celle d'une passivité secondaire qui rattache à cette première les saisies actives antérieures de ce même objet et des objets semblables à lui à titre d'habitus. Ce n'est qu'ainsi que l'objet devient susceptible d'être saisi dès le commencement comme déjà connu, comme objet d'un tel ou tel type et ayant des propriétés typiques. Même lorsqu'il s'agit d'un objet qui ne ressemble à aucun objet rencontré auparavant, nous l'appréhendons au moins comme une chose quelconque, déjà située dans le monde réel.

¹ *Ibid.*, § 25, p. 143.

Cela dit, il convient plutôt d'envisager la saisie première d'une donnée sensible à partir de sa prédonation passive avant toute opération active du moi en vue de dégager la spontanéité originaire de la conscience telle qu'elle est à l'œuvre dans sa passivité première. Etant pré-donné passivement en tant qu'unité intentionnelle dans les synthèses de la conscience du temps et dans les synthèses associatives, un moment sensible se détache d'un champ ou d'un arrière-plan sensible déjà pré-donné et exerce une stimulation sur le moi en vue de l'éveiller et d'attirer à soi son intérêt. A ce niveau, on peut parler des unités d'identité qui co-affectent plus ou moins fortement, ainsi que d'une conscience qui est affectée, dont le vécu n'est qu'une affection. Ici, il ne s'agit pas encore d'un moi éveillé qui répond à l'une de ces affections, ni de sa participation active à la constitution des unités objectales. Le vécu d'affection « *frappe peut-être à la porte du moi, mais il n'«affecte» pas le moi, le moi est pour ainsi dire sourd à cela.* »¹ Or, dès que le moi s'éveille par la force d'une affection, dès qu'il cède à une stimulation assez puissante exercée par un pré-donné sensible, le vécu intentionnel d'arrière-plan en tant qu'affection se transforme en un *cogito* actuel et le moi s'oriente vers ce qui est pré-donné pour le saisir en tant que moment objectal. En ce sens, la réceptivité du moi dans une perception peut et doit être considérée comme degré inférieur de l'activité. Dans son orientation-vers et sa tendance à saisir, le moi « *accueille en soi ce qui lui est pré-donné à travers les stimulations qui l'affectent* », « *consent à ce qui lui advient* ». ² De plus, le moi laisse jouer sans tarder ses cinesthèses pour pénétrer dans l'objet et l'ex-pliquer selon ses particularités, fait son regard aller de-ci de-là sur lui, s'en rapproche, s'en déplace autour, etc. Tout cela est un faire [*Tun*] du moi, « *sa libre spontanéité* », « *sa libre activité* » qui débute par une *initiative*, un *vouloir*, d'un *fiat*. ³ « *Chaque acte, quel que soit son type, peut être amorcé sous le mode de spontanéité de ce qu'on peut appeler un commencement créateur [schöpferisch] ; par lui le moi pur entre en scène comme sujet de la spontanéité.* »⁴

¹ SP, Hua XVII, p. 364 ; tr. fr. p. 37.

² EJ, § 17, p. 93 ; Cf. aussi § 7, p. 33 et § 13, p. 69.

³ Ideen I, § 122, Hua III, p. 281 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 413-414.

⁴ Ibid., p. 282 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 414.

Par ailleurs, à l'opposé de son activité réceptive qui s'attache à des objets pour les saisir simplement tels qu'ils sont pré-donnés passivement, le moi peut accomplir, selon ses divers intérêts et vœux, les différentes activités ou opérations dans lesquelles peuvent se constituer les objectités de nouvelles espèces, comme par exemple avec l'intérêt de connaissance les objectités catégoriales, c'est-à-dire les états de choses, sont préconstitués originairement dans le jugement prédicatif. C'est précisément là que l'on trouve la spontanéité *créatrice* ou *productrice* de la conscience au sens propre.¹ Husserl précise la différence fondamentale entre l'activité réceptive et l'activité prédictive au § 63 de *l'Expérience et jugement* : « *pour tout objet sensible en repos, ou pour un événement, le fait d'être saisi ne fait pas partie de leur essence. Le 'faire' du Je qui motive le cours des multiplicités de données impressives [Empfindungsdaten] peut bien être complètement involontaire ; les processus d'apparition s'unissent en unités passivement, tout à fait de la même façon, que le Je se tourne ou non vers ce qui apparaît en eux. D'une certaine manière, l'objet est également 'là', dans le champ, encore qu'une orientation-vers soit nécessaire pour qu'il soit saisi comme tel. Par contre, l'objectivité d'entendement, l'état de chose, ne peut se constituer par essence que dans le faire producteur spontané, donc, sous la condition, pour le Je, de l'être-auprès. Si cette condition n'est pas réalisée, on en reste dans le meilleur des cas à l'objet constitué dans la réceptivité ; il demeure susceptible d'être perçu dans le champ, mais rien d'autre ne se constitue qui le prenne pour fondement.* »²

Cela dit, il ne faut pas perdre de vue que toute activité spontanée dépend de l'expérience réceptive et de la passivité de la conscience. En premier lieu, dans sa spontanéité productrice, la conscience ne crée pas non plus les objets de rien, leur

¹ **EJ**, § 47, p. 238-239.

² **Ibid.**, § 63, p. 303-304. On peut lire des expressions semblables dans les leçons de Husserl sur la synthèse passive : « *Il y a, avant tout, une différence des plus fondamentales à considérer des objectités qui ne peuvent être expérimentées que parce que le sujet expérimentant les a produites de façon autonome dans les actes du moi thématiques – comme, par exemple, les nombres qui ne sont originairement là pour nous en tant qu'objets que dans l'action de nombrer ou les théories dans les actions de théoriser. Par opposition, c'est un tout autre mode de donnée, un tout autre mode d'expérience que celui où les objets sont, dans l'expérience, prédonnés passivement au sujet expérimentant et ne sont expérimentables que par la prédonnée, de telle sorte que le sujet exerce simplement des actes de la réceptivité, des actes de la saisie, puis de l'explicitation de ce qui est déjà là, de ce qui apparaît déjà.* » (**SP**, Hua XI, p. 291 ; tr. fr. p. 84.)

production originaire renvoie génétiquement à la couche inférieure de la vie de conscience, se fonde sur l'expérience réceptive et anté-prédicative et, par là même, sur la prédonation passive des objets d'expérience. De plus, toute activité en générale non seulement génétiquement mais aussi simultanément présuppose la passivité de la conscience ; chacune s'accomplit actuellement en tant que cernée d'un arrière-plan de vécus. En effet, la vie éveillée du moi repose à chaque instant sur une sensibilité fondamentale et passive qui fait partie constamment de cet arrière-plan et sans laquelle aucune conscience ne serait pas possible. Il n'en demeure pas moins vrai que le déroulement d'une expérience réceptive sur cette couche fondamentale passive ne suffirait pas pour la production des objets d'entendement. En second lieu, c'est également par les modifications rétentionnelles et protentionnelles qu'une activité spontanée devient une conscience unitaire dans laquelle une objectivité nouvelle se constitue. Du reste, une fois constituée, cette dernière n'a plus besoin de se référer à sa constitution originaire pour être répétée. En tant qu'elle est maintenue dans une passivité secondaire après sa donation actuelle, elle a une sorte d'autonomie, qui lui permet d'être réactivée, ne serait-ce que de façon modifiée.

Après tout, en ce qui concerne la spontanéité *originaire* de la conscience dans sa passivité originaire, on pourrait dire que la conscience commence à produire originairement à partir d'un produit originaire qui n'est pas produit par elle, parce qu'elle ne peut pas faire surgir quelque chose de rien. Ce produit originaire, la nouveauté, est ce qui est donné à chaque maintenant actuel dans une impression originaire. L'impression originaire peut donc être caractérisée de « *source originaire* », de « *génération originaire* » ou bien de « *création originaire* ». ¹ Si elle est déjà consciente, c'est-à-dire un moment de conscience, comme nous l'avons déjà dit, mais si elle ne provient pourtant pas de la spontanéité de la conscience, il convient de la considérer comme un *événement* qui a lieu au *contact direct* entre la conscience et le monde. L'impression originaire, en tant que conscience d'une nouveauté, d'un nouveau maintenant, semble être en deçà de toute la différence entre conscience et ce qui est conscient en elle, affection et affectant, sensation et senti, et

¹ **Leçons**, Supplément I, Hua X, p. 100 ; tr. fr. p. 131.

a fortiori, perception et perçu. C'est précisément par sa modification en rétention qu'il peut y avoir à la fois une conscience de cette impression écoulee et celle de ce qui y est donné originairement, par conséquent deux choses différentes bien qu'inséparablement liées. On pourrait dire que ce n'est que par la rétention que la conscience commence à se distinguer de ce qui est conscient en elle, et à devenir à la fois conscience de ce dernier et conscience de soi. Comme l'écrit également Barbaras, « la conscience, au niveau de l'impression, est une conscience originaire, qui est l'avènement du maintenant, c'est-à-dire qui est l'origine absolue, antérieure à la différence de la conscience et de l'objet. Par la rétention, inhérente au renouvellement incessant de ce maintenant, se produit comme une première séparation, l'ouverture d'une transcendance originaire, par laquelle l'unité de l'affectant et de l'affecté se brise. Donc, en effet, avec cette première antériorité naît une conscience proprement dite en tant qu'unie à son autre. Avec la rétention naît la double polarité du senti et du sentir, c'est-à-dire une conscience sensible proprement dite. »¹

Ainsi, Husserl affirme que « le caractère spécifique de cette spontanéité de la conscience, c'est qu'elle ne fait qu'accroître, que développer le produit originaire, mais ne crée rien de 'nouveau'. »² Loin de participer volontairement et activement dans le processus de l'apparition, la conscience laisse apparaître une unité d'identité à travers des apparitions toujours nouvelles, qu'elle vit en tant que ses propres vécus unitaires, grâce à la rétention. Comme nous l'avons déjà dit, un tel étant identique n'apparaît que dans la mesure où la nouveauté qui en est à chaque instant donnée co-apparaît avec les nouveautés qui suivent. C'est la rétention elle-même qui empêche une donnée de disparaître après le surgissement d'une nouvelle donnée et lui permet de s'attacher à cette dernière, et donc à toutes les précédentes. Elle fait cela par ses répétitions continues, car chaque rétention est une continuité de rétentions qui retient non seulement le présent antérieur, mais aussi toute la série de présents passés, jusqu'au moment initial où commence la donation actuelle. Elle les retient en les répétant à chaque instant sous la forme d'une série de dégradés. Même si ce qui est

¹ Renaud Barbaras, **Introduction à la philosophie de Husserl**, op. cit., p. 168.

² **Leçons**, Supplément I, Hua X, p. 100 ; tr. fr. p. 131.

retenu est conscient à travers ces répétitions selon un mode temporel toujours changeant du fait du recul continu dans le passé, il reste identique dans le recouvrement constant de soi-même. Comme chaque nouveauté surgit en continuité avec toutes les précédentes répétées identiquement dans une modification temporelle continue et unit continûment avec elles, on peut parler d'une unité d'identité de sorte que chaque phase ultérieure de cette continuité sera l'apparition de cette même unité. Alors, chaque phase d'un vécu en tant qu'apparition d'une seule et même chose renvoie au-delà de la nouveauté qui est présente instantanément dans cette phase, c'est-à-dire qu'elle renvoie aux données originaires antérieures qui sont conservées à l'identique sous le mode de passé, ainsi qu'aux moments à donner ultérieurement tels qu'ils sont anticipés à partir de ce passé conservé. Cela veut dire qu'une conscience dont les phases se passent l'une dans l'autre continuellement ne peut être conscience d'une seule et même chose à chacune de ses phases que dans la mesure où elle est conscience non seulement de ce qui est présent à elle, mais aussi de ce qui y est absent, à titre de passé et de futur. En d'autres termes, une unité d'identité, une seule et même chose, accède toujours à une conscience instantanée au moyen d'un *plus ultra* qui dépasse bien ce qui est donné nouvellement à cet instant présent et renvoie aux données originaires passées et à venir. En outre, si l'on tient également compte du fait que chaque nouvelle impression originiaire vienne remplir une protention, que chaque nouvel présent remplace pour ainsi dire un absent et, bien plus, que l'unité constituée à travers des multiplicités de phases unifiées par rétention sombre dans le vide après le déroulement de sa conscience actuelle en toujours gardant son identité, on peut affirmer que cette unité identique semble plutôt être un « pôle » qui régit le cours de ses apparitions possibles, et qui peut être partiellement rempli par ce qui est présent dans une impression originiaire. Par conséquent, ce que la conscience développe dans sa spontanéité originiaire à partir d'un produit originiaire qu'elle ne crée pas elle-même, c'est cette chose qui reste toujours identiquement la même à travers les multiplicités de ses apparitions actuelles et potentielles, et que l'on peut appeler, selon Husserl, un *sens*, à proprement parler, un proto-sens sous une forme primitive.

Pour Husserl, cette préconstitution passive et première du sens revient également à la préconstitution passive de l'objet. En effet, selon la phénoménologie, c'est précisément dans la possibilité de la production d'un sens idéalement identique

à travers les multiplicités de vécus que réside la possibilité pour nous d'avoir conscience d'un seul et même objet, quel qu'en soit le type. Si nous pouvons percevoir un seul et même monde malgré toutes les différences dans nos perceptions, si nous pouvons avoir les mêmes objectités idéales, se référer aux mêmes théorèmes, énoncer et comprendre les mêmes jugements, si nous pouvons utiliser les objets avec les mêmes buts et évaluer les choses ou les événements de façon semblable, c'est parce que tous ceux dont nous avons parlé nous apparaissent dotés d'un sens idéalement identique. Selon Husserl, pour chaque sens, a lieu une genèse qui commence dans la sphère de la passivité et s'étend aux activités de la conscience de divers degrés se fondant l'une sur l'autre selon les lois de motivation. D'où provient l'objectivation de divers degrés, à savoir l'objectivation des réalités les plus simples et de la nature dans son ensemble, jusqu'à celle de idéautés de niveaux supérieurs, du monde entier de la culture et de la science.

Cependant, selon lui, seulement les actes égologiques sont les vécus donateurs de sens au sens propre et donc peuvent être considérés comme les vécus objectivants qui nous font rencontrer les objets. En effet, l'objet de l'expérience est défini comme quelque chose d'identique qu'on saisit d'abord dans des expériences multiples et puis dans des ressouvenirs répétés, et qu'on peut toujours identifier en tant que tel.¹ *« L'objet est une unité de la conscience qui peut s'instituer comme la même en des actes renouvelés (donc dans une succession temporelle), comme l'élément identique de l'intention, identifiable en des actes de conscience aussi nombreux qu'on voudra, et plus précisément perceptible en des perceptions aussi nombreuses qu'on voudra. Je peux me convaincre 'à tout moment' de l'identique 'c'est'. »*² *« C'est précisément cette identité comme corrélat d'une répétition ouverte et sans fin, libre, en vue de l'accomplissement d'une identification, qui constitue le concept prégnant d'objet. »*³ Or, le domaine de la passivité originaire est un domaine du fluent ; au moyen des simples répétitions de la rétention dans ce domaine on ne peut avoir que des unités de durée dans leur devenir temporel présent, et non encore une unité objectale saisie et

¹ **LFLT**, § 61, Hua XVII, p. 171 ; tr. fr. p. 221 et § 58, p. 164 ; tr. fr. p. 212. Cf. aussi **SP**, Hua XI, p. 326-327 ; tr. fr. p. 77.

² **Leçons**, Supplément IV, Hua X, p. 109 ; tr. fr. p. 144.

³ **EJ**, § 13, p. 73.

maintenue dans son identité. Le sens tel qu'il est préconstitué dans la passivité originaire est loin d'être encore un acquis durable qui nous permettrait d'avoir conscience un objet auquel on pourrait toujours revenir et qu'on pourrait saisir comme étant le même. Un tel processus de l'objectivation commence, selon Husserl, avec la perception en tant que degré inférieur de l'activité du moi et exige ensuite le ressouvenir. *« C'est seulement dans le ressouvenir que je peux avoir un objet temporel identique en sa répétition, et je peux aussi constater dans le souvenir que ce que j'ai perçu antérieurement est la même chose que ce dont je me souviens postérieurement. Ceci a lieu dans le souvenir simple 'j'ai perçu cela', et dans le souvenir du second degré 'je me suis souvenu de cela'. L'objet temporel peut aussi devenir l'objet identique d'actes d'expérience répétés. Si l'objet est une fois donné, il peut être redonné, reconsidéré à nouveau, aussi souvent que l'on veut, et identifié dans des actes différents, qui forment alors une succession. (...) Une objectivité temporelle s'institue dans le flux temporel subjectif, et il lui appartient par essence d'être identifiable dans des souvenirs, et d'être par là sujet de prédicats identiques. »*¹

Or, les actes répétés d'un seul moi qui se rapportent à un même objet sur le fondement d'une passivité secondaire ne suffisent pas encore à créer un objet au sens propre, c'est-à-dire un être accessible comme identique pour tout le temps et pour quiconque. *« Tout être, en un sens très large, est être 'en soi' et a pour contre-partie le 'pour moi' accidentel des actes singuliers. »*² Dans la mesure où chaque sujet est en connexion avec d'autres sujets dans le monde, dans la mesure où chacun peut partager sa vie de conscience, ses perceptions avec d'autres dans une compréhension réciproque, un seul et même monde peut exister pour nous tous, les objets peuvent valoir pour nous tous comme étant et étant tel dans leur identité. En effet, dans la communication des sujets, une correction réciproque fonctionne sans cesse au cours de nos expériences toujours nouvelles ; à travers la diversité des validations a lieu une concordance intersubjective, et du même coup, se produit une unité

¹ **Leçons**, Supplément IV, Hua X, p. 107-108 ; tr. fr. p. 142-143.

² **MC**, § 27, Hua I, p. 97 ; tr. fr. p. 107.

intersubjective en tant que corrélat de cette validation concordante intersubjective.¹ En tout cas, on devrait dire que la possibilité pour nous d'avoir un objet constitué subjectivement ou intersubjectivement consiste dans la répétition idéalement infinie du même objet, et que la possibilité d'une telle répétition dépend tout d'abord de la rétention.

Il est donc naturel qu'une recherche phénoménologique sur la spontanéité originaire de la conscience et l'instauration du sens à partir d'une passivité originaire privilégie la perception et sa modification rétentionnelle. En effet, non seulement la perception se trouve-t-elle au niveau le plus inférieur de l'objectivation, mais elle est également un vécu originaire par rapport aux autres représentations simples telles que les souvenirs, les imaginations, les représentations en image, qui renvoient tous à la perception en tant que ses modifications.² Elle est le vécu donateur originaire dans laquelle l'objet nous est donné lui-même, comme présent en chair et en os et comme maintenant, par opposition à un ressouvenir par exemple, dans lequel un objet nous est donné comme passé, c'est-à-dire comme ayant été présent, est présentifié (reproduit) comme s'il était à nouveau présent.³ Par ailleurs, il faut noter que dans une perception une seule phase est absolument originaire : l'impression originaire en tant que conscience du maintenant vivant⁴, si bien que « *son opération est l'institution originaire d'un nouvel instant objectalement rempli sur le mode du maintenant.* »⁵ Ainsi, dans le présent d'une conscience perceptive, l'activité se confond avec la passivité, avec le surgissement continu d'une nouveauté. La conscience passive motive un acte de percevoir ; l'impression originaire telle qu'elle est à l'œuvre dans la passivité devient la phase originaire de ce dernier.

Or, nous avons indiqué plus haut que l'impression originaire n'est pas isolée, mais est déjà accompagnée d'une continuité de rétentions et protentions dans une passivité originaire, et que dans cet écoulement temporel se constituent

¹ **Krisis**, § 47, Hua VI, p. 166 ; tr. fr. p. 185-186.

² **Ideen I**, § 99, Hua III, p. 233-234 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 346-348.

³ **SP**, Hua XI, p. 304-305 ; tr. fr. p. 56-57 ; **Ideen I**, § 1, Hua III, p. 11 ; trad. par Paul Ricœur, p. 14-15 ; § 99, p. 233 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 347.

⁴ **Ideen I**, § 78, Hua III, p. 168 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 255.

⁵ **SP**, Hua XI, p. 323 ; tr. fr. p. 74.

originellement les données sensibles comme unités d'identité. A cela nous avons ajouté que cette passivité première est toujours entremêlée avec une passivité secondaire, et ne peut être traitée pour elle-même qu'abstraitement. « *En ce qui concerne la sensation isolée, elle n'est en vérité rien d'isolé. Autrement dit les contenus primaires sont partout porteurs de rayons d'appréhension [Auffassung], sans lesquels ils n'entrent pas en jeu, quelque indéterminés que puissent être pourtant ces rayons.* »¹ Dès lors, quand Husserl affirme, en suivant le schème « contenu d'appréhension-appréhension » référé dans les analyses statiques de l'intentionnalité, et donc également dans les *RL*, que l'appréhension *anime* au moyen d'un sens la donnée sensible elle-même dépourvue de sens (donation de sens), et que ce n'est que par cette voie que nous percevons un objet correspondant, cela ne devrait pas nous induire en erreur concernant le statut de la sensation et sa relation avec la perception.² En vérité, de même que la donnée sensible n'est pas dépourvue de sens et que la sensation est déjà intentionnelle, de même aussi la prédonation passive que suppose la perception n'est pas simplement celle des données sensibles, mais déjà celle des objets. En percevant, la conscience saisit ou appréhende actuellement et d'un seul coup un objet pré-donné qui affecte le moi en se détachant sur un champ d'objets passivement pré-donné, et maintient cet objet dans son identité à travers ses modifications rétentionnelles. La perception est, dès sa première phase, perception d'un seul et même objet, bien que ce dernier se donne à travers ses phases toujours nouvelles (dans le cas d'un objet qui a une extension temporelle, la mélodie par exemple), de ses divers côtés, sous ses différents aspects et selon ses différentes perspectives (dans le cas d'un objet spatial). Ici, la saisie perceptive, loin de donner de l'extérieur un sens à un contenu sensible dépourvu de sens, à la manière de former une matière sans forme, semble plutôt recevoir activement un sens d'objet préconstitué passivement. Dans le sillage de cette expérience sensible passive, la perception possède dès le début un horizon rétentionnel et protentionnel éveillé par l'association. Parce qu'elle contient les intentions vides qui concernent le passé et le futur, elle dépasse ce qui donné effectivement dans le maintenant actuel et saisit

¹ **Leçons**, Supplément III, Hua X, p. 105 ; tr. fr. p. 138.

² Ces distinctions relèvent d'un niveau de l'analyse phénoménologique menée dans le plan de la temporalité constituée. Cf. **Ideen I**, § 85 et § 97, Hua III.

l'objet lui-même en chair et en os. C'est ainsi que dans la perception, nous avons conscience d'un seul et même objet, qui non seulement est là devant nous, mais aussi était là avant notre perception et sera encore là après que celle-ci se soit écoulée.

Outre ces perceptions possibles ultérieures, un seul et même objet peut être conscient dans les vécus de conscience très divers, à savoir que nous pouvons nous ressouvenir d'une chose comme étant identiquement la même, penser à elle, en parler comme étant la même etc., et ce aussi souvent que nous le voudrons. Si l'on essaie d'exprimer cette possibilité d'une manière plus générale, on dirait que, selon Husserl, l'unité et la mêmeté deviennent conscientes en passant d'une apparition à l'autre grâce à un recouvrement des apparitions. Il parle d'« une étonnante propriété de la conscience dans son flux progressif »¹, de la polarisation d'un objet intentionnel comme étant un et identique. Par ailleurs, pour pouvoir parler d'une telle polarisation et, par là même, pour que la conscience puisse être conscience de quelque chose, ce ne sont pas des vécus numériquement différents qui se recouvrent entre eux-mêmes en tant que moments réels de la conscience, mais ils se recouvrent selon leur moment irréel (leur contenu intentionnel), c'est-à-dire selon leurs sens. « Si nous prenons plusieurs intuitions d'un même objet, par exemple plusieurs ressouvenirs d'un même objet, alors ils sont d'un point de vue temporel tout à fait extérieurs les uns aux autres et n'ont absolument rien de réel en commun ; mais ce sont des ressouvenirs du même objet intentionnel, ils n'ont rien de réellement identique, mais un identique idéal. Nous pouvons dire tout simplement que la relation à l'objectivité intentionnelle signifie une certaine polarisation des vécus, phénoménologiquement exposable. Tout vécu est intentionnel, dans la mesure où, en tant que conscience de quelque chose, il a en soi un pôle, c'est-à-dire qu'il peut entrer en scène avec certains autres vécus et, de manière idéale et infinie, avec beaucoup de vécus dans des synthèses d'identification, par quoi, dans une conscience d'unité ou encore dans une conscience d'identité, ce pôle idéal comme ce quelque chose d'identique vient en unité de recouvrement, non pas cependant comme réellement identique, mais plutôt

¹ **SP**, Appendice XV, Hua XI, p. 393 ; tr. fr. p. 378.

comme ce qui est identique dans la visée, dans le sens. »¹ Regardons donc de plus près la production d'une identité idéale dans le recouvrement des apparitions, ainsi que ce en quoi consiste cette idéalité.

2.2.3 Le contenu du sens

Soulignons à nouveau ce que nous avons précisé plus haut à partir de l'exemple de la perception. Il est clair que la perception elle-même est une unité temporelle aussi bien que le perçu lui-même. Pendant que les phases du flux de vécu perceptif dont chacune est aussi une perception instantanée se passent les unes dans les autres à travers le surgissement incessant des impressions originale et les modifications continues rétentionnelles et protentionnelles, et que ces phases forment ainsi une perception unitaire, une unité objectale devient en même temps consciente originairement dans cette unité de la perception. Autrement dit, les multiples perceptions différentes et séparées dans le temps immanent, en s'unifiant continuellement en *une* perception, font apparaître un seul et même objet. Ces deux unités enlacées sont les produits de la double intentionnalité de la rétention, comme nous l'avons déjà constaté. Ici, il faut remarquer que la rétention retient non seulement l'objet perçu tel qu'il est perçu dans une phase de la perception en tant que *passé*, en tant qu'*absent* ou bien *vide*, mais aussi et de la même manière, cette phase écoulée de la perception. Il s'ensuit que cette phase elle-même n'est pas non plus contenue réellement dans la conscience. « *La rétention n'est pas une modification en qui les données impressionnelles [impressionalen Daten] demeureraient contenu réellement, en changeant seulement de forme : c'est au contraire une intentionnalité, et une intentionnalité de type spécifique. Avec le surgissement d'une donnée originaire [Urdatum], d'une phase nouvelle, la précédente n'est pas perdue, mais 'gardée en tête' (c'est-à-dire précisément retenu) et grâce à cette rétention est possible un regard en arrière qui fait de la phase écoulée un objet : en gardant en tête cette dernière, je vis entièrement la phase présente, je l'ajoute – grâce à la rétention – à la phase passée, et je suis orienté vers la phase à venir (dans une*

¹ *Ibid.*, p. 394 ; tr. fr. p. 379.

protention). »¹ La perception, comme toutes les autres consciences, est un devenir, un flux changeant sans cesse ; à chaque instant je vis une nouvelle impression, une nouvelle rétention et protention ; c'est pourquoi ce qui est réel pour la perception change à chaque instant. Une phase de la perception contient aussi bien l'impression originaire que la rétention et la protention. Comme chaque phase est déjà conscience rétentionnelle de la phase qui la précède et conscience protentionnelle de la phase suivante, tous ces moments simultanés sont réellement contenus dans la conscience. Par contre, ce que la rétention retient et ce que la protention anticipe n'y sont pas réellement contenus. A toute phase présente de la perception d'une chose s'accrochent à la fois toutes ses phases écoulées et tous ceux qui étaient conscients en elles à titre de contenus absents, ou à proprement parler, irréels, parce qu'ils sont continuellement répétés comme identiques par une rétention continue, ne serait-ce que selon les modes temporels toujours changeants. Nous avons donc conscience de la perception et du perçu passés dans le présent au moyen d'une rétention présente en tant que moment réel de la perception présente.

Pourtant, comme nous l'avons précisé plus tôt dans un autre contexte, il faut établir une distinction entre les façons dont nous avons conscience originairement de la phase écoulée d'un vécu et de celle d'un objet, entre la constitution de la perception en tant que flux unitaire et irréversible et celle de l'objet en tant qu'unité identique, répétable infiniment comme la même. Chaque perception instantanée ou chaque phase d'une perception surgit dans un maintenant de la conscience et possède sa continuité de rétentions et de protentions. En tant que telle, chaque perception a sa place dans le temps immanent, c'est-à-dire qu'elle est individuelle, absolument unique. Dans sa retombée dans le passé à travers des modifications rétentionnelles, elle est retenue avec sa détermination temporelle, ou pour mieux dire, c'est le maintenant actuel se renouvelant sans cesse qui s'en éloigne continuellement. Par ailleurs, dans la mesure où les différentes phases perceptives sont liées en une perception unitaire par une synthèse continue, bien que chaque phase ait sa place temporelle individuelle, nous pouvons dire de cette perception continue unitaire

¹ **Leçons**, Supplément IX, Hua X, p. 118 ; tr. fr. p. 158-159.

qu'elle s'étend temporellement, a sa durée immanente et est individuelle dans son ensemble. Car il s'agit ici d'un enchaînement de perceptions, ou plus précisément, d'une seule et même perception qui dure. Ce n'est que dans ce cadre que toutes les phases d'une perception peuvent être qualifiées de *réelles*, bien qu'elles ne soient pas simultanées. « *Ainsi généralement : tout ce qui est partie du vécu est fermement et individuellement lié par la place temporelle. Des vécus divers du point de vue temporel ne peuvent donc avoir en commun n'importe quelle partie individuelle. Au sens le plus large les déterminations individuelles et dépendantes appartiennent aussi aux parties. Nommons tout ce qui est lié phénoménologico-temporellement à un vécu un moment réel du vécu.* »¹

Cela dit, une perception qui s'étend dans une durée immanente continue à subir la modification rétentionnelle, même après la fin de sa déroulement actuel, et elle est maintenue comme identique dans son recul dans le passé grâce à un auto-recouvrement continu. De là découle précisément la possibilité de la réflexion sur cette perception qui n'est plus actuelle. Si je reviens « demain » et « après-demain » sur une perception que j'ai vécue « hier », au moyen d'une réflexion menée dans ce ressouvenir, je peux saisir cette même perception avec sa détermination temporelle identique, c'est-à-dire avec sa place fixe dans le flux de la vie de conscience par rapport aux vécus antérieurs et aux vécus ultérieurs, bien que je la saisisse une fois sous le mode du « hier » et autre fois sous le mode du « avant-hier ». « *C'est un fait général, et fondamentalement essentielle, écrit Husserl, que chaque maintenant tout en sombrant dans le passé, conserve son identité rigoureuse.* »² Cela vaudrait certes également pour une conscience unitaire qui se produit dans un « l'un-après-l'autre » et pour sa détermination temporelle. Il n'en demeure pas moins que ni la reproduction d'un vécu antérieur de phase en phase dans le ressouvenir, ni la réflexion sur ce vécu reproduit ne signifient que l'on vit le même vécu. Par conséquent, la répétition d'un vécu antérieur ne peut jamais être la répétition de ce vécu lui-même comme vécu. En faisant cela, le moi ne vit pas le même vécu, mais le reproduit exactement tel qu'il était alors vécu, et dans ce ressouvenir, le tient sous

¹ **SP**, Appendice XV, Hua XI, p. 394 ; tr. fr. p. 379.

² **Leçons**, § 30, Hua X, p. 62 ; tr. fr. p. 82.

son regard comme un objet, et ce dans des vécus toujours nouveaux. Ce que le moi vit effectivement n'est pas le vécu reproduit et saisi comme objet, mais la reproduction et la réflexion elles-mêmes. Certes, comme l'on vit toujours un vécu unitaire dans le flux de ses phases, l'on peut par la suite le saisir comme objet. Comme le dit aussi Husserl, « *le courant des vécus, avec ses phases et ses portions, est lui-même une unité, qu'on peut identifier par un souvenir rétroactif accompagné d'un regard sur ce qui s'écoule : impressions et rétentions, émergence et transformation selon une loi, et évanouissement ou obscurcissement.* »¹ Cela ne signifie pas pour autant que le vécu comme flux et le vécu comme objet soient des unités de même type. Le moi vit un vécu ponctuel, ou bien une suite continue de vécus dans un maintenant, et ce fait d'être vécu est précisément la donation originaire d'un vécu. Une fois que ce dernier est tombé dans le passé, il ne se donne plus jamais *originairement* dans la conscience interne. Bien au contraire, la conscience interne qui s'y rapporte se transforme sans cesse en une conscience d'avoir vécu, avec un degré progressif d'éloignement. A chaque instant, un nouveau vécu émerge alors que d'autres s'enfoncent progressivement dans le passé. Tous les vécus de conscience sont donc différents les uns des autres et s'écoulent de sorte qu'ils produisent ensemble un flux continu et irréversible. Si nous nous permettons encore de parler de vécus multiples comme un seul et même vécu qui dure, ce n'est que dans la mesure où ces vécus s'unissent les uns aux autres dans une synthèse continue et où ils forment ensemble la conscience temporellement unifiée d'une même chose. Dans ce cas-là, ces vécus différents se révèle être des parties réelles d'un même vécu de conscience comme les parties d'un tout. Or, quand nous percevons une chose deux fois, c'est-à-dire d'une façon interrompue, nous avons deux perceptions, qui ont leur place respective au sein du temps immanent. Ils ne parviennent pas à former une seule et même perception telle qu'elle a été décrite auparavant, et n'ont donc rien d'individuel en commun. En tout cas, toutes les perceptions, toutes les apparitions, en passant de phase en phase, sont toujours nouvelles en tant qu'elles constituent différents processus temporels, et ne se recouvrent pas l'une avec l'autre en tant qu'elles sont vécues ; elles peuvent bien

¹ **Ibid.**, Supplément VIII, p. 116 ; tr. fr. p. 156.

s'unir en s'écoulant continuellement l'une après l'autre, mais elles n'apparaissent jamais comme un objet identique dans cet écoulement unitaire même. Comme l'écrit aussi Husserl au § 98 des *Ideen I* : « *La conscience qui unit 'fonctionnellement' le multiple, et qui en même temps constitue l'unité, ne présente en fait jamais d'identité, alors que l'identité de 'l'objet' est donnée dans le corrélat noématique.* »¹

Si nous pouvons encore parler d'une possibilité de recouvrement concernant les vécus, celle-ci désignera en première lieu l'auto-recouvrement passif d'un vécu écoulé, d'abord dans ses modifications rétentionnelles, puis dans ses ressouvenir répétés, recouvrement qui rendrait ce vécu « perceptible » comme objet d'une réflexion possible, quoique non perçu effectivement. En deuxième lieu, le recouvrement de similitude entre un vécu et d'autres vécus auxquels l'on le compare dans une réflexion peut également avoir lieu, recouvrement qui nous permettrait de connaître ce vécu comme étant un vécu de tel ou tel type. Quand nous tenons nos vécus sous notre regard dans une réflexion, il est toujours possible d'examiner leurs structures, parties et moments, de découvrir les similitudes qu'ils ont entre eux en les comparant, et par là même, de les ordonner selon leurs divers types. D'ailleurs, il est évident que ces recherches noétiques doivent toujours être complétées par des recherches noématiques. D'une part, un seul et même vécu individuel qui dure doit être en même temps d'un certain type que nous pourrions fixer après coup par une réflexion ; d'autre part, en tant qu'il est conscience d'un seul et même objet, il se rapporte déjà à un objet d'un certain type. Dès lors, les divers modes de la conscience indiquent les diverses modalités de l'intentionnalité ; les objets d'un type déterminé n'apparaissent que dans les vécus d'un type corrélatif. Faisant apparaître les apparaissances de divers types, la conscience se trouve modalisée. Par ailleurs, la phénoménologie nous enseigne qu'il est possible de penser ces diverses modalités comme des compossibilités de la conscience qui se développeraient génétiquement par des modifications des vécus originaires.² Dès lors, quelle que soit sa modalité, on ne peut pas considérer la conscience sans renvoyer à ces vécus originaires, et donc sans tenir compte du contact direct de la conscience au monde. Même les formations

¹ *Ideen I*, § 98, Hua III, p. 231 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 343.

² Cf. *MC*, § 36, Hua I.

idéales en tant que produits de la spontanéité créatrice de la conscience doivent être explicitées à partir de ce fondement. Une conscience capable de formuler des théories présuppose déjà une conscience sensible, non seulement en tant qu'origine génétique, mais aussi comme source permanent de sa *vie*. Corrélativement, un monde des idéalités aussi bien qu'un monde susceptible d'être idéalisé peut exister dans la mesure où il existe d'abord et toujours un monde sensible.

Si nous mettons ces remarques de côté, il n'arrive aucun recouvrement entre les vécus actuels du fait qu'ils ont leur propre temporalité. Cependant, si nous pouvons percevoir un seul et même objet en différent temps, ou bien encore, si nous pouvons avoir conscience de cette même chose dans des divers modes de vécu, la ressouvenir, en juger etc., c'est parce que ces multiples vécus se recouvrent selon leur sens. Grâce au recouvrement de sens, pourrait-on dire, un seul et même objet est conscient en eux, et corrélativement, ces vécus sont comme des apparitions d'un seul et même objet. Pour poursuivre l'exemple de la perception, de même que chaque perception, en tant que vécu individuel, a ses contenus réels, de même elle possède aussi, prise en elle-même, son objet intentionnel, de manière immanente mais irréelle. Ce dernier est l'objet perçu tel qu'il est perçu dans cette perception et, selon Husserl, il désigne le sens objectal de la perception, qui contient différents caractères noématiques, différents moments de sens, à savoir « un objet vu de ce côté », « sous cette face », « de telle proximité », « dans telles ou telles déterminations » etc.¹ Toutes les déterminations, moments et qualités avec lesquels un objet apparaît dans une perception composent son sens objectal, mais sous une modification de signification, comme s'ils étaient entre guillemets. C'est dire qu'ils ne désignent plus les déterminations, moments et qualités effectifs d'un objet réel, mais se présentent

¹ En effet, Husserl distingue deux concepts de sens. Premièrement, le sens désigne le noème complet d'un vécu de conscience, l'objet exactement tel qu'il apparaît dans ce vécu, c'est-à-dire l'objet intentionnel comme tel avec son mode d'être. Deuxièmement, le sens désigne le sens objectal d'un vécu de conscience, son sens noématique, c'est-à-dire l'objet intentionnel comme tel sans son mode d'être. Quand nous parlons de multiples consciences qui se rapportent à un seul et même objet, cette unité identique désigne un sens objectal auquel devrait ajouter encore le mode d'être comme un caractère noématique, comme un moment de sens qui correspond à la position (la thèse) de la conscience. Cf. **SP**, Hua XVII, p. 377 ; tr. fr. p. 52 et Hua XI, p. 352 ; tr. fr. p. 54 ; **Ideen I**, § 90, Hua III, p. 206 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 310.

eux-mêmes en tant que moment de sens dans une réflexion phénoménologique.¹ Car la propriété d'un objet, tout comme cet objet lui-même, est un sens qui a une genèse, qui se constitue à travers de multiples vécus liés par des diverses synthèses. Quand je perçois un objet dans ses propriétés, « cet objet » et chacune de ces « propriétés », qui renvoient aux expériences passées et expériences futures anticipées à partir de celles-ci et dépassent en tant que tels ce qui est de cet objet donné effectivement, deviennent conscients par une évocation associative. C'est ainsi, pourrait-on dire, que l'objet m'est donné avec un sens objectal.

Par ailleurs, selon Husserl, ce perçu comme tel est indissolublement lié à l'essence de la perception dans laquelle il apparaît, si bien qu'il semble « *un objet totalement dépourvu d'autonomie* »², et que sa durée coïncide pour ainsi dire avec la durée de la perception. Il affirme même, contrairement à ce 'il avance dans ses *Ideen I*, qu'« *il n'y pas de raison d'écarter le 'noème' du vécu et de lui contester le caractère du moment réel.* »³ Comment faut-il comprendre cela ? Dans une sphère d'apparaître à laquelle l'on accède par l'époche et dans laquelle l'intentionnalité fonctionne continuellement, il semble à première vue impossible de distinguer entre l'apparition de ce qui apparaît et ce qui apparaît dans son apparition ; je me trouve pour ainsi dire dans un flux anonyme d'apparaître. Cependant, quand je me mets à analyser cette sphère par une réflexion, je commence à saisir de manière évidente les données phénoménologiques pures, à savoir mes propres vécus d'apparition et ceux qui m'apparaissent en eux, et par conséquent, à distinguer une multiplicité noético-noématique. Je trouve, par exemple, sous mon regard, aussi bien ma perception d'un objet que cet objet tel qu'il est perçu dans ma perception, et ce de telle façon que tous deux sont donnés dans une pareille évidence. Ici, l'objet intentionnel comme tel se donne sous le regard réflexif comme le corrélat ponctuel d'une perception ponctuelle, comme le noème singulier d'une noèse singulière.⁴ De même qu'à

¹ Cf. *Ideen I*, § 89, Hua III, p. 205 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 308-309.

² *Ibid.*, § 98, p. 229-230 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 342.

³ *SP*, Hua XI, p. 335 ; tr. fr. p. 83.

⁴ Pour la distinction entre le corrélat noématique ponctuel et l'objet-entre-guillemet constitué dans un enchaînement systématique des apparitions en tant qu'une donnée noématique, voir Rudolf Bernet and G. Granel, « Le concept Husserlien de noème », *Les Études philosophiques*, Presses Universitaires de France, No. 1, Janvier-Mars 1991, p. 82-91.

chaque nouveau présent, la perception est nouvelle, de même aussi l'objet est nouveau tel qu'il apparaît dans cette perception. La perception étant changeante, le corrélat ponctuel de cette perception change également, et il semble que tous les deux s'écoulent dans une même temporalité. Pour autant, cela ne veut pas dire que le noème momentanée est du vécu et qu'il est contenu réellement dans la conscience. Si au lieu de prendre une perception instantanée en elle-même de manière abstraite, nous la replaçons dans le processus de percevoir continu auquel elle appartient, il n'est pas difficile de voir que son corrélat instantané est déjà un seul et même objet qui dure pour toute la durée écoulée de la perception, jusqu'à cet instant en question. Certes, on peut toujours distinguer dans une perception continue l'objet qui dure et l'objet dans son apparition, mais cela ne change rien à ce que l'objet dans son apparition soit déjà ce même objet qui dure dans une phase quelconque de sa durée. Husserl le précise ainsi : « *Nous distinguons l'objet qui dure, immanent, et l'objet dans son mode [das Object im Wie], dont nous avons conscience en tant que présent ou en tant que passé. Tout être temporel 'apparaît' dans un certain mode d'écoulement continuellement changeant et 'l'objet dans son mode d'écoulement' est sans cesse à nouveau un autre dans ce changement, alors que nous disons pourtant que l'objet et chaque point de son temps et ce temps lui-même sont une seule et même chose. Nous ne pourrions nommer conscience l'objet dans son mode d'écoulement' (tout aussi peu que nous nommerons une conscience le phénomène spatial, le corps dans son apparition de ce côté-ci, ou de ce côté-là, de près ou de loin). La 'conscience', le 'vécu', se rapporte à son objet par l'intermédiaire d'une apparition, en qui réside précisément 'l'objet dans son mode'. Manifestement nous devons reconnaître que le terme 'intentionnalité' est à double sens, selon que nous avons en vue, soit la relation de l'apparition à ce qui apparaît, soit la relation de la conscience d'une part à 'ce qui apparaît dans son mode', d'autre part à ce qui apparaît tout court.* »¹ Il faudrait toujours nous rappeler qu'il n'y a pas de conscience isolée qui ne renvoie déjà à la multiplicité de consciences passées et futures, et donc de conscience dont le corrélat est seulement ce qui est donné effectivement dans une impression originaire et n'accède pas à la conscience avec ceux qui sont co-visés à

¹ **Leçons**, § 9, Hua X, p. 26-27 ; tr. fr. p. 41.

vide par la rétention et protention. Alors, chaque perception singulière et toute phase dans la continuité d'une perception sont déjà une conscience synthétique dans laquelle se constitue une unité identique, un seul et même objet. Il s'ensuit qu'une telle identité, même pour une phase instantanée de la perception, ne peut pas être un contenu réel du vécu, ni être individué dans le temps immanent comme lui ; plutôt, elle doit être contenue en toute conscience comme son sens, et dans notre cas, comme un sens rempli.

Elucidons à présent le recouvrement de sens différents en un sens idéalement identique. Suivant ce que nous avons décrit plus haut, dans la continuité d'une perception, quand une perception passe dans la rétention avec le surgissement d'une nouvelle perception, ce qui est conscient dans la perception antérieure est retenu à l'identique, avec tous ses moments de sens (contenus noématiques) ainsi qu'avec sa détermination temporelle, bien qu'il soit donné sous le mode de donation temporel toujours changeant, c'est-à-dire comme repoussé plus loin dans le passé, à travers ses répétitions retentionnelles. Dans les *Leçons*, Husserl précise la même chose dans des termes différents : « *C'est un fait général, et fondamental essentiel, que chaque maintenant, tout en sombrant dans le passé, conserve son identité rigoureuse. En termes phénoménologique : la conscience du maintenant qui se constitue sur la base de la matière A [Materie], se transforme continûment en une conscience de passé, tandis qu'une conscience de maintenant toujours nouvelle s'édifie simultanément. Au cours de cette transformation, la conscience qui se modifie se conserve son intention objective [gegenständliche Intention] ».*¹ Malgré les modifications continues par rapport au mode temporel et au degré de clarté, Husserl ajoute que, « *l'intention objective demeure comme absolument la même et identique. (...) Le maintenant qui vient tout juste de sombrer n'est plus la nouveauté, mais ce qui est poussé à l'écart par la nouveauté. Cette mise à l'écart implique un changement. Mais tout en ayant perdu son caractère de maintenant, il se maintient absolument inchangé dans son intention objective, il est intention d'une objectivité individuelle, et intention qui*

¹ **Ibid.**, § 30, p. 62 ; tr. fr. p. 82.

intuitionne. »¹ Une telle conservation de l'intention objectale, ou ce qui revient au même, du sens objectal vaut également pour toutes les consciences du maintenant, pour toutes les autres phases instantanées d'un processus perceptif qui se passent les unes dans les autres dans l'unité d'une synthèse continue. Toutes ces perceptions possèdent en elles d'une façon immanente leur objet intentionnel, leur objet apparaissant en tant que tel, c'est-à-dire leur sens, et, dans le déroulement de la perception, tous ceux qui sont retenus à l'identique comme sens respectifs de ces perceptions multiples et changeantes se recouvrent tellement entre eux que nous avons conscience d'un unique objet identique dans une perception unitaire et continue. Autrement dit, comme une rétention continue conserve et rend constamment conscient quelque chose d'identique comme sens pour toutes les phases écoulées de la perception, un recouvrement constant successif entre ces intentions a lieu selon leur sens.² Par exemple, quand je regarde au coucher du soleil un arbre dont les branches bougent avec le vent, il m'apparaît à chaque fois comme autre, à cause des changements de lumière et des mouvements de vent, mais à travers toutes ces apparitions changeantes, je vois un seul et même arbre. En outre, au lieu de saisir simplement l'arbre comme tout, si je commence à le contempler de plus près en vue de l'explicitier selon ses singularités, telles que sa forme, ses parties, ses propriétés, ses relations à d'autres objets etc., tandis que l'objet dans le comment de ses déterminations est à chaque fois différent, je continue de percevoir un seul et même arbre tout au long de la perception. Il est ainsi parce que je vise à chaque fois le même arbre, que ma perception possède dans toutes ses étapes cet arbre visé comme un sens idéalement identique, et ce malgré toutes les différences dans la façon dont il m'est donné à chaque fois, différences dont chacune peut à son tour être caractérisée noématiquement, c'est-à-dire à titre de sens. Par conséquent, pourrait-on dire, « cet arbre » est l'identique faisant partie de tous les noèmes différents qui appartiennent aux phases de perception correspondantes, et de ce fait, ces noèmes se recouvrent malgré toutes leurs différences. Et, de même qu'aucune perception ne contient réellement en elle son objet intentionnel, c'est-à-dire « cet arbre tel qu'il est

¹ *Ibid.*, p. 62-63; tr. fr. p. 82.

² *SP*, Hua XVII, p. 375 ; tr. fr. p. 50 ; Hua XI, p. 314 ; tr. fr. p. 66 ; p. 317-318 ; tr. fr. p. 69 et p. 318-319 ; tr. fr. p. 70.

perçu dans cette perception », de même aussi cet objet identique, c'est-à-dire « cet arbre », en tant qu'unité synthétique de multiples perceptions, n'est pas non plus réellement contenu en aucune d'entre celles qui sont liées synthétiquement. Sa durée ne se confond avec aucune de leurs durées, il ne s'écoule pas avec elles ; au contraire, il est un contenu non individué, mais qui se donne comme identique dans leur passage synthétique. Il s'agit ici d'un sens idéalement identique qui serait le contenu intentionnel de tous les vécus différents se liant ou pouvant se lier synthétiquement de sorte qu'ils soient tous conscience d'un seul et même objet.

Même les vécus très divers, les perceptions ou souvenirs séparés individuellement peuvent entrer dans un recouvrement selon leur sens dans une synthèse discrète ; ainsi, un objet identique se polarise dans leur enchaînement en tant qu'unité synthétique. Quand je reviens, par exemple, sur un objet perçu antérieurement dans des souvenirs répétés, bien que chaque souvenir soit nouveau du point de vue temporel et ait son objet intentionnel avec des moments de sens correspondants, avec différents caractères noématiques, ce sont des souvenirs du même objet. Ainsi, nous voyons à nouveau la différence que nous avons mentionnée plus haut, entre l'objet dans son apparaître et l'objet apparaissant un et identique. En effet, sur le plan constituant, cette différence renvoie toujours à une différence entre une multiplicité constituant en se liant synthétiquement et leur unité synthétique ainsi constituée. Sur le plan constitué, si les multiples souvenirs se rapportent à un même objet malgré toutes leurs différences, cela veut dire qu'ils ont déjà en commun quelque chose d'identique, c'est-à-dire que ce dernier est déjà impliqué en commun dans leur sens respectif. Ici, l'objet identique se révèle être un index auquel s'ordonnent toutes les apparitions du même. Une fois qu'une identité se constitue originellement dans la synthèse d'une multiplicité des apparitions, une multiplicité infinie des apparitions qui se rapporteraient à cette identité dans des synthèses ultérieures d'identifications devient possible d'emblée. D'abord, on vient de la multiplicité à l'unité, puis de l'unité à la multiplicité.

Dès lors, se pose la question cruciale de savoir en quoi se recouvrent les sens. S'il est évident que l'objet apparaissant doit son unité et identité à un sens idéalement identique avec lequel il apparaît chaque fois, en quoi consiste alors l'identité idéale de ce sens ? Si l'on considère cet *identique idéal* ou bien *sens* comme ce qui peut être

répété à l'identique dans une multiplicité infinie des apparitions, de quoi peut être composé ce sens concernant un objet apparaissant identique à travers ses apparitions toujours différentes ? Pour commencer, si nous considérons un objet individuel inchangé qui se donne comme objet identique avec ses déterminations identiques d'abord dans des perceptions singulières et ensuite dans des ressouvenirs répétés, nous pouvons dire que tous ses vécus possèdent le même sens objectal et que, grâce à lui, ce que je perçois et ce dont je me ressouviens à chaque fois sont ce même objet ainsi déterminé. Le sens objectal identique qui rend l'objet conscient à chaque fois comme ce même objet ainsi déterminé semble contenir comme moments de sens 1. un objet identique, 2. ses déterminations identiques et 3. une situation temporelle identique. Car l'objet individuel est un 'ceci-là', qui peut avoir des déterminations changeantes ou non, et qui possède une place déterminée dans le temps et dans l'espace.

Selon Husserl, même si les objets individuels apparaissent avec un mode temporel toujours changeant dans les apparitions différentes, une détermination temporelle identique appartient au sens objectal identique de ces apparitions.¹ Dans le cas d'un son perçu, par exemple, retenu à l'identique après son écoulement dans la conscience en reculant toujours plus loin dans le passé à travers la modification rétentionnelle continue, alors que la distance du maintenant où le son a été donné originairement par rapport au maintenant actuel jaillissant sans cesse croît toujours, le maintenant passé se constitue comme un point temporel identique dans le temps immanent. De la même manière, si une mélodie entendue antérieurement est présentifiée dans des ressouvenirs répétés, bien que le mode temporel des présentifications change continuellement, c'est-à-dire que la mélodie devient consciente à chaque fois comme passé plus éloigné, la mélodie peut être identifiée comme étant la même avec tous ses points temporels et sa durée individuelle dans ces ressouvenirs différents. Cela veut dire qu'ils ont le même sens objectal doté d'un même sens temporel bien qu'ils soient noétiquement et noématiquement différents.² Je ne peux dire que je me ressouviens exactement de la même mélodie que j'ai

¹ **Ibid.**, p. 328-330 ; tr. fr. p. 78-79.

² **Ibid.**, p. 331-332 ; tr. fr. p. 80-81.

entendue antérieurement que dans la mesure où je m'en ressouviens à chaque fois avec une détermination temporelle identique, pour le mieux dire, avec un sens temporel identique qui renvoie au maintenant de la perception originaire de la mélodie. La constitution des objets individuels comme quelque chose ayant tout d'abord une place fixe dans le temps consiste donc en la constitution des points et des durées temporels identiques, et par conséquent, en celle d'un temps universel et objectif par les recouvrements des apparitions répétées dans le même, dans le sens idéalement identique.

Par ailleurs, dans le cas où s'il s'agit d'un objet qui se détermine toujours plus précisément ou de manière nouvelle dans la continuité d'une contemplation perceptive, je peux encore dire que je perçois un seul et même objet dans ses déterminations changeantes. Husserl précise cela ainsi : « *L'objet intentionnel, disons-nous, ne cesse d'être atteint par la conscience dans le progrès continu ou synthétique de la conscience; mais il ne cesse de s'y 'donner autrement' ; c'est 'le même' objet, donné simplement dans d'autres prédicats, avec un autre statut de détermination ; 'il' [es] se montre seulement de différents côtés, ce qui avait permis aux prédicats demeurés indéterminés de recevoir une détermination plus précise ; ou bien 'lui' [das], l'objet est resté inchangé pendant tout le temps où il s'est donné ; maintenant 'il' change , 'lui' identique ; à la faveur de ce changement, il croit en beauté, il perd en valeur d'utilité, etc.* »¹ En effet, dans une description noématique des perceptions singulières du même objet, il est possible de distinguer entre l'objet dans le comment de ses déterminations d'une part et l'objet identique lui-même d'autre – certes, tous cela entre guillemets. Chacune de ces perceptions a son sens objectal, qui désigne un objet et les propriétés de cet objet, perçues effectivement ou bien simplement anticipées, ses divers cotés déterminés et pas encore déterminés, etc. Cela implique d'ores et déjà que l'objet faisant partie de leur sens objectal soit comme un substrat identique de ses déterminations effectives et possibles. Husserl en conclut qu'il est également possible de distinguer au sein du sens noématique ou objectal – c'est-à-dire au sein de l'objet dans le comment de ses déterminations –

¹ **Ideen I**, § 131, Hua III, p. 301-302 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 441.

deux composants noématiques, à savoir quelque chose d'identique comme centre unificateur ou support des déterminations, et le contenu déterminant variable comme sens. Ce n'est qu'ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation selon laquelle toute conscience se rapporte à son objet par son sens, affirmation qui pourrait nous induire en erreur quant à la relation entre l'acte, le sens (contenu) et l'objet.¹ En vérité, l'objet identique n'est rien d'autre qu'un composant noématique dans le sens noématique. « *Pas de 'sens' sans le 'quelque chose' et en outre sans 'contenu déterminant'* » écrit Husserl.² Le sens ne doit pas être considéré comme un élément intermédiaire entre l'acte et l'objet, comme s'il était possible d'avoir un sens sans objet. Pourtant, il n'est pas moins vrai qu'on peut prendre l'objet intentionnel en lui-même comme substrat identique de ses déterminations et comme quelque chose d'identique auquel s'ordonneraient de multiples perceptions et ressouvenirs ultérieurs, même en nombre idéalement infini, en tant qu'apparitions de ce même objet. Dans ce cadre de la description noématique Husserl complète son paragraphe évoqué ci-dessus de la manière suivante : « *'l'objet' intentionnel identique se distingue alors avec évidence des 'prédicats' variables et changeants. Il se distingue en tant que moment noématique central ; il est 'l'objet' [der 'Gegenstand'], 'l'unité objective' [das 'Object'], 'l'identique', le 'sujet déterminable de ses prédicats possibles' – le pur X par abstraction de tous ses prédicats – et il se distingue de ces prédicats ; ou plus exactement, des noèmes de prédicats.* »³

Or, qu'en est-il d'un X identique et vide, porteur de sens ? Peut-on vraiment parler encore d'un objet identique sans une détermination quelconque ou dans le cas où il se donne toujours en changeant dans toutes ses déterminations ? Selon un exemple donné par Husserl dans les leçons sur la synthèse passive, quand je m'aperçois que la jeune fille que j'ai vue précédemment est en vérité une poupée mécanique, d'un côté, je peux continuer à voir encore une jeune fille, si bien que «

¹ **Ibid.**, § 129, p. 297 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 436 : « *Par contenu nous entendons le 'sens', dont nous disons que, en lui ou par lui, la conscience se rapporte à un objet en tant qu'il est le 'sien' (...)* Tout noème a un 'contenu', à savoir son 'sens' ; par lui le noème se rapporte à 'son' objet. ». **Ibid.**, p. 299 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 439 : « *le noème aussi se rapporte à un objet et possède un 'contenu' au moyen duquel il se rapporte à l'objet* ».

² **Ibid.**, § 131, p. 303 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 443.

³ **Ibid.**, p. 302 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 442.

*l'objet intentionnel, le sens de la perception, est d'une certaine manière scrupuleusement le même, mais conscient sur un 'mode d'être' différent : une fois étant tout simplement, et l'autre fois nul et non-étant »*¹. Mais de l'un autre côté, si je commence à voir une poupée au lieu d'un être humain, l'objet intentionnel, et donc le sens de la perception se trouvent changés. Devrait-on dire ici que le même objet est d'abord donné comme humain et après comme poupée, c'est-à-dire que « humain » et « poupée » sont des prédicats différents d'un X identique ? Ou bien, si les objets intentionnels sont différents, devrait-on dire du substrat identique qu'il n'est pas quelque chose dépourvu d'une toute détermination, mais qu'il est toujours déjà l'objet d'un type déterminé ? Au lieu de poursuivre ces questions jusqu'à une recherche sur la déception et les modalités d'être qui dépasserait la limite de notre travail, contentons-nous de nous demander en quoi consistent l'unicité et la mêmeité d'un objet individuel apparaissant à travers ses multiples apparitions dans lesquelles il apparaît comme un tout ou bien selon ses déterminations. Nous sommes alors amenés à dire qu'elles consistent en moments de sens qui correspondent à son individualité et à son essence générique de degré quelconque.

Husserl écrit au § 2 des *Ideen I* : « *Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un 'ceci-là', quelque chose d'unique ; du fait qu'il a 'en soi-même' telle ou telle constitution, il a sa spécificité [Eigenart], son faisceau permanent [seinen Bestand] de prédicats essentiels qui lui surviennent nécessairement (...), de telle sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir.* »² Si un objet nous apparaît comme un ceci-là ayant une situation temporelle et spatiale déterminée qui le sépare de tous les autres objets et le rend unique, c'est l'œuvre de la conscience du temps sur la base d'une facticité. C'est dire que l'individualité d'un objet apparaissant est le produit d'une synthèse. Rappelons que cette synthèse donnait à la fois l'unité de la conscience et celle de l'objet, en liant les apparitions successives de sorte qu'elles deviennent consciences du même objet. De plus, toute la vie de conscience, ainsi que son corrélat, c'est-à-dire le monde avec son temps objectif, devaient leur unité à la conscience du temps.

¹ SP, Hua XI, p. 351 ; tr. fr. p. 53.

² *Ideen I*, § 2, Hua III, p. 12-13, tr. fr. par Paul Ricœur, p. 17.

Par conséquent, l'individu se révèle être quelque chose qui peut entrer dans l'unité de notre expérience, et corrélativement, qui appartient au monde et au temps objectif. Il n'en demeure pas moins que non seulement les objets individuels mais tous les autres types d'objets, les idéalités et les objets d'imagination, doivent aussi leur unité à cette synthèse fondamentale qui unit de multiples consciences en une conscience. L'unité d'un objet qui apparaîtrait dépendrait donc en tout cas l'unité d'une multiplicité de la conscience qui le fait apparaître.

Or, cette unité n'est qu'une forme vide, telle qu'elle est simplement produite dans une constitution temporelle. En effet, l'unité d'un objet doit être considérée toujours comme unité de son contenu ; la durée de l'individu est une durée qualitativement remplie. Nous ne pouvons parler de forme temporelle seule que dans la mesure où elle se trouve dans l'origine du *quelque chose en général* ou bien de l'*objet en général*, que Husserl nomme la généralité ou l'essence formelle et auquel on arrive en vidant le teneur chosale des individus, c'est-à-dire par une formalisation.¹ Or, en ce qui concerne un objet individuel, comme nous verrons tout à l'heure plus clairement, il semble impossible d'en parler comme un X vide identique, dépourvu de toutes ses qualités. Sur le fondement de ces synthèses du temps s'accomplissent du même coup celles du contenu ; à travers les recouvrements de similitude ou d'analogie, tout ce qui est commun au sein d'une pluralité accède à la conscience dans une passivité originaire. Nous avons déjà indiqué dans nos remarques générales sur la prédonation originaire dans la sphère de la sensibilité qu'un moment individuel se donne en se détachant par contraste sur un champ sensible pré-donné déjà d'avance, et auquel il appartient avec tous les autres moments semblables à lui. C'est précisément sur ce fondement de la constitution originaire des relations de similitude et d'analogie dans la sphère de la passivité que les données sensibles se donnent comme données de divers types, comme couleurs, sons, odeurs etc., et au fur et à mesure, que les objets se donnent comme objets de divers types en ce qu'ils ont des propriétés, qualités et parties communes. Selon Husserl, les unités qui se constituent d'abord passivement dans les recouvrements de

¹ Cf. **Ibid.**, § 13, Hua III.

similitude comme élément commun d'une pluralité d'éléments séparés se trouvent dans l'origine des types généraux empiriques que l'on obtient par l'activité de comparaison. Mais, si l'on se place à un niveau transcendentalelement eidétique, au-delà d'une généralisation empirique, il faut parler des essences matérielles pures, que l'on ne peut obtenir que par une variation eidétique, et qui désignent par leur extension infinie non seulement la teneur essentiel des individus, c'est-à-dire des objet réaux et réalement possibles, mais aussi celle des objets idéalement possibles.¹ Ces essences forment une hiérarchie qui, au plus bas degré, part des singularités eidétiques, et en passant par des espèces et des genres, arrive en dernière instance aux genres suprêmes.²

En définitive, « *chaque 'ceci-là' a toujours son fond eidétique matériel.* »³ Là où l'objet est maintenu dans sa « *composition spécifique* » et avec sa détermination temporelle et spatiale, nous pouvons parler de son unité et identité.⁴ Autrement dit, si nous pouvons identifier l'objet comme un et même dans ses apparitions différentes, c'est parce qu'il nous apparaît toujours comme ayant aussi bien une place dans le temps et dans l'espace que des propriétés essentielles sans lesquelles il cesserait d'être ce qu'il est, d'être un seul et même objet, et apparaîtrait comme un autre objet, comme c'est le cas dans l'exemple de humain-poupée. Ces propriétés avec lesquelles un objet est et demeure ce qu'il est sont telles que d'autres individus peuvent bien les posséder en commun. Cela veut dire qu'elles ne peuvent pas rendre l'objet unique toutes seules, lui conférer son individualité ; pourtant sans elles nous ne pouvons parler ni de l'unité, ni de l'identité de l'objet. Dans le cas où nous nous trouvons devant quelque chose qui ne ressemble à aucune chose rencontrée auparavant, ou devant quelque chose que nous ne pouvons pas connaître comme appartenant à un tel ou tel type à cause de la distance, nous le percevons du moins comme « quelque chose » quelconque, comme faisant partie du monde réel, parce qu'entrant dans l'enchaînement de notre expérience. Ou bien ses apparitions successives peuvent bien nous permettre de le saisir après coup comme un objet familier, en même temps

¹ Pour l'obtention des généralités pures voir la deuxième partie de la troisième section de l'*EJ*.

² Cf. **Ideen I**, § 12, Hua III.

³ **Ibid.**, § 14, p. 34, tr. fr. par Paul Ricœur, p. 52.

⁴ **Leçons**, § 30, Hua X, p. 63 ; tr. fr. p. 83.

que se trouve éveillé un horizon permettant la visée de ses propriétés générales qui deviendront de plus en plus précises à travers des apparitions ultérieures. Ou bien, il se peut qu'un tout autre objet se constitue pour la première fois si bien que du même coup, un nouveau type d'objets se trouve constitué, grâce auquel on peut saisir d'avance d'autres objets semblables à lui.¹ En tout cas, l'identité n'est rien d'autre que le corrélat d'une identification. Certes, il appartient à l'essence de l'individu d'avoir une place dans le temps et dans l'espace, ou phénoménologiquement parlant, il appartient à son *a priori* corrélationnel de pouvoir entrer dans l'unité de notre expérience ainsi que de se trouver comme quelque chose, comme étant quelconque, dans le monde réel et son temps objectif qui sont le corrélat de notre expérience unitaire. Cependant, des choses que nous ne pouvons saisir à chaque fois que comme objet en général sont pour nous indiscernables, nous ne pouvons pas en parler comme deux ou plusieurs choses, et par conséquent, nous ne pouvons discerner leurs unités et leurs identités à elles-mêmes. Cela revient à dire qu'être « un et même » pour une chose individuelle exige non seulement qu'elle existe dans le monde et donc possède la typique de la totalité des étants mondains, mais également qu'elle possède une typique particulière grâce à laquelle elle a ses propriétés typiques. Ainsi, elle doit pouvoir être identifiée en différents temps aussi bien quant à sa détermination temporelle et spatiale que quant au type auquel elle appartient. Par conséquent, il faut accepter que l'identité de l'individu soit en même temps une identité typique, sans négliger pour autant qu'elle ne peut y être réduite.

Pour finir, nous soulignons que toutes ces déterminations que nous rapportons à l'individualité et à l'essence de l'objet ne désignent rien d'autre que les conditions de possibilité de l'apparaître de l'objet en tant que tel. Elles peuvent bien être saisies pour elles-mêmes comme contenus de sens ou composantes noématiques dans une réflexion phénoménologique, mais n'ont pas besoin de cette thématization pour fonctionner ni pour déterminer les objets par rapport à leur apparaître. De ce point de vue phénoménologique, nous dirions qu'un objet n'accède jamais à notre conscience comme tout prêt, qu'il devient conscient avec un sens qui est génétiquement

¹ EJ, § 8, p. 44.

constitué et conservé dans la potentialité de la conscience en vue d'être réactivé et transféré par l'association à l'objet apparaissant. C'est ainsi que l'objet est toujours *plus* que je vois effectivement de lui, il m'est toujours donné avec un sens dont la constitution renvoie aux vécus passés et même à toute la vie de conscience dans son écoulement unitaire. J'enseigne pour ainsi dire d'en avoir conscience comme étant et étant tel, son apparition actuelle a une histoire qui présuppose le fait que j'aie déjà perçu d'autres objets semblables à lui, et même le fait que j'aie déjà perçu quelques choses. Quand je dis dans une description noématique de la perception d'un arbre que celui-ci m'est donné comme « chose naturelle », « plante », « arbre », « en fleur », « vert », ces prédicats essentielles et non essentielles concernent le comment de l'apparaître de l'objet, c'est-à-dire qu'ils sont les contenus de sens avec lesquels je saisis ce qui se trouve en face de moi comme cet objet lui-même comme tel mais non autre. De même qu'ils ne sont pas contenus réellement dans la conscience, de même aussi ils ne font pas partie de l'objet comme ses moments réaux. Husserl précise au § 65 de l'EJ : « *Tout objectivité [Gegenständlichkeit] a en soi-même son sens objectif [gegenständlichen Sinn] ; elle est en elle-même sens dans la plénitude du soi [Fülle des Selbst]. C'est par l'identité du sens qu'elle peut être éprouvée, conçue, etc., comme la même dans des actes multiformes. Toute explication d'un objet est une explication de son sens, tout explicat, ou prédicat, appartenant à son essence propre, détermine l'objet par les moments du sens qui lui est propre. Mais le simple sens [bloße Sinn] n'est pas lui-même une détermination objective [gegenständliche Bestimmung] ; une telle détermination ne peut être que la détermination puisée dans l'évidence, dans le soi de l'objet, justifiée par une norme qui est en lui en tant qu'ipséité vraie, donc la détermination correcte ou vraie. On peut dire assurément que le sens objectif, le visé comme tel, qui peut, par une certaine orientation du regard, être transformé en objet dans son identité propre, indépendante de l'être et du ne-pas-être-vrai, habite chaque objet au titre de son contenu de signification [bloße Sinnesgehalt] ; mais le simple contenu de signification n'est pas, au sens propre, un prédicat de l'objet. Les prédicats de l'objet sont aussi peu des sens que l'objet lui-même, qui comme tel est 'en soi-même' le pôle identique d'une multiplicité*

de donations selon l'ipséité, et – que ce soit pour moi seul, pour quiconque, ou pour toute communauté- accessible dans son ipséité, vérifiable comme étant là dans son ipséité, en tout temps et par quiconque. »¹ Cela implique que le sens par lequel les objets nous sont donnés dans nos perceptions, vœux, évaluations, actions et jugements n'apparaît pour lui-même, en tant qu'objet, que sous l'épochè phénoménologique qui dégage l'intentionnalité opérante en suspendant toutes les positions transcendantales. L'apparition de l'objet avec un sens signifie qu'il apparaît comme corrélat d'une multiplicité de vécus de conscience, et cela n'est visible que par l'accès à une sphère d'apparaître transcendantale, qui conditionne l'apparition de l'objet en tant que tel. Cette appartenance du sens à la sphère de l'apparaître se traduit dans le langage phénoménologique comme une dualité, à savoir que l'objet et la conscience ont chacun le sens de son propre côté.

Par ailleurs, Husserl affirme également que ces contenus de sens visibles sous la réduction correspondent chacun aux prédicats de l'objet, c'est-à-dire à ses déterminations objectales. Au § 88 de ses *Ideen I*, il écrit que « *le vécu de perception, même après la réduction phénoménologique, est la perception de 'ce pommier en fleurs, dans ce jardin, etc.'* ; *de même le plaisir après réduction est le plaisir que nous prenons à ce même arbre. L'arbre n'a pas perdu la moindre nuance de tous les moments, qualités, caractères avec lesquels il apparaissait dans cette perception, et avec lesquels il se montrait 'beau', 'plein d'attrait', etc. 'dans' ce plaisir.* »² Ailleurs, nous lisons cette phrase : « *Le sens objectif de la perception ne signifie rien de moins que la même chose que l'objet effectif de la perception, le sens de la perception de l'arbre rien de moins que la même chose que l'objet naturel effectif 'arbre'.* »³ Certes, dans ma vie naturelle, en percevant, l'objet est là devant moi comme objet réel, étant dans le monde réel et ayant des propriétés réelles. Cependant, quand je commence à considérer ce même objet dans une attitude phénoménologique, c'est-à-dire comme pôle de l'intentionnalité opérante, mon thème devient désormais l'objet dans le comment de son apparaître, l'objet visé en tant que visé. Dès lors, ses

¹ **EJ**, § 65, p. 324-325.

² **Ideen I**, § 88, Hua III, p. 204 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 307.

³ **SP**, Hua XVII, p. 376 ; tr. fr. p. 51.

prédicats réaux tels qu'ils sont dans l'attitude naturelle, se trouvent devant moi, en tant que phénoménologue, comme unités synthétiques des multiplicités d'apparitions, c'est-à-dire comme sens. Même son effectivité peut être considérée comme un moment de sens dans le cadre d'une intentionnalité opérante, puisque dans une perception continue, je vois un arbre devant moi comme « arbre vrai », « en chair et en os ». La généralité typique de l'objet – ses déterminations naturelles et déterminations de signification dues à notre appréciation et à notre vouloir –, son individualité, c'est-à-dire son unicité, et bien plus son être vrai, tous sont comme des moment de sens, dans lesquels nous avons conscience de cet objet en tant qu'il est corrélat de notre conscience.

Cela ne veut pas dire pourtant que ces moments de sens dans leur généralité eidétique sont des structures qui appartiennent exclusivement à notre conscience. Ces sont plutôt des structures de la corrélation, de l'apparaître d'un apparaissant à un sujet qui est le dépositaire de l'apparaître. Que nous fassions l'expérience du monde en tant que monde divisé en régions d'objets, et aussi, des objets en tant que objets de divers types, ne signifie pas que nous voyons simplement un monde doté de catégories subjectives, c'est-à-dire un autre monde que le vrai monde. Bien au contraire, le monde est tout à fait tel qu'il nous apparaît. C'est pourquoi on peut parler des mêmes caractères comme étant « entre guillemets » tout comme on peut en parler comme étant des déterminations objectales appartenant réellement à l'objet dans la position transcendante. Le monde n'accède pas dans notre conscience comme tout fait ; pour que nous puissions avoir conscience du monde et de ses objets et événements comme un et même, nous devons avoir une conscience potentielle qui dépasse la limite actuelle de notre conscience corporelle, dépasse au-delà de notre champ de vision actuel. Nous ne pouvons faire l'expérience du monde que dans la mesure où nous projetons des acquis de notre propre expérience et de l'expérience des autres, ceux de la tradition et de l'éducation etc., sur le monde, que dans la mesure où nous articulons le monde de sorte que nous en puissions faire l'expérience.

Husserl affirme que l'objet réel au sens le plus large, c'est-à-dire l'objet de l'expérience concret, peut porter en soi deux types de détermination : 1. Des déterminations naturelles ou chosales et 2. Des déterminations de signification ou de

sens.¹ Selon le concept large de réel, toutes deux sont des déterminations réales des choses. Mais selon le concept spécifique du réel, seules les déterminations naturelles sont réales, mais les déterminations de signification sont irréelles ou idéales. Ce qui distingue essentiellement ces deux types de détermination, c'est l'individuation. *« Toute qualité d'une réalité [Reale] est une qualité réelle [real] ; ainsi les déterminations de signification font partie également des déterminations réelles des choses. Nous déterminons par là un concept prégnant de réalité [Reale], par la différence entre propriétés réelles au sens spécifique [real] et propriétés irréelles [irreal]. Nous disons réel [real] au sens particulier tout ce qui, appartenant à un objet réel [Reale] au sens large, est de par son sens individualisé de façon essentielle par sa place spatio-temporelle ; mais nous disons irréelle toute détermination qui, certes, est fondée quant à son surgissement spatio-temporel dans une réalité au sens spécifique, mais peut être présente comme identique dans des réalités [Realität] différentes – non pas seulement comme semblable. »*² Les déterminations naturelles sont des déterminations réales de l'objet au sens spécifique, c'est-à-dire des déterminations qu'un objet possède, en ce qu'il est dans la nature, dans une spatio-temporalité de la nature en tant que couche inférieure du monde. Nous percevons ces déterminations comme qualités individuelles d'un substrat. Dans la perception d'un arbre qui fleurit en rouge par exemple, je vois un cas singulier d'une espèce arbre et un moment rouge individuel d'une espèce rouge, sans que ces espèces soient thématiques pour elles-mêmes dans cette perception, pourvu que ces généralités soient activement saisies auparavant en tant qu'objectités idéales par la spontanéité de la conscience. La participation de ces idéalités générales à la réalité s'accomplit donc sous la forme de leur singularisation ou de leur exemplification en tant qu'individus.

Quant aux déterminations de signification, elles sont liées à notre comportement évaluant et volontaire. Nous les découvrons dans l'expérience en tant qu'appartenant réellement aux objets. Ayant ces déterminations, les objets sont réaux au sens le plus large, à savoir les instruments, les œuvres d'art, les livres etc. Nous ne

¹ EJ, § 65, p. 321.

² Ibid., p. 322.

pouvons pas faire l'expérience de ces objectités dans une simple perception sensible, car leurs déterminations de sens exigent, pour être compris, une autre orientation de la conscience sur le fondement de cette perception, tout comme dans le cas où l'on comprend la signification d'une expression. Si l'on utilise un outil conformément à son but, ou si on comprend le thème en lisant un livre, ces objectités – outil et livre – nous apparaissent dans leurs déterminations de sens. Bien que les déterminations de sens nous apparaissent comme appartenant réellement aux l'objet réaux, puisqu'elles peuvent apparaître comme identiques dans différents objets réaux, elles sont irréelles ou idéales. Husserl qualifie leur participation à la réalité d'*incarnation*. Par exemple, le sens visé d'un livre en tant qu'objectité culturelle et linguistique peut être incarné comme identique dans plusieurs livres réaux en tant que leurs déterminations de sens, leurs prédicats.¹ Il faut ajouter à tout cela que ces déterminations de sens peuvent être saisies activement pour elles-mêmes en tant qu'objectités de sens, mais toujours en tant que sens des objets réaux dont elles sont les déterminations. Comme le précise Husserl, les objectités irréelles « *sont des objectivités de sens [Sinngegenständlichkeiten], des objectivités aux déterminations essentiellement propres desquelles il appartient d'être sens-de [Sinn-von]..., signification-de [Bedeutung-von]... Ce sont des objectivités de sens ou des contenus visés [Vermeintheiten] traversant des objets à la détermination objective desquels il appartient d'avoir un sens. Il appartient à l'essence des objectivités de sens de n'être pas autrement que dans les incarnations réelles [real] dont elles constituent la signification.* »²

Nous avons vu que ces idéalités, qui entrent également dans le sens objectal par lequel l'objet nous est donné, participent à la réalité par l'exemplification et l'incarnation, en tant que ses déterminations naturelles et déterminations des significations. Cependant, il nous reste encore à parler de la détermination temporelle et spatiale d'un objet réel, de la spatio-temporalité en tant que forme de l'individuel. Comme il s'agit ici de l'unicité, de l'individualité même de l'objet, il est évident qu'on ne peut pas penser cette détermination comme un cas singulier d'un genre, ou

¹ **Ibid.**

² **Ibid.**, p. 326.

bien un sens identique incarné. Dans le cadre de notre travail, nous nous contentons de dire que ce contenu de sens assure l'apparition de quelque chose comme substrat un et identique dans toutes ses déterminations, naturelles et signifiantes, et de plus, que l'on ne peut le penser qu'avec l'unité de la conscience et corrélativement celle d'un monde.

Pour mieux comprendre le statut du sens tel qu'il a été caractérisé plus haut, sans le réduire à un contenu réel de la conscience et comme appartenant à la sphère transcendantale, il conviendrait de continuer notre recherche en interrogeant le caractère absolu de la conscience.

2.3 La mise en question de l'absoluité de la conscience

Développons nos considérations sur la question de sens en remettant en question le privilège que donne Husserl à la conscience, privilège qui semble, à bien des égards, incompatible avec l'idée de corrélation. En effet, alors qu'il affirme que le vécu et l'objet sont essentiellement corrélatifs, et qu'on ne peut pas concevoir ni un acte de conscience sans objet, ni un objet sans conscience, il évoque également une conscience *absolue* dont l'existence ne dépend d'aucune chose (*res*), ou encore des vécus *absolus* indépendants de tout étant appartenant au monde.¹ Ces vécus sont également qualifiés de vécus *purs* puisqu'ils ne font pas partie du monde apparaissant.² Les vécus purs forment, écrit Husserl, « un système d'être fermé sur soi », « un système d'être absolu dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper, qui n'a pas de dehors d'ordre spatial ou temporel, qui ne peut pas se loger dans aucun système spatio-temporel, qui ne peut subir la causalité d'aucune chose, ni exercer de causalité sur aucune chose. »³ Cette conscience *absolue* et *pure* est également qualifiée de conscience *transcendantale* pour deux raisons : d'abord, parce que son être précède l'être du monde et de tous ses objets, y compris celui des sujets empiriques avec leurs vécus psychiques ; et ensuite, parce qu'elle les constitue

¹ **Ideen I**, § 49, Hua III, p. 104 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 162 ; § 51, p. 108-109 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 168.

² **Ibid.**, § 51, p. 107-108 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 167 ; **MC**, § 11, Hua I, p. 65 ; tr. fr. p. 54.

³ **Ideen I**, § 49, Hua III, p. 105 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 163-164.

tous en son sein par rapport à leur quid et à leur être. Enfin, Husserl entend par « *champ fondamental de la phénoménologie* »¹ ce champ infini que forment les vécus purs ou absolus d'un moi transcendantal, et prend pour thème fondamental les problèmes de constitution de toute transcendance dans et par ce moi. Mais si la conscience au sens phénoménologique n'est pas une substance séparée, suffisante à elle-même, ou qui a des structures pré-données lui permettant de déterminer le monde à elle seule et une fois pour toutes, si au contraire elle est toujours ouverte au monde et essentiellement liée à son objet, comment l'absolu de la conscience doit-il être compris ?

On peut voir que dans les *Ideen I* le terme d'*absolu* est employé dans trois sens différents.

1. En premier lieu, Husserl oppose l'être absolu de la conscience ou d'un vécu à l'être purement phénoménal de la réalité ou d'une chose, à partir des différences descriptibles entre leurs modes de donation. Ce sont ces différences essentielles entre les perception transcendante et immanente qui imposent d'opposer l'être transcendant à l'être immanent, l'être comme chose à l'être comme vécu.² Dans la perception transcendante, une chose et tous ses moments sont toujours donnés d'un certain côté, dans une certaine perspective et par *esquisses*, de sorte que son côté actuellement vu est toujours donné avec ses côtés encore non-vus, mais simplement anticipés, que sa couleur se donne elle-même comme une et même couleur à travers de multiples esquisses de couleur. Chaque perception d'une chose serait partielle, incomplète, et renverrait à des nouvelles perceptions qui donneraient cette chose sous des faces toujours nouvelles et selon des déterminations toujours plus précises. La chose identique accède donc à la conscience à travers ses multiples manières d'apparaître, dans un flux de perceptions, chacune d'entre elles la donnant d'un seul côté, mais la visant toujours en tant qu'elle est cette même chose. Or, à l'opposé de la chose spatiale, un vécu n'a ni côtés ni faces ; il ne se donne pas lui-même par esquisses, à travers de multiples modes d'apparition, mais est donné en tant

¹ *Ibid.*, § 50, p. 107 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 167.

² *Ibid.*, § 42, p. 87-88 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 135-136.

qu'*absolu* dans une perception immanente. Husserl formule ce principe de la manière suivante : « l'essence de tout ce qui se donne par le moyen d'apparences, implique qu'aucune de celles-ci ne donne la chose comme un '*absolu*' ; elle la donne dans une figuration unilatérale : par contre l'essence des données immanentes implique qu'elles donnent un absolu qui ne peut nullement se figurer et s'esquisser par faces successives. Il est également évident que les contenus même de sensation qui esquissent la chose et qui eux appartiennent réellement [reell] au vécu constitué par la perception de la chose servent bien à esquisser autre chose qu'eux, mais ne sont pas eux-mêmes à leur tour donnés par esquisses. »¹ Selon cette première remarque sur l'absolu du vécu, la conscience est absolue au sens où elle se donne elle-même d'un seul regard immédiat dans son immanence réelle, et non en tant que chose qui serait présente à la conscience comme unité d'une multiplicité d'esquisses ou d'apparitions et qui ne serait donc réellement incluse dans aucune d'entre elles. Tandis que l'être transcendant dépasse chacune de ses apparitions singulières et renvoie toujours à une multiplicité d'apparitions, l'être immanent se confond avec son apparition actuelle même en tant qu'il appartient au même flux réel que celui dans lequel il apparaît. En somme, l'absolu dans ce sens premier est ce qui ne se donne pas par esquisses et est présent à la conscience comme lui étant immanent, à l'opposé du phénoménal qui est donné toujours par esquisses et est présent à la conscience sans lui être immanent.

2. Par ailleurs, étant donné que dans une perception transcendante, la chose est donnée seulement sous une face et qu'il y a donc toujours des intentions partielles vides qui dépassent ce qui de la chose perçue est donné effectivement ou proprement, cette perception reste toujours inadéquate, ne fût-elle que la chose elle-même en chair et en os qui nous apparaît chaque fois. Par exemple, il se pourrait que l'appréhension d'une nouvelle esquisse ne puisse s'insérer dans l'enchaînement concordant des perceptions antérieures, et par là même, que la chose perçue auparavant soit totalement biffée. Ou bien, il se pourrait que la visée vide des propriétés de la chose ne puisse être remplie par des perceptions ultérieures. C'est

¹ *Ibid.*, § 44, p. 93 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 144.

pourquoi la chose et ses propriétés ont toujours la possibilité de ne pas être telles qu'elles sont perçues actuellement, et bien plus, de ne pas être du tout. Husserl énonce ainsi cette loi d'essence : « l'existence [Existenz] des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée ; *elle est d'une certaine façon toujours contingente. Ce qui signifie : il est toujours possible que le cours ultérieur de l'expérience contraigne d'abandonner ce qui antérieurement a été posé sous l'autorité de l'expérience. C'était, dit-on par la suite, une pure illusion, une hallucination, un simple rêve cohérent.* »¹ Or, un vécu actuel ne se donne jamais par esquisses, comme nous l'avons déjà dit, et bien qu'il ne soit pas complètement perçu, en tant qu'il est un flux, il est susceptible d'être saisi par la réflexion et posé par cette dernière comme une existence [Existenz] indubitable, nécessaire, c'est-à-dire *absolue*. Par exemple un vécu affectif « *n'a pas de faces qui pourraient se figurer tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. Par la pensée je puis former à son propos une pensée vraie ou fausse, mais ce qui s'offre au regard de l'intuition est là absolument* [ist absolut da] *avec ses qualités, son intensité, etc.* »² Il s'agit ici d'une nécessité d'essence : « *l'idée que son existence ne soit pas, est par principe impossible ; ce serait une absurdité de croire possible qu'un vécu donné de cette façon n'existe pas véritablement.* »³ Tandis que toute perception transcendante est inadéquate et dubitable, c'est-à-dire que l'effectivité de la chose est toujours présumée, et que cette chose a toujours la possibilité de ne pas être, toute perception immanente est apodictique, c'est-à-dire qu'un vécu donné en chair et en os dans une telle perception immanente existe véritablement et nécessairement, et ne peut pas ne pas être. Par conséquent, on voit que ce second sens de l'absolu, qui est tributaire de son premier sens, correspond à l'être indubitable du *cogito* et du moi au sens cartésien.

Il nous faut noter ici que la distinction ainsi établie entre transcendance et immanence les oppose en tant qu'elles sont deux régions séparées de l'étant. D'une part, nous posons dans une perception transcendante l'être de la chose comme phénoménale et dubitable, et d'autre part, nous posons dans une perception

¹ *Ibid.*, § 46, p. 97 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 150.

² *Ibid.*, § 44, p. 92 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 143.

³ *Ibid.*, § 46, p. 96 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 149.

immanente l'être du vécu comme absolu et indubitable. Le transcendant désigne simplement tout ce qui est spatial, et par conséquent tout ce qui ne peut pas pénétrer, par principe, le flux du vécu. Parallèlement, l'immanent se réduit simplement à l'immanence réelle d'une conscience individuelle, qui peut être donnée à elle-même comme objet dont l'existence est indubitable. Ce que le moi saisit et pose comme absolu par le biais d'un regard sur la vie de sa propre conscience, c'est cette vie même dans sa présence vivante ou effective, son vécu actuel comme *cogito*. Mais que pouvons-nous dire d'un tel *cogito*, à part qu'il existe vraiment, c'est-à-dire que « Je suis, cette vie est, je vis : *cogito* » ?¹ D'un côté, il s'agit ici pour Husserl d'« une nécessité de fait »² ; car un vécu vers lequel la réflexion pourrait se tourner et qu'elle pourrait saisir comme existant est déjà effectif avant cette saisie, il est ce que le moi est en train de vivre comme appartenant à son flux de conscience ; en un mot, il est déjà conscient. Dans la mesure où le vécu est vivant, nous pouvons dire qu'il existe indubitablement. Alors, l'être absolu du vécu posé dans une réflexion présuppose sa présence originaire irréfléchie, qui renvoie d'emblée à sa facticité. De l'autre côté, il est évident qu'un être absolu ainsi posé ne saurait rendre compte à lui seul de la relativité de toute transcendance à la conscience, ni de la constitution du monde dans et par cette dernière. La conscience en tant que posée comme absolue dans une perception immanente est une conscience close sur sa propre immanence réelle. Ce scénario opposant immanence réelle et transcendance réelle ne nous permet pas de déterminer un champ dans lequel la transcendance et l'immanence se croiseraient, c'est-à-dire un champ dans lequel la transcendance serait déjà insérée dans l'immanence et dans lequel l'immanence envelopperait en son sein la transcendance. Par là se pose de nouveau la question de savoir comment ces deux étants de différentes régions, à savoir la chose et la conscience, peuvent se mettre en relation. Mais le concept phénoménologique de l'intentionnalité nous a appris qu'elles se rapportent dès le départ l'une à l'autre, qu'elles ne sont que des moments dépendants de la corrélation et relatives à elle, et qu'elles ne sont ce qu'elles sont que dans cette corrélation même. Notre enjeu est de considérer cette corrélation elle-même comme

¹ *Ibid.*, p. 97 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 149.

² *Ibid.*, p. 98 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 151.

étant primaire, et d'expliciter les opérations constitutives de l'intentionnalité dans les dimensions diverses de la vie.

Par ailleurs, si nous considérons le cas d'un vécu intentionnel qui serait conscience d'un objet qui n'existe pas réellement dans le monde, une imagination par exemple, et puisque l'objet imaginé n'existe pas non plus réellement dans la conscience suivant la définition de l'intentionnalité telle qu'elle a été donnée plus haut, il s'avère alors que l'intentionnalité n'est pas une relation au sens propre qui présuppose nécessairement l'existence de deux membres reliés. Mais, il faut noter qu'une telle considération conduit Husserl à appréhender la corrélation plutôt dans son versant subjectif, et dans cet esprit, à considérer l'intentionnalité comme une propriété appartenant essentiellement à la conscience : *« Les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est là précisément le sens de l'intention. Un objet est 'visé' [gemeint] en eux, on le 'prend pour but', et cela sur le mode de la représentation ou en même temps du jugement, etc. Ce qui n'implique cependant rien d'autre que la présence, précisément, de certains vécus qui ont le caractère de l'intention et spécialement de l'intention représentative, judicative, optative, etc. Il n'y a pas deux choses (...) qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses au sens de la partie et du tout qui la comprend, mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. C'est cette intention qui, sa spécification particulière, constitue totalement et à elle seule la représentation ou le jugement de cet objet, etc. Si ce vécu est présent, alors eo ipso, conformément, je le souligne, à l'essence propre de ce vécu, 'la relation intentionnelle à un objet' est réalisée, et eo ipso un objet 'présent intentionnellement' ; car les deux expressions veulent dire exactement la même chose. Et naturellement un tel vécu peut se trouver dans la conscience avec cette intention qui est la sienne, sans que l'objet existe en quoi que ce soit, ou même peut-être puisse jamais exister, l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé [vermeint] et, en vérité, il n'est rien.*

»¹ D'une part, cette façon de parler peut bien donner l'impression que l'existence des vécus dits intentionnels est suffisante pour qu'il puisse y avoir une corrélation au sens propre. Mais, que signifie la présence d'un vécu si rien d'autre que lui n'existe ? Est-ce son être absolu qui est donné dans une réflexion ? En fait, il semble encore possible d'argumenter comme si la conscience était une substance existant en soi, suffisante à elle-même et possédait, en vertu de sa propriété d'intention, son objet intentionnel en elle-même, de sorte que la question de transcendance ne pourrait être traitée que par des spéculations métaphysiques. D'autre part, quand nous excluons la réalité et l'existence des objets mondains de nos considérations afin de démontrer que l'intentionnalité subsiste quoiqu'il arrive en tant qu'elle est une propriété essentielle de notre conscience, il peut arriver que d'emblée, le domaine de la phénoménologie se retrouve borné à nos vécus et à ses objets « simplement intentionnels », faisant alors abstraction de leur mode d'être ou bien de leur effectivité. Dans ce cas, l'être vrai d'un objet réel s'avèrerait alors être adjoint à son être simplement intentionnel, la réalité ne signifierait plus rien pour la phénoménologie, et en tant que telle, notre science philosophique se trouverait incapable de distinguer une perception authentique d'une perception fausse, c'est-à-dire d'une hallucination ou d'une illusion.

Or, comme nous avons déjà avancé, Husserl défend que l'effectivité des étants, aussi bien que leur sens, sont relatifs à la conscience. Cela veut dire que la phénoménologie peut et doit parler de la réalité et de l'être effectif ou vrai, qu'elle n'est pas indifférente aux questions dites métaphysiques ou ontologiques.² C'est précisément cette mésinterprétation et limitation qu'il veut écarter lorsqu'il affirme, dans un appendice à la seconde édition de la *RL V*, que c'est une grave erreur d'établir une différence entre l'objet intentionnel de la conscience et l'objet véritable dit extérieur. Si l'objet existe vraiment, il n'est rien d'autre que l'objet intentionnel

¹ *RL V*, § 11 a, Hua XIX/1, p. 385-386 ; tr. fr. p. 174-175. *MC*, § 14, Hua I, p. 72 ; tr. fr. p. 65 : « le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même. » *Ideen I*, § 84, Hua III, p. 188 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 283 : « Nous entendions par l'intentionnalité cette propriété qu'ont les vécus 'd'être conscience de quelque chose'. »

² Cf. « Troisième méditation », dans *MC* et « Phénoménologie de la raison », dans *Ideen I*.

du vécu qui s'y rapporte.¹ Autrement dit, les apparitions à travers lesquelles un objet réel nous est donné ne sont pas des contenus qui le représenteraient en nous, mais chacune est déjà apparition de cet objet lui-même dans son être. Comme il écrit également dans les *Ideen I*, « *c'est donc une erreur de principe de croire que la perception (...) n'atteindrait pas la chose même. Celle-ci ne serait pas donnée en soi et dans son être-en-soi. (...) La chose étendue que nous voyons est perçue dans toute sa transcendance ; elle est donnée à la conscience dans sa corporéité [Leibhaftigkeit]. Ce n'est ni une image ni un signe qui est donné à sa place. On n'a pas le droit de substituer à la perception une conscience de signe ou d'image.* »² Dans l'expérience perceptive s'effectue en effet « *la forme générale par excellence de l'intentionnalité, de la 'conscience de quelque chose', forme dans laquelle l'objet dont on a conscience est présent à la conscience sous le mode du saisi 'lui-même' (...), en contraste par exemple avec la saisie par image ou avec toute autre pré-opinion [Vormeinung], intuitive ou vide.* »³ Suivant ces citations, il est clair que Husserl défend que l'être et le non-être, tout comme les autres propriétés qui déterminent ce que la chose est en soi, doivent être les prédicats ou caractères donnés dans l'intentionnalité en tant que corrélats de la conscience. La conscience doit jouer un rôle constitutif non seulement pour l'apparition d'un objet comme tel mais aussi, pour son être vrai ; pour le dire autrement, son sens d'être mais également sa validité d'être doivent être relatifs à la conscience. En conséquence, parler de l'être n'est possible que dans l'intentionnalité, la conscience faisant partie de la structure et du fonctionnement de cette dernière.

Pourtant, il n'en est pas moins clair que l'être vrai d'un objet réel ne peut pas simplement être le corrélat d'une seule perception actuelle. C'est pourquoi Husserl écrit que « *ces prédicats [être et non-être] ne sont pas contenus simplement comme 'données phénoménologiques' dans les vécus vivants ou les objets visés comme tels ; néanmoins ils ont leur 'origine phénoménologique'* ».⁴ Alors, si l'on veut encore pouvoir tenir l'être vrai ou effectif pour corrélat de la conscience, il faut le penser au-

¹ **RL V**, Appendice aux paragraphes 11 et 20, Hua XIX/1, p. 439 ; tr. fr. p. 231.

² **Ideen I**, § 43, Hua III, p. 89-90 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 138-139.

³ **LFLT**, § 59, Hua XVII, p. 166 ; tr. fr. p. 214-215.

⁴ **MC**, § 23, Hua I, p. 91-92 ; tr. fr. p. 100. (Traduction corrigée par nous).

delà de la singularité et de l'actualité de celle-ci, c'est-à-dire qu'il faut chercher son origine dans la multiplicité que la conscience implique en elle-même et qui forme une sphère de potentialité. En fait, l'explicitation de cette sphère selon ses structures essentielles rendrait compte du sens d'être des objets visés aussi bien que de leur validité d'être. D'une part chaque perception singulière contient déjà en elle-même une multiplicité en ce qu'elle est un flux continu de ses phases entendues comme apparitions variables d'une seule et même chose. De multiples perceptions instantanées et unilatérales s'unissent en une synthèse de sorte à composer une perception unitaire, faisant apparaître un objet dans son identité et dans son être. Autrement dit, l'objet réel apparaît dans la synthèse de la multiplicité des perceptions répétées comme unité synthétique de cette multiplicité même. D'autre part, l'objet identique qui apparaît à travers des multiples perceptions actuelles nous est donné de telle manière que l'on peut toujours revenir à nouveau à lui pour le saisir comme étant le même dans des perceptions nouvelles. Ce sont précisément à partir de ces possibilités de perceptions ultérieures qui se dirigent vers un seul et même objet grâce à une synthèse qui les lie toutes, que se constitue le caractère d'*en soi* de l'objet perçu. Si ce n'était pas le cas, il faudrait accepter que l'objet ne vaille et existe que pour moi, et ce durant la seule durée de ma perception effective de cet objet. En effet, on peut dire en général d'un objet de n'importe quel type qu'il est *en soi* dans la mesure où, une fois qu'il est donné, il est toujours possible de revenir à lui et de le reconnaître comme le même en des différents temps et par des différentes personnes. Cette possibilité posée comme idéalement infinie, c'est-à-dire valide pour tout le monde et pour toujours, rend l'objet pour ainsi dire indépendant des vécus singuliers actuels qui s'y rapportent et lui confère un caractère d'*en soi* ou bien d'*objectivité*. Tout cela veut dire que l'*en soi* d'un objet, loin d'être le corrélat d'une seule conscience effective dirigée vers cet objet, se révèle être celui de la multiplicité infinie et liée de consciences effectives et possibles qui le visent. De plus, dans le cas où il ne s'agit pas simplement de l'identité de l'objet comme c'est le cas des significations ou des images, mais plutôt de son identité dans son être vrai ou effectif, on se réfère à la multiplicité des *évidences* qui donnent l'objet lui-même en chair et en os. Dans le cas d'une expérience perceptive par exemple, aucune perception singulière ne peut poser à elle seule son objet comme durable et étant effectivement, parce qu'il est toujours possible qu'une nouvelle perception en vienne à contredire une ancienne. L'effectivité d'une chose renvoie donc à la multiplicité de

ses donations évidentes, de vérifications intersubjectives, effectives et possibles de cette chose. L'évidence unitaire que composent des actes d'évidence singuliers se liant synthétiquement pose la chose elle-même dans son être durable et en soi parce qu'elle la pose en même temps avec la possibilité de revenir toujours à nouveau sur à elle dans des évidences nouvelles, et de la saisir dans son être identique et vrai. Par conséquent, toute évidence actuelle renvoie à une série infinie d'évidences possibles : *« sans de telles possibilités, il n'y aurait pas pour nous d'être stable et durable, pas de monde réel ou idéal. Chacun de ces mondes n'est pour nous que par l'évidence, ou par la présomption de pouvoir atteindre cette évidence et de renouveler l'évidence acquise. »*¹

Comme la dernière citation nous le fait entrevoir, afin de parler de l'être en soi d'une chose, il faut également prendre en compte la possibilité qu'a cette chose d'être donnée avec évidence pour la première fois, et cela sur le fondement de la position de son être avant d'une telle donation première. Si l'être en soi d'un objet réel signifie qu'il est indépendant d'une conscience actuelle ou bien qu'il existe sans être conscient actuellement, il est clair qu'il ne suffirait pas de le rapporter seulement aux possibilités d'évidences futures qui seraient des répétitions d'une évidence première. Qu'en est-il de l'être en soi du réel en deçà de la répétition de nos perceptions effectives et possibles, de son être avant la première perception que l'on a de lui ? En effet, dans une perception nous saisissons l'objet non seulement comme quelque chose qui est là maintenant, mais aussi comme quelque chose qui était déjà là avant que nous ne le percevions et sera encore là même après que nous cessions de le percevoir. Le sens avec lequel la chose nous est donnée est tel qu'elle est toujours là sans être perçue, avant et après notre perception actuelle, dans son être en soi.

Comment ce sens d'« être toujours là » pourrait-il se constituer relativement à la conscience ? Pour que la chose dans son être en soi puisse être et rester un corrélat de la conscience quand même elle ne serait pas perçue actuellement, la seule voie concevable serait qu'elle soit l'objet d'une conscience possible, quelque chose qui

¹ *Ibid.*, § 27, p. 96 ; tr. fr. p. 107.

pourrait nous être donné pour la première fois ou de manière répétée. Ce qui n'est plus perçu ou ce qui n'est pas encore perçu, serait ce qui est perceptible ou dont on peut faire l'expérience. C'est ainsi que Husserl rapporte l'être vrai et en soi d'une chose à sa perceptibilité.

Pourtant, cette dernière ne désigne pas une « possibilité logique vide »¹ au sens où existerait une réalité en soi avant toute conscience actuelle et deviendrait par la suite l'objet intentionnel d'une conscience possible quelconque. Toute réalité comme étant et comme étant telle est par essence intentionnelle ; sans et avant l'intentionnalité il n'y a rien, comme nous l'avons déjà avancé. C'est pourquoi toute possibilité qu'a un objet d'être présent à la conscience doit être conçue comme une possibilité motivée et pré-tracée par les actualités de la conscience, c'est-à-dire comme une potentialité. Alors, ce qui est perceptible ne l'est que sur le fondement de perceptions actuelles qui s'écoulent les unes après les autres. La chose se donnerait elle-même dans des perceptions nouvelles ou répétées, qui pourraient s'intégrer de manière synthétique à l'enchaînement concordant de l'expérience actuelle, c'est-à-dire parmi des perceptions motivées par cet enchaînement même. Par exemple, si l'on dit qu'il y a des réalités dont on n'a pas encore fait l'expérience, à savoir une autre planète avec des créateurs et des choses sur elle, cela revient à dire qu'elle doit pouvoir rentrer dans l'enchaînement de notre expérience, que nous pouvons la rencontrer dans le cours possible de notre expérience actuelle. Son être effectif et en soi consiste dans la possibilité même d'être perçu, possibilité motivée par des perceptions de multiples sujets qui se vérifient réciproquement et produisent une concordance intersubjective. C'est ainsi que Husserl rejette – car elle est un contresens de fait – la possibilité logique de l'existence d'une réalité en soi qui serait indépendante de notre expérience commune, ou bien *a fortiori*, de l'expérience d'un moi quelconque : « Une transcendance qui ne serait pas reliée (...) à ma sphère effective de perception actuelle par un enchaînement concordant de motivation, constituerait une hypothèse totalement dénuée de fondement ; une transcendance qui

¹ **Ideen I**, § 47, Hua III, p. 101 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 157 et § 48, p. 102 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 159.

par principe *ne comporterait pas cette relation serait un non-sens.*»¹ En somme, tout ce qui n'est pas perçu actuellement est corrélatif de la conscience potentielle qui est déjà motivée par la conscience actuelle et dont l'actualisation est toujours possible par principe.

Or, si l'intentionnalité est une corrélation constitutive entre la conscience et ce qui est conscient et si la donation d'une chose transcendante renvoie à l'enchaînement de notre expérience, il serait alors impossible de rendre compte de la constitution des choses dans leur être vrai sans considérer l'ensemble de notre vie intentionnelle dans son unité liée synthétiquement et en relation avec son corrélat global synthétique. En effet, non seulement de multiples phases d'un vécu singulier se lient synthétiquement afin qu'une chose identique apparaisse comme unité synthétique, mais aussi tous les vécus singuliers eux aussi se rejoignent en un flux unitaire de la conscience, dont le corrélat serait, en dernière instance, le monde apparaissant en tant que tel.² Dans ce cadre, si une expérience potentielle dont l'actualisation ferait apparaître une chose elle-même comme étant là et comme étant telle est une expérience possible motivée par des expériences passées avec lesquelles elle formerait synthétiquement un enchaînement concordant, et qui à son tour motiverait des expériences nouvelles, alors l'apparition de cette chose en tant que telle comporte, d'une certaine manière, l'ensemble de nos expériences multiples, et corrélativement, le monde constitué par cette multiplicité. Chaque perception se tient sur le sol du monde qui, en tant que corrélat du cours continu et unitaire de notre expérience, nous est toujours pré-donné comme effectivement étant et multiforme, c'est-à-dire déjà déterminé par rapport aux types d'objets. Si l'on parle de l'être en soi d'une chose dont l'on ne fait pas encore l'expérience, cela veut dire également que cette chose appartient déjà à notre monde ambiant et familier, et par là même, qu'elle nous serait donnée actuellement comme étant déjà à l'avance dans ce monde et étant déjà d'un certain type, au moins comme étant « quelque chose », une chose quelconque. La chose est perceptible pour la première fois ou de manière répétée, puisqu'elle est déjà ou encore dans le monde. Elle est toujours perçue chose du

¹ *Ibid.*, § 45, p. 148.

² *MC*, § 16, Hua I, p. 76 ; tr. fr. p. 72. Cf. aussi § 18, Hua I, p. 80-81 ; tr. fr. p. 80.

monde. Husserl avance que le monde est co-visé dans toute perception singulière d'une chose. Tandis qu'en partie, il est visé intuitivement comme « arrière-plan objectal » ou « champs perceptif potentiel » qui co-apparaît effectivement sans que le moi ne soit dirigé attentivement sur les objets présents et ne les pose actuellement pour eux-mêmes, dans son ensemble, il est visé à vide comme *horizon* indéterminé et ouvert de choses qui peuvent être perçues, horizon qui renvoie donc à une multiplicité infinie des expériences possibles de choses.¹ Tout ce qui est perceptible en tant que corrélat d'une conscience potentielle n'est actuellement perçu qu'en se détachant sur ce sol pré-donné du monde, et en tant que tel, il s'inscrit à son tour dans ce même sol pour pouvoir être ressaisi ultérieurement dans son être identique et valide pour tous et en tout temps. C'est pourquoi dans l'*EJ*, Husserl écrit que « l'existence d'un étant réel *n'a par suite jamais, au grand jamais, d'autre signification que celle de l'in-existence, de l'être au sein de l'univers, dans l'horizon ouvert de la spatio-temporalité, horizon des réaux déjà connus, et non pas seulement de ceux qui sont présents à conscience en acte, mais aussi ceux, inconnus, qui peuvent accéder à l'expérience et à une connaissance ultérieure.* »² Même un être idéal, tels que les formations de jugement, les théorèmes etc., pouvons-nous dire aussi, une fois produit originairement dans une activité spontanée d'un moi, exige d'être incarné dans le monde par le discours enregistré ou par l'écriture pour pouvoir être proprement objectif. Car c'est seulement en participant à la réalité qu'il devient quelque chose auquel on peut toujours revenir afin de le saisir à l'identique ; et c'est précisément dans cette possibilité infinie de reproduction identique que consiste l'être en soi de l'idéal. Par conséquent, on ne peut dire d'une chose qu'elle existe en soi et qu'elle est prête par principe à être perçue que dans la mesure où elle est susceptible de se donner en tant que corrélat d'une perception qui pourrait s'intégrer à l'enchaînement de notre expérience actuelle, ou ce qui revient au même, en tant que faisant partie de notre monde pré-donné comme corrélat de cet enchaînement même. C'est ainsi qu'est écartée l'idée d'une réalité en soi qui existerait avant toute conscience actuelle et en dehors de notre réalité spatio-temporelle. Tout être vrai et

¹ *Ibid.*, § 15, p. 75 ; tr. fr. p. 70 ; *Ideen I*, § 35, Hua III, p. 71-72 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p.112-113 ; § 45, p. 95-96 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 147-148 ; § 47, p.101 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 158. Voir aussi *Krisis*, § 47, Hua VI, p. 165-167 ; tr. fr. p. 184-186.

² *EJ*, § 8, p. 39. (Traduction corrigée par nous).

en soi se réfère à la multiplicité infinie de consciences potentielles qui viseraient un seul et même objet et vérifieraient réciproquement son être, et cela sur le fondement de l'unité du flux incessant d'une conscience actuelle, et corrélativement, sur le sol d'un monde unique posé et validé comme effectivement étant dans et par cette conscience. Comme nous l'avons avancé à plusieurs reprises, en dehors de cette corrélation il n'y a rien.

Bien qu'une chose soit posée comme effectivement étant à travers ses multiples donations évidentes et avec la possibilité idéalement infinie des évidences nouvelles qui vérifieraient son effectivité, cette dernière reste pourtant présumée. Car il peut toujours arriver que des perceptions singulières qui la poseraient comme étant et étant telle soient ensuite infirmées partiellement ou totalement par des perceptions postérieures. La multiplicité de perceptions qui la saisissent comme une seule et même chose effectivement étant ne garantit jamais l'existence nécessaire de cette chose. C'est à l'essence de la corrélation entre chose et perception de chose que tient la possibilité que la chose perçue n'est pas ou est autrement.¹

Comme nous l'avons noté plus haut, cette possibilité pour la chose de ne pas être, c'est-à-dire sa contingence, consiste précisément dans sa donation partielle et unilatérale. Même si dans la continuité d'une perception la chose nous est donnée à chaque fois d'un seul côté et dans une certaine perspective, ce qui est perçu dans chaque phase de cette perception unitaire, c'est la chose elle-même en chair et en os, et non pas l'un de ses aspects ou de ses côtés, son image ou encore sa copie qui la remplaceraient et représenteraient. Cela veut dire qu'un vécu de perception vise la chose elle-même, en dépassant ce qui de cette chose est effectivement donné, et par là, qu'il existe des intentions partielles vides qui se rapportent aux côtés non vus de cette chose ainsi qu'à ses déterminations non données. La visée perceptive d'une chose est donc une survisée [*Mehrmeinung*] qui embrasse aussi bien des intentions intuitives et explicites que des intentions vides et implicites. Bien qu'elle ne soit remplie à chaque moment que par ce qui de la chose est donné intuitivement, elle

¹ MC, § 6, Hua I, p. 56 ; tr. fr. p. 38 ; *Ideen I*, § 46, Hua III, p. 97 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 150.

renvoie au-delà [*Hinauswiesen*], elle vise au-delà [*Hinausmeinen*] du noyau effectivement donné la chose elle-même, et ce grâce à ses intentions vides qui anticipent d'autres déterminations possibles de cette chose, ne fût-ce que d'une manière générale et vague.¹ Dans la perception, il y a toujours une anticipation, un *plus ultra*, qui désigne un horizon d'indétermination qui est préfiguré d'une manière générale à partir de vécus déjà écoulés, et qui s'étend vers le monde entendu comme totalité de ce qui est. Ce *plus ultra*, ou cet horizon vide, interne et externe, détermine le sens de tout objet avec lequel il nous est donné. En vertu de son sens, la chose vue d'un tel ou tel côté est visée au-delà de sa donation partielle, comme cette chose elle-même, et également, dès sa première apparition, comme quelque chose d'un certain type qui a certaines déterminations typiques. Même si on connaît déjà de la chose toujours davantage que ce qui nous en est donné effectivement à chaque fois, cette préconnaissance, en tant qu'elle prend la forme d'une généralité vague, laisse encore la chose inconnue par rapport à ses particularités.² Ainsi, dans le déroulement de la perception, qui va d'une saisie totale de la chose à son déploiement selon ses moments singuliers, la chose elle-même est visée en tant que substrat identique de ses déterminations données effectivement et simplement anticipées d'une façon non-intuitive et générale. Certes, elle est *présente* dans la perception, mais elle ne l'est pas pleinement. Sa présence implique donc une certaine absence, un certain vide à titre de sens.³

Par ailleurs, ces renvois, *au-delà* de l'intuitif, vers le vide, tel que le renvoi d'un côté vu de l'objet à ses côtés non-vus, vont toujours de pair avec une *tendance* à être rempli, une tendance vers de nouvelles apparitions possibles dans lesquelles les intentions vides impliquées dans chaque apparition seraient remplies. Comme le dit Husserl, « *c'est un vide qui n'est pas néant, mais un vide à remplir, une indétermination déterminable.* »⁴ Car selon lui, la vie de la conscience possède, de son essence, « *une structure téléologique universelle* »⁵ en vertu de laquelle tous les

¹ MC, § 20, Hua I, p. 84 ; tr. fr. p. 86 ; SP, Hua XI, p. 4-5 ; tr. fr. p. 95-96 ; EJ, § 8, p. 37.

² EJ, § 8, p. 42-43.

³ Cf. Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 111.

⁴ SP, Hua XI, p. 6 ; tr. fr. p. 97.

⁵ LFLT, § 60, Hua XVII, p. 168-169 ; p. 218 ; MC, § 24, Hua I, p. 93 ; tr. fr. p. 102.

vécus de perception tendent vers l'évidence, et en dernière instance, vers une évidence parfaite ou absolue, dans laquelle se donneraient les objets eux-mêmes sous toutes leurs faces et selon toutes leurs déterminations, et ce avec une clarté et une plénitude parfaites, qui ne laisseraient aucune confusion et indétermination, aucun vide concernant ces objets. Mais cette tendance constante de la conscience à rendre explicite et à remplir ses intentions implicites et vides n'est pas sans corrélatif. À cela correspond la tendance de la chose à se présenter toujours sous davantage de faces et selon davantage de déterminations ; elle nous est donnée comme si elle nous appelait de la sorte : « *il y a encore plus à voir, tourne-moi donc de tous côtés et parcours-moi ainsi du regard, approche-toi, ouvre-moi, dissèque-moi. Toujours à nouveau, regarde autour et tourne-moi de tous les côtés. Ainsi tu apprendras à me connaître dans tout ce que je suis, dans toutes mes propriétés superficielles, mes propriétés sensibles internes, etc.* »¹ Suivant ce *telos* de connaissance, chaque perception de la chose renvoie à une série de perceptions possibles de cette chose, chacune de ces perceptions laissant apparaître la même chose sous une même ou une nouvelle face, mais toujours selon des déterminations nouvelles ou plus précises. Ici, tout se passe comme s'il s'agissait d'un perfectionnement dans l'apparition et la détermination de la chose, vis-à-vis d'une évidence adéquate dans laquelle cette chose serait présente elle-même d'une manière omnilatérale et selon sa détermination pleine.

Cependant, en approfondissant davantage, nous pouvons voir que la perception adéquate d'une chose, entendue comme une synthèse complète ou achevée de perceptions possibles visant cette même chose, n'est jamais réalisable, et corrélativement, que la chose elle-même ne peut être conçue comme une totalité finie de ses singularités, qui seraient données dans cette perception adéquate et omnilatérale. Bien au contraire. D'une part, la multiplicité des nouvelles perceptions possibles à laquelle renvoie chaque perception s'étend à l'infini, et par conséquent, leur synthèse ne sera jamais complétée. D'autre part, en tant que corrélat de cette multiplicité et de cette synthèse infinies, la chose elle-même se révèle être un pôle d'identité toujours repoussé à l'infini. Ici, il est crucial de noter que ce renvoi à

¹ SP, Hua XI, p. 5 ; tr. fr. p. 97.

l'infinité n'est pas le renvoi d'un objet quelconque, constitué originairement et passivement en tant qu'unité temporelle dans son devenir, puis en tant qu'unité identique dans des saisies actives et des ressouvenirs répétés, à la multiplicité infinie de ses consciences possibles, de différents vécus visant lui.¹ Cette dernière infinité, qui est corrélative d'une idéalisation effectuée à partir des répétitions des vécus rapportés au même objet, concerne la constitution de tous les types d'objets dans leur identité et leur transcendance (inter)subjective. Quant à l'infinité qui nous intéresse ici, il s'agit plutôt d'une infinité qui ne concerne que les objets qui se donnent de manière unilatérale, c'est-à-dire les objets réaux.² Cette infinité structurale, qui est impliquée dans l'essence même de la corrélation entre l'objet transcendant et son apparition unilatérale, désigne aussi bien le caractère continu et incomplet de la synthèse des apparitions effectives et possibles, que l'impossibilité d'épuiser l'objet lui-même quant à ses déterminations et donc de garantir son être vrai. Ici, ce qui se donne corrélativement à un système infini d'apparitions, c'est un seul et même objet, qui reste toujours indéterminé, mais déterminable à bien des égards ; et par là même, son être demeure toujours présumé. Mais comment une telle infinité doit-elle être comprise ?

En premier lieu, comme nous l'avons déjà indiqué, lors de l'apparition d'une chose, tandis que l'un de ses côtés est effectivement donné, les côtés non-vus, ainsi que les déterminations qui y ressortissent, sont simplement co-visés ou bien pré-visés (anticipés) dans une généralité vague, sur la base de ce donné effectif et des apparitions déjà écoulées. Ces anticipations forment un horizon vide à remplir qui appartient à l'apparition de cette chose. Selon la structure d'horizon, chaque apparition renvoie à de nouvelles apparitions possibles, dans lesquelles les simples visées anticipant des côtés non-vus et leurs déterminations parviendraient à se remplir, c'est-à-dire que la chose visée serait déterminée plus précisément. Par ailleurs, il est clair qu'avec une nouvelle apparition de cette chose dans laquelle un

¹ **Ideen I**, § 135, Hua III, p. 311 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 453-454 : « *L'unité de la chose s'oppose à la multiplicité idéale indéfinie de vécus noétiques ; ces vécus ont un statut eidétique bien déterminé et susceptible d'être embrassé par l'esprit en dépit de son infinité ; ils s'accordent en ceci qu'ils sont la conscience de 'la même' chose.* »

² **MC**, § 28, Hua I, p. 96 ; tr. fr. p. 107-108.

autre côté est proprement perçu, l'ancien côté et les déterminations qui lui appartiennent deviennent cette fois-ci simplement co-visés (ou improprement perçus) ; et l'apparition dans laquelle la chose serait revue de ce côté-ci rentre à son tour dans la série des apparitions possibles. Il s'agit ici d'« *un divers possible de perceptions dont les phases, en passant continuellement l'une dans l'autre, se fondent dans l'unité d'une perception ; au sein de cette unité, la chose qui dure continuellement s'offre dans une série sans cesse renouvelée d'esquisses et y révèle toujours de nouvelles 'faces' (ou bien répète les anciennes). Et ainsi des moments de la chose, associés de façon impropre à d'autres aspects saisis, accèdent peu à peu à une manifestation effective [wirklicher Darstellung] et sont donc effectivement donnés ; les indéterminations reçoivent une détermination plus précise, pour se muer même ensuite en données claires ; en sens inverse, le clair retourne à l'obscur, le manifesté au non-manifesté, etc.* »¹ Nous observons pour ainsi dire « *un rapport toujours nouveau du plein et du vide* »² : « *dans le déroulement perceptif, le vide s'approprie du plein et le plein devient à nouveau vide.* »³ Par ailleurs, il faut remarquer qu'une intention vide qui se rapporte à un côté déjà vu ne renvoie pas simplement aux répétitions de l'apparition ancienne dans lesquelles ce même côté réapparaîtrait effectivement en ayant exactement les mêmes déterminations qu'auparavant. En effet, la possible répétition de l'apparition d'une chose perçue d'un certain côté est motivée avant tout par cette première apparition elle-même, et la tendance vers son actualisation va de pair avec un appel à se rapprocher de cette chose, à la contempler profondément et à l'ex-pliquer dans ses propriétés singulières.⁴ Ainsi, une chose vue d'un tel ou tel côté peut toujours se présenter elle-même sous des aspects divers, de plus près ou de plus loin grâce aux kinesthéses de notre corps propre, elle peut apparaître sous une lumière différente, ou bien non seulement visuellement mais aussi par le toucher etc. En cela, même si elle ne s'altère pas ou n'est pas en mouvement, elle peut bien être donnée selon des déterminations toujours nouvelles, plus précises et plus riches. Par conséquent, on devrait dire que pour le déjà-vu, même pour un seul côté, les anticipations ne

¹ **Ideen I**, § 44, Hua III, p. 91 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 141-142 (Traduction corrigée par nous).

² **EJ**, § 26, p. 148.

³ **SP**, Hua XI, p. 7 ; tr. fr. p. 98.

⁴ Pour le processus d'ex-plication voir **EJ**, § 22, p. 122.

s'épuisent jamais.¹ Pour chaque nouvelle apparition, avec l'acquisition des déterminations nouvelles et plus précises, les attentes concernant le cours ultérieur de la perception changent, c'est-à-dire que l'horizon de déterminations anticipées change. Dans le déroulement de la perception, si nous nous rapprochons d'une chose et qu'un moment singulier se détache de celle-ci, alors on peut parler d'un remplissement, d'un éclaircissement ou bien d'une détermination de l'horizon vide, vague et indéterminé dans lequel est saisie cette chose. Mais ce remplissement ou cet éclaircissement ne sont que partiels, puisque la détermination est une particularisation, et qu'il reste toujours « un horizon résiduel » encore vague, encore indéterminé. Comme l'écrit Husserl dans l'*EJ* : « *Ce qui est pré-visé à vide a sa propre 'généralité vague', son indétermination ouverte qui se remplit que sous forme de détermination plus précise.* »² Dans le progrès de la perception, dès qu'un nouveau côté apparaît, le côté ancien devient invisible mais il ne se perd pas, il s'inscrit dans l'horizon. Sur la base de ce qui était déjà vu, mais n'est plus visible, l'anticipation prend la forme d'une anticipation des déterminations moins générales (ou plus particulières). Quoi qu'il en soit, l'horizon est toujours vide ; à chaque étape de la perception d'une chose, il devient un nouvel horizon, déterminé plus précisément dans sa propre indétermination, un horizon qui appelle à des apparitions toujours nouvelles dans lesquelles cette même chose serait déterminée plus précisément.

Ce processus de déploiement de la chose dans tout ce qu'elle est en elle-même, à savoir son ex-plication, semble une augmentation de distinction ; ou bien, si l'on tient compte du rapport entre horizon et sens que nous avons indiqué plus haut, il apporte « *un enrichissement du sens* »³. Parallèlement à l'indéterminité de l'horizon, le sens avec lequel la chose nous est donnée offre simplement « *un cadre de sens* »⁴, et non pas un sens fixe, complètement déterminé. Ce qui est visé à vide d'une part et ce qui est donné intuitivement d'autre part ne peuvent coïncider de point en point. Une intuition absolue ne vient pas remplir l'intention vide d'une détermination

¹ **SP**, Hua XI, p. 7 ; tr. fr. p. 98.

² **EJ**, § 26, p. 147. Cf. aussi **SP**, Hua XI, p. 8-10 ; tr. fr. p. 99-101.

³ **EJ**, § 26, p. 147.

⁴ **Ibid.** ; **SP**, Hua XI, p. 10 ; tr. fr. p. 100.

pleine, autrement dit, je ne peux pas avoir la chose elle-même comme un sens pleinement rempli, sans aucun vide, la même manière que je saisis mon propre vécu de conscience dans une perception interne, tel qu'il est vécu originairement dans le maintenant. Or, alors que ce qui est visé dans chaque perception dépasse ce qui y est donné proprement, ce dernier est à son tour *plus* que ce qui était anticipé d'une façon générale pour lui dans l'horizon, parce que cette donation partielle remplit l'intention vide de l'horizon en particulisant la généralité de l'anticipé qui lui correspond.¹ Vis-à-vis du *plus ultra* apporté au maintenant par le passé et le futur, il y a à chaque instant un excès issu de la nouveauté. D'où provient un enrichissement du sens sans fin. Car tout ce qui se donne nouvellement dans le maintenant n'est jamais perdu et apporte une distinction dans la généralité de l'horizon vide, en tant que ce nouveau donné constitue un moment de sens. C'est ainsi que l'horizon se retrouve à nouveau préfiguré, sur la base de ce qui est conservé à titre de sens, et devient donc un horizon appelant toujours les déterminations plus précises de la chose. Dans le cours concordant de la perception d'une chose, ce qui se donne à travers des déterminations toujours nouvelles, c'est-à-dire avec un sens toujours nouveau, c'est cette même chose en tant que substrat identique de ses déterminations données effectivement et visée à vide. Mais jamais, à aucun moment de notre expérience perceptive, la chose elle-même n'apparaît-elle pourvue d'un sens absolument déterminé et pleinement rempli. Comme le dit aussi Husserl, « *nous avons beau percevoir une chose de façon complète [vollkommen], elle ne tombe jamais dans l'omnilatéralité des singularités qui lui reviennent et qui la constituent comme chose sensible dans la perception. Il est inévitable de parler de tel ou tel côtés de l'objet qui sont perçus effectivement. Chaque aspect, chaque continuité d'esquisses singulières, aussi loin qu'on la poursuivre, ne donne que des côtés et cela n'est pas, comme nous nous en convainquons, de l'ordre d'un simple fait : une perception extérieure est impensable qui épuiserait le perçu dans sa teneur de chose sensible [sinnendinglichen Gehalt] ; un objet de perception est impensable qui pourrait être*

¹ Il faut noter en outre que ce qui se donne nouvellement à chaque instant peut dépasser les pré-attentes non seulement en introduisant la distinction dans le cadre général de sens, mais aussi en sortissant entièrement de ce cadre préfiguré, soit par la suppression du sens lui-même soit par la réalisation d'une possibilité entièrement vide qui est laissée ouvert par celui-ci. (SP, Hua XI, p. 22 ; tr. fr. p. 110-111.)

donné selon totalité de ses caractères intuitifs sensibles dans une perception achevée omnilatérale au sens le plus strict. »¹ En vertu de cette unilatéralité qui appartient à l'essence de l'apparition perceptive, un étant réel « *est plus que ce qui, à chaque moment, accède à la connaissance en acte [aktueller Kenntnis] et y a déjà accédé.* »² De même qu'aucune chose n'est totalement inconnue dès sa première apparition, bien que chacune soit donnée dès le début dans un horizon indéterminé de préconnaissance, de même aussi aucune détermination de la chose ne peut être sa dernière détermination, non seulement parce que des moments tout à fait nouveaux peuvent encore et toujours émerger, mais aussi parce que les moments déjà saisis peuvent toujours être déterminés plus précisément, peu importe aussi loin qu'on avance dans l'expérience de cette chose. Même si la chose semble nous être donnée sous toutes ses faces, d'une proximité optimale et sous une lumière suffisamment claire, il existe toujours d'autres modes d'apparitions possibles, dans lesquels on pourrait pénétrer davantage dans la même chose et la déterminer plus précisément. Comme l'écrit Husserl : « *Toute expérience peut être étendue en une chaîne continue d'expériences singulières ex-plicatrices, unies synthétiquement en une expérience unique, ouverte à l'infini, du même. Je peux bien, en fonction de mes buts actuels, me satisfaire de ce que l'expérience m'a déjà fourni ; mais alors 'j'interromps' précisément son cours avec un 'c'est suffisant'. Mais je peux me convaincre sans peine qu'aucune détermination n'est la dernière, que ce qui a déjà été éprouvé a encore, indéfiniment, un horizon d'expérience possible du même.* »³ Dès lors, loin de tomber dans le scepticisme, il faut comprendre par là que l'optimum change selon l'intérêt pratique en question, et que c'est la chose elle-même qui apparaît à chaque fois en chair et en os, même si elle n'apparaît qu'aussi distinctement que demande l'intérêt.⁴ D'un côté, aussi loin que puisse s'étendre notre connaissance de la chose, il en reste toujours quelque chose d'inconnu, c'est-à-dire qu'il existe toujours un écart entre l'objet dans ses déterminations actuelles et l'objet lui-même en tant qu'il est déterminable plus précisément ou bien autrement. Mais d'un autre côté, aussi lointaine et globale que puisse être l'apparition de la chose en chair et en os, nous

¹ *Ibid.*, p. 3 ; tr. fr. p. 95.

² *EJ*, § 8, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *SP*, Hua XI, p. 23 ; tr. fr. p. 112.

sommes tout de même près de cette chose et la saisissons tout à fait directement, pourvu qu'elle se montre d'une manière optimale conformément à notre intérêt présent.

Il faut ajouter à tout cela qu'aucune perception n'est isolée. Un moi à lui tout seul ne peut percevoir une chose comme objet au sens propre ; de même, nous ne pouvons percevoir un objet isolé, séparé des autres objets, ou pour mieux le dire, du monde. D'une part, ma perception d'une chose est en connexion avec les perceptions étrangères de cette même chose. Elle est confirmée ou infirmée par les multiples manières dont elle se donne aux autres sujets, sous de différentes perspectives, avec différents aspects et de différents côtés ; par là, le cours ultérieur de ma perception est anticipé à partir d'une compréhension et d'une correction réciproques, de sorte que ma propre perception puisse s'insérer de manière concordante dans l'unité de notre expérience commune de cette chose, dans laquelle elle se détermine toujours à nouveau pour nous sans pourtant perdre son identité individuelle.¹ D'autre part, toute perception de la chose est perception dans un champ perceptif, et au plan universel, elle se joue sur le sol du monde en tant que corrélat des multiplicités de nos expériences qui s'enchaînent les unes avec les autres de façon concordante. Par conséquent, une chose est toujours perçue comme étant environnée des choses d'arrière-plan qui co-apparaissent effectivement, mais ne sont pas saisies pour elles-mêmes, ainsi que d'un monde qui dans sa totalité est simplement co-visé. De même qu'il est toujours possible de détourner le regard de la chose vue en première vers d'autres choses se trouvant avec elle dans ce même champ perceptif et de les saisir au premier plan, de même peut-on considérer cette chose initiale dans sa relation avec d'autres choses, en les saisissant à titre secondaire.² C'est ainsi que l'on peut acquérir, à l'opposé de ses déterminations internes, les déterminations relatives de cette chose, déterminations non seulement bornées aux relations que la chose entretient avec les autres choses qui sont effectivement données en même temps qu'elle dans le champ présent et vers lesquelles on n'est pas tourné actuellement,

¹ Sur la communisation, la validation intersubjective, la conscience commune et le monde commun, voir **Krisis**, § 47, Hua VI, p. 166-167 ; tr. fr. p. 185-187.

² **EJ**, § 22, p. 123.

mais aussi aux relations de cette chose avec toutes les autres choses différentes d'elle ou semblables à elle à certains égards, qui dans le cours de notre expérience, ont déjà été données ou pourraient l'être comme appartenant au même monde. Dans ce cas, d'un côté, il est évident que dans la mesure où de nouvelles choses apparaissent et disparaissent dans le champ de la perception co-donné, ou dans la mesure où les choses déjà présentes dans ce champ changent plus ou moins, alors les déterminations relationnelles qui servent à déterminer la chose plus précisément changent ; de ce fait, l'horizon de déterminations anticipées change également. D'un autre côté, et ce qui est plus important, « à chaque étape de la saisie originare et de l'ex-plication d'un étant, l'horizon de ce qui est susceptible d'être donné dans l'expérience se change totalement. »¹ Car chaque nouvelle détermination typique, qui surgirait dans l'ex-plication d'un objet quelconque, est transférée à d'autres objets semblables à lui, et affecte ainsi leur horizon de familiarité par lequel ils sont anticipés.

Il résulte de tout ce que nous avons dit que la nouvelle apparition d'une chose ne peut jamais être la même que ses apparitions antérieures, non seulement parce qu'elles sont numériquement autres par rapport à leurs contenus sensibles toujours nouveaux, mais aussi parce que l'horizon d'apparitions anticipées auquel renvoie chaque nouvelle apparition change sans cesse de par la multiplicité d'apparitions passées de cette chose, subjectives et intersubjectives, ainsi que de par celle d'apparitions toujours changeantes des autres choses qui l'entourent. Ainsi Husserl parle-t-il d'un horizon ouvert ou infini d'apparitions possibles. « Par principe, écrit-il, il subsiste toujours un horizon d'indétermination susceptible d'être déterminé, aussi loin que nous avançons dans le cours de l'expérience, et aussi importantes que soient déjà les séries continues de perceptions actuelles auxquelles nous avons soumis la même chose. Nul Dieu ne peut y changer quoi que ce soit ; pas plus qu'il ne peut empêcher que $1+2$ ne fasse 3, ou que toute autre vérité d'essence ne subsiste. »² Dans le flux incessant de la vie, le surgissement continu de nouveauté, pré-tracée d'une façon générale et vague, ou bien laissée ouverte comme possibilité

¹ *Ibid.*, § 26, p. 146.

² *Ideen I*, § 44, Hua III, p. 92 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 142.

entièrement vide par le cours de notre expérience antérieure, ainsi que l'unilatéralité de l'apparition de la chose, garantissent ensemble l'infinité de l'horizon. Chaque nouvelle apparition renvoie à une nouvelle série d'apparitions possibles. La chose se donne toujours avec un nouvel horizon de ses déterminations possibles. Ce renouvellement incessant ainsi que cette infinité de l'horizon appartiennent à l'essence même de la corrélation entre chose perçue et conscience percevante.

Ainsi, on trouve la même infinité du côté de l'objet. Si celui-ci nous est donné comme un seul et même objet à travers la multiplicité de ses apparitions, et ce dans un perfectionnement continu et sans fin qui fait que l'on connaît cet objet toujours davantage, il s'ensuit que l'objet lui-même doit être conçu comme un pôle identique qui est toujours repoussé à l'infini, comme un index auquel s'ordonnent toutes ses apparitions possibles. La visée de l'objet contenant toujours en elle les intentions vides changeantes constamment, la détermination pleine de l'objet, ou ce qui revient au même, sa donation adéquate, est repoussée indéfiniment. L'objet lui-même qui est à chaque fois visé comme un et même, dépasse infiniment ce qui est à chaque fois effectivement donné de cet objet. En toute rigueur, il existe toujours une distance infinie entre « l'objet lui-même » et « l'objet tel qu'il est donné effectivement et visé à vide » dans le cours continu de ses apparitions. Husserl le précise ainsi : « *Chaque phase de la conscience a son sens pour autant qu'elle a donné l'objet dans le comment de la détermination de l'exposition originale et dans le comment de l'horizon. Ce sens est fluant, il est nouveau dans chaque phase. Mais ce sens fluant, tous ces modes : 'l'objet dans le comment de la détermination', sont traversés par l'unité de l'objet lui-même se maintenant en constant recouvrement, du substrat 'x' se déterminant de façon toujours plus riche, objet qui est tout ce que le procès de la perception et tous les autres procès de perception possibles amènent et amèneraient à la détermination. Ainsi à chaque phase de perception externe appartient une idée située dans l'infini, l'idée de l'objet qui serait déterminé de part en part, connu de part en part et dont chacune des déterminations serait en lui pure de toute détermination ; ainsi que la pleine détermination elle-même sans aucun plus ultra de*

quelque chose encore à déterminer, demeurant encore ouvert. »¹ Par là, Husserl affirme que l'objet lui-même est une idée infinie, inaccessible, au sens kantien.² En effet, l'objet, aussi loin que nous ayons avancé dans son expérience et aussi riche que soit devenu son sens, nous est toujours donné avec un sens partiellement rempli et encore indéterminé. En outre, son être reste toujours présumé, parce qu'il est toujours possible par principe qu'une nouvelle expérience ait lieu, qui briserait la concordance du cours de l'expérience actuelle. Par conséquent, une expérience perceptive concevable qui donnerait l'objet lui-même dans sa pleine détermination et dans son être absolu, indubitable, ne pourra jamais avoir lieu, bien que toute expérience soit téléologiquement orientée vers une évidence parfaite, tout comme les sont les autres vécus de conscience. « *La perception externe est une prétention permanente à effectuer quelque chose qu'elle est de par essence hors d'état d'effectuer. Dans une certaine mesure donc, une contradiction apparaît à son essence* » dit Husserl.³ Il rapporte cette impossibilité et cette contradiction à la finitude de notre expérience, et est amené à considérer l'objet lui-même ainsi que son être vrai comme corrélats d'une synthèse *infinie*, qui pourrait donner l'objet dans sa détermination absolue et complète ainsi que dans son être vrai, c'est-à-dire comme corrélats d'une donation parfaite, d'une évidence *adéquate*, qui est également une idée infinie au sens kantien, une idée jamais réalisable.⁴ Il écrit au § 142 de ses *Ideen I* : « A tout objet 'qui existe véritablement' *correspond par principe (...) l'idée d'une conscience possible dans laquelle l'objet lui-même peut être saisi de façon originare et dès lors parfaitement adéquate. Réciproquement, si cette possibilité est garantie, l'objet est ipso facto ce qui existe véritablement.* »⁵ Dans le cas de la perception externe des objets réaux, cette possibilité n'est garantie que par une synthèse infinie entendue comme idée infinie. Par conséquent, l'objet lui-même est l'idée infinie, en tant qu'il est le corrélat d'une donation parfaite qui est à son tour une telle idée. « *C'est donc l'idée du soi-même absolu de l'objet et de sa détermination absolue et complète, ou comme nous le disons aussi, son être [Wesen] individuel absolu. En relation à cette idée infinie*

¹ SP, Hua XI, p. 20-21 ; tr. fr. p. 109.

² *Ideen I*, § 143, Hua III, p. 331 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 480.

³ SP, Hua XI, p. 3 ; tr. fr. p. 95.

⁴ *Ideen I*, § 143, Hua III, p. 331 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 480.

⁵ *Ibid.*, § 142, p. 329 ; tr. fr. par Paul Ricœur p. 478.

vers laquelle il faut diriger son regard, mais qui comme tel n'est pas réalisable, chaque objet de perception dans le procès de connaissance est une approximation fluente. Nous possédons constamment l'objet extérieur en personne (nous le voyons, le saisissons, le manipulons) et constamment il se tient dans les lointains infinis de l'esprit. Ce que nous saisissons de lui prétend être son être [Wesen] ; aussi l'est-ce ; mais ce n'est toujours qu'une approximation incomplète qui saisit quelque chose de lui et saisit toujours aussi à la fois du vide en appel de la remplissement. »¹ Tout objet d'expérience en tant qu'idée de soi-même demeure pour ainsi dire « dans les lointains infinis de l'esprit », comme le dit Husserl. L'enchaînement concordant des apparitions s'ordonne selon un seul et même X déterminable, de sorte qu'il se déterminera toujours plus précisément mais jamais autrement. Il s'ensuit que l'objet lui-même, l'idée de cet objet, ou bien ce X identique, possède une détermination, un type eidétique, qui remonte jusqu'à une singularité eidétique (ou essence individuelle). Dans une perception inadéquate, cette idée ou essence ne s'offre jamais en elle-même, mais est présente comme un cadre de sens, comme un sens plein d'indéterminations. À chaque apparition de l'objet, ce cadre de sens se remplit plus, le sens s'enrichit et se détermine davantage ; mais nous ne pouvons jamais avoir son idée, c'est-à-dire son sens fixe et pleinement déterminé. À chaque étape de l'expérience, nous nous rapprochons de l'objet lui-même, et donc de son essence individuelle, sans jamais parvenir à la saisir. Ainsi, on pourrait dire que dans le cas d'une perception externe, on a conscience d'un objet avec un sens indéterminé et partiellement rempli, qui ne serait compréhensible que par rapport à l'horizon d'un sens pleinement déterminé et complètement rempli, et qui « recèle en lui le spécifiable de l'objet, donc l'essence individuellement comprise, et ensuite la situation spatio-temporelle individualisante. »²

Selon Husserl, bien que l'idée de l'objet lui-même, en tant qu'idée infinie, ainsi que l'idée d'une synthèse infinie, ne soient jamais accessibles, réalisables, elles sont tout de même évidentes et concevables en tant qu'idées d'une infinité.³ En effet,

¹ SP, Hua XI, p. 21 ; tr. fr. p. 110

² **Ibid.**, p. 363 ; tr. fr. p. 348.

³ **Ideen I**, § 143, Hua III, p. 331 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 481.

l'être en soi et vrai d'un objet individuel est corrélatif de la position d'une multiplicité infinie d'expériences possibles concordantes qui se rapporteraient à lui. Ce renvoi à l'infinité d'expériences possibles résulte d'une idéalisation effectuée à partir des expériences actuelles du même objet et réside dans la potentialité de la conscience. Dans chaque expérience d'un objet, ce renvoi à l'infinité se trouve déjà impliqué en tant que corrélat d'une position idéalisante. Tout cela vaut également pour le monde, pour son effectivité et pour sa transcendance : « *ce renvoi signifie manifestement que l' 'objet réel' [wirkliches Objekt] appartenant au monde – et, à plus forte raison, le monde lui-même, – est une idée infinie, se rapportant à des infinités d'expériences concordantes et que cette idée est corrélatrice de l'idée d'une évidence empirique parfaite, d'une synthèse complète d'expériences possibles.* »¹

En somme, on ne peut pas parler du monde et des objets existant effectivement autrement qu'en tant qu'unités identiques de l'enchaînement concordant de notre expérience actuelle et potentielle. Ils sont et sont tels qu'ils sont en tant que corrélats de notre conscience, celle-ci les appréhendant effectivement comme étant uns et mêmes et posant, par une idéalisation, leur unité identique comme une idée située à l'infini qui ordonne toutes les apparitions possibles ultérieures comme des approximations vers un idéal. On devrait dire qu'en dehors de cette relation intentionnelle, ils sont rien. Dans les *Ideen I*, Husserl exprime cette relativité ainsi : « *La réalité [Realität], aussi bien la réalité d'une chose prise séparément que la réalité du monde dans son ensemble, ne comporte par essence (...) aucune autonomie [Selbständigkeit]. Ce n'est pas en soi quelque chose d'absolu qui se lie secondairement à un autre absolu ; ce n'est, au sens absolu, strictement rien ; elle n'a aucune 'essence absolue' ; son titre d'essence est celui de quelque chose qui par principe est seulement intentionnel, seulement connu, représenté de façon consciente, et apparaissant.* »² Dans un autre passage, et d'une manière semblable, il écrit ainsi : « *l'ensemble du monde spatio-temporel dans lequel l'homme et le moi humain viennent s'insérer à titre de réalités individuelles subordonnées, a en vertu de son sens un être purement intentionnel ; il a par conséquent le sens purement*

¹ MC, § 28, Hua I, p. 97 ; tr. fr. p. 109-110.

² *Ideen I*, § 50, Hua III, p. 106 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 164-165.

secondaire, relatif d'un être pour une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses propres expériences et qui par principe n'est accessible à l'intuition et n'est déterminable que comme ce qui demeure identique dans le divers motivé des apparences, - un être qui au-delà de cette identité est un Rien. »¹

3. C'est précisément à cette relativité du monde que Husserl oppose cette fois-ci l'absoluité de la conscience dans un troisième sens. Selon l'hypothèse de l'anéantissement du monde, même s'il n'y a pas de monde, la conscience existe encore. Cette hypothèse, qui ressemble à première vue au procédé cartésien, exprime davantage que l'être indubitable, apodictique de la conscience, c'est-à-dire que son absoluité au sens second. À l'opposé du monde dont l'existence présuppose l'existence de la conscience, nous trouvons la conscience absolue, qui n'exige rien pour son existence. Husserl affirme que l'être absolu de la conscience *« est par essence indépendant de tout être appartenant au monde, à la nature, et ne le requiert même pas pour son existence [Existenz]. L'existence d'une nature ne peut pas conditionner l'existence de la conscience, puisqu'une nature se promeut elle-même comme corrélat de la conscience ; elle n'est qu'en tant qu'elle se constitue au sein d'un enchaînement ordonné de la conscience. »*² Cela semble manifestement correspondre à une suppression de la corrélation. À partir de l'hypothèse de l'anéantissement du monde Husserl déclare pour ainsi dire qu'une conscience sans monde est possible, comme s'il n'y avait qu'une dépendance unilatérale du monde à la conscience, et non pas une corrélation entre les deux.

Or, ce dont il s'agit ici, c'est au fond la supposition d'un enchaînement discordant des expériences dont chacune est encore conscience de quelque chose, mais qui ne parviendraient pourtant pas à constituer dans leur synthèse *un monde*.³ Selon une note de Paul Ricœur, *« l'hypothèse de l'anéantissement du monde est l'hypothèse-limite d'une concurrence radicale, d'une discordance totale des*

¹ *Ibid.*, § 49, p. 106 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 164.

² *Ibid.*, § 51, p. 109 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 168-169.

³ *Ibid.*, § 49, p. 103-104 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 161.

*apparences où nul sens se 'légitime', où tout sens est auto-déstructeur. »*¹ Dans ce cas, l'être effectif de la conscience ne serait pas touché puisque le flux du vécu continuerait à s'écouler ; mais il est certain que la conscience ne resterait pas la même ; elle deviendrait pour ainsi dire une conscience du chaos, une conscience de rien. Quand nous considérons les vécus intentionnels singuliers et leur rapport à l'objet, nous devrions dire que le vécu se modalise sans doute selon ce vers quoi il est orienté. Cependant, que l'objet soit donné après coup sous le mode de douteux ou de non-être, comme c'est le cas d'une illusion ou d'une hallucination, ou bien qu'il soit simplement un objet imaginé qui n'existe pas effectivement, cela ne change précisément rien à l'intentionnalité et à l'être du vécu. Ce dernier subsiste en tant que vécu d'un objet, peu importe que cet objet existe ou non. Alors, pouvons-nous dire de manière semblable que la conscience ne perdrait pas son intentionnalité et son être dans le cas où il n'y aurait pas du monde ? Ici, nous pouvons prendre pour exemple le cas d'une psychose qui ferait que la conscience ne pourrait plus constituer un monde unitaire, ou le stade infantile dans lequel elle ne pourrait pas encore constituer un monde. Si l'on considère l'intentionnalité dans une perspective génétique au lieu de la comprendre comme une simple intentionnalité d'acte-objet, on voit de manière évidente qu'une possibilité que le monde n'existe plus ou n'existe pas encore dans son unité et identité ne supprimerait ni l'intentionnalité de la conscience, ni par conséquent son être. Au stade infantile, la conscience, en tant que conscience vivante et corporelle, est déjà en dehors d'elle-même, elle est déjà ouverte au monde, bien qu'elle ne soit pas encore conscience d'un objet quelconque, et à plus forte raison, d'un seul et même monde en tant que corrélat du flux unitaire de la vie de conscience d'un moi. Pour une conscience individuelle, la constitution de soi et du monde commence par la naissance. Par conséquent, en l'absence d'un monde constitué dans son unité et identité, une région conscience, close sur elle-même, sans intentionnalité, ne peut rester comme résidu.

Rappelons une nouvelle fois que c'est à l'intentionnalité passive entre conscience sensible et monde en tant que nature, c'est-à-dire à la sensibilité

¹ *Ibid.*, § 138, la note de Paul Ricœur, p. 466.

originnaire que renvoie génétiquement l'intentionnalité d'acte-objet. Par ailleurs, la sensibilité originnaire ne saurait sans doute surgir que dans un sol de facticité, à partir d'un contact direct entre la terre et la vie corporelle. La spontanéité originnaire de la conscience en tant que développement d'un produit originnaire présuppose toujours ce sol de facticité et ce contact. En outre, dans le chapitre précédent nous avons établi que la même synthèse donne à la fois l'unité d'un vécu singulier et de la totalité du flux de la vie de conscience, et l'unité de l'objet de ce vécu et du monde. Par conséquent, il ne serait guère possible de parler d'une conscience quelconque dans le cas où il n'apparaît aucun objet quelconque ni aucun monde pour cette conscience. De même que l'expérience infantile signifie une vie de conscience non-égoïque, l'expérience d'un chaos signifierait la perte de l'ego. En somme, la conscience semble exiger pour son être le monde, en ce que ce dernier non seulement assure un sol de facticité avec la vie, mais se donne également comme unité synthétique d'un flux unitaire de la vie de conscience d'un moi.

Dans ces limites, comment faut-il comprendre l'absoluité de la conscience ?

En premier lieu, il faut prendre garde au fait que quand nous parlons, en tant que phénoménologue, d'être de la conscience et de l'être du monde, il ne s'agit pas de leur existence factuelle. Ce que nous nous demandons, c'est en quel sens la conscience et le monde existent. Que signifie l'être lorsqu'il s'agit de la conscience et de l'objet réel ? Dans cette attitude phénoménologique nous pouvons découvrir la différence entre le mode d'être de la conscience et celui de l'objet. Husserl dit que « *l'actualité de mon vécu est une réalité [Wirklichkeit] absolue, elle est donnée au moyen d'une position inconditionnée et absolument irrécusable.* »¹ Quand un moi se dirige sur sa propre perception effective dans une réflexion immanente, il peut la saisir et la poser comme un être absolu puisqu'il est en train de vivre ce vécu de perception. La donation originnaire de la perception est donc son être vécu. Si le moi vit effectivement une perception, il est donc impossible de dire que celle-ci n'existe pas. Son être pré-reflexif est posé comme absolu dans une réflexion. Cependant, ce

¹ **Ibid.**, § 46, p. 151.

que nous avons dit du vécu de perception doit également être dit de son objet intentionnel, l'objet perçu en tant que tel. De même que je m'assure de l'être de mon vécu de perception, de même m'assure-je également de l'être de l'objet intentionnel de mon vécu, c'est-à-dire de celui de l'objet perçu tel qu'il est perçu dans ma perception. Comme l'objet apparaissant dans son apparaître est un corrélat isolé singulier d'un vécu isolé singulier, c'est-à-dire le noème d'une noèse, il se donne indubitablement dans une réflexion phénoménologique. La perception est en tout cas perception de quelque chose ; en elle, un objet m'est donné en personne, comme étant en chair et en os. Ma perception et le perçu en tant que tel, tous deux sont donc des données évidentes pour moi. Cependant, tout cela n'a rien à voir avec l'être vrai de l'objet perçu lui-même. Certes, une fois remplie la condition de facticité, on ne peut parler de l'être d'un objet réel que dans la mesure où il est perçu ou perceptible ; mais une seule perception ne donne pourtant pas son être nécessaire, tout comme une seule réflexion peut donner l'être nécessaire du vécu. La perception peut se révéler après coup n'être qu'une illusion ou une hallucination ; la possibilité pour l'objet perçu de ne pas être tel qu'il est perçu, ou bien de ne pas être du tout n'est jamais exclue. En effet, pour être constituée, la transcendance de l'objet dépasse déjà une perception actuelle, et renvoie à une multiplicité infinie de perceptions actuelles et potentielles qui se rapportent à cet objet un et identique. L'être vrai d'un objet perçu exige, pour être justifié, la multiplicité de ses donations évidentes répétées et de ses confirmations intersubjectives. L'objet dans son identité et dans son être vrai ne peut se donner que comme une unité synthétique de consciences multiples. Il n'en demeure pas moins que son être reste toujours présumé, comme nous l'avons dit plus haut ; il est toujours possible qu'il soit biffé. Il en résulte que l'être vrai de l'objet exige une vérification intersubjective *infinie*. Au contraire, si la conscience est donnée originairement, déjà vivante, alors son être est nécessaire. Avant la réflexion le vécu est déjà donné en tant qu'il est vécu ; plus encore la possibilité même d'une réflexion réside dans cette donation originaire du vécu. La conscience, dans sa donation originaire, est présente à soi-même. Elle n'a pas besoin d'apparaître à une chose autre qu'elle-même pour exister, pas plus qu'elle n'a besoin d'apparaître à elle-même comme un objet. Son être effectif n'est rien d'autre que son être vécu, qui peut également être saisi dans une réflexion, comme un être absolu. C'est pourquoi Husserl caractérise la nécessité d'être d'un vécu actuel comme une nécessité de fait.

Ce n'est que sous cette condition de facticité que l'on peut parler de l'être absolu de la conscience.¹

En seconde lieu, la synthèse étant une opération de la conscience qui donne à la fois l'unité de la conscience elle-même et l'unité du monde pour une conscience, nous pourrions avancer que la conscience, en se constituant, constitue également un monde pour elle. Puisque c'est la conscience même qui fait apparaître pour elle une unité identique par ses répétitions, d'abord dans des modifications rétentionnelles, puis dans des perceptions et ressouvenirs répétés, il semble plausible de dire qu'elle est constituante et absolue. Pourtant cela ne signifie en aucun cas que seule la conscience suffise à constituer le monde tel qu'il nous apparaît ainsi que la conscience elle-même telle que nous la vivons. La conscience est une conscience charnelle, corporelle, déjà ouverte au monde par son corps propre. Sans accepter le contact direct de la conscience au monde, sans la création originaire incessante des nouveautés qui ont lieu dans et par ce contact, la conscience ne peut rien produire par elle-même. D'ailleurs, si c'était le cas, il n'y aurait pas non plus de conscience. Toutes ses productions, qui sont dues à nos comportements volontaires et axiologiques, toutes ses synthèses de niveaux supérieurs qui donnent lieu aux idéalités, ont pour présupposé originaire une vie entrelacée au monde. Sans la réceptivité de la conscience, dont l'activité renvoie en première instance au développement d'un produit originaire que la conscience ne produit pas par elle-même, il n'y aurait pas non plus d'actions spontanées, ni d'évaluations, ni de spontanéité logique. Cela revient à dire que ni le monde idéal, ni le monde culturel existeraient.

Par conséquent, c'est plutôt la corrélation entre la conscience et le monde, du premier contact jusqu'aux opérations de degrés les plus élevés, qu'il faut prendre pour absolue. Il s'agit d'une recherche eidétique, menée à partir d'une sphère devenue visible par l'épochè, plus précisément, à partir des faits transcendants donnés dans cette sphère en vue de mettre en évidence l'*a priori* de la corrélation

¹ **Ibid.**, § 46, p. 151.

dans toutes ses modalités. Il faut donc considérer l'être du monde et l'être de la conscience dans cette corrélation même. Une conscience ou un moi unitaire n'est possible qu'à condition qu'il soit en face d'un seul et même monde ; de même, un tel monde n'est possible que comme corrélat d'une conscience unitaire. Si un seul et même monde étant est nous donné comme corrélat de l'enchaînement concordant de notre expérience actuelle, si nous n'avons aucun motif rationnel pour penser le contraire, ce serait un non-sens que de douter de l'être du monde. Ou bien, inversement, dire de quelque chose qui n'est pas donné comme étant identique dans une série concordante de ses apparitions qu'il existe tout de même serait également un non-sens. Ce qui est effectif, ce qui existe vraiment, c'est ce qui est perçu ou perceptible dans une série concordante d'évidences. Tout sens et tout être naissent, s'enrichissent ou sont biffés dans cette sphère prise comme absolue. La conscience et le monde sont ce qu'ils sont au sein de la corrélation elle-même. Toute nouvelle rencontre a lieu entre un monde doté de sens d'une part et une conscience qui est conscience de ce monde d'autre part, une conscience qui « connaît » déjà le sens du monde. A chaque fois, la nouveauté se donne sur ce sol familier, dans un contact direct entre la conscience et le monde. Le monde et la conscience font donc partie d'une constitution. Les deux constituent et sont constitués à la fois.

CHAPITRE 3

LE SENS ET LA SIGNIFICATION DANS LE CADRE D'UNE ANALYSE STATIQUE

Au cours des chapitres précédents nous avons évoqué à diverses occasions les problèmes et concepts fondamentaux que pose une analyse génétique : une intentionnalité passive qui précéderait et fonderait l'intentionnalité de l'acte, les potentialités de la conscience accompagnant toujours ses actualités et pouvant toujours être réalisées, des dépôts d'opérations intentionnelles (donations de sens) dans le monde et dans tous ses objets qui nous apparaissent dans notre expérience comme achevés, c'est-à-dire des implications intentionnelles, des sens sédimentés avec lesquels le monde et les objets nous sont pré-donnés, et qui restent dévoilés dans l'attitude naturelle et les réflexions naturelles que l'on porte sur eux. Si la phénoménologie transcendantale veut mettre en évidence la constitution du monde et de toutes les transcendances dans l'immanence, elle doit faire une question-en-retour sur les opérations les plus originaires, dévoiler les implications intentionnelles cachées dans les apparitions des objets et du monde, élucider les sens sédimentés, en réactivant en nous, philosophes, les opérations qui les produisent originairement ; en bref elle doit mener une analyse génétique. Cette dernière désigne donc une interrogation portant sur la genèse du sens auquel le monde et les objets doivent leur être et être tels pour nous. Elle consiste en une élucidation de l'histoire du sens, qui procède par une répétition en nous-même de toute ladite histoire des opérations de sens. Elle ne traite pas des formations de sens des objets singuliers, mais bien de leur genèse en tant qu'objets de types déterminés, par rapport à leurs structures essentielles, c'est-à-dire qu'elle traite de l'*a priori* de la corrélation dans sa genèse pour tous les types d'objets et pour le monde lui-même.

A l'opposé d'une telle analyse génétique qui essaie de remonter des unités constituées aux sources ultimes de leur constitution, l'analyse statique prend les vécus (noèses et donnés hylétiques), dans et par lesquels les objets nous apparaissent,

comme étant déjà constitués en tant qu'unités immanentes dans la conscience intime du temps et se contente de mettre en évidence les différents modes d'actes dans leur fonction de donation de sens qui fait apparaître les différentes régions ou catégorie d'objets, et en partant, de classer ces actes en eux-mêmes. Ce type d'analyse phénoménologique que Husserl appelle l'étude *fonctionnelle*, prend pour point de départ le pôle objectif déjà constitué, et remonte aux actes noétiques dans lesquels il se constitue comme unité identique, c'est-à-dire comme ayant un sens idéalement identique. « Au lieu de se borner à l'analyse et à la comparaison, à la description et à la classification attachées aux vécus pris isolément, on considère les vécus isolés du point de vue 'téléologique' de leur fonction, qui est de rendre possible 'une unité synthétique'. (...) L'étude fonctionnelle tente d'élucider comment un élément identique, comment des unités objectives et non réellement immanentes aux vécus, sont 'conscientes', 'visées'. »¹ Ainsi, le phénoménologue peut considérer les structures essentielles de l'intentionnalité par rapport à leur fonction dans la constitution des objets, et ce sans approfondir ses analyses, en prenant ces structures comme déjà constituées, telles un moi pré-donné, des actes et datas hylétiques déjà constitués, des sens tout prêts. C'est comme si seuls les objets demandaient à être constitués au sein des actes déjà pourvus de leurs structures invariantes, comme si les vécus venaient à les faire apparaître avec une orientation téléologique. Pourtant, il faut bien comprendre la différence entre ces deux analyses et leur emploi propre, comme le souligne Anne Montavont : « s'il y a bien passage de la structure à la genèse, Husserl n'abandonnera cependant jamais la structure : la distinction des deux points de vue n'est pas réductible à une alternative. Husserl parle d'ailleurs du 'double visage de la phénoménologie', expression qui insiste précisément sur la complémentarité des deux 'méthodes'. Dès lors qu'une nouvelle couche constitutive est mise au jour, il faut en analyser la structure d'essence ; inversement, toute structure doit être replacée dans un horizon temporel. »²

¹ **Ideen I**, § 86, Hua III, p. 197 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 295-296.

² Anne Montavont, « De l'acte de conscience à la vie intentionnelle », **De la passivité dans la phénoménologie de Husserl**, Presses Universitaires de France, 1999, p. 32-33.

C'est le moment de nous situer dans le cadre d'une analyse statique avant de traiter de l'extension de la signification dans les *RL*, car cet ouvrage aussi bien que les *Ideen I* ne nous offrent que des analyses statiques des vécus d'actes qui les considèrent dans leur rapport avec un objet et un contenu intentionnel à partir du « schéma appréhension-contenu d'appréhension ». Notons à nouveau les points principaux mentionnés en passant dans les chapitres précédents.

Selon la conception phénoménologique de l'intentionnalité, chaque vécu de conscience dit intentionnel possède en soi un *contenu intentionnel*, qui est conscient [*bewußt*] à titre de *sens idéal*, mais qui ne peut être saisi en lui-même, c'est-à-dire comme sens de ce vécu, que par une réflexion phénoménologique effectuée sous la suspension de toute position transcendante d'être. Dans les *MC*, Husserl précise cette idée ainsi : « *L'existence réelle [Existenz] d'un monde, – donc celle d'un cube ici présent –, est mise, par l'épochè, 'entre parenthèses' ; mais le cube donné apparaissant comme un et identique est toujours 'immanent' au courant de conscience, est descriptivement 'en' lui, comme l'est descriptivement le caractère d'être 'identiquement le même'. Cette immanence à la conscience a un caractère tout particulier. Le cube n'est pas contenu dans la conscience à titre d'élément réel, il l'est 'idéellement' comme l'objet intentionnel, comme ce qui apparaît ou, en d'autres termes, comme son 'sens objectif' immanent. L'objet de la conscience, qui garde son identité 'avec lui-même' pendant que s'écoule la vie psychique, ne lui vient pas du dehors. Cette vie elle-même l'implique à titre de sens, c'est-à-dire d'opération intentionnelle de la synthèse de la conscience.* »¹ Abstraction faite de la question de l'origine de l'identité idéale du sens, nous dirions que si un objet réel est donné comme un et même dans la multiplicité des perceptions qui le visent, et nécessairement comme transcendant à chaque perception singulière, c'est parce que chaque vécu de perception possède en soi un *sens*. C'est précisément ce *sens* idéalement identique, en tant qu'il est immanent intentionnellement mais transcendant réellement à la conscience, même en tant qu'il est la transcendance elle-même, qui permet à chaque conscience momentanée ou à chaque conscience unitaire

¹ *MC*, § 18, Hua I, p. 80 ; tr. fr. p. 79.

dans sa continuité de se transcender elle-même pour aller vers son objet et vers le monde. Cela faisant, ce sens garantit également l'unité, l'identité et la transcendance de l'objet vis-à-vis de la conscience. Comme l'écrit Husserl au § 55 des *Ideen I*, « toutes les unités réelles [realen] sont des 'unités de sens'. Des unités de sens présupposent une conscience donatrice de sens ». ¹

Dans la limite d'une analyse statique qui tient les vécus tels qu'ils s'offrent à une réflexion, c'est-à-dire comme unités temporelles déjà constitués, et qui par conséquent, ne concerne que l'actualité de la conscience sans prendre en compte ses potentialités et ses implications intentionnelles, chaque vécu réduit phénoménologiquement, c'est-à-dire chaque vécu pur, se révèle être composé de moments noétiques et noématiques, qui sont bien déterminés de manière eidétique. Il s'agit d'un parallélisme entre noèse et noème, c'est-à-dire entre les composantes réelles et non-réelles des vécus intentionnels. Bien qu'ils soient des moments dépendants, la noèse et le noème peuvent être traités séparément dans ce parallélisme parfait, et ce sans doute au moyen des réflexions de types différents.

Du point de vue noétique, les vécus phénoménologiques purs embrassent les datas hylétiques (contenus de sensation), les appréhensions animatrices [*beseelenden Auffassungen*] ou donatrices de sens, les positions d'être, les modes attentionnels, etc. Selon le schéma *Auffassung-Inhalt* qui est à l'œuvre dans la constitution statique, ce sont les appréhensions qui animent les moments sensoriels non-intentionnels et en font les vécus intentionnels au sens propre. C'est donc dire que c'est par les donations de sens et sur le fondement des datas hylétiques que les vécus deviennent conscience de quelque chose, qu'ils se rapportent à leurs objets. C'est par exemple le cas quand le divers des couleurs sensibles qui en elles n'ont aucun rapport à l'objet est animé par une appréhension ; dans cette saisie noétique des moments hylétiques se constitue une unité objectale ; autrement dit, s'y instaure la conscience d'une couleur en tant que qualité d'une chose. ²

¹ *Ideen I*, § 55, Hua III, p. 120 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 183.

² *Ibid.*, § 97, p. 338-339 ; Cf. aussi *Ibid.*, § 85, p. 288-289.

À ce niveau de l'analyse phénoménologique, où l'intentionnalité est identifiée à une intentionnalité d'acte, c'est-à-dire à la corrélation entre l'acte tout prêt et son objet, tout ce que nous pouvons dire de l'idée de l'intentionnalité, c'est-à-dire du fait que la conscience est « conscience de quelque chose », c'est que la conscience recèle en soi son corrélat intentionnel comme un *sens*, et qu'elle se rapporte à l'objet au moyen de son sens. À la multiplicité des composantes noétiques réelles du vécu phénoménologique pur s'oppose donc celle de ses composantes noématiques non-réelles, qui peuvent toutes être rassemblées sous le titre de *sens*, pris dans une signification élargie.¹ « *La perception par exemple, écrit Husserl, a son noème, à savoir au degré inférieur son sens de perception, c'est-à-dire le perçu comme tel [das Wahrgenommene als solches]. De même le souvenir possède chaque fois son 'souvenu' comme tel ; il le possède précisément en tant qu'il est le sien, exactement comme il est 'visé' [Gemeintes] dans le souvenir et accède 'à la conscience' [Bewusstes] ».*² En effet, parmi les moments noématiques il y a un noyau qui est proprement nommé *sens*, à savoir le sens noématique ou le sens objectal qui correspond proprement au moment noétique donateur de sens, et auquel se joignent tous les autres moments noématiques (par exemple, les caractères d'être correspondants aux thèses doxiques, volitives ou affectives).³ « *Avoir un sens [Sinn zu haben], ou 'viser à quelque sens' [etwas im Sinne zu haben] est le caractère fondamental de toute conscience, qui par conséquent n'est pas seulement un vécu, mais un vécu qui a un sens, un vécu 'noétique' »*⁴, écrit Husserl.

D'une part, on pourrait dire que c'est en vertu de sa fonction donatrice de sens qu'un vécu intentionnel *a* en soi un sens, qui se trouve bien comme immanent dans le vécu, mais non pas réellement. Le sens noématique ou objectal que le vécu pur porte en soi à titre de son corrélat est précisément l'*objet visé en tant que visé*. Cela veut dire que chaque vécu intentionnel vise [*meint* ou *vermeint*] un certain objet et ce d'une certaine manière, se rapporte à son objet à travers un *sens* [*Sinn*] déterminé, avec une certaine *visée* [*Meinung* ou *Vermeinung*], qui renvoie à un objet identique

¹ Cf. *Ibid.*, § 90, p. 310.

² *Ibid.*, § 88, p. 305-306.

³ Cf. *Ibid.*, § 97.

⁴ *Ibid.*, § 90, p. 310.

dans toutes ses déterminations eidétiques et susceptibles de changement. Le sens noématique ou objectal est donc l'« objet dans le comment de ses déterminations ». D'autre part, corrélativement, c'est cette visée, cette donation de sens qui fait l'objet tel qu'il est pour la conscience ; l'objet visé d'une certaine manière nous est donné comme étant doté d'un certain sens objectal, et donc comme étant doté de tels ou tels « moments », « qualités » et « caractères » etc. Au-delà de sa donation intuitive partielle et de ses déterminations effectives, nous saisissons l'objet d'un seul coup et dans son ensemble, en anticipant ses côtés et ses particularités non encore vus, en le reconnaissant dès sa première vue comme appartenant à un certain type, et bien encore, dans le cas d'un outil par exemple, en comprenant en lui un sens d'usage à réaliser. Il en va de même pour le plan universel : le monde est déjà là pour nous avec un sens déterminé, avec des familiarités et pré-connaissances typiques. Le monde réel dans sa totalité est également une unité de sens, ou pour mieux le dire, une réalité dans laquelle est déjà déposée l'idéalité. Par conséquent, avec la donation de sens surgit le sens, et, en habitant au sein de la pure immanence, il se révèle être une disposition, un acquis permanent, un dépôt, qui est partagé entre vécu et objet, selon le langage dual de l'analyse statique : le vécu ayant un sens et l'objet doté d'un sens.

Husserl affirme que, dans la mesure où un vécu de conscience est donateur de sens, il peut bel et bien procéder à la fonction de signification.¹ La couche de la signification expressive ou du *logos* peut s'enchevêtrer avec d'autres couches d'actes, s'adapter à tous les vécus intentionnels, car ce qui est visé comme tel [*Gemeinte als solches*] dans ces vécus, c'est-à-dire leur visée [*Meinung*] ou leur sens [*Sinn*], est susceptible de recevoir une expression.² Nous pouvons bien exprimer nos vécus lorsque nous les vivons, et c'est leur sens [*Sinn*] qui est exprimé, traduit en significations [*Bedeutungen*] linguistiques dans ces expressions.³ Plus précisément,

¹ Cf. **LFLT**, § 4, Hua XVII.

² **Ideen I**, § 124, Hua III, p. 286 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 419.

³ Dans l'expression d'un vécu intentionnel, ce qui est exprimé, c'est précisément le *contenu intentionnel* de ce vécu, sa *matière* comme l'appellent les *RL*, son *sens noématique* ou *objectale* selon les *Ideen I*. Dès lors, nous commençons à faire une distinction entre *Sinn* et *Bedeutung* et assignons le terme de *Bedeutung* à la signification d'une expression. Par ailleurs, si l'on tenait compte aussi la thèse du vécu (thèse doxique, affectif ou volitif qui pose son objet comme vrai, agréable ou utile), ce

cela veut dire que la signification d'une expression exprimant un vécu quelconque trouve son origine dans le sens pré-expressif de ce vécu même. Il en va de même pour l'expression des vécus affectifs ou volitifs ainsi que pour celle de la perception. Par exemple, si l'on considère un vécu de souhaiter, alors, son corrélat noématique, le souhaité en tant que tel, peut être exprimé soit immédiatement, soit médiatement par un jugement prédicatif, car la thèse affective a toujours en elle-même la possibilité de se transformer en une thèse doxique, qui poserait dès lors le souhaité comme *étant* souhaité, et qui rendrait donc prédicable son caractère affectif.¹

Cette couche du logos, de l'expression nous offre, selon Husserl, un *médium intentionnel* « dont le propre est par essence de refléter si l'on peut dire toute autre intentionnalité, quant à sa forme et quant à son contenu, de la dépeindre en couleurs originales et par là de peindre en elle sa propre forme de 'conceptualité'. »² Elle n'est donc pas productive au sens propre, ou pour mieux le dire, « sa productivité, son action noématique, s'épuisent dans l'exprimer et dans la forme du conceptuel qui s'introduit avec cette fonction. »³ À cet égard, on pourrait dire que par rapport à la fonction qu'elle remplit, la signification possède pour la philosophie un privilège semblable à celui qui revient à la perception eu égard aux vécus affectifs et pratiques. De même que la perception dévoile les structures les plus profondes du monde de la vie ainsi que de son expérience multiforme et les thématise en tant qu'objets⁴, de même aussi le langage, en décrivant les vécus intentionnels et leurs objets dans le comment de leurs modes d'être visés, mène les mêmes structures déjà dévoilées par la perception à l'objectivation de niveaux plus élevés, jusqu'à tel point que nous puissions édifier une science de ces structures, et ce en les posant fermement et en obtenant leurs possessions durables au moyen de la pensée prédicative et conceptuelle. Fixer ainsi les essences saisies intuitivement des vécus de conscience

serait « l'unité du sens et du caractère thétique », à savoir la proposition énonciative, affective ou volitive qui est exprimée dans l'expression. Par conséquent, selon Husserl, le mot de proposition ne se borne pas non plus à la sphère de l'expression (Cf. **Ideen I**, § 133, Hua III, p. 305 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 445-446).

¹ Cf. **Ibid.**, § 117, Hua III.

² **Ibid.**, § 124, p. 286 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 420.

³ **Ibid.**, p. 287 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 421.

⁴ **EJ**, § 14, p. 76.

transcendentalement purs dans des expressions conceptuelles fidèles, c'est la tâche d'une phénoménologique qui se revendique science rigoureuse.¹ « *Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens* » dit Husserl.² Par exemple, le seul moyen d'explicitier le sens d'être de la nature préalable à notre pensée est de le faire par une activité prédicative qui énoncerait qu'« elle est et qu'en soi elle est telle qu'elle est ».³

Si tout vécu, à savoir une perception, un souvenir, une imagination, une évaluation, un souhait, un vouloir ou un plaisir, etc., porte en lui un sens à travers lequel il se rapporte à son objet, et que ce sens noématique peut être reflété dans une expression fidèle dont la signification coïnciderait avec celui-ci, alors nous pouvons parler d'une sorte de *parallélisme* entre la *signification* [*Bedeutung*] et le *sens* [*Sinn*]. Plus encore, ce parallélisme est à un tel point que nous n'hésitons pas à nommer un vécu exprimé ce vécu lui-même, par exemple, l'expression d'un souhait est simplement nommée souhait.⁴ Pourtant, il est évident que l'expression d'un vécu, aussi immédiate soit-elle, n'est pas la répétition de ce vécu, la fonction de la couche de l'expression étant seulement de refléter une couche inférieure qui reçoit l'expression. Ainsi, l'expression ne peut pas épuiser totalement le vécu, elle n'exprime qu'une partie de sa visée [*Meinung*], et ne le fait que de manière générale.⁵ Par exemple l'expression d'une attente ne peut jamais être intégrale, du fait qu'elle la reflète partiellement, jusqu'à un certain degré de clarté et de distinction, et ce au moyen de concepts ; c'est-à-dire qu'elle ne reflète pas dans toutes ses particularités et ses nuances.

D'autre part, ce qui est le plus important pour nous, c'est de découvrir que le parallélisme entre *Sinn* et *Bedeutung* est plus profond, c'est-à-dire *fonctionnel*, et de ce fait, qu'il concerne également leur mode d'être, et permet de voir la modalité

¹ *Ideen I*, § 65, Hua III, p. 138-139 ; p. 287 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 214.

² *MC*, § 16, Hua I, p. 77 ; tr. fr. p. 73.

³ Cf. *LFLT*, § 42 g, p.161.

⁴ *Ideen I*, § 124, Hua III, p. 287-288 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 421-422.

⁵ *Ibid.*, § 126, p. 291 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 426.

significative un prototype de l'intentionnalité. Sans toucher ici aux problèmes que pose l'analyse statique, notamment celui de comprendre comment les noèses multiples, en animant le divers des datas hylétiques et en s'enchaînant synthétiquement, instaurent la conscience de quelque chose et rendent possible une unité objective vis-à-vis de la conscience qui dépasse ainsi son immanence réelle, nous pouvons dire que la fonction remplie par l'intention de signification dans un acte d'expression coïncide avec la fonction donatrice de sens d'un vécu intentionnel quelconque. En effet, chaque vécu égoïque fait apparaître une unité identique au moyen d'un *sens*, c'est-à-dire qu'il vise quelque chose ; dès lors, chacun a en soi *une unité visée en tant que visée*, qui pourrait être exprimée. Husserl considère que ce *viser* [Meinen] est le concept de *penser* [Denken] le plus large : « *le concept qui doit embrasser tous les vécus psychiques dans lesquels consiste cet opiner* [Meinen] ». ¹ Par conséquent, une pensée au sens le plus large ne doit être ni conceptuelle, ni prédicative ; elle ne doit pas se présenter sous la forme d'un jugement. Par ailleurs, l'expression signifie bien quelque chose, quelqu'un qui parle veut dire quelque chose ; un perroquet ne parle pas, par exemple. En parlant, nous effectuons un signifier [Bedeutung], ou ce qui revient au même, un viser [Meinen] « *dans lequel, pour le sujet parlant (et parallèlement pour le sujet qui comprend en écoutant) est constituée précisément l'opinion* [Meinung], *donc la signification* [Bedeutung], *le sens* [Sinn] *qui s'exprime dans le discours.* » ² Ce n'est que dans la mesure où nous pensons ou visons quelque chose que nous pouvons parler ; sans penser ou sans viser, il n'y a pas non plus de discours. Et finalement Husserl écrit : « *dans une conception aussi large, penser désigne tout vécu éprouvé pendant qu'on parle (...) ; penser désigne donc tout vécu dans lequel se constitue sous forme consciente le sens* [Sinn] *qui doit devenir exprimé ; quand le sens est exprimé, penser désigne la signification de l'expression, spécialement du discours en jeu. Cela s'appelle penser, que ce soit juger ou bien souhaiter, vouloir, questionner, conjecturer.* » ³ Si l'intérêt perceptif tend d'abord à saisir ce qui est en face de nous comme *un* objet, puis le pénétrer, à le dévoiler sous toutes ses faces etc., si la volonté de connaissance de

¹ LFLT, § 3, Hua XVII, p. 27 ; tr. fr. p. 33.

² Ibid., § 3, p. 27 ; tr. fr. p. 33-34.

³ Ibid., p. 27-28 ; tr. fr. p. 34-35.

l'expérience vise davantage, c'est-à-dire une possession durable de cet objet perçu lui-même en tant que toujours identifiable à nouveau, si le but d'une action pratique est d'avoir sous la main une chose en tant qu'utile sans le percevoir en tant qu'objet, si l'aimer vise simplement à aimer quelque chose ou plusieurs choses, alors nous pourrions dire que le parler a pour fonction d'exprimer dès que possible tous ces vécus donateurs de sens tels qu'ils sont vécus. L'intérêt expressif ne semble consister qu'à *réfléter* les vécus par rapport à leur fonction respective, si bien que la fonction propre de l'expression peut être réduite à cette *réflexion* au sens particulier. Le discours suit pour ainsi dire l'écoulement du vécu, son passage dans la rétention de lui-même et de son objet visé en tant que visé ; de ce fait, il peut extérioriser ce dernier, à savoir le sens, en tant que signification, et en opérer le transfert dans la communication. Soulignons encore que l'expression ne peut le faire que dans la mesure où les vécus visent déjà quelque chose, c'est-à-dire dans la mesure où ils ont déjà un sens, et ce seulement par les mots.

Ainsi, de même que c'est en vertu d'un moment noétique proprement donateur de sens qu'une conscience possède en soi un sens, que c'est au moyen de ce sens qu'elle vise un objet d'une certaine manière, et que corrélativement, l'objet nous est donné comme étant doté de ce sens, de même aussi c'est l'acte de signifier qui fait du vécu d'expression un vécu doté de signification, et corrélativement, qui empêche les mots d'être de simples signes sensibles, en leur conférant pour ainsi dire une âme, et par là même, leur permet de devenir des expressions verbales ou écrites qui signifient quelque chose, qui portent en elles-mêmes une signification. Une expression parle de quelque chose par sa signification, tout comme chaque acte se rapporte à l'objet au moyen de son sens.

Poursuivons l'analogie jusqu'à ce qu'elle nous donnerait la possibilité de décider du statut ontologique du sens et de la signification.

En premier lieu, nous pouvons saisir une identité entre la manière dont un sens noématique se trouve *dans* un vécu dont il est le sens, et la manière dont une signification se trouve *dans* un acte d'expression où elle apparaît. De même que des vécus différents n'ayant rien de réel en commun peuvent tout de même être conscience du même objet du fait qu'ils aient un élément idéalement identique

faisant partie de leur sens respectif, de même aussi des différentes expressions peuvent bien avoir une signification idéale qui n'est réellement contenu en aucune d'entre elles, mais répétée identiquement en chacune d'elles. Par ailleurs, un vécu intentionnel 'a' en soi-même son *visé en tant que tel*, son sens noématique, au même titre qu'un acte d'expression 'a' en lui-même sa signification. Cet *avoir* ne revient jamais à avoir à titre d'*objet*, comme *thème* ; bien au contraire, il est requis d'une conversion du regard pour que le sens noématique, ainsi que la signification, deviennent à leur tour objets dans des vécus de second degré. La présence du sens noématique dans une conscience quelconque, ainsi que celle de la signification dans un acte de nommer, désignent une présence implicite : ce sont en effet des objets – un objet perçu et un objet nommé – vers lesquels nous sommes tournés explicitement à travers le sens noématique et la signification.

En second lieu, dans notre expérience au sens concret, nous pouvons bien rencontrer des « significations », des « expressions » pré-expressifs qui renvoient à notre activité pratique et axiologique, c'est-à-dire qui se constituent dans nos expériences fondées sur l'expérience sensible. Husserl le précise ainsi : « *Là où nous rencontrons des animaux et des hommes, des objets culturels (instruments, œuvres d'art, etc.), nous n'avons plus la simple nature, mais l'expression d'un sens d'être spirituel [geistigem Seinssinn] ; nous sommes alors portés au-delà du domaine de ce qui est donné dans une simple expérience sensible. La perception en tant que pure perception sensible est tournée vers la simple corporéité, simplement et directement. À cette perception s'oppose la perception de ce qui n'est perceptible que par la compréhension d'une expression, comme la compréhension d'un outil, qui éveille le 'souvenir' des hommes qui l'ont fabriqué dans un certain but ou pour qui il doit être déterminé* ».¹ De même que l'expression verbale ou écrite possède une signification, qu'elle la porte en elle comme si la signification était incarnée dans des mots prononcés ou écrits, de même aussi une chose réelle, un marteau par exemple, qui nous est donné avec un sens d'usage, porte en soi une détermination de sens dont la compréhension ferait que le marteau est perçu comme un outil. C'est le sujet

¹ EJ, § 12, p. 64.

percevant qui comprendrait cette expression et utiliserait ensuite cet objet selon son sens. Il s'agit ici d'une nouvelle conscience qui se fonde sur la conscience sensible d'une chose naturelle et vise son objet comme un outil sur ce soubassement, tout comme les signes physiques qui ne disent rien en eux-mêmes et qui, en gagnant l'âme avec le signifier, se convertissent en expressions.

Cependant, ce que nous avons dit de nos expériences fondées ne doit pas nous induire en erreur à propos de notre expérience sensible. En effet, une simple chose corporelle, une *res extensa*, saisissable simplement et directement dans une perception externe, elle aussi est donnée avec un certain sens ; elle aussi exige une donation de sens pour qu'elle se trouve devant nous telle qu'elle est pour nous. Comme le dit Husserl dans les *Ideen I*, l'apparition en chair et en os d'une chose [Ding], « ne peut jamais être qu'une apparence unilatérale, 'imparfaite' ; or ce qui s'offre à la conscience de façon corporelle c'est non seulement ce qui 'proprement' [eigentlich] apparaît, mais tout simplement cette chose même, le tout de la chose selon son sens global, bien que ce sens ne soit intuitif que sous une face et de plus reste indéterminé à bien des égards. Ce qui apparaît 'proprement' de la chose ne peut alors être séparé et traité pour soi-même comme une chose ; dans le sens complet de la chose [vollen Dingsinne], le corrélat du sens forme une partie sans indépendance qui ne peut acquérir une unité et une indépendance comme sens que dans un tout, lequel recèle nécessairement des composantes vides et des composantes indéterminées. »¹ Bien que dans une perception externe, un objet ne nous soit donné à chaque fois que sous une seule face, sous un seul aspect, il est déjà là pour nous en personne, comme un tout, comme ayant des propriétés, des parties et des faces qui ne sont pas encore vues, mais seulement anticipées. Cela veut dire que la visée perceptive de l'objet dépasse toujours sa donation intuitive partielle ; l'expérience que nous en avons est toujours plus que ce qui est proprement perçu, ce qui est effectivement donné ; nous sommes tournés vers lui *au moyen* d'un pré-savoir concernant ses caractères propres que nous n'avons pas encore rencontrés. Le fait que la déception ou la surprise autant que la confirmation puissent arriver dans le

¹ *Ideen I*, § 138, Hua III, p. 319 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 465.

progrès de percevoir démontre que l'objet nous est toujours donné avec des composantes vides. Par exemple, si l'envers de l'objet simplement co-visé dans la perception en vertu de son sens objectal est donné effectivement dans une perception ultérieure, alors ce sens se trouve rempli intuitivement par rapport à cette partie de l'objet, c'est-à-dire rempli partiellement. Cependant, il se pourrait aussi qu'une nouvelle intuition contredise l'anticipation relative à la couleur de l'envers de l'objet – anticipation qui se fonde plutôt sur les faces déjà vues de cet objet ainsi que sur nos perceptions antérieures des objets colorés en général –, dans ce cas-là, ce contenu de sens se trouve biffé. De toute façon, c'est un seul et même objet dont nous faisons l'expérience, à ceci près que désormais sa face antérieure est simplement co-visée, sans être vue, et que ses déterminations nouvelles, même son ancienne couleur désormais biffée, entrent également à titre de sens dans l'horizon qui prescrit le cours ultérieur de la perception. Par ailleurs, il faut ajouter ici que non seulement les faces et les déterminations non visibles de l'objet, mais aussi son alentour dont il se détache, ainsi que ses relations avec les autres objets sont tous impliquées dans l'horizon de cette perception. C'est ainsi que l'objet réel puisse nous être donné comme étant d'un certain type, comme appartenant au monde spatio-temporel avec d'autres objets différents de lui et semblables à lui. Par conséquent, toutes ces implications, ces pré-connaissances, ces anticipations, en un mot, ce *plus*, s'insèrent tous ensemble dans le sens objectal. Si l'objet spatial est transcendant vis-à-vis de toutes ses perceptions singulières, s'il nous est donné comme un seul et même objet dans tous ses changements, ce n'est que grâce à ce sens, qui possède une identité *idéale*. La transcendance du réel, dit Husserl, est « *une forme particulière d'«idéalité» ou mieux d'irréalité psychique [psychischen Irrealität], une forme particulière d'un quelque chose apparaissant lui-même [selbst Auftretenden] dans la sphère purement phénoménologique de la conscience ou pouvant apparaître avec tout ce qui lui appartient en propre, essentiellement, et pourtant de telle sorte que ce quelque chose ne soit pas de toute évidence un fragment réel [reelles] ou un moment réel de la conscience, ne soit pas un datum psychique réel [reelles psychisches Datum].* »¹ Ainsi, corrélativement, seulement ce sens en tant qu'unité idéale pourrait rendre

¹ **LFLT**, § 62, Hua XVII, p. 174 ; tr. fr. p. 225-226

compte de la multiplicité illimitée des modes de conscience possibles en tant que conscience du même objet, c'est-à-dire non seulement de ses perceptions concordantes, continues ou interrompues, mais aussi de ses ressouvenirs répétés, des jugements portés sur lui en sa présence ou en son absence, ou encore, de l'appréhension de sa perception comme une illusion dans le cas où son sens objectal est totalement biffé.

Par conséquent, qu'il s'agisse des expériences simples ou fondées, la conscience possède de toute façon des potentialités qui dépassent son actualité. Ces potentialités constituent un contenu immanent à la conscience singulière dont elles relèvent, immanent non pas réellement mais intentionnellement. Ce contenu qui est qualifié de *sens* est pourvu d'une identité idéale, et en tant que tel, il assure également l'identité individuelle de l'objet lui-même. D'une part, c'est au moyen du sens qu'un vécu devient intentionnel, c'est-à-dire qu'il vise quelque chose ; ce quelque chose, dont le moi a conscience explicitement, est le thème du vécu, son objet intentionnel, et ce soit sous la forme de l'objet [*Gegenstand*] saisi attentivement dans une thèse doxique, par exemple dans une perception, soit en tant qu'objet [*Objekt*] simplement tenu sous le regard sans pour autant être objectivé, tout comme l'acte d'aimer est dirigé vers ce qui est aimé.¹ En ce qui concerne la perception, à travers ses multiples modes d'apparition, il y a saisie et maintien d'un objet perçu dans son identité objectale : c'est une activité spirituelle [*geistigen Aktivitäten*]², un faire du « Je » au sens propre, qui consiste en une orientation attentive du regard vers l'objet. Dans le cadre de l'analyse statique, on devrait dire que dans cette activité s'accomplit une donation de sens, en d'autres termes, qu'une appréhension perceptive vient *animer* le contenu sensible, dépourvu de toute intentionnalité, et le rend ainsi *intentionnel* en lui conférant un sens, c'est-à-dire qu'il fait de lui la perception d'une chose selon le schéma *Auffassug-Inhalt*. En tout cas, le sens n'est pas le thème du vécu, mais quelque chose par lequel le vécu devient intentionnel, et en même temps, l'objet est visé ; à proprement parler, il est cette visée elle-même. Sa

¹ Cf. **Ideen I**, § 37, Hua III.

² **MC**, § 38, Hua I, p. 112 ; tr. fr. p. 133.

présence dans le vécu est donc une présence implicite, et s'accompagne toujours de la possibilité d'être thématisée explicitement par un changement de l'orientation.

De l'autre côté, si dans notre expérience nous trouvons devant nous un objet comme étant et étant tel, c'est qu'il nous est donné avec un sens déterminé, qu'il porte sur soi ce sens idéal, cette visée. En effet, les sens qui renvoient aux opérations de sens de la conscience sont déposés dans les objets mondains. C'est ainsi que le monde dans sa totalité nous est donné en tant que doté de ces sens sédimentés, c'est-à-dire comme notre monde de la vie au sein duquel nous vivons toujours déjà, au sein duquel nous faisons l'expérience des pierres devenues bijoux, de la mer nous offrant un paysage, des corps compris comme ceux d'autres *moi*, mais pourtant et surtout, de la nature pure, divisée en régions d'être et s'étendant à l'infini. Or, de même que le sens n'est pas réel en tant qu'il est immanent à la conscience, de même n'est-il pas non plus réel en tant qu'il est déposé dans la réalité, si l'on comprend par réalité tout ce qui a une place déterminée dans la spatio-temporalité, c'est-à-dire tout ce qui est individuel, et par idéalité tout ce qui a l'omni-temporalité et l'omni-spatialité par son itérabilité comme le même à l'infini. Étant toujours idéalement identique, le sens n'est jamais individualisé ni dans la spatio-temporalité objective du monde, ni dans le temps immanent de la conscience. On pourrait donc dire donc que le sens a un caractère hybride, conformément à son origine et à sa création originaire : il est nulle part et partout en même temps, tandis qu'il n'est ni réel ni idéal, comme tel il n'appartient ni à la sphère physique, ni à celle du psychique, il habite à la fois en nous et dans le monde, tout comme la signification, qui n'appartient ni réellement au vécu d'expression ni réalement au mot au sens spécifique de la réalité¹, habite à la fois en parole et en moi qui veut dire quelque chose ou qui le comprend.

¹ EJ, § 65, p. 322.

CHAPITRE 4

L'IDÉALITÉ COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL

4.1 Le sens d'appréhension

Selon notre hypothèse, le fait que l'intention de signification soit un paradigme pour la relation intentionnelle est indispensable pour assurer à la signification son statut ontologique désiré, et donc pour élaborer une théorie de signification originale, c'est-à-dire pour frayer la troisième voie que cherche Husserl. C'est pourquoi nous nous demandons s'il y a dans les *RL* une extension du concept de signification à toute la sphère de conscience, et le cas échéant, dans quelle mesure celle-ci est compatible avec les exigences d'une philosophie transcendantale originale.

Dans les *RL*, Husserl ne considère pas encore l'intentionnalité sous la forme d'une corrélation noético-noématique, mais plutôt par les termes d'*apparaître* et de *ce qui apparaît*. Bien que cette considération indique une autre dimension de l'intentionnalité qui se situe en deçà de la corrélation entre l'acte égoïque et l'objet intentionnel, à savoir une intentionnalité non-objectivante et non-égoïque, il arrive pourtant, au moyen de la réflexion, à établir une distinction fondamentale entre les contenus réels d'une part et les contenus irréels des vécus intentionnels qui sont déjà donnés sous la forme de *cogito* d'autre part, comme c'est également le cas aussi dans les *Ideen I*. Au § 2 de la *RL V*, Husserl traite du concept premier de la conscience en prenant l'exemple de la perception externe ; il note qu'il faut d'abord distinguer entre « le vécu en quoi réside l'apparaître de l'objet » et « l'objet apparaissant comme tel » : « *L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissant (ce qui est présumé se trouver 'en face de nous' dans son ipséité en chair et en os). Nous vivons*

*les apparitions comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses apparaissent comme appartenant au monde phénoménal [der phänomenalen Welt]. Les apparitions elles-mêmes ne nous apparaissent pas, elles sont vécues. »*¹

En effet, dans l'orientation directe et naïve, nous sommes tournés vers les objets ; dans la perception, c'est l'objet réel que nous voyons ou saisissons dans son ipséité en chair et en os. Mais ce que nous vivons, c'est notre vécu même qui se dirige vers cet objet, au sein duquel il apparaît ; ce qui nous est conscient sans que cela apparaisse soi-même, sans que cela soit un objet pour nous. Nous discernons cette distinction fondamentale dès que débute la réflexion sur notre perception même : ce qui est vécu et ce qui ne l'est pas, ce qui appartient proprement à la conscience voyante et ce qui appartient au monde apparaissant. En poursuivant la réflexion sur ce même vécu à l'état de déroulement, et bien encore, en intégrant d'autres exemples de vécus à notre réflexion, alors non seulement la distinction entre le vécu et l'objet devient plus précise, comme une détermination essentielle appartenant à tous les vécus intentionnels, mais se dégagent aussi d'autres distinctions descriptives, à savoir les distinctions entre les moments d'un même vécu ainsi qu'entre les divers types de vécus. En ce qui concerne la perception, la réflexion nous montre d'abord que l'objet, ainsi que ses propriétés objectales, apparaissent dans leur identité à travers les apparitions toujours changeantes, c'est-à-dire qu'ils apparaissent sous différents angles, donnés dans des perspectives et des esquisses différentes, sous divers degrés de l'attention, et tout cela de façon ininterrompue ou à différents moments. En un mot, il est évident que l'objet perçu nous est toujours donné comme un seul et même objet, face à la multiplicité de nos perceptions qui sont toutes les vécus de ce même objet. C'est précisément cette multiplicité qui appartient proprement à la trame de la conscience ; à chaque fois que je perçois un objet, j'ai des contenus vécus différents, mais je perçois bel et bien le même objet. Ainsi, non seulement des multiples perceptions des objets réaux et d'un monde réel, mais aussi des vécus de conscience de divers types qui sont dirigés vers des objets de différentes sortes, tels que les souvenirs, les fictions, les volitions, les évaluations, les jugements, les expressions, etc., tous ces vécus, dans leur écoulement irréversible,

¹ **RL V**, § 2, Hua XIX/1, p. 359-360 ; tr. fr. p. 149. (Traduction corrigée par nous.)

s'enchaînent les uns avec les autres de diverses façons et constituent le flux unitaire de conscience d'un individu. Appartenant au même flux de conscience, tous les vécus intentionnels, aussi bien que leurs parties, leurs phases et leurs moments, sont également dits vécus, et qualifiés par Husserl de contenus réels de la conscience.¹ Vivre, au sens phénoménologique, signifie qu'un moi vit ses propres vécus en tant que composantes réelles de son flux de conscience, sous réserve que le moi ne soit rien d'autre que l'unité même de ce flux de ses multiples vécus, sans qu'il se trouve dans aucune situation spécifique.² Le moi se donne lui-même comme point de référence de nos vécus, mais non pas pendant que nous les vivons, seulement quand nous réfléchissons sur eux-mêmes.

Or, tandis que nous vivons ce flux continu réel de conscience, dont chaque moment, chaque partie et chaque phase sont différents numériquement les uns des autres, nous percevons un seul et même monde. Tandis qu'à chaque moment nous avons un nouveau contenu de conscience, un seul et même objet se trouve devant nos yeux. Cette différence descriptive entre vivre et percevoir conduit Husserl à distinguer tout ce que l'on peut qualifier de vécus en deux classes générales, et par là même, à distinguer entre les composantes réelles d'un vécu singulier. D'un part, Husserl affirme que dans un vécu de perception, les contenus vécus qui changent sans cesse et ne renvoient à aucun objet sont les sensations. La sensation, ou la complexion de sensations, est un vécu non-intentionnel et désigne la « *simple existence d'un contenu dans la trame de la conscience* [bloße Dasein des Inhalts im Zusammenhang des Bewußtseins] ». ³ D'autre part, il qualifie d'*appréhension*, d'*interprétation* ou encore d'*aperception* la composante de vécu qui en animant les sensations, leur donne une intention et fait de celles-ci les représentantes d'un objet ou de ses propriétés objectales. Cette opération est expliquée de la manière suivante : « *La représentation perceptive se réalise par ce fait que le complexe vécu de sensations est animé d'un certain caractère d'acte, d'une certaine appréhension* [Auffassung] ou viser [Meinen], et de ce fait, l'objet perçu apparaît, tandis que le

¹ *Ibid.*, § 3, p. 361-362 ; tr. fr. p.151.

² *Ibid.*, § 4, p. 363-364 ; tr. fr. p. 152-153 ; § 12, p. 390 ; tr. fr. p. 179.

³ *Ibid.*, § 19, p. 424 ; tr. fr. p. 216.

complexe lui-même n'apparaît pas, pas plus que l'acte dans lequel se constitue, comme tel, l'objet perçu. »¹ Dans la mesure où les sensations sont appréhendées, interprétées ou aperçues d'une certaine manière, se produit un vécu d'acte concret, un vécu intentionnel, autrement dit, l'apparition d'un objet. L'appréhension est donc ce qui donne à la conscience sa relation à l'objet, c'est-à-dire ce qui la rend intentionnelle. Dès lors, il s'agit non seulement d'un *sentir*, mais aussi d'un *percevoir*, et donc, corrélativement, d'un objet perçu. Bien que l'appréhension et la sensation, contrairement à l'objet qui apparaît dans leur union, soient des contenus réels ou vécus qui n'apparaissent pas eux-mêmes, là où il s'agit d'« *un acte dans lequel un contenu s'objective* [gegenständlich] *pour nous* »², au-delà de ces contenus dont l'être ne consiste qu'en un être-vécu ou un être-ressenti, il faut parler d'un autre type de contenu dont l'être diffère totalement, qui n'est pas conscient ou vécu au sens propre, c'est-à-dire au sens *réel*. Bien que le vécu intentionnel soit seulement vécu et qu'il n'apparaisse pas lui-même, il est *plus* que son être-vécu. Ce surplus, qui resterait totalement incompréhensible dans une telle analyse statique, n'est pas du tout d'ordre *réel*. C'est ainsi que la distinction entre deux classes de vécus – vécus intentionnels et les vécus non-intentionnels – nous conduit naturellement à distinguer deux concepts différents du contenu de conscience : le contenu réel et le contenu irréel, c'est-à-dire le contenu intentionnel, selon la dénomination de Husserl.

La distinction entre ces deux composantes réelles de conscience qui correspondent respectivement aux deux classes de vécus se justifie par l'existence des exemples dans lesquels l'une reste identique, tandis que l'autre varie. Le premier cas est sans doute celui de la perception sensible en tant que processus temporel. Comme nous l'avons déjà évoqué, un seul et même objet ne peut nous apparaître perceptivement qu'à travers ses multiples apparitions. L'être de l'objet perçu, à la différence de l'être du contenu vécu, réside dans l'identité du premier à l'opposé de la multiplicité du dernier, et cette identité pour elle-même est saisissable par une réflexion. Alors, ce ne peut pas être simplement une appréhension *singulière* qui nous ferait percevoir un objet dans son identité, qui produirait la perception d'un

¹ **RL I**, § 23, Hua XIX/1, p. 80 ; tr. fr. p. 86. (Traduction corrigée par nous.)

² **RL V**, § 19, Hua XIX/1, p. 424 ; tr. fr. p. 216.

objet identique. L'identité de l'objet perçu est l'identité de quelque chose qui dure à travers tous ses changements ; par conséquent, elle se constitue dans un flux continu de perceptions singulières. Autrement dit, ces perceptions singulières s'unissent en une perception unitaire, dont le corrélat est l'objet perçu lui-même dans son identité. La perception sensible étant un acte simple, il s'agit ici d'une fusion simple et immédiate des actes partiels en un seul acte continu, sans qu'un nouvel acte, qui opèrerait leur synthèse et serait fondé sur eux, soit nécessaire. Mais cela ne veut pas dire que dans chaque perception singulière soient données certaines déterminations singulières de l'objet de sorte que dans l'acte total de perception soit donné l'objet perçu lui-même en tant que somme de ses déterminations. Bien au contraire, puisqu'elles appartiennent à un même flux, chaque perception singulière est déjà perception de ce même objet ; chacune d'entre elles vise l'objet comme tout, bien qu'il nous soit donné à chaque fois de différents côtés, sous différentes perspectives et dans une changement continu de ses déterminations.¹ Pour Husserl, cela vient du fait que des contenus sensibles *différents* sont appréhendés *identiquement* dans chacune de ces perceptions singulières.² Ce n'est que dans la mesure où les sensations *différentes* sont animées à chaque fois *d'une même manière* que nous voyons devant nous, en chair et en os, un objet identique.

Or, si l'appréhension elle-même est également un nouveau contenu à chaque moment, en tant qu'elle est une composante réelle de la conscience, comment est-il possible d'appréhender des contenus sensibles différents à *l'identique*, et donc, comment une conscience *immédiate* de l'identité en tant qu'acte nouveau dirigé sur l'identité même de l'objet dans la multiplicité de ses apparitions est-elle possible ?³ Bref, que signifie l'*appréhender d'une même manière* ? C'est précisément à ce point

¹ **RL VI**, § 47, Hua XIX/2, p. 677-678 ; tr. fr. p. 182-183.

² **RL V**, § 14, Hua XIX/1, p. 397 ; tr. fr. p. 186.

³ Husserl distingue entre l'identification dont l'accomplissement produit l'identité d'un objet donné dans une perception continue et l'acte d'identification qui vise l'identité de l'objet elle-même sur le fondement des perceptions singulières visant ce même objet. **RL VI**, § 47, Hua XIX/2, p. 679 ; tr. fr. p. 183-184 : « L'objet visé dans les divers actes du flux continu de perception ne cesse sans doute pas d'être le même, et ces actes viennent à coïncider en un seul acte ; mais ce qui a été perçu dans ce flux, ce qui devient objectif en lui, c'est exclusivement l'objet sensible, jamais son identité avec lui-même. [...] L'acte de l'identification est, en fait, une conscience nouvelle d'objectivité, conscience qui fait apparaître pour nous un nouvel 'objet', un objet qui ne peut être 'lui-même' appréhendé ou 'donné' que dans un acte fondé de ce genre. »

que Husserl recourt au concept de *sens*, sans expliciter néanmoins son statut ontologique. C'est parce que les différents contenus de sensation sont appréhendés *selon* ou *dans* le même sens que nous percevons un certain objet dans son identité. Dans un passage de la *RL V*, Husserl écrit ainsi: « *L'aperception est, pour nous, ce surplus [Überschuß] qui consiste dans le vécu lui-même, dans son contenu descriptif, par opposition à l'existence brute de la sensation [Dasein der Empfindung] ; c'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son essence [Wesen], fait en sorte que nous percevons tel ou tel objet, que, par exemple, nous voyons cet arbre, nous entendons, cette sonnerie, nous sentons le parfum de telle fleur, etc. Les sensations tout comme les actes qui les 'appréhendent' [auffassenden], ou les 'aperçoivent' [apperzipierenden], sont en ce cas vécues, mais elles n'apparaissent pas objectivement [gegenständlich] ; elles ne sont pas vues, entendues, ni perçues par [mit] un 'sens' [Sinn] quelconque. Les objets, par contre, apparaissent, sont perçus, mais ils ne sont pas vécus. »¹ Par l'aperception, le vécu dépasse à chaque moment ses contenus sensibles et devient un vécu visant un objet qui n'est pas son contenu réel ; par l'aperception, le vécu se dépasse à chaque moment lui-même, son immanence réelle, pour aller vers son objet. Mais, puisque l'aperception elle-même est momentanée et réellement présente dans la conscience, ce dépassement n'est possible que dans la mesure où l'aperception s'opère avec un élément qui n'est pas lui-même de contenu réel, à savoir avec un *sens*. Le divers des sensations est appréhendé selon un certain sens, et par là même, un objet nous est donné avec ce sens. Tandis que les sensations, leurs appréhensions selon le même sens et la perception d'un objet identique, sont toutes vécues, c'est-à-dire présentes réellement dans une conscience individuelle, cet objet lui-même ne l'est pas, il est ce qui apparaît à la conscience comme appartenant au monde réel. Quant au sens identique, il n'est pas vécu, et n'apparaît pas proprement, c'est-à-dire qu'il n'est ni un contenu de conscience réel, ni un objet réel. Le sens est à la fois ce par quoi nous vivons notre propre vécu afin d'être dirigés vers un objet, et ce par quoi cet objet apparaît tel qu'il est pour nous. Il est pour ainsi dire au-delà de l'immanence réelle et*

¹ *RL V*, § 14, Hua XIX/1, p. 399 ; tr. fr. p. 188.

en deçà de la transcendance réelle : c'est pourquoi il semble mériter la désignation de contenu intentionnel.

Par ailleurs, il est également possible de se représenter des cas où les contenus sensibles *identiques* sont appréhendés *différemment* de sorte que nous percevrions des objets différents ; par exemple, je peux percevoir des traces sur le papier tantôt comme telle figure tantôt comme une autre. En outre, il se pourrait que les vécus de différents types s'effectuent également à la base des mêmes matériaux sensibles. Selon Husserl, l'appréhension est le caractère d'acte, et elle détermine non seulement la relation à l'objet, mais aussi le mode de cette relation. Nous ne pouvons parler de différents modes de la conscience, de différentes modalités de l'intentionnalité que par rapport aux différents caractères d'acte, et le contenu de sensation semble ne jouer aucun rôle dans cette différenciation. Pour reprendre les mots de Husserl, « *cette même chose qui, par rapport à l'objet intentionnel, s'appelle représentation (ou intention perceptive, remémorative, imaginative, reproductive, significative, dirigée sur lui), s'appelle appréhension, interprétation, aperception, par rapport aux sensations appartenant réellement à l'acte.* »¹ La différence entre voir simplement une figure tracée sur le papier et la comprendre comme un signe significatif, entre entendre simplement un complexe de sons et le comprendre comme une mélodie et y prendre plaisir, ou bien, percevoir simplement un objet et le concevoir comme une image – tout cela ne dépend que des caractères d'acte. Dans tous ces exemples, les soubassements sensibles de chaque appréhension peuvent être considérés comme identiques, bien que les fonctions qu'ils remplissent dans l'apparition des objets et leurs contributions au vécu total soient bien différentes.² Ainsi, ces exemples mettent en évidence « *la différence entre les vécus intentionnels dans lesquelles se constituent des intentions objectales, et cela chaque fois au moyen des caractères*

¹ *Ibid.*, § 14, p. 399-400 ; tr. fr. p.189.

² Parler de contenus sensibles identiques, cette expression elle-même, en tant qu'elle présuppose déjà une sorte d'unité pour le contenu de sensation, semble violer la limite de l'analyse statique qui prend les sensations comme vécus non-intentionnels. En outre, Husserl, qui réduit les différences entre les modalités de vécus intentionnels à celles de l'appréhension, a enlevé de la deuxième édition des *RL* cette phrase suivante : « *si l'on a bien compris cela, on répugnera à aller chercher inutilement par surcroît une différence essentielle entre sensation et impression imaginaire (en tant que support sensible d'appréhensions dans l'imagination).* » (*Ibid.*, p. 399 ; tr. fr., notes annexes, p. 353.)

immanents du vécu en question, et les vécus où il n'en est pas ainsi, par conséquent les contenus qui peuvent bien servir de matériaux [Bausteine] pour des actes, mais qui ne sont pas eux-mêmes des actes. »¹ C'est précisément dans cette différence que réside le schéma général *Auffassung-Inhalt* de la constitution statique, comme c'est le cas pour la constitution d'un objet perçu par l'appréhension perceptive des contenus sensibles.

Nous arrivons ainsi au premier moment où nous constatons dans les *RL* l'idée de l'extension de la signification à toute la sphère intentionnelle. L'appréhension propre à l'expression, que Husserl qualifie d'« appréhension compréhensive » [*verstehende Auffassung*], correspond à l'acte de signifier, et est apparentée aux appréhensions objectivantes dans les autres vécus intentionnels. De même que le signifier confère à une expression sa signification et sa référence à l'objet, de même aussi l'appréhension objectivante charge les sensations de sens et produit ainsi l'apparition des objets et d'un monde total tel qu'ils sont pour nous, c'est-à-dire dotés de sens. Pour reprendre Husserl, « *imaginons une conscience avant toute expérience : elle a la possibilité d'éprouver [empfindet] la même chose que nous. Mais elle n'intuitionne [schaut] pas de choses ni d'événements concrets, elle ne perçoit pas de fleurs, ni de maisons, ni le vol d'un oiseau ou l'aboïement d'un chien. On se sent ici aussitôt tenté d'exprimer la situation comme suit : pour une semblable conscience, les sensations ne signifient [bedeuten] rien, elles n'ont pas, pour elle, la valeur de signes de l'objet lui-même ; elles sont vécues simplement, mais elles manquent d'une interprétation objectivante (naissant de l'« expérience »). On peut donc parler ici de signification et de signes, aussi bien qu'à propos des expressions et de signes de même nature.* »²

Cependant, cette analogie doit être établie avec prudence, des nuances doivent être discernées. Certes, la sensation représente une propriété objectale qui lui correspond ; cependant elle n'est pas un signe au sens propre, puisque loin d'apparaître dans la perception où elle joue le rôle de représentante, elle est

¹ *Ibid.*, § 14, p. 397 ; tr. fr. p. 186-187.

² *RL I*, § 23, Hua XIX/1, p. 80 ; tr. fr. p. 85-86.

seulement vécue comme appartenant à la trame de la conscience. En effet, la perception externe ou sensible est un acte simple, qui ne présuppose pas d'autre acte quelconque sur lequel il serait fondé, et la sensation n'est qu'un moment dépendant de la perception qui pourrait être saisi pour lui-même dans une réflexion ultérieure. En revanche, l'acte d'expression, où apparaît un signe signifiant, une expression au sens propre, est un acte complexe qui se compose de différents actes, fondateurs et fondés, et qui consiste justement en l'unité de leur combinaison. Ainsi, si l'on considère le cas le plus simple où l'expression est seulement prononcée et comprise sans que la chose énoncée ne soit donnée intuitivement, on discerne une double appréhension. La première appréhension relève seulement de la face physique de l'expression en tant qu'elle anime un certain contenu de sensation ; elle constitue l'expression en tant qu'objet physique, à savoir un complexe phonique, ou encore un signe sensible écrit sur le papier. Mais, l'expression au sens propre est un signe animé d'un sens, un mot prononcé ou écrit par exemple. Ce qui fait d'un simple signe en tant qu'objet physique un signe signifiant, c'est l'acte conférant la signification.¹ Ici, le signifier semble fonctionner comme une seconde appréhension, fondée sur la première, et par laquelle se constitue le signe animé d'un sens, à savoir un mot ou une phrase prononcés ou écrits.² D'ailleurs, le contenu animé par cette seconde appréhension ne semble plus correspondre à la sensation initiale, mais à la sensation déjà animée par la première appréhension, c'est-à-dire au signe physique lui-même. Mais, en est-il vraiment ainsi ? La sensation animée d'un sens d'une part et un mot animé d'un sens d'autre part, sont-ils du même ordre ? On pourrait au moins dire que de même que c'est l'aperception qui, en dotant la complexion de sensations vécue d'un sens, lui confère la valeur de représentant d'un objet et produit donc, avec ces sensations, l'apparition de cet objet, de même aussi c'est l'acte de signifier qui, en conférant la signification au signe sensible, le dote pour ainsi dire d'une âme, et fait de cet objet physique un signe signifiant.

¹ Selon ses différentes appellations, l'acte donateur de sens [*sinngebende Akt*], l'acte conférant la signification, l'intention de signification [*Bedeutungsintention*], l'acte de signifier [*Bedeuten*] ou l'acte de viser [*Meinen*], grâce au fusionnement avec lequel le mot porte en lui un sens [*Sinn*], une signification [*Bedeutung*] ou une visée [*Meinung*]. Cf. **Ibid.**, § 9, p. 44 ; tr. fr. 43-44 ; **LFLT**, § 3, Hua XVII, p. 27 ; tr. fr. p. 33-34.

² **RL I**, § 23, Hua XIX/1, p. 81 ; tr fr. p. 87.

Or, dire qu'une expression a une signification, c'est également dire qu'elle est l'expression de quelque chose : « *Elle vise [meint] quelque chose, et, en le visant, elle se rapporte à quelque chose d'objectal [Gegenständliches]. (...) Le nom, par exemple, nomme en toutes circonstances son objet, à savoir en tant qu'il le vise* ». ¹ Si l'on insiste sur notre analogie, on pourrait aussi dire que tout comme le vécu dépasse ses contenus réels pour aller vers un objet au moyen du surplus apporté par l'aperception, l'expression, elle aussi, dépasse sa réalité physique pour se diriger vers un objet nouveau au moyen de la signification conférée par le signifier. Si la conscience devient conscience de quelque chose de cette manière, alors l'expression devient, de la même manière, expression de quelque chose ; par exemple, un nom nomme un objet. Parallèlement à la perception dans laquelle un objet perçu apparaît et la sensation servant de matériau pour cette apparition même reste invisible, ce qui est notre objet dans l'acte d'expression, ce n'est pas l'expression physique elle-même, mais ce qui est visé au moyen d'elle, non pas le nom écrit ou prononcé, mais la chose nommée par ce nom.

En effet, c'est ici que l'analogie rencontre ses limites. Car comme nous l'avons déjà souligné, l'acte d'expression est un acte complexe ou fondé ; pour qu'un tel acte puisse surgir, il faut que de multiples actes se combinent en un seul acte, et que cet acte total et unitaire ait pour son corrélat un objet total et unitaire également. Cependant, les contributions qu'apportent des actes partiels à la production de cet acte total et à ce qu'en lui se constitue l'unité d'une objectité, diffèrent l'une de l'autre : certains actes sont essentiels à l'unité de l'acte total, tandis que d'autres ne le sont pas ; les objets intentionnels des uns composent l'objectité totale tandis que ceux des autres ne jouent aucun rôle dans sa détermination chosale. En outre, le mode de relation intentionnelle à l'objectité totale, c'est-à-dire le caractère de l'acte total, se détermine selon le mode de connexion des actes partiels entre eux : certains actes prévalent dans l'unité de l'acte total et l'attention se porte sur les objets visés en eux. ² Il en va de même pour l'acte d'expression qui, sous sa forme la plus simple,

¹ **Ibid.**, § 9, p. 44 ; tr. fr. p. 43.

² Pour le sujet des actes complexes et de la fonction de l'attention dans ces actes Cf. **RL V**, § 18 et § 19, Hua XIX/1.

consiste en un fusionnement entre des intentions intuitives, dans lesquelles se donnent l'expression physique, et des intentions de signification, de sorte qu'elles formeraient ensemble un seul acte total, dans lequel se constituerait l'expression animée du sens. Tandis que le signe sensible, le mot prononcé ou écrit, apparaît encore dans ce vécu d'expression, l'acte dans lequel nous vivons n'est pas celui d'une représentation intuitive du mot, mais bien plutôt l'acte qui lui confère sa signification. C'est pourquoi le caractère de l'acte total est déterminé par l'acte de signifier, et que notre attention est portée exclusivement sur ce qui est visé en lui. Ainsi, l'objet total et unitaire de l'acte d'expression se confond avec l'objet signifié.¹ Puisque les mots portent en eux-mêmes les intentions de signification, et cela faisant, ils se retirent pour ainsi dire en arrière-plan en faveur de la signification et de l'objet exprimé. Ainsi, au lieu de ce qui a été dit plus, il conviendrait plutôt de dire que le signifier fonctionne comme une seconde aperception fondée « *qui dépasse totalement le matériel de sensations vécu et qui ne trouve plus, en lui, son matériel de construction analogique* [analogisches Baumaterial] *pour l'objectivité entièrement nouvelle désormais visée. Cette dernière est visée dans l'acte nouveau de signifier, mais elle n'est pas présentée* [präsentiert] *dans la sensation.* »² Par conséquent, la fonction que remplit la sensation dans une perception externe ainsi que la contribution qu'elle apporte à l'apparition d'un objet perçu, ne sauraient être les mêmes que la fonction d'un mot dans un acte d'expression et sa contribution à la constitution d'un objet total et unitaire. C'est pourquoi, selon Husserl, il n'y a pas une affinité entre le signe physique et ce dont il est l'expression comme celle qui existe entre la sensation et la qualité qu'elle représente, affinité qui justifie qu'on les appelle par des noms identiques. D'un côté, il est bien possible de parler d'un rouge vu dans un objet face au divers de rouges ressenti ; étant animées, les sensations font par essence partie de l'apparition de l'objet et de ses qualités bien qu'elles n'apparaissent pas elles-mêmes ; elles les déterminent et leur sont analogues bien que de nature différente.³ D'autre côté, on dira que la représentations intuitive du signe physique n'est pas essentielle dans l'unité de l'acte d'expression ; que l'expression

¹ **RL I**, § 10, Hua XIX/1, p. 46-47 ; tr. fr. p. 46 ; **RL V**, § 19, Hua XIX/1, p. 422-423 ; tr. fr. p. 214.

² **RL I**, § 23, Hua XIX/1, p. 81 ; tr. fr. p. 87.

³ **Ibid.**, p. 80-81 ; tr. fr. p. 86.

physique peut être différente, ou même disparaître totalement, comme c'est le cas, par exemple, pour un discours solitaire ou une lecture intérieure. Cela revient à dire qu'un mot en tant que signe physique ne peut être jamais une partie ou une détermination de la chose qu'il nomme.

Il n'en est pas moins vrai qu'il existe une certaine relation intentionnelle entre le mot et la chose : le mot vise la chose, et en la visant, il se rapporte à elle. En outre, le fusionnement des actes partiels est tel que le mot et la chose ne font qu'un.¹ Même le discours solitaire est encore un discours ; même la lecture mentale est encore une lecture ; leur accomplissement a lieu dans le milieu du langage, bien que les mots n'apparaissent pas comme des objets physiques et que dans un discours communicatif, ils ne servent pas d'indices qui manifesteraient les vécus psychiques de celui qui parle à celui qui l'écoute. Dans la mesure où nous signifions ou visons quelque chose à travers les mots, il s'agit alors sans doute d'un acte d'énoncer, de parler ou d'exprimer, que nous nous adressons à quelqu'un ou non. En tout cas, nous pensons par la médiation du langage. Comme l'établira Husserl par la suite, dans son ouvrage *LFLT*, toutes les formations linguistiques ont une idéalité originale qui n'est pas celle de leur signification, c'est-à-dire qu'elles possèdent une corporéité spirituelle [*Geistige Leiblichkeit*] en vertu de laquelle elles se distinguent de leurs reproductions réales en tant que mots et phrases prononcés ou écrits. Le mot et la phrase sont des êtres idéaux qui ne peuvent jamais être réduits à leurs multiples réalisations dans des discours ou des lectures effectives, parce qu'ils sont les mêmes dans toutes leurs répétitions, du point de vue grammatical, du point de vue du langage.² Par conséquent, en dehors de leur fonction de communication qui exige toujours la donation de l'expression physique, les mots ne cessent pas d'être mots ; et loin d'être nécessairement représentés par des images dans la conscience, comme l'affirme Husserl à l'époque des *RL*³, ils persistent à accompagner toutes nos pensées avec leurs êtres idéaux, qui ne sont co-visés qu'implicitement.

¹ *RL V*, § 19, Hua XIX/1, p. 422 ; tr. fr. p. 214.

² *LFLT*, § 2, Hua XVII, p. 24-25 ; tr. fr. p. 30-31.

³ *RL I*, § 8, Hua XIX/1, p. 42 ; tr. fr. p. 41.

Malgré toutes les différences que nous avons mises à nu, l'essentiel à nous yeux est de voir que les donations de sens opèrent non seulement dans le domaine du langage, mais également dans celui de tous les autres vécus intentionnels, et que l'être des choses pour nous ne consiste qu'en ces opérations. Par ailleurs, dès que s'avèrent les vécus donateurs de sens, nous sommes amenés à parler de certaines composantes de la conscience qui ne lui sont pas réellement présentes, à savoir l'objet intentionnel ainsi que le sens, sous le titre de contenu intentionnel. Passons maintenant à l'éclaircissement du mode d'être et de la fonction de ces composantes dans le vécu intentionnel. Nous en revenons ainsi à la distinction initiale.

4.2 La qualité de l'acte et la matière de l'acte

Alors le psychologisme régnant réduit ce qui est objectif à la complexion de sensations subjectives et considère l'un et l'autre comme une seule et même chose, envisagée tantôt subjectivement, tantôt objectivement, Husserl, en prenant pour cible cette forme de penser, et partant de l'équivoque du nom de *Ercheinung*, fonde la différence entre l'*apparaître* et *ce qui apparaît* comme une différence indubitable et nécessaire.¹ En ce qui concerne l'exemple de la perception externe, ni la chose spatiale apparaissante elle-même, ni la couleur qui apparaît comme sa propriété n'existent pas au même titre que l'apparition elle-même qui n'est que vécue sans apparaître ; ces premières ne sont jamais présentes à la conscience comme l'est le vécu complet de l'apparition lui-même, avec ses moments sensibles de couleur et son caractère d'acte. Par ailleurs, pour qu'une chose puisse être perçue dans la perception, pour que cette dernière puisse être le vécu d'une chose, cette chose doit pouvoir accéder à la conscience en quelque sorte, elle doit être un « contenu » de conscience. Mais de quel contenu s'agit-il ?

Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, la sphère phénoménologique n'est accessible que par l'épochè qui nous interdit toute prise de position vis-à-vis de l'existence des objets réaux et idéaux ainsi que des sujets psycho-physiques avec tous leurs vécus psychiques. Loin d'une limitation du

¹ **RL V**, § 2, Hua XIX/1, p. 359 ; tr. fr. p. 148-149.

domaine de recherche, il s'agit plutôt ici d'un geste méthodique, par lequel nous sommes confrontés à la sphère de l'apparaître en tant que tel. Dans une analyse descriptive menée sous le regard réflexif, cette sphère est scindée en vécus intentionnels réels faisant partie du flux continu de conscience transcendantale et leurs objets intentionnels se détachant sur le fond du monde en tant qu'horizon infini. Nous trouvons ce même esprit dans les *RL*, bien que sous une forme primitive. En vertu du principe de l'absence de présupposition qui fonctionne comme une époque, la question de l'être ou du non-être de l'objet, au premier abord, n'est pas censée être pertinente pour la phénoménologie. C'est ainsi que Husserl, dans la *RL V*, peut écrire ainsi : « *Il n'y a pas deux choses (...) qui soient présentes [präsent] dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses au sens de partie et du tout qui la comprend, mais c'est une seule chose qui est présente [präsent], le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. (...) Et naturellement un tel vécu peut se trouver dans la conscience avec cette intention qui est la sienne, sans que l'objet existe en quoi que ce soit, ou même peut-être puisse jamais exister ; l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé [vermeint] et, en vérité, il n'est rien.* »¹ Le paragraphe dans lequel il décrit la représentation du dieu Jupiter se termine ainsi : « *Si, par ailleurs, l'objet visé existe, la situation n'a pas nécessairement changé du point de vue phénoménologique. Pour la conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde.* »² Parallèlement, il souligne aussi cette phrase-ci dans la seconde édition de la même *RL* : « *Du point de vue phénoménologique réel [reell], l'objectivité elle-même n'est rien ; car elle est, pour employer une expression générale, transcendante à l'acte. Peu importe en quel sens et à quel titre il est question de son 'être', peu importe qu'elle soit réelle ou idéale, qu'elle soit vraie, possible ou impossible, c'est 'sur elle' que l'acte est 'dirigé'.* »³

¹ *Ibid.*, § 11 a, p. 386 ; tr. fr. p. 174-175.

² *Ibid.*, p. 387 ; tr. fr. p. 175-176.

³ *Ibid.*, § 20, p. 427 ; tr. fr. p. 218-219.

Avant tout, il faut comprendre que l'objet qui n'est rien pour la phénoménologie en tant qu'il est absolument transcendant à la conscience ne se situe aucunement sur le même plan que l'objet au sens phénoménologique. En effet, ce dernier coïncide avec le corrélat de la conscience, son objet intentionnel en tant que tel, c'est-à-dire un objet visé tel qu'il est visé dans la conscience, mais qui lui est pourtant transcendant. Suivant la prise de conscience ultérieure de la phénoménologie à propos de sa méthode et de sa portée, il devient plus clair qu'une telle distinction préalable entre objet existant en soi et objet-phénomène n'est pas inhérente au domaine phénoménologique ; au contraire, qu'elle désigne une limite, et correspond plutôt à la distinction entre ce qui est phénoménologique et ce qui ne l'est pas. Conformément à cela, l'objet transcendant qui existe en soi, hors de notre conscience, c'est l'objet dont nous faisons l'expérience dans l'attitude naturelle, à savoir l'objet pur et simple [*schlechthin*]. En suspendant cette position transcendante selon laquelle nous faisons l'expérience d'un objet en soi comme s'il était indépendant de notre conscience, l'époché fait apparaître cet objet en tant que corrélat de la conscience. Dès lors, dans l'attitude phénoménologique, nous avons pour thème l'apparition de l'objet et décrivons comment et en quoi il nous apparaît. Certes, nous pouvons dire que l'objet nous apparaît comme étant, et bien plus, comme étant vraiment dans ces descriptions ; cependant, nous pouvons également faire nos descriptions sans leur ajouter ces *caractères d'être*, sans nous occuper nullement de la question de l'être. Car ce que je perçois pourrait ne pas être vraiment ; ma perception pourrait être en fait une hallucination, et il est clair qu'une validation d'être dépasse la description d'une perception singulière. Ce qui est certain en tout cas, c'est que mon vécu a un objet, et que je vis la perception d'une chose.

Par conséquent, l'idée à laquelle veut arriver Husserl est la suivante : la conscience *est* et *demeure* intentionnelle, et ce même en l'absence de son objet, comme dans les cas d'imagination, d'hallucination ou encore d'illusion. Mais cela ne le conduit pas pour autant à affirmer que l'objet intentionnel est un objet réellement immanent à la conscience, ou que dans le cas d'une imagination, cet objet immanent serait l'objet intentionnel lui-même, et qu'une perception se rapporterait à son objet vrai par l'intermédiaire de cet objet immanent. Bien au contraire, sur le fondement des descriptions effectuées sous réduction, Husserl affirme que l'objet intentionnel

est toujours transcendant à la conscience, qu'il n'appartient jamais à son immanence réelle, même dans le cas d'imagination ou d'hallucination. Quant à la perception, l'objet perçu nous est donné immédiatement, en lui-même et en chair et en os, et non pas par l'intermédiaire d'une image ou d'une représentation interne de cet objet. Alors, quand l'objet existe effectivement, l'objet intentionnel n'est rien d'autre que cet objet effectif lui-même. Autrement dit, la relation intentionnelle [*intentionalen Beziehung*] ne peut pas être une relation au sens propre, c'est-à-dire une relation réelle ou réale qui exige nécessairement que les termes qui se mettent en relation existent. L'intentionnalité (ou bien l'intention) est prise comme une caractéristique essentielle qu'ont les vécus de se rapporter aux objets selon divers modes. Selon la particularisation de cette essence générale, la relation à un certain objet sur un certain mode est un caractère interne et spécifique de chaque vécu d'acte ; elle appartient à son essence propre. De quel mode qu'il soit, un vécu dit intentionnel (un acte) est le viser [*Meinen* ou *Vermeinen*] d'un certain objet ; autrement dit, cet objet est visé [*gemeint*] ou présumé [*vermeint*] dans ce vécu. Etre-objet signifie toujours être-visé sur tel ou tel mode ; être pour la conscience signifie être son objet intentionnel. Par ailleurs, si l'objet apparaissant ne saurait être réellement contenu dans la conscience, c'est-à-dire qu'il ne serait pas *conscient* ou *vécu* au sens propre, il le serait au sens *impropre*. Autrement dit, l'objet visé lui-même, avec toutes ses propriétés objectales qui sont également visées, est un contenu non-réel mais *intentionnel* du vécu en tant qu'apparition *de cet objet*. Une analyse descriptive effectuée au fondement de la réflexion et sur les cas exemplaires de vécus intentionnels nous permettrait précisément de voir que l'inclusion non-réelle mais intentionnelle de l'objet dans un vécu qui le vise appartient à l'essence générale du vécu intentionnel. En tout cas, l'objet accède à la conscience comme *unité objective*, à l'opposé des multiplicités des vécus subjectifs qui visent cet objet, et il transcende tous ces vécus au sens *réel*, peu importe qu'il existe vraiment ou non.¹ Ainsi, nous nous retrouvons une seconde fois la différence entre contenus réels et irréels (intentionnels) de la conscience. Dans le chapitre précédent, nous avons qualifié le sens de contenu intentionnel ; cette fois, nous identifions ce dernier à l'objet intentionnel. Si nous tenons compte de la

¹ Pour les exemples de Husserl que sont la perception d'une boîte et la représentation du dieu Jupiter voir **Ibid.**, § 11 a, p. 386 ; tr. fr. p. 175 et § 14, p. 396 ; tr. fr. p. 185.

neutralité métaphysique, et donc, de l'impertinence de l'existence de l'objet intentionnel par rapport au caractère intentionnel du vécu, nous pouvons dire que ces contenus intentionnels, tels qu'ils sont présentés dans les *RL* comme sens et objet, sont manifestement pareils que les caractères noématiques corrélatifs d'une noèse tels qu'ils se trouvent dans les *Ideen I*. C'est pourquoi les mêmes problèmes concernant la constitution statique ne manquent pas non plus ici dans leur forme primitive.

Jusqu'ici nous avons mis à jour les distinctions propres à la composition réelle de la conscience au moyen d'analyses descriptives des vécus intentionnels. De la même manière, nous pouvons essayer d'établir des distinctions parmi les moments intentionnels que comportent les vécus d'acte. C'est précisément là où nous devons également chercher le *sens* et l'*objet* en tant que contenu intentionnel. Dans les *Ideen I*, aux analyses réelles où nous réfléchissons sur les actes eux-mêmes pour discerner les moments qui les constituent réellement, Husserl oppose les analyses dites intentionnelles où il s'agit de nous intéresser aux corrélats des actes afin de les décrire. Or, dans les *RL*, l'exclusion de toute position d'être transcendante semble plutôt être considérée comme une réduction à l'immanence réelle de la conscience, et Husserl semble plutôt se limiter ici à une « *simple analyse descriptive des vécus dans leur donnée réelle* [reellen Bestande] »¹, c'est-à-dire à une analyse noétique. Même dans le cas où il s'agirait de la description du contenu intentionnel, il préfère commencer par l'acte, par la noèse en question, et d'aller par là vers son contenu intentionnel.² Les passages de la première édition des *RL* que Husserl a modifiées ou supprimées, ainsi que ses adjonctions dans la deuxième édition de l'ouvrage sont une

¹ Pour cette phrase supprimée de la première édition voir *RL*, Tome II-1, Hua XIX/1, p. 28 ; tr. fr., notes annexes, p. 265.

² Il se trouve une note dans les *Ideen I* sur la restriction des recherches phénoménologiques à une analyse réelle des vécus : « C'est encore le point de vue des Etudes logiques. Et si, à un degré important, la nature des choses contraint, même dans cet ouvrage, à entreprendre des analyses noématiques, celles-ci néanmoins sont plutôt considérées comme des indices révélateurs des structures noétiques parallèles ; le parallélisme essentiel des deux structures n'est pas encore clairement reconnu dans cet ouvrage. » (*Ideen I*, § 128, Hua III, p. 296 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 435.) En outre, il écrit au § 129 à propos de la distinction établie dans les *RL* entre la qualité et matière, aussi bien que de celle entre l'essence intentionnelle et l'essence cognitive, que « ces distinctions n'étaient opérées et désignées qu'en considérant uniquement les noèses : cette unilatéralité est aisément surmontée, si on tient compte des parallèles noématiques. » (*Ibid.*, § 129, p. 298 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 437.)

preuve évidente de cette unilatéralité. Pourtant, les recherches effectuées dans les *RL* dépassent déjà cette limitation, et vont au-delà de simples descriptions des contenus réels des vécus intentionnels, vers des descriptions de leurs contenus intentionnels.¹ Bien qu'à cette étape-ci, Husserl semble être loin de comprendre clairement le parallélisme entre noèse et noème, et voit davantage en la description des structures intentionnels un prolongement de l'analyse réelle,² il reconnaît que les différences mises en évidence concernant le contenu intentionnel ne sont pas du même ordre que celles établies par la description des composantes vécues réelles. Car la totalité des moments distingués au sein du contenu intentionnel ne constitue pas le vécu d'acte concret complet, comme c'est le cas pour l'analyse réelle.³ Selon Husserl, tout ce qui appartient au contenu intentionnel d'un acte individuel ne concerne que l'essence de cet acte, c'est-à-dire ce qu'un acte pourrait avoir en commun avec d'autres actes. C'est pourquoi il vise à découvrir les identités dans la diversité d'actes individuels.

D'un côté, nous savons que tout vécu d'acte est nouveau à chaque instant, et que chacune de ses phases et de ses parties qui sont encore dites vécues sont toujours différentes numériquement, en tant qu'elles appartiennent au flux réel et continu d'une seule et même conscience. Il en va de même *a fortiori* pour les vécus des autres consciences. D'autre côté, malgré ce flux irréversible de notre conscience, nous pouvons parler à la fois de l'unité des vécus propres à un moi, en tant que je peux bien percevoir une seule et même chose pour une certaine durée ou en différents temps, et de l'unité intersubjective de nos vécus, en tant que nous percevons un seul et même monde à travers de multiples apparitions subjectives. Qu'est-ce que cela signifierait donc que nous, en tant que sujets différents, ou moi-même, ayons les *mêmes* perceptions, les *mêmes* jugements, les *mêmes* expressions ou

¹ Husserl lui-même aussi l'a avoué par la suite, Cf. *RL V*, § 16, note (I), Hua XIX/1, p. 411 ; tr. fr. p. 202.

² *Ideen I*, § 128, Hua III, p. 296 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 434-435 : « Dès qu'on a reconnu que l'intentionnalité est essentiellement à double face, noèse et noème, on en conclut qu'une phénoménologie systématique ne peut pas borner ses efforts à une seule face, se réduire à une analyse réelle [réelle] des vécus, et spécialement des vécus intentionnels. C'est pourtant une tension très forte au début ; en effet le passage historique et naturel de la psychologie à la phénoménologie incline à entendre tout naturellement sous le nom d'étude immanente des vécus purs et de leur essence propre celle de ses composantes réelles. »

³ *RL V*, § 20, Hua XIX/1, p. 426 ; tr. fr. p. 217-218.

les *mêmes* vouloir, etc., si cela ne revient pas à dire que nous percevons les mêmes choses, portons le jugement sur les mêmes objectités, exprimons ou voulons les mêmes choses, etc. ? En quoi consiste l'identité de nos vécus, si elle ne correspond pas à celle de leurs corrélat ? Selon notre éclaircissement antérieur, alors que nous avons attribué les variations de l'apparition d'un objet aux contenus sensibles, c'était l'appréhension, ou plus précisément, la fonction qu'elle remplit d'animer des sensations différentes *identiquement* ou *de la même manière*, qui engendre l'apparition de tel ou tel objet. Husserl disait que « *l'appréhension elle-même ne peut jamais se réduire à un afflux de nouvelles sensations, elle est un caractère d'acte, un 'mode de conscience', 'une disposition d'esprit' : nous appelons le fait de vivre des sensations selon ce mode de conscience, perception de l'objet correspondant.* »¹ Si le vécu ne devient un vécu intentionnel de telle ou telle espèce et ayant la relation à un certain objet que grâce à l'appréhension, il faut voir que l'identité de nos vécus subjectifs et intersubjectifs, de toute évidence, dépend de l'identité *fonctionnelle* de leurs moments d'appréhension respectifs, qui font que ces vécus se rapportent au *même* objet sur le *même* mode.

Certes, cette identité ne concerne pas l'appréhension en tant que composante réelle du vécu d'acte, mais bien plutôt en tant qu'elle *exemplifie* en elle-même une essence. Comme l'écrit précisément Husserl, « *c'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son essence, fait en sorte que nous percevons tel ou tel objet* »², et plus encore, « *si ce vécu est présent [präsent], alors eo ipso, conformément, je le souligne, à l'essence propre de ce vécu, la 'relation intentionnelle à un objet' est réalisée [vollzogen], et eo ipso un objet est 'présent intentionnellement' [intentional gegenwärtig]* ».³ Si nous le reformulions à notre tour, nous dirions que l'intention, la visée [*Meinung*] ou la relation intentionnelle à un certain objet, est la caractéristique descriptive *essentielle* d'un vécu intentionnel⁴, dont la réalisation, ou à proprement parler, la *réalisation* sur tel ou tel mode selon

¹ *Ibid.*, § 14, p. 395-396 ; tr. fr. p. 184-185.

² *Ibid.*, p. 399 ; tr. fr. p. 188.

³ *Ibid.*, § 11 a, p. 386 ; tr. fr. p. 175.

⁴ Pour cette idée Cf. *Ibid.*, § 10, p. 382 ; tr. fr. p. 170 ; § 11 a, p. 386 ; tr. fr. p. 174-175 ; § 20, p. 427 ; tr. fr. p. 219.

l'essence de ce vécu et à la base des contenus réels toujours changeants, produit ce vécu d'acte concret lui-même en tant que vécu de cet objet. L'« identité » des vécus intentionnels consiste donc dans l'identité de leur visée ou de leur intention qui est à réaliser sur un même mode, c'est-à-dire dans l'identité de leur essence propre. Husserl conçoit aussi l'essence de l'acte comme contenu irréel ou intentionnel, tout comme le sont le sens et l'objet intentionnel.

Si l'on pense pouvoir dégager le *sens* sur ce même plan déjà qualifié d'*irréel*, alors il faut se demander quelles composantes appartiennent à l'essence phénoménologique de l'acte, et donc, quels concepts du contenu intentionnel nous devons distinguer. Prenons pour point de départ cette formule disant que tout vécu intentionnel *visé* ou *appréhende*, à travers les contenus sensibles, un certain objet sur un certain mode, de sorte que cet objet visé selon ce mode n'est pas un contenu réel de la conscience, mais en est un contenu intentionnel, et mettons de côté en même temps tous les contenus réels toujours changeants qui ne servent que de matériaux pour des actes, et en tant que tels, ne peuvent pas entrer dans l'essence de l'acte. Pour le reste, dans la mesure où nous pouvons parler d'une composante qui resterait identique à travers les variations de l'autre composante pour une série donnée de vécus intentionnels, nous établissons une distinction selon l'essence à l'intérieur de chaque vécu d'acte concret de cette série, c'est-à-dire selon ce que chacun peut avoir en commun avec les autres. Sans doute, cela désigne-t-il également une distinction par rapport à son objet intentionnel, car comme l'explique Husserl, « *l'objet est un objet intentionnel, cela signifie qu'il y a un acte avec une intention de caractère déterminé qui, par cette détermination, constitue précisément ce que nous appelons l'intention dirigée sur cet objet. La relation à l'objet est une caractéristique appartenant à la composition essentielle propre au vécu d'acte, et les vécus qui la comportent s'appellent (par définition) vécus intentionnels ou actes. Toutes les différences dans le mode de relation à l'objet sont des différences descriptives des vécus intentionnels correspondants.* »¹

¹ *Ibid.*, § 20, p. 427 ; tr. fr. p. 219.

Selon une première série d'identités et de variations au sein des actes, nous voyons qu'il est possible d'avoir autant de jugements multiples portés sur différents états de choses ou de multiples actes de souhaiter tournés vers différents objets que de perceptions multiples dans lesquelles nous percevons différentes choses, etc. Ainsi, Husserl nomme *qualité* ce qui détermine l'acte comme étant d'un certain caractère général qu'il peut partager avec plusieurs autres, par exemple, comme perception, jugement, doute, question, évaluation, souhait, etc.¹ C'est le mode du viser, de l'appréhension, ou encore, *le mode de la relation à l'objet* [*Weise ders gegenständlichen Beziehung*] qui désigne un caractère spécifique de l'acte et le distingue ainsi des autres espèces d'actes. Corrélativement, la qualité détermine aussi l'objet intentionnel par rapport à son mode d'accès à la conscience, c'est-à-dire qu'elle désigne le mode d'être intentionnel pour un objet, selon lequel l'objet est reçu dans la conscience en tant que perçu, jugé, douté, questionné, évalué, souhaité, etc.²

Si l'on fait varier cette fois-ci les qualités des actes uniquement, c'est-à-dire les modes de la relation à l'objet, la composante qui resterait identique dans cette série d'actes, que chacun aurait en commun avec d'autres, ce serait sans doute leur relation à l'objet, leur intention ou visée. Husserl nomme cette composante dont la variation serait totalement indépendante de celle de la qualité *matière* [*Materie*]. Par exemple, deux jugements *différents*, ont le même *caractère*, c'est-à-dire la même *qualité* du jugement, mais ils ont des *contenus* différents, c'est-à-dire que les *matières* de ces actes de jugement sont différentes. Au contraire, soit un jugement et un souhait par exemple, « *celui qui énonce* : il y a sur la planète Mars des êtres intelligents » et « *celui qui souhaite* : s'il pouvait y avoir sur la planète Mars des êtres intelligents » ont le même contenu, donc la même matière, dans leurs actes respectifs, bien que ces actes soient de qualités différentes.³

Au premier abord, la matière semble simplement déterminer l'acte comme étant orienté vers une certaine objectivité et vers aucune autre, par exemple comme

¹ *Ibid.*, p. 425-426 ; tr. fr. p. 217.

² *Ibid.*, p. 427-428 ; tr. fr. p. 219.

³ *Ibid.*, p. 426 ; tr. fr. p. 218.

perception de *tel* objet, comme jugement porté sur *cette* objectité, etc. Ainsi, ayant la même matière en tant que leur contenu intentionnel, les actes de diverses qualités se trouvent déterminés comme se rapportant à la même objectité, à savoir qu'une seule et même objectité est jugée dans le jugement et souhaitée dans le souhait, comme c'est le cas de l'exemple ci-dessus. Alors, la matière semble simplement correspondre à un certain objet vers lequel un acte de n'importe quelle qualité est orienté, c'est-à-dire « l'objet intentionnel lui-même », considéré indépendamment de son mode d'accès à la conscience. Il ne faut pas oublier ici que le caractère de l'intention, c'est-à-dire la propriété qu'ont les vécus de se rapporter aux objets est ce qui définit génériquement les vécus intentionnels. Dans la mesure où nous parlons d'une relation intentionnelle à une certaine objectité, il s'agit, selon Husserl, des diversités (différences) spécifiques de ce genre qui appartiennent à leur tour aux essences propres des actes correspondants comme c'est le cas pour les qualités d'acte. En un mot, tout comme la qualité, la matière, et par là même, « l'objet intentionnel lui-même », doivent appartenir à l'essence phénoménologique de l'acte.

Cependant, Husserl affirme qu'il s'agit d'un autre moment qui peut varier indépendamment des qualités d'acte, et qu'il faut donc considérer comme situé à l'intérieur de la matière afin de pouvoir parler exactement de l'identité des matières des actes en face de toute la variation de leurs qualités. Selon lui, c'est *le mode de la relation à l'objet* [Weise ders gegenständlichen Beziehung] en un sens nouveau, qui ne coïncide pas avec la qualité d'acte. En vertu de ce mode, les actes de même qualité, qui sont encore orientés vers le même objet, peuvent bien le faire d'une *manière différente*, comme c'est le cas dans ses exemples : les représentations ou expressions « *le triangle équilatéral et le triangle équiangle* », « *une longueur de a-b et une longueur de b-a unités* » et « *ligne droit et ligne la plus courte* ». ¹ À propos de ce sens nouveau du mode de la relation à l'objet il écrit ainsi : « *La qualité détermine seulement si ce qui, sous une forme déterminée, est déjà 'donné dans la représentation' est présent intentionnellement en tant que souhaité, demandé, posé judicativement, etc. En conséquence, nous devons considérer la MATIÈRE comme*

¹ Pour ces exemples Cf. **Ibid.**, p. 429 ; tr. fr. p. 220-221 ; § 21, p. 432 ; tr. fr. p. 224.

étant, dans l'acte, ce qui lui confère éminemment la relation à une objectité, *et lui confère cette relation avec* une détermination si parfaite *que, grâce à la matière, ce n'est pas seulement l'objectité en général que vise l'acte, mais aussi* le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé. »¹ Par conséquent, on dira que la matière détermine un acte non seulement quant à son orientation [*Richtung*] vers tel objet et non pas vers tel autre, mais aussi quant à sa manière de viser cet objet, c'est-à-dire qu'elle détermine à la fois *à quoi* l'acte se rapporte et *en quoi* il s'y rapporte. Il n'en demeure pas moins que cette double fonction de détermination ne sépare pas la matière en deux morceaux, dont la variation serait indépendante l'un de l'autre, et dont l'assemblage donnerait la matière elle-même. En tout cas, la relation à tel objet mais non à tel autre ne peut s'effectuer que selon une manière *déterminée*, c'est-à-dire comme une relation *déterminée* à cet objet, comme une intention *déterminée* dirigée vers cet objet, ou bien comme une *certaine* visée de cet objet.² Par conséquent, il est évident que l'identité de la matière ne concerne pas seulement l'identité de l'objet visé, mais aussi sa manière identique d'être visé.

La matière et la qualité sont deux moments abstraits d'un acte dont l'union constitue l'*essence intentionnelle* de cet acte, que Husserl, outre le matière et l'objet intentionnel, qualifie également de *contenu intentionnel*. On ne peut penser ni une matière sans qualité, ni une qualité sans matière. Bien que la qualité et la matière soient les composantes essentielles de l'acte, elles ne constituent pas l'acte complet à elles seules ;³ car même si les deux actes ont la même essence intentionnelle, c'est-à-dire la même qualité et la même matière, ils sont tout de même différents par rapport à leurs contenus totaux. Il faut dire qu'ils sont individuellement différents. Husserl écrit que « *l'essence intentionnelle n'épuise pas tout l'acte du point de vue phénoménologique.* »⁴ Cela dit, nous pouvons pourtant parler des *mêmes* perceptions, des *mêmes* jugements etc. Selon Husserl cette « identité » ne peut tenir qu'à l'identité de l'essence intentionnelle des actes. Avoir les mêmes actes signifie avoir des actes qui ont la même essence intentionnelle, ou pour le dire plus précisément, vivre les

¹ *Ibid.*, § 20, p. 429 ; tr. fr. p. 221.

² *Ibid.*, p. 430 ; tr. fr. p. 222.

³ *Ibid.*, § 21, p. 431 ; tr. fr. p. 223.

⁴ *Ibid.*, p. 433 ; tr. fr. p. 225.

mêmes actes en tant qu'exemples d'une même essence. Les actes que l'on qualifie de *mêmes* sont les actes singuliers dans lesquels nous visons le même objet comme étant identiquement déterminé et sur le même mode, c'est-à-dire que nous percevons non pas d'une façon générale mais exactement le même objet, portons exactement le même jugement, voulons exactement la même chose etc.¹ Certes, bien que ces actes concordent quant à leur essence intentionnelle, ils sont numériquement différents. Cela vient non seulement du fait que chacun comporte ses propres moments réels en tant qu'exemplifications d'une même essence, mais aussi du fait qu'à chaque fois, différents contenus sensoriels servent de support à ces actes de même essence. En somme, le fait que nous visions un seul et même objet dans la multiplicité des vécus, subjectivement et inter-subjectivement, relève de l'identité de l'essence (intentionnelle) de ces vécus mêmes, et c'est précisément là où nous devons chercher le *sens*.

Si l'appréhension, comme nous l'avons montré plus haut, est le moment qui fait selon son essence que le vécu vise un objet déterminé sur un certain mode, nous pouvons dire que l'exemplification de la matière et de la qualité comme moments essentiels de l'acte correspond au moment d'appréhension en tant que composante réelle de l'acte effectif. Puisque c'est l'appréhension elle-même qui donne naissance à l'apparition d'un tel objet en animant les sensations avec un sens, il est aisé de voir que, abstraction faite de la qualité de l'acte, la matière de l'acte coïncide avec le sens d'appréhension [*Auffassungssinn*] que nous avons déjà évoqué.² Le sens, ou la matière, est donc le contenu intentionnel du vécu intentionnel, et en tant que tel, il appartient à son essence. Quand les sensations animées d'un même sens sont vécues sur le même mode, on dirait que nous avons les mêmes vécus, à savoir que nous percevons le même objet. Quand nous répétons la *même* perception en différent temps, ce sont l'identité de la matière (sens) et l'identité de la qualité, c'est-à-dire l'identité de l'essence intentionnelle des différentes perceptions qui nous permettent de parler d'une même perception. De plus, en tant que contenu essentiel, le sens est aussi ce que les vécus de différentes espèces peuvent avoir en commun, à savoir

¹ *Ibid.*, p. 432 ; tr. fr. p. 225.

² *Ibid.*, § 20, p. 430 ; tr. fr. p. 222 et § 21, p. 432 ; tr. fr. p. 225.

qu'une perception et une imagination ayant le même sens visent le même objet comme étant identiquement déterminé, mais sur des modes différents. Ce qui est identique ici, c'est l'intention des actes, leur visée, bref leur sens.

Enfin, il en va de même pour les actes de signifier. Husserl qualifie l'essence intentionnelle d'un acte de signifier d'essence *significative*, et rapporte cette essence à la signification idéale : « *L'identité 'du' jugement ou 'de l'énonciation réside dans la signification identique qui se répète dans les multiples actes singuliers, précisément comme étant la même, et qui est représentée en eux par l'essence significative.* »¹ Ainsi voyons-nous apparaître à nouveau un parallélisme entre le sens et la signification. De même que tout acte a pour sens un contenu essentiel, de même aussi l'acte de signifier a une essence significative qui fonde la signification. De plus, lorsqu'il s'agit d'un acte de connaissance, c'est-à-dire du cas où une intention de signification est remplie par un acte d'intuition, comme par exemple dans le cas où ce qui est visé à vide dans un jugement exprimé se donne également dans une perception correspondante, alors « *l'essence intentionnelle de l'acte d'intuition s'adapte (plus ou moins parfaitement) à l'essence significative de l'acte d'expression.* »² Même si Husserl affirme que la signification d'un énoncé de la perception ne peut résider dans la perception puisque cet énoncé conserve encore un sens en l'absence d'une perception³, il accepte pourtant que, par rapport à leur origine, « *la signification des expressions réside incontestablement dans l'essence intentionnelle des actes dont il s'agit.* »⁴ Certes, la fonction de signification appartient spécifiquement aux actes de signifier ; ces derniers sont les véritables porteurs de la signification, tout comme la signification d'un jugement perceptif se réalise dans l'acte de jugement qui est exprimé ; mais cela ne revient pas pour autant à dire que la perception n'apporte rien à la signification du jugement ou ne la détermine pas.⁵ Bien au contraire, l'approche génétique nous a montré que non seulement les jugements singuliers de la perception mais aussi tous les jugements de

¹ **Ibid.**, § 21, p. 435 ; tr. fr. p. 228.

² **RL VI**, § 8, Hua XIX/2, p. 566 ; tr. fr. p. 48.

³ **Ibid.**, § 4, p. 550-551 ; tr. fr. p. 28-29.

⁴ « Introduction », **Ibid.**, p. 538 ; tr. fr. p. 12-13.

⁵ Cf. **Ibid.**, § 5.

manière générale renvoie, quant à leur signification, à l'expérience anté-prédicative. Or, comme dans les *RL* Husserl ne fait qu'une analyse statique qui distingue les actes par rapport à leur fonction, il se contente d'avancer que l'acte constituant la signification au sens propre est l'acte de signifier, et que la perception seule ne peut produire une telle signification sans s'unir à un acte d'expression. Il n'est pas question ici la relation d'origine entre le sens perceptif et la signification d'un jugement portant sur la perception. En tant qu'elle est objet d'une analyse statique, la relation entre la perception et un acte de signifier ou de viser est pensée comme un recouvrement ou encore comme un remplissement se réalisant dans un acte de connaissance, comme dans l'exemple ci-dessus. Ce recouvrement a lieu sans doute selon l'essence des actes de perception et de signifier, ou à proprement parler selon leur matière, sans pour autant que cela implique que le sens objectal de la perception est nécessaire pour que l'expression ait une signification. Ainsi, dans les *RL*, l'objectif de Husserl est seulement de distinguer entre l'acte expressif et l'acte intuitif, et puis l'acte de connaissance en tant que leur fusion.¹

Si nous regardons à présent de plus près ce qui correspond à tout ce que nous avons dit du côté de l'objet, nous voyons que la distinction que nous avons établi à propos de la matière (ou sens) implique également une distinction entre *l'objet qui est visé* et *l'objet tel qu'il est visé*.² L'exemple de deux représentations différentes, dont l'une représente *Aristote* comme étant l'auteur de la *Métaphysique* et l'autre comme étant le maître de *Alexandre le Grand*, l'illustre bien. En effet, l'objet qui est visé, l'objet intentionnel lui-même de ces deux représentations, à savoir *Aristote*, ne peut être conçu comme une partie séparée de leurs contenus intentionnels respectifs, dont l'assemblage avec « auteur de la *Métaphysique* » et « maître de *Alexandre le Grand* » donnerait ces derniers comme un tout. Dans cet exemple, *Aristote* est plutôt saisi comme le substrat identique de ses déterminations changeantes. Il faut voir l'objet intentionnel lui-même – ou bien le pur X vide et déterminable cité dans les *Ideen I* – comme un « point de convergence »³, un « point unificateur », un « pôle

¹ Cf. *Ibid.*, §§ 6-8.

² Pour cette distinction Cf. *RL V*, § 17, Hua XIX/1.

³ *Ibid.*, § 17, p. 414 ; tr. fr. p. 205.

d'identité » pour des actes qui ont différentes matières.¹ Sans doute un objet intentionnel, objet sur lequel un acte est dirigé avec une certaine visée, ne peut être pensé séparément de sa manière d'être visé ; il se présente toujours comme cet objet visé *en tant que tel*, comme cet objet *déterminé de telle ou telle façon*. Il en va de même pour les manières d'être visé ; à défaut d'un objet intentionnel en tant que pôle d'identité, aucune détermination ne serait pensable, aucun caractère, aucun rapport qui pourrait lui être attribué. Dès lors, il conviendrait plutôt d'affirmer que la matière de l'acte correspond à « l'objet tel qu'il est visé », « l'objet dans le comment de son être visé », ou bien « l'objet dans le comment de ses déterminations », détaché de toute qualité d'acte. Il faudrait également considérer « l'objet qui est visé » ou « l'objet intentionnel lui-même » comme un moment intrinsèque à la matière elle-même.

Il faut noter que ces résultats sont parfaitement compatibles avec les *Ideen I*. Notre emploi des guillemets pour les mots d'objet n'est pas sans raison : il désigne une modification de sens, comme le précise Husserl lui-même dans les *Ideen I*.² Car toutes ces distinctions appartiennent à la sphère phénoménologique, et elles ne peuvent être obtenues que par une réflexion menée dans l'attitude phénoménologique et que du point de vue eidétique. A la différence des objets auxquels nous sommes confrontés dans notre vie quotidienne et qui appartiennent à des régions différentes, il s'agit ici d'objets entre guillemets, qui ne peuvent être saisis que par nous, phénoménologues, et qui appartiennent tous au même genre suprême, celui du sens.³ En cela, nous pourrions dire que l'objet intentionnel des *RL* correspond au *X* identique de multiples noèmes dans les *Ideen I*, la matière des *RL* au sens noématique ou objectal des *Ideen I* et la qualité de l'acte dans les *RL* aux modalités de croyance dans les *Ideen I*.⁴

Cette distinction entre *objet visé* et *objet tel qu'il est visé* au sein même du sens peut nous aider à élucider une question importante. Nous avons dit, d'une part, que

¹ Cf. *Ideen I*, § 131, Hua III, p. 301-302 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 441-442.

² *Ibid.*, § 89, p. 205 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 308.

³ *Ibid.*, § 128, p. 295-296 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 434.

⁴ Cf. *Ibid.*, § 88, note de Paul Ricœur, p. 305.

seuls les actes pourvus de la même matière ou du même sens sont les mêmes actes, c'est-à-dire qu'ils se rapportent au même objet ; et d'autre part, que ces actes visent l'objet comme *exactement* le même, comme déterminé identiquement. Cependant, même dans l'exemple ci-dessus, il s'agissait de deux représentations différentes, c'est-à-dire de deux représentations avec différentes matières, qui se rapportent pourtant au même objet. De plus, qu'en est-il d'un processus de perception dans lequel nous percevons un seul et même objet individuel qui nous apparaît toujours dans de nouvelles déterminations ? Si nous disons que chacune des perceptions singulières qui composent ce processus a un sens (matière) différent, alors comment pouvons-nous dire en même temps que nous avons à chaque fois la même perception, c'est-à-dire que nous percevons le même objet ? Il semble que nous ne pouvons rendre compte du fait que les multiples perceptions se rapportent au même objet en recourant à l'identité de l'essence intentionnelle de ces perceptions. Il faudrait dire que la perception unitaire d'un objet identique ne peut pas relever de l'identité du sens des perceptions singulières, conçu comme leur essence intentionnelle. Approfondissons ce point.

Selon Husserl, la perception sensible est un acte simple qui saisit simplement et directement son objet, à l'opposé des actes dits fondés, qui présupposent d'autres actes fondateurs et se constituent par de multiples couches unies dans une synthèse. Certes, une perception peut bien être composée d'actes et d'intentions ; mais cela ne veut pas dire pour autant qu'elle est un acte fondé. Husserl affirme déjà dans les *RL* que toute perception saisit d'un seul coup son objet *tout entier* tout en contenant en elle les multiples intentions partielles qui se rapportent aux parties et aux moments de l'objet non seulement donnés effectivement, mais aussi simplement visés sans donnés effectivement dans cette perception. Il écrit que « *toute perception et toute imagination sont un tissu d'intentions partielles fusionnées en l'unité d'une intention totale. Le corrélat de cette dernière est la chose, tandis que les corrélats de ces intentions partielles sont des parties et des moments de la chose. C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre comme la conscience peut aller au-delà de ce qui est véritablement vécu. Elle peut, pour ainsi dire, viser au-delà, et la visée peut se*

remplir. »¹ Mais, contrairement à ce qui est défendu dans les *Ideen I*, la multiplicité que contient une perception singulière n'est pas censée dépendre d'une synthèse. L'unité de la perception n'est pas une unité synthétique, mais une unité simple, qui consiste en une fusion immédiate des intentions partielles.² S'il s'agit d'un processus de perception, d'une série continue des perceptions singulières dans laquelle les intentions vides se remplissent progressivement et un seul et même objet se détermine plus précisément, une fusion serait suffisante. L'unité de la perception et l'unité de l'objet ne peuvent jamais être le produit d'une synthèse d'identification pour le Husserl des *RL*. Dans le déroulement des perceptions singulières, nous percevons un seul et même objet grâce à la fusion de ces perceptions multiples en une seule perception.³ Comme dans le cas de l'acte de connaissance une sorte de synthèse de recouvrement et de remplissement entre les perceptions singulières successives selon leur sens a également lieu, et une unité identique est produite. Pour autant, cette synthèse n'est pas une synthèse d'identification au sens propre, elle est plutôt « la fusion par coïncidence des intentions »⁴. La perception dans son unité est certes conscience d'un seul et même objet, mais elle n'est pas une conscience d'identité. Husserl précise : « unité d'identification (...) ne signifie pas la même chose qu'unité d'un ACTE d'identification. Un acte vise quelque chose, l'acte d'identification vise une identité, il nous la représente. Or, dans notre cas, une identification est bien réalisée, mais aucune identité n'est visée. L'objet visé dans les divers actes du flux continu de perception ne cesse sans doute pas d'être le même, et ces actes viennent à coïncider en un seul acte ; ce qui a été perçu dans ce flux, ce qui devient objectif en lui, c'est exclusivement l'objet sensible, jamais son identité avec lui-même. »⁵ Alors qu'il refuse que la conscience perceptive est une conscience d'identité, il affirme pourtant qu'à chaque perception d'une série continue des perceptions singulières, nous trouvons déjà devant nous une seule et même chose, qui forme déjà une unité. Elle ne se présente pas comme la totalité de ses déterminations singulières qui sont visées en partie effectivement et en partie à vide

¹ *RL VI*, § 10, Hua XIX/2, p. 574 ; tr. fr. p. 57. Cf. aussi *Ibid.*, § 23, p. 610 ; tr. fr. p. 102.

² *Ibid.*, § 47, p. 677 ; tr. fr. p. 182.

³ *Ibid.*, p. 678 ; tr. fr. p. 183.

⁴ *Ibid.*, p. 679 ; tr. fr. p. 184.

⁵ *Ibid.*, p. 678-679, tr. fr. p. 183-184.

par les intentions partielles impliquées dans chaque perception singulière de cette série.¹ Ainsi, il nous semble que nous pourrions affirmer, à partir de la distinction faite au sein de la matière (sens) entre « l'objet qui est visé » et « l'objet tel qu'il est visé », que ces perceptions singulières se recouvrent non pas par rapport à leur essence propre totale, mais par rapport à un contenu essentiel d'un degré plus général, c'est-à-dire « l'objet intentionnel lui-même ». Au fond, cela reviendrait à réduire l'identité de « l'objet lui-même », en tant que corrélat de la conscience perceptive, à l'identité essentielle des perceptions qui se rapportent à ce même objet, et par là même, l'identité de « l'objet tel qu'il est visé » à la particularisation de cette essence générale.

A cette étape de sa pensée philosophique, Husserl semble négliger de manière insistante l'unité synthétique de la conscience perceptive et donc l'unité synthétique du perçu. La question de la synthèse du temps, c'est-à-dire la question de savoir comment se constituent l'unité des vécus de conscience, et dans ces vécus, l'unité des objets de toute espèce en tant qu'unités temporelles, n'intervient pas encore. Ses analyses se placent plutôt au niveau d'une analyse réelle et structurale, qui ne concerne que l'essence générique des vécus intentionnels ainsi que ses particularisations en tant qu'actes de différentes espèces. L'objet n'est rien pour la phénoménologie *réelle*, affirme Husserl. S'il appartient à l'essence générique des vécus intentionnels d'avoir une relation à l'objet, tout acte individuel, en tant qu'acte se rapportant à un tel objet et sur un tel mode, n'est que l'exemplification d'une essence propre. Comme le dit Husserl, lorsqu'un vécu intentionnel est effectif ou réel, en vertu de son essence propre, son objet se trouve *intentionnellement* dans ce vécu. Par ailleurs, si nous pouvons avoir les mêmes actes ou avoir conscience des mêmes objets, c'est parce que nos vécus intentionnels peuvent avoir la même essence. Or, si l'on tient compte du vécu intentionnel seulement par rapport à son essence et à ses composantes réelles, comme le fait Husserl dans les *RL*, n'est-on pas conduit à affirmer que le contenu intentionnel d'un vécu d'acte désigne une propriété essentielle de cet acte tout comme le rouge est une propriété d'une chose rouge ; que

¹ Cf. **Ibid.**, p. 677 ; tr. fr. p. 181.

l'acte individuel possède pour ainsi dire son sens individuel ou réel tout comme la chose rouge a son moment individuel de rouge ; et enfin, que le sens de l'acte peut être saisi par l'abstraction idéatrice opérée sur cet acte, réduit à son immanence réelle, tout comme l'espèce rouge est saisie par une idéation sur la base de objets rouges ? Tout cela ne vaudrait-il pas également pour l'objet intentionnel lui-même, s'il n'est rien d'autre qu'une propriété essentielle de l'acte ?

Or, dans notre vie naturelle, l'objet réel nous est immédiatement donné dans la continuité de notre perception comme étant un seul et même objet ; nous n'avons pas besoin d'un nouvel acte pour viser son identité. C'est l'objet lui-même dans son unité et son identité que nous percevons toujours. En outre, le fait que l'objet se présente comme l'unité synthétique de nos perceptions multiples et qu'il nous soit donné avec un sens, c'est quelque chose que nous apprenons à partir de nos réflexions orientées vers les vécus et vers leurs corrélats dans l'attitude transcendantale. Le sens n'est rien d'autre que l'objet lui-même tel qu'il est donné dans une réflexion phénoménologique. On ne l'obtient donc pas comme un général par l'abstraction idéatrice effectuée sur nos actes. De même, de ce sens, on peut discerner descriptivement l'objet lui-même en tant que substrat identique de ses déterminations effectives et possibles, comme un pôle idéal d'unité et d'identité. Certes, on peut dire que l'identité d'un objet individuel dépend de son identité typique ; mais il est évident que cette dernière n'est pas suffisante. En effet, l'identité de l'objet vient de ce qu'il se constitue comme unité identique, d'abord dans l'unité d'un flux temporel des vécus liés entre eux dans une synthèse continue par la rétention, et ensuite, dans des souvenirs répétés, c'est-à-dire comme corrélat d'une répétition infinie de vécus qui se rapportent à lui, comme produit d'une synthèse d'identification toujours possible. Ainsi, quand nous observons, dans une réflexion phénoménologique, le sens d'un objet individuel avec lequel il nous est donné comme un seul et même objet, nous découvrons que son unité identique réside aussi bien dans son essence individuelle que dans sa détermination temporelle fixe. En outre, tout objet, quelle que soit son espèce, se donne également comme l'unité de multiples opérations synthétiques de la conscience et dans un certain temps de donation, soit dans sa première apparition soit dans ses répétitions, et son identité renvoie génétiquement à l'identité de l'individu. Elisabeth Rigal déclare, dans l'un de ses articles, que le problème des *RL* est d'affirmer que « *la question de l'identité ne peut en aucune*

*façon se poser dans 'le domaine de l'individuel' ».*¹ Selon elle, l'insistance sur le fait que la conscience perceptive ne soit pas une conscience synthétique d'identité sans prendre en compte les analyses de la conscience du temps va de pair avec une conception selon laquelle la seule identité véritable est l'identité de l'espèce. Il n'est pas surprenant que l'on trouve le prolongement de cette conception dans la théorie de la signification des *RL* : l'identité de la signification est l'identité de l'espèce.

4.3 L'idéalité de la signification en tant qu'idéalité de l'espèce

D'une part, les *RL* abordent le sens, nous l'avons vu, comme un moment idéal des vécus intentionnels qui concerne l'unité et l'identité des objets constitués dans ces vécus. A cet égard, la phénoménologie des *RL* semble satisfaire aux exigences d'un idéalisme transcendantal introduisant l'idéalité comme *sens* au sein du monde, qui apparaît par les opérations constitutives où prend part la conscience elle-même. La conscience est donatrice des sens : « *Nous avons une certaine somme de vécus, de la classe de la sensation, unifiés au niveau sensible dans leur succession déterminée de telle et telle manière, animés par un certain caractère d'acte, celui de 'l'appréhension' qui leur confère un sens objectif. C'est ce caractère d'acte qui fait qu'un objet (...) nous apparaît sur le mode de la perception.* »² D'autre part, nous avons constaté que ce sens idéal est compris, dans les *RL*, comme essence de l'acte, quelque chose de spécifique qui s'exemplifie dans l'acte réel lui-même, et non pas comme un idéal identique qui serait le corrélat d'une synthèse d'identification continue, et qui rendrait compte donc de l'identité et de la transcendance de l'individu comme unité synthétique.

En ce qui concerne l'idéalité de la signification, il faut d'abord rappeler que le but de Husserl dans les *RL* est de rendre compte de l'objectivité de la connaissance à l'opposé de la subjectivité du connaître, dans sa controverse avec le psychologisme logique qu'il accuse de ne pas pouvoir distinguer notre connaissance logique identique de nos multiples actes de connaissance toujours changeants, c'est-à-dire de

¹ Elisabeth Rigal, « De l'idéalité de la signification », in **Les études philosophiques**, No. 1, Janvier-Mars 1995, p. 96.

² **Ibid.**, § 6, p. 39.

pas pouvoir distinguer l'idéalité de la réalité. C'était le sens de l'idéalisme pour le Husserl des *RL* : « *la théorie de la connaissance qui reconnaît dans l'idéal la condition de possibilité d'une connaissance objective en général* ». ¹ Puisque selon lui, la véritable identité dans la multiplicité n'est autre que l'identité de l'espèce, il n'est pas surprenant qu'il assimile également l'identité idéale de la signification à celle du spécifique. ²

En accord avec ses considérations sur l'intentionnalité, que nous avons examinées dans le sous-chapitre précédent, Husserl affirme que la signification idéale, en tant que contenu *logique*, réside dans le contenu intentionnel d'un vécu de signification ³ ; car à l'opposé de ses contenus réels, le contenu intentionnel d'un vécu de signification désigne son essence significative qu'il peut avoir en commun avec d'autres vécus de signification, et qui possède donc une identité idéale. C'est seulement à partir de la possibilité d'une telle identité que nous pouvons exprimer ou même comprendre un nom ou un énoncé pourvu d'une même signification dans différents actes d'expression ou actes de compréhension en différents temps. Husserl écrit ainsi : « *Quand nous, ou n'importe quelle autre personne, répétons la même proposition avec la même intention, chacun a ses phénomènes, ses mots, ses moments de compréhension. Mais, en regard de cette multiplicité illimitée de vécus individuels, ce qui est exprimé en eux est partout quelque chose d'identique, le même au sens le plus strict du mot. La signification de la proposition n'est pas multipliée avec le nombre des personnes et des actes, le jugement, au sens logique idéal, est un.* » ⁴ Il défend que cette unité identique dans la multiplicité de vécus d'expression ne peut consister qu'en quelque chose qu'ils ont en commun, c'est-à-dire en leur essence. C'est ainsi qu'il est amené à penser l'identité de la signification comme identité de l'espèce qui embrasse la multiplicité des individus, qu'ils soient des choses ou des vécus.

¹ « Introduction », **RL II**, Hua XIX/1, p. 112 ; tr. fr. p. 126.

² **RL I**, § 31, Hua XIX/1, p. 105 ; tr. fr. p. 115.

³ **Ibid.**, § 30, p. 102 ; tr. fr. p. 111.

⁴ **Ibid.**, § 31, p. 105 ; tr. fr. p. 114.

L'analogie est la suivante : de même que *le* rouge est quelque chose d'identique dans de nombreux d'objets colorés en rouge, de même aussi *la* signification d'une proposition est identiquement la même dans les actes individuels de jugement qui expriment cette proposition, qu'elle soit répétée par moi ou par d'autres en différents temps. Ce qui surgit à l'identique *dans* une pluralité d'objets réaux, c'est l'espèce rouge, et ce qui se trouve comme une et même *dans* des actes de signifier numériquement différents, individualisés dans le temps, c'est la signification comme espèce. Ce sont des idéalités qui ont un être intemporel [*unzeitlichen*], à l'opposé de la réalité qu'il faut caractériser par la temporalité : *« Réal est individu avec toutes ses parties composantes ; il est un ici et maintenant. Comme caractéristique de la réalité, nous nous contenterons de la temporalité. Être réel et être temporel ne sont pas, il est vrai, des concepts identiques, mais de même extension. »*¹ S'opposant à toute réalité, l'idéal ne saurait exister certainement comme une chose réelle ni dans ce monde, ni dans un extra-monde, ni dans la sphère psychique. Il n'en est pas moins vrai que, si l'on veut attribuer à l'idéalité une existence propre pour pouvoir rendre compte de la possibilité d'une connaissance objective en général, il faut étendre le concept de l'objet jusqu'au point où tous les idéaux puissent être visés pour eux-mêmes et se donner en personne dans les actes de conscience correspondants, c'est-à-dire en tant qu'objets corrélatifs de ces actes, et avec la qualité d'« objet véritablement existant ». Par conséquent, Husserl classe les significations idéales dans la catégorie d'objets généraux, des espèces qui en dernière instance, subsument sous eux-mêmes les singularités individuelles en tant que leurs exemplifications.²

Or, il faut remarquer que de tels objets généraux, à savoir les espèces et les significations, ne se donnent pour elles-mêmes, c'est-à-dire comme objets, que dans les actes de généralité. Par exemple, quand je perçois une bande de papier rouge, ce qui est visé dans ma perception, c'est la bande rouge elle-même, ou bien, son moment individuel rouge. A chaque fois que je porte un jugement sur un état de

¹ **RL II**, § 8, Hua XIX/1, p. 129 ; tr. fr. p. 145. (Nous avons corrigé la traduction française en tenant le mot « Real » comme « réel » au lieu de « réel »).

² **RL I**, § 31, Hua XIX/1, p. 106 ; tr. fr. p. 116.

choses, c'est cet état de choses que je vise dans mon jugement, et non sa signification. Dans ces vécus-ci, ni l'espèce rouge, ni la signification idéale ne deviennent des objets pour moi. Rappelons que pour la phénoménologie, la différence entre les modes d'être des objets réside dans la différence entre leurs modes de donation. En vertu de la corrélation, « *l'acte dans lequel nous visons le spécifique est, en fait, essentiellement différent de celui dans lequel nous visons l'individuel* ». ¹ Conformément à la conception de la constitution des *RL*, qui repose sur le schéma *Auffassungsinhalt- Auffassung*, différents modes d'appréhension, d'un côté et de l'autre, sont supportés par le même contenu sensible. Ainsi, contrairement à l'acte de perception, dans lequel l'ensemble de cette chose rouge ou son moment individuel rouge est visé, ce qui fait de l'espèce rouge un objet, c'est un acte nouveau, un acte qui vise *le rouge* en vertu d'un mode d'appréhension nouveau, et ce sur le fondement de l'apparition de la chose individuelle et de son rouge individuel. Husserl oppose ainsi la conscience du général à celle de l'individuel : « *pendant que la chose apparaît, ou plutôt que le caractère apparaît sur la chose, nous ne visons pas ce caractère objectif* [gegenständliche Merkmal], *cet hic et nunc, mais nous visons son contenu, son 'idée' ; nous ne visons pas tel moment rouge dans la maison, mais le rouge.* » ² C'est pourquoi un acte de généralité est considéré comme un acte *fondé*, c'est-dire un acte qui vise le général sur le fondement des actes dans lesquelles se donnent les individus : le premier suppose que les derniers ont déjà été effectués. Si nous voulons saisir l'espèce rouge, nous devons faire une comparaison entre des choses individuelles, ou plutôt, entre leurs moments individuels, qui sont donnés dans des actes de visée individuelle, en vue d'obtenir ce qui leur est commun. Quant à ce qui est visé et donné intuitivement dans ce processus de comparaison et d'abstraction idéatrice, c'est l'espèce en tant qu'objet général et idéal. ³ C'est ainsi que sont posés, en contrepartie, l'exemplification d'une espèce en individus multiples et son surgissement en tant qu'objet général à travers la multiplicité d'individus qui servent de fondement pour la comparaison et l'abstraction.

¹ **RL II**, Hua XIX/1, § 1, p. 113 ; tr. fr. p. 128.

² **Ibid.**, § 1, p. 114 ; tr. fr. p. 128.

³ **RL VI**, § 52, Hua XIX/2, p. 690 ; tr. fr. p. 196.

En poursuivant l'analogie, Husserl dit que pour que le contenu ou la signification d'un jugement puisse devenir un objet pour nous, nous devons d'abord retourner notre regard de l'état de choses visé dans le jugement vers le jugement lui-même. Tandis que dans la formulation directe [*schlichten Rede*], c'est l'objet du jugement qui est visé, dans la formulation réflexive [*reflektierende Rede*], nous avons pour objet la signification du jugement en tant qu'il est impliqué dans sa formulation directe.¹ Cependant, selon le Husserl des *RL*, l'acte réflexif ne suffit pas à saisir la signification idéale elle-même ; nous pouvons l'appréhender comme une seule et même signification par les abstractions sur le jugement et par l'identification de ces actes singuliers d'abstraction.² « *L'abstraction idéatrice opérée sur lui* [l'acte signifiant] *livre la signification* », écrit Husserl.³ De la même manière, dans le cas où il s'agit d'un acte de connaissance – c'est-à-dire d'une intention de signification qui se remplit et se recouvre avec une intuition –, bien que la connaissance se produise déjà dans cet acte de connaissance, en tant que résultat d'un recouvrement, un nouvel acte doit intervenir pour qu'elle puisse être saisie pour elle-même, à savoir un acte d'identification qui viserait la connaissance elle-même en tant qu'identité idéale.⁴ C'est un autre exemple qui atteste que selon Husserl, la conscience d'identité se confond avec la conscience du spécifique.

Lorsque Husserl essaie d'approfondir cette analogie, de considérer la signification comme une espèce et sa généralité comme celle d'un genre dont l'extension est composée de ses singularités individuelles, il est mené à évoquer le moment individuel de signification et « *la nuance de signification* ». ⁵ De même que *le rouge* s'exemplifie en de multiples objets individuels colorés en rouge, et que tout objet rouge a son rouge individuel comme moment réel, qui n'est qu'un cas singulier

¹ **RL I**, § 31, Hua XIX/1, p. 105 ; tr. fr. p. 115.

² **Ibid.**, § 34, p. 108-109 ; tr. fr. p. 119-120 ; En outre de l'abstraction, Husserl parle aussi de l'identification encore une fois : « *C'est en effectuant à plusieurs reprises cet acte sur la base de plusieurs intuitions individuelles que nous pensons conscience de l'identité du général, et cela manifestement dans un acte englobant d'identification qui synthétise tous les actes singuliers d'abstraction.* » (**RL VI**, § 52, Hua XIX/2, p. 691 ; tr. fr. p. 196.)

³ **RL V**, § 21, Hua XIX/1, p. 431 ; tr. fr. p. 224. Cf. aussi « Introduction », **RL II**, Hua XIX/1, p. 112 ; tr. fr. p. 126.

⁴ **RL VI**, § 8, Hua XIX/2, p. 569-570 ; tr. fr. p. 51-52.

⁵ « Introduction », **RL II**, Hua XIX/1, p. 111 ; tr. fr. p. 125.

[*Einzelfall*] de cette espèce de couleur, de même aussi *la* signification identique se singularise dans différents actes d'expression, ou pour mieux le dire, dans différents actes de signification, et ce de sorte qu'un « aspect individuel » [*individueller Zug*]¹ serait contenu dans chaque acte de signification comme son moment *réel*, et que tous ces moments réels des actes de signification seraient subsumés sous la signification idéalement une, comme sous une espèce. Or, qu'en est-il de l'aspect individuel contenu dans chaque acte de signifier ? Pourrait-on véritablement parler d'une signification individuelle comme l'on parle d'un rouge individuel ? Pourrait-on assimiler les fluctuations de sens aux nuances de la couleur ? Serait-ce vraiment par une abstraction idéatrice, fondée sur une comparaison des énoncés qui expriment la même signification, que l'on saisit cette signification idéale et identique ? Même ces questions difficiles n'empêchent pas Husserl de considérer la signification comme une généralité dans les *RL*.

A partir de toutes ces considérations, nous dirons que, ce qui conduit Husserl à modifier sa position, c'est le fait qu'il rapporte la question de l'idéalité, au-delà de la possibilité de la connaissance en général, à la constitution de l'objet en général, et fait évoluer son idéalisme, qui commence comme une théorie de la connaissance, vers un idéalisme transcendantal qui engloberait une métaphysique légitime. En effet, il s'agit ici d'une question plus fondamentale et plus générale qui concerne tous les objets, et non pas seulement les significations et les espèces en tant qu'objets : la question de la constitution des objets de types différents dans leur identité et dans leur être. Certes, les *RL* traitent aussi cette même question ; ses analyses statiques cherchent les distinctions ontologiques entre les objets dans les distinctions entre leurs modes de donation, entre les actes d'appréhension déjà unitaires dont la fonction animatrice effectuée sur les divers contenus rend ces objets conscients en tant que tels. Mais ce n'est qu'en introduisant la synthèse du temps, en tant que synthèse d'identification fondamentale, que la constitution des objets, quel que soit leur type, se révèle être une constitution de leur identité et donc de leur caractère d'objet dans la synthèse de la multiplicité de vécus qui les visent. L'unité identique

¹ **RL I**, § 34, Hua XIX/1, p. 108 ; tr. fr. p. 119

des objets est donc l'unité d'une synthèse, c'est-à-dire l'unité constituée dans la synthèse temporelle de multiples vécus individuels qui s'y rapportent. De ce fait, chaque objet possède un être temporel dans un certain mode de la temporalité. C'est en fonction d'une synthèse d'identification que tous les objets peuvent se donner, dès leur première donation, comme identiques dans plusieurs vécus très divers, même idéalement une infinité de fois. Ainsi Husserl fraye la voie pour une nouvelle conception de l'idéalité, qui consiste à considérer l'unité dans la multiplicité autrement que comme une espèce. « *C'est l'idéalité générale de toutes les unités intentionnelles à l'opposé des multiplicités qui les constituent.* »¹ Du point de vue génétique, puisque l'unité de l'individu précède toute autre unité pouvant être donnée comme corrélat identique d'une conscience possible, l'idéalité propre à l'individu, c'est-à-dire le sens idéal identique avec lequel l'individu nous est donné comme un et même, est la forme première de cette idéalité générale, et même, elle est une idéalité normative dont l'objet individuel tel qu'il est donné à chaque fois n'est qu'une approximation. Alors que les différents vécus de perception se lient les uns aux autres de sorte à former une perception unitaire, la chose une et identique apparaît comme leur unité synthétique, bien qu'elle apparaisse à chaque fois de différents côtés, sous différents aspects, dans différentes perspectives, etc. Cela revient également à dire que chaque perception singulière qui entre dans cette synthèse est déjà conscience de cette même chose, et que la chose elle-même est transcendante à cette perception en tant qu'elle n'en est pas un contenu réel. Si l'on étend cette synthèse de perceptions répétées au champ intersubjectif, on voit que « *'la' chose elle-même est proprement ce que personne ne possède comme l'ayant effectivement vu, puisqu'elle est plutôt continuellement en mouvement, qu'elle est continuellement, et pour chacun, au témoignage de la conscience, l'unité d'une diversité ouvertement infinie d'expériences et de choses d'expérience, propres et étrangères.* »² Dès que la conscience commence à dépasser son immanence réelle grâce à la rétention et constitue un sens originaire en tant que transcendance originaire, le monde commence à apparaître pour la conscience comme étant doté de ce sens qui doit son idéalité à ses répétitions effectives et possibles.

¹ **LFLT**, § 62, Hua XVII, p. 174 ; tr. fr. p. 225.

² **Krisis**, § 47, Hua VI, p. 167 ; tr. fr. p. 187.

Une fois que le sens surgit comme corrélat d'une identification, l'idéalité d'une signification ou d'une proposition peut désormais, elle aussi, être pensée autrement que comme l'idéalité du genre. On voit que Husserl écrit au § 64 d de l'*EJ* tout le contraire de ce qu'il prétend dans les *RL* : « *Pour saisir la proposition $2 < 3$, comme cette proposition que nous voulons par exemple décomposer selon son sens grammatical, nous n'avons pas à traiter comparativement les actes de jugement qui posent que $2 < 3$; nous n'avons pas à effectuer une abstraction généralisante, et par suite nous ne trouvons jamais que la proposition soit de l'ordre du genre ; si elle l'était, on pourrait trouver dans tout acte de jugement un moment singulier, une proposition individuelle, lui correspondant.* »¹ Alors, comment pouvons-nous saisir la signification d'un jugement comme objet, si ce n'est pas par comparaison et abstraction ? Certes, la signification idéale, comme tous les autres objets, est « *un pôle idéal d'unité* », ² à l'opposé de la multiplicité des vécus qui s'y rapportent, et se constitue dans ces vécus comme un être idéal dont le mode de temporalité est l'omni-temporalité. De plus, génétiquement, cette constitution remonte à l'expérience anté-prédicative comme nous l'avons mentionné plus tôt. Cependant, sur le fondement d'une telle préconstitution génétique, si nous nous contentons de demander comment faire de la signification d'un jugement un objet, il faut d'abord comprendre que la signification elle-même n'est pas donnée comme objet dans les jugements répétés de cette même signification. Ce n'est pas la signification idéale, mais l'objet lui-même vers lequel est dirigé celui qui juge, c'est l'état de choses qui est intentionné [*vermeint*] dans les actes de jugement.³ Il n'en demeure pas moins vrai que « *dans tout juger 'se trouve impliqué' [liegt] son sens* »⁴, que chaque jugement, en tant qu'il est une objectivité linguistique, « porte » en lui une signification, qu'il « a » sa signification.¹ Bien plus, il est dit que tout jugement vise [*meint*] la proposition, que

¹ *EJ*, § 64 d, p. 318.

² *LFLT*, § 48, Hua XVII, p. 139 ; tr. fr. p. 181.

³ *Ibid.*, § 48, p. 137 ; tr. fr. p. 178 : « *Tout juger est dirigé vers l'objet. Non seulement celui qui juge a, à chaque fois, ses objets-sur-lesquels il porte des jugements, vers lesquels il est dirigé par excellence tandis qu'il les détermine ; mais également, en un second sens, il est dirigé vers la détermination [Bestimmung] ; ensuite en un sens impropre, il est dirigé vers l'état de choses... en un sens impropre parce que celui qui juge a constitué déjà, en effet, l'état de choses avec ces objets-substrats et leurs déterminations mais a besoin seulement d'un déplacement du regard thématique pour être dirigé vers lui, cette fois au sens strict.* »

⁴ *Ibid.*, § 49, p. 140 ; tr. fr. p. 182.

ce qui est visé [*gemeint*] dans l'énoncé est sa signification. Il conviendrait donc de se demander dans quels vécus la signification d'un énoncé est donnée si elle ne l'est pas dans actes de jugement dirigés vers un objet.

LFLT oppose à l'attitude naïvement immédiate dans laquelle l'objet est visé pour être déterminé par celui qui juge, l'attitude réflexive dans laquelle le jugement lui-même, ou pour mieux le dire, son sens est thématisé. Il s'agit ici d'une réflexion qui va de ce qui est jugé dans un juger purement et simplement, c'est-à-dire de l'objectité (catégoriale) intentionnée pure et simple [*vermeinter Gegenständlichkeit schlechthin*]² vers le jugé en tant que jugé, vers l'objectité intentionnée en tant que telle [*vermeinter Gegenständlichkeit als solcher*].³ Selon Husserl, à l'origine de ce déplacement thématique, se trouve le besoin de vérification propre aux sciences.⁴ Car, orienté par l'intention de connaître scientifiquement, le savant cherche toujours à vérifier ses jugements en les amenant à l'adéquation aux choses mêmes, et cela de manière réitérée, en adoptant une attitude critique dans laquelle il prend dès lors les objectités de ses jugements comme objectités simplement intentionnées, jusqu'au moment où ces objectités se donnent elles-mêmes dans une évidence authentique, c'est-à-dire dans une évidence optimale, qui peut être atteinte à travers un processus d'approches sous la direction de l'idée d'une évidence parfaite, et qui peut être reproduite identiquement à tout moment et par tout le monde. Dans cette orientation critique, qui est propre au savant, deux cas sont possibles : d'une part, au lieu de l'objectité dont il croyait auparavant la validité, une autre objectité pourrait lui être donnée en personne de sorte que la première serait biffée, et qu'il surgirait d'emblée une distinction entre l'objectité effective ou véritable telle qu'elle est donnée dans l'évidence actuelle, et l'*objectité intentionnée en tant qu'intentionnée* dans la croyance précédente. Husserl note ce cas avec ces mots : « *L'état de choses ne se présente pas comme je le pensais. L'adjonction 'comme je le pensais' exprime alors une modification de sens. Car 'l'état de choses' n'est pas et ne pourrait rester dans*

¹ *EJ*, § 65, p. 325.

² L'objectité catégoriale visée dans un jugement est l'état de choses [*Sachverhalt*] composé des objets-substrats et de leurs déterminations.

³ *LFLT*, § 48, Hua XVII, p. 136-138 ; tr. fr. p. 178-180 ; § 44 b, p. 127 ; tr. fr. p. 165-166.

⁴ *Ibid.*, § 44 b, p. 127 ; tr. fr. p. 165.

ce contexte l'ancien état de choses auquel on continue à croire, il est (grâce au biffage qui possède maintenant le caractère de validité) l'état des choses qui était 'auparavant simplement intentionné' [vordem bloß vermeinte]. »¹ D'autre part, au cas où l'objectivité intentionnée pure et simple [*schlechthin*] est donnée en personne, de manière plus ou moins évidente, le savant qui veut évaluer le degré de perfection de l'évidence acquise est également mené à distinguer entre cette objectivité véritable donnée en personne et l'*objectivité intentionnée en tant que telle*.

Selon Husserl, ces entités intentionnées en tant que telles [*Vermeintheiten als solche*], à la différence des objets purs et simples (catégoriaux) qui sont le corrélat d'un juger, forment une région propre d'objets qui ne peuvent être visés que dans une attitude réflexive, en tant que corrélat d'un juger *au second degré*.² Ce qui est important ici, c'est que la région des *Vermeintheiten* se confond avec la région du sens, ou celle des objets en tant que sens, des objectivités de sens [*Sinngegenständlichkeiten*].³ L'activité scientifique, étant effectuée dans une attitude critique, requiert que le savant fasse de ces *objectivités intentionnées en tant que telles* l'objet de sa réflexion, même si son but est en effet de connaître l'être véritable des objectivités elles-mêmes appartenant à son domaine. Par la réflexion, les thèmes immédiates des jugements subissent pour ainsi dire une modification de sens et une autre région s'ouvre devant lui. Agissant de cette manière critique, il se trouve dès lors occupé du sens (ou de la signification) de ses jugements, ce qui revient au même chez Husserl, de la *bloße Meinung* en tant que corrélat de *Meinen*, du jugement lui-même au sens logique (la proposition) ou du jugement-opinion [*Urteilsmeinung*].⁴ Ainsi, c'est le sens remplit, la *Meinung in der Fülle*, ou la vérité au sens de la justesse [*Richtigkeit*] du jugement qu'il cherche à atteindre comme résultat de son activité critique.⁵

¹ *Ibid.*, p. 128 ; tr. fr. p. 167.

² *Ibid.*, § 48, p. 136-137 ; tr. fr. p. 178-179. Pour ce sujet du *juger à la seconde puissance* Cf. aussi Dominique Pradelle, « La constitution des idéalités est-elle une création ? », dans **Les Études philosophiques**, n° 85, 2008/2, p. 244.

³ *LFLT*, § 48, Hua XVII, p. 138 ; tr. fr. p. 180 ; *EJ*, § 65, p. 320.

⁴ *LFLT*, § 45, p. 131 ; tr. fr. p. 171 ; § 48, p. 179-180.

⁵ *Ibid.*, § 46, p. 132 ; tr. fr. p. 172.

Nous pouvons dire que la signification idéalement identique est donnée comme « *corrélat d'une identification* »¹ à travers les répétitions des jugements immédiats dans lesquels elle se trouve implicitement, ainsi que celles de jugements réflexifs dans lesquels elle devient explicitement objet pour elle-même. Mais elle n'est individualisée dans aucune de ces répétitions, ni dans aucun de ses surgissements spatio-temporels où elle est énoncée au moyen d'une proposition verbale ou écrite. Autrement dit, les différentes énonciations ne sont pas des singularités individuelles qui tombent sous une signification idéale. Pour citer encore Husserl, « *il appartient à l'essence des objectivités de sens de n'être pas autrement que dans les incarnations réelles [real] dont elles constituent la signification.* »² On voit là la différence entre les saisies de la signification et de la généralité en tant qu'objet, et donc, la différence entre leurs façons de participer à la réalité. La signification ne devient pas thème dans une multiplicité d'expressions où elle est incarnée réalement et néanmoins répétée comme identique, mais est donnée pour elle-même en tant que contenu visé [*Vermeintheiten*], en tant que sens-de [*Sinn-von*] dans un regard réflexif.³ Quant à la généralité, elle ne devient pas thème dans une multiplicité de donations des objets en tant que ses exemplifications réales, mais est donnée pour elle-même dans un recouvrement par comparaison de ses exemplifications et donc dans une abstraction. Par ailleurs, la généralité est au même titre que d'autres objets et donc que de la signification en ce qu'elle est un pôle identique d'une multiplicité de vécus qui s'y rapportent : elle est également le produit d'une donation de sens. Après sa première saisie comme objet, elle peut être visée à nouveau, de manière intuitive ou non, aussi souvent qu'on le voudra. En outre, sa préconstitution passive en tant que type empirique se réalise dans de multiples synthèses passives de recouvrement, avant toute sa saisie active. C'est pour cela que Husserl affirme que « le 'surgissement' des objectivités générales dans un certain temps de donnée [*Gegebenheitszeit*] doit être distingué de leur exemplification singulière. *Une fois, ce qui correspond à l'identité du général, c'est une pluralité d'opérations de signification*

¹ EJ, § 64 d, p. 318.

² Ibid., § 65, p. 326.

³ Ibid.

[Sinnesleistungen] qui y sont référées, dans lesquelles il est là pour nous, l'autre fois, une pluralité de singularités qui 'tombent sous lui'. »¹

Certes, tous les objets nous sont donnés comme étant dotés de sens, et appartiennent en vertu de leurs donations aux régions différentes d'objets ; mais les sens avec lesquels ils se donnent relèvent de la région du sens, tout comme les significations.² D'ailleurs, il est évident qu'il existe un parallélisme entre la thématization de la signification d'une expression et celle des contenus noématiques dans l'attitude transcendantale. L'attitude réflexive et orientée vers le sens, c'est précisément celle qui caractérise l'attitude phénoménologique elle-même. Si nous voulons saisir, par exemple, le contenu intentionnel, ou le sens d'une perception, au lieu de vivre simplement dans cet acte de perception et de porter notre regard sur la chose perçue, nous devons le tourner sur la chose perçue en tant que perçue. L'objet phénoménologique en tant que sens est l'objet visé en tant que visé dans la conscience, tout comme la signification est l'objectité visée en tant que visée dans le juger. De même que tout juger s'oriente vers son objet, et que « *dans tout juger 'se trouve impliqué' son sens* »³ qui peut être thématized dans une réflexion spécifique, de même aussi « *tout cogito (...) a son cogitatum* », et qu'une réflexion peut toujours se diriger vers « *son cogitatum qua cogitatum* », vers « *son objectité intentionnelle en tant que telle* », qui appartient aussi à la région du sens.⁴

Pour finir, dès que l'idéal identique surgit en deçà du spécifique comme appartenant à l'identité de l'individuel, et donc à l'identité de tout objet, conformément aux exigences de la phénoménologie transcendantale, la relation entre acte, sens et objet devient également susceptible d'être considérée autrement que comme l'exemplification d'une essence, soit pour la théorie de la signification, soit pour la phénoménologie en général. La signification d'une expression et le sens d'un

¹ *Ibid.*, §64 d, p. 319.

² *Ideen I*, § 128, Hua III, p. 295-296 ; tr. fr. par Paul Ricœur, p. 434 : « *tandis que les objets pris purement et simplement (entendus au sens non modifié) se rangent sous des genres suprêmes foncièrement différents, tous les sens d'objet et tous les noèmes pris dans leur intégralité, aussi différents qu'ils puissent être, relèvent par principe d'un unique genre suprême.* »

³ *LFLT*, § 49, Hua XVII, p. 140 ; tr. fr. p. 182.

⁴ *Ibid.*, § 50, p. 140 ; tr. fr. p. 183.

vécu appartiennent tous deux à la région du sens. La signification idéale n'est pas exemplifiée dans le mot, mais pour ainsi dire incarnée en lui, et peut être saisie comme sens de ce mot, comme contenu visé [*Vermeintheiten*], au moyen d'un déplacement du regard. Elle n'y est pas exemplifiée parce qu'elle renvoie originairement à l'unité de l'expérience des individus et du monde. Et cette unité en tant qu'unité synthétique, en tant qu'unité du temps, n'est pas un genre suprême qui embrasse tout ce qui est un. Par conséquent, loin d'être une unité de l'espèce, l'unité de la signification ne peut être conçue qu'à partir de l'unité de l'individu, et donc, que sur le fondement de l'unité du monde en tant qu'horizon des individus.



CONCLUSION

Les *RL*, dans sa controverse avec du psychologisme logique, est une tentative de donner à la logique un statut indépendant de la psychologie ainsi que de la fonder par rapport à sa validité objective. Husserl essaie d'accomplir cette tâche dans le cadre d'une théorie de la connaissance. Car premièrement, surmonter le psychologisme qui supprime toute possibilité de la connaissance par ses thèses ne serait possible que dans une théorie de la connaissance qui recherche les conditions de possibilité de la connaissance. Deuxièmement, toutes les sciences, y compris la logique et la psychologie, exigent pour devenir des sciences au sens propre que la théorie de la connaissance accomplit aussi bien l'élucidation de la possibilité de la connaissance en général que celle de leurs concepts fondamentaux et de leurs principes. La théorie phénoménologique de la connaissance qui assume cette tâche d'élucidation formule la question de la connaissance ainsi : Comment l'objectivité de la connaissance est-elle possible dans la subjectivité du connaître ? La formulation de la question attache la phénoménologie à une tradition philosophique qui est historiquement qualifiée par Husserl de *transcendantale*.

La question de la possibilité de la connaissance est la question de l'idéalité. Car ce n'est que dans la mesure où il y a un moment répétable à l'identique dans les actes de connaissance numériquement différents, un moment qui n'est pas réellement immanent aux vécus qui s'écoulent, c'est-à-dire un moment idéal, que nous pouvons avoir l'objet dans l'identité de ses déterminations comme un acquis durable, c'est-à-dire que nous pouvons avoir sa connaissance. Il en va de même pour la signification. Même si le juger évident et la connaissance qui se constitue en lui précèdent génétiquement le juger vide et sa signification, la signification possède une autonomie par rapport à la connaissance du fait qu'elle peut exister sans lui correspondre une intuition. De plus, toute notre connaissance doit être exprimée pour gagner une objectivité vraie ; c'est le langage, plus précisément, la signification idéale qui nous permet de communiquer, de transmettre notre connaissance et de

l'utiliser sans devoir répéter l'évidence où elle se produit originairement. La signification est l'objet propre de la logique et elle est l'idéalité par excellence.

Avec la théorie de la signification qu'il présente dans *RL*, Husserl veut frayer une nouvelle voie pour rendre compte de l'idéalité de la signification, sans l'hypostasier comme une entité psychique ou abstraite, sans tomber dans le psychologisme ou dans un réalisme platonicien. Sa voie consiste à considérer la signification dans sa relation avec l'acte de signifier, c'est-à-dire comme une donnée qui se manifeste dans l'acte d'expression. Il faut voir que cette tentative coïncide avec le projet général de la philosophie transcendantale, qui cherche les conditions de possibilité de la constitution de toute transcendance dans l'immanence. L'originalité de la théorie de la signification proposée dans les *RL* dépend donc de son engagement dans cette tradition. Or, sans découvrir une continuité entre les moments de la pensée husserlienne, qui viennent en zig-zag des recherches psychologique aux recherches logiques, d'une philosophie descriptive au tournant dit transcendantal, de la voie cartésienne et de l'analyse statique jusqu'à la thématization du monde de la vie et à l'analyse génétique, une continuité entre les moments, dont les uns sont dépassés et les autres sont repris, quant à leur intention, à leur méthode et à leur objet, il ne serait pas possible d'évaluer *RL* à juste titre et de déterminer ce dont on peut attendre. C'est pourquoi il faut essayer de saisir d'une perspective historique l'essence de la pensée husserlienne à travers tous ses glissements de sens dans son développement. Bien que les premières recherches psychologiques de Husserl dépassent la limite de notre travail, nous pouvons dire qu'il reste fidèle à l'idée de corrélation tout au long de sa vie, et que par une réflexion constante sur la phénoménologie et sur sa méthode propre, il vise à approfondir toujours davantage ses recherches sur l'immanence non-psychique, découverte par la séparation de la phénoménologie de toutes les sciences objectives, spécialement de la psychologie, c'est-à-dire sur la subjectivité qui participe à la constitution du monde dans sa corrélation avec celui-ci. Cette essence est précisément que la phénoménologie se pose dès le début comme une philosophie transcendantale. Compte tenu que la phénoménologie de *RL* est problématique quant à la place qu'elle occupe dans le développement de la pensée husserlienne, quant à la continuité de cette dernière, il faut poser en premier lieu la question de savoir si la phénoménologie des *RL* présente, conformément à ses intentions, un cas de la philosophie

transcendantale. La question de savoir dans quelle mesure Husserl peut réaliser dans les *RL* l'idée de la philosophie transcendantale et s'il établit une théorie originale de la signification vient en second lieu.

Pour pouvoir faire une lecture proto-transcendantale des *RL*, il y a des autres conditions plus fondamentales que l'ouvrage doit remplir, que celles qui interviennent dans la controverse entre Jocelyn Benoist et Dan Zahavi, à savoir des autres que la découverte de la sphère d'apparaître et de la corrélation qui fonctionne là. Les méditations historiques nous ont montré assez clairement que la philosophie transcendantale est la seule philosophie qui peut réaliser l'idée originaire et authentique de la philosophie. Cette dernière désigne une science rigoureuse et universelle qui commence comme une philosophie de la connaissance sous les attaques sceptiques concernant la possibilité de la connaissance. La réalisation de cette idée dépend du fait que la philosophie puisse avoir son domaine d'objets propre et sa problématique propre, en se distinguant elle-même des autres sciences. C'est précisément ce que la philosophie transcendantale accomplit par un renversement de la façon habituelle de notre vie et de notre pensée. En cela, les motivations de la phénoménologie coïncident avec celles de la philosophie authentique ; la phénoménologie assume l'idée de la phénoménologie, veut être une science rigoureuse et universelle. C'est l'époché, en tant que renversement total de l'attitude naturelle, qui lui fournit son domaine de travail. Si nous parvenons à détourner notre intérêt du monde et de ses objets en suspendant notre croyance en leur être en soi, une sphère de l'apparaître s'ouvre devant nous et la corrélation entre la conscience et le monde devient visible. Dès lors, nous pouvons orienter notre intérêt vers les apparitions elles-mêmes et thématiser le monde et les objets dans le comment de leur apparaître, c'est-à-dire les façons dont le monde et les objets nous apparaissent. Une fois que la corrélation est dégagée ainsi, le but de la phénoménologie est de décrire eidétiquement les opérations intentionnelles dans lesquelles tous les étants se constituent en tant que tels. Cela veut dire que l'être et la connaissance de cette sphère de l'apparaître précèdent l'être et la connaissance de tout étant et les fondent. C'est cette antériorité qui confère à la phénoménologie son universalité. Et, en tant qu'elle décrit les structures essentielles de la corrélation à partir des phénomènes purs donnés dans une évidence apodictique, elle se révèle être une science rigoureuse.

Nous pouvons découvrir toutes ces caractéristiques transcendantales dans les *RL*, ne serait-ce que sous une forme primitive et imparfaite. La phénoménologie commence là comme une théorie de la connaissance qui veut fonder la possibilité de la connaissance en face du scepticisme issu du psychologisme. Elle adopte une orientation antinaturelle de la pensée pour obtenir son domaine d'objet : au lieu d'accomplir naïvement les vécus et d'être orienté sur les objets, le phénoménologue se dirige vers ces vécus eux-mêmes dans lesquels les objets se donnent en tant que tels. Dans cette réflexion accompagnée du principe de l'absence de présuppositions, il peut décrire son vécu en tant que vécu de l'apparition d'un objet. En cela, la phénoménologie de la connaissance précède toutes les sciences qui s'attachent déjà à diverses thèses d'être, et les fonde toutes en tant qu'elle assume la tâche d'élucider l'essence générale de la connaissance selon la corrélation entre l'acte, l'objet et le sens. L'analyse des actes d'expression dans lesquels se manifestent les significations en tant qu'objectités idéales est le point de départ de cette théorie phénoménologie de la connaissance, qui n'est rien d'autre qu'une réalisation de l'idée de la philosophie transcendantale.

Les conséquences de la première partie de notre travail sont celles-ci :

1. La phénoménologie des *RL* peut être qualifiée de *proto-transcendantale* quant à son but, à sa méthode et à son domaine de travail.
2. La question de la signification est élaborée en tant qu'une question transcendantale conformément au statut ontologique que Husserl vise à conférer à la signification. Il fraye une voie pour penser la signification dans la relation de l'acte de signifier à l'objet signifié, en tant que cette relation elle-même. Dans la mesure où l'acte de signifier est l'acte qui confère à l'expression à la fois sa signification et sa référence, dans la mesure où avoir une signification et avoir une relation à l'objet sont la même chose, la signification, qui est identifiée au contenu intentionnel de l'acte de signifier, semble correspondre à la relation même de l'acte à son objet.

Cependant, il s'agit de quelques réserves :

1. Dans la première édition, le principe de la neutralité métaphysique opère comme une exclusion de tout ce qui transcendant – c'est-à-dire l'objet intentionnel et toutes ses déterminations objectales – de la sphère phénoménologique, et pour la seule donnée phénoménologique sont acceptés l'acte réel lui-même et ses contenus réels. C'est pourquoi Husserl établit une restriction méthodique et réduit les analyses phénoménologiques aux simples analyses des actes réels (noèses). Malgré cela, les analyses de vécus effectuées dans l'ouvrage dépassent déjà cette restriction et s'étendent de sorte qu'elles embrassent l'objet intentionnel et le sens. La purification au sens propre que Husserl introduira dans la deuxième édition est déjà à l'œuvre dans le texte.

2. L'idéalité de la signification se réduit à l'idéalité de l'espèce, et par là même, la relation entre la signification et l'acte de signifier est considérée comme une exemplification. Cette conception semble entraver la tentative de penser la signification comme relation même de l'acte à son objet. Si on affirme que la signification est exemplifiée comme moment réel d'un acte réel, purifié totalement de l'objet, et que par cette exemplification, cet acte obtient en même temps sa relation à l'objet, l'objet devient également comme un moment réel de l'acte, et on ne peut plus parler de l'intentionnalité au sens propre.

Il est crucial ici qu'on peut considérer la relation entre l'acte de signifier, la signification idéale et l'objet signifié comme modèle de la relation intentionnelle entre l'acte, le sens et l'objet, et que les conséquences de la théorie de la signification sont transférables à la conception générale de l'intentionnalité. En effet, la signification idéale d'un acte de signifier coïncide avec le contenu intentionnel qu'un acte quelconque contient en lui à titre de sens idéal. C'est l'extension du concept de *signification* en tant que *sens* vers toute la sphère de la conscience. Donc, la question du sens ne concerne pas seulement la possibilité de la signification linguistique, mais aussi la possibilité d'un sens pré et extra-linguistique qui pénètre dans toute la sphère de la conscience, et auquel tous les objets doivent leur unité, identité et

transcendance. De même que la signification idéale est reconnue comme condition de possibilité de la connaissance dans la théorie phénoménologique de la connaissance, de même ce sens idéal est reconnu comme condition de possibilité de toute conscience intentionnelle dans la phénoménologie en général. Par conséquent, la question de savoir si l'on parvient vraiment à assigner à la signification le statut ontologique désiré, c'est-à-dire à la concevoir sans en faire une entité psychique ou bien sans lui conférer une autonomie indépendante de toute conscience, et par conséquent, à établir une théorie originale de la signification, cette question a des implications pour la conception phénoménologique de l'intentionnalité ainsi que pour le fondement même de la phénoménologie transcendantale.

Il nous faut donner une réponse affirmative à la question que nous avons posée au commencement de notre travail : il est possible de penser la signification comme relation même de l'acte à l'objet, c'est-à-dire comme visée. Car en premier lieu, notre étude nous a enseigné que le sens idéal que la phénoménologie transcendantale fait intervenir dans toute la sphère de la conscience est, du point de vue génétique, un produit de la corrélation entre la conscience et le monde ; il est un produit dont la production commence originairement à partir du contact factuel de la conscience corporelle et du monde en tant que vie, et continue à se développer par la spontanéité de notre conscience ; il est un produit qui est conservé non seulement dans le monde et dans la conscience, mais à la fois dans les deux, et qui constitue également un sol pour l'instauration des nouveaux sens. En tant que produit de la corrélation, le sens consiste dans le comment de l'apparaître du monde à notre conscience. Il n'est ni un contenu réel de la conscience ni un prédicat réel du monde apparaissant. Il n'appartient exclusivement ni à l'apparaissant ni à la conscience faisant apparaître, mais il appartient à leur corrélation, c'est-à-dire à l'apparition elle-même. Par conséquent, nous devons parler du sens de l'apparition, en tant que sédimentation de la corrélation, et par là, nous pouvons dire que le monde nous apparaît avec un sens déjà constitué, et que nous avons conscience du monde avec ce même sens. Outre le contact factuel de la conscience et du monde, c'est le sens qui est à la fois la condition de ce que nous puissions avoir conscience d'un objet et celle de ce qu'un objet puisse accéder à notre conscience. Tandis que la relation effective entre notre conscience et le monde est à chaque fois nouvelle et circonscrite par la limite de notre corps, lorsque, par exemple, nous voyons à chaque fois l'objet sous une seule

perspective et comme étant environné par un champ fini de notre perception, nous percevons à chaque fois l'objet lui-même comme tout et en tant qu'appartenant au monde lui-même comme totalité. Car les objets et le monde, nous en avons toujours conscience avec tout ce dont nous avons déjà fait l'expérience et avec tout ce dont nous attendons faire l'expérience à propos de ceux-ci. Le monde et les objets qui accèdent à notre conscience ne nous sont jamais étrangers, ils y accèdent toujours avec un sens pré-conçu. D'une part, la conscience existe comme contenant en elle les objets et le monde comme sens, et d'autre part, le monde et les objets existent également avec ces mêmes sens déposés en eux, c'est-à-dire comme pouvant toujours être donnés avec ces sens, et cela toujours sur la base du contact factuel entre la conscience et le monde.

En second lieu, notre étude nous a enseigné que le sens est l'origine de la signification. Notre expérience du monde aussi bien que notre monde de l'expérience sont de part en part imprégnés d'un sens pré-linguistique, susceptible d'être reflété par une signification linguistique, ne serait-ce que partiellement et généralement. Cela veut dire non seulement qu'un vécu peut toujours s'unir avec un acte d'expression, s'attacher à la couche du logos et que son sens objectal est exprimé par des énoncés, mais aussi, que la signification renvoie, de par sa constitution originaire, à la constitution d'un sens avant tout activité prédicative, en d'autres termes, que toute évidence prédicative renvoie à l'évidence anté-prédicative dans laquelle se donnent originairement les objets individuels dotés de leur sens anté-prédicatif. Il y a donc un lien historique entre la sphère logique (linguistique) et la sphère pré-logique (pré-linguistique). Le sens pré-logique précède génétiquement la signification logique. La possibilité qu'ont les jugements d'avoir *une* signification est conditionnée par l'unité de l'expérience des objets individuels et du monde dans son ensemble. Il est donc évident que la recherche du sens doit être génétique, que l'identité idéale de la signification doit être conçue à partir de l'identité de l'individu. Ce n'est que par cette voie qu'il est possible de mettre en évidence la relation entre *Sinn* et *Bedeutung*, et de considérer, à juste titre, la signification comme relation même de l'acte à l'objet, c'est-à-dire comme visée. Ce n'est que par cette voie que l'intention de signification peut être conçue comme prototype de l'intentionnalité et que nous pouvons garantir l'originalité de la théorie de la signification.

D'une part, la possibilité de la phénoménologie comme un *idéalisme* qui n'est pas celui de Leibniz, ni celui de Kant, mais comme un idéalisme phénoménologico-transcendantal, consiste en ce que la subjectivité participe à l'apparaître d'un monde pour nous grâce à un sens idéal dont elle est une composante essentielle, et donc en ce qu'elle est une condition de possibilité de cet apparaître, sans réduire le monde à son être immanent et sans laisser une chose en soi derrière cette apparition. D'autre part, en fonction du lien génétique entre le sens et la signification, le statut ontologique du sens en tant que contenu intentionnel du vécu coïncide avec le statut ontologique cherché pour la signification de l'expression. Cela revient à dire donc que la possibilité d'une théorie originale de la signification est liée directement à la possibilité de la phénoménologie en tant qu'une philosophie transcendantale originale. C'est pour cela que pour finir nous nous sommes demandé dans quelle mesure il serait possible de parler dans les *RL* d'une extension du concept de signification à toute la sphère de la conscience et si cette extension serait compatible avec les exigences d'une philosophie transcendantale originale. Les réponses que nous avons données à ces questions nous ont permis également d'évaluer le mérite de la théorie phénoménologique de la signification telle qu'elle est présentée dans les *RL*.

1. Il est possible de parler dans les *RL* d'une extension du concept de signification à toute la sphère de la conscience. Selon le schéma *Auffassung-Inhalt*, la conscience est donatrice de sens. Le sens est conçu comme un moment idéal des vécus intentionnels qui fournit l'unité et l'identité des objets constitués dans ces vécus. Ce sens idéal et identique n'est pas vécu, et n'apparaît pas proprement, c'est-à-dire qu'il n'est ni un contenu réel de la conscience, ni moment réel d'un objet. Le sens est à la fois ce par quoi nous vivons notre propre vécu afin d'être dirigés vers un objet, et ce par quoi cet objet apparaît tel qu'il est pour nous. Il est pour ainsi dire au-delà de l'immanence réelle et en deçà de la transcendance réelle : c'est pourquoi il semble mériter la désignation de contenu intentionnel.

2. Il est possible d'établir un parallélisme fonctionnel entre le sens et la signification dans les *RL*, c'est-à-dire que la fonction remplie par

l'intention de signification dans un acte d'expression coïncide avec la fonction donatrice de sens d'un vécu intentionnel quelconque. De même que c'est en vertu de ce sens que la conscience vise un objet d'une certaine manière, et corrélativement, que l'objet nous est donné comme étant doté de ce sens, de même aussi c'est l'acte de signifier qui fait du vécu d'expression un vécu doté de signification, et corrélativement, qui empêche les mots d'être de simples signes sensibles, en leur conférant pour ainsi dire une âme, et par là même, leur permet de devenir des expressions verbales ou écrites qui signifient quelque chose, qui portent en elles-mêmes une signification. Une expression parle de quelque chose par sa signification, tout comme chaque acte se rapporte à l'objet au moyen de son sens. Cependant nous ne pouvons pas maintenir l'analogie jusqu'à ce que nous découvriions un parallélisme entre le statut ontologique du sens et celui de la signification. Car l'acte d'expression est un acte complexe ou fondé. D'une part, la fonction que remplit la sensation dans une perception externe ainsi que la contribution qu'elle apporte à l'apparition d'un objet perçu, ne sauraient être les mêmes que la fonction d'un mot dans un acte d'expression et sa contribution à la constitution d'un objet total et unitaire. D'autre part, le sens qui anime la sensation n'est pas du même ordre que la signification qui anime le mot. Tandis qu'on peut parler de l'incarnation de la signification dans le mot et donc de son surgissement spatio-temporel, le sens est ce par quoi un objet apparaît, ni le sens ni la sensation n'apparaissent. Tandis que la signification et le mot se trouvent au plan constitué, le sens et la sensation au plan constituant.

3. L'extension que nous trouvons dans les *RL* ne semble pas être compatible avec les exigences d'une philosophie transcendantale originale, et par conséquent, elle ne suffit pas à garantir l'originalité de la théorie phénoménologique de la signification. Car dans les *RL*, ce sens idéal est compris comme essence de l'acte, quelque chose de spécifique qu'un acte pourrait avoir en commun avec d'autres actes, et qui s'exemplifie dans l'acte réel lui-même, et non pas comme un idéal identique qui serait le corrélat d'une synthèse d'identification continuelle,

et qui rendrait compte donc, comme unité synthétique, de l'identité et de la transcendance de l'individu. Dans la mesure où la purification est entendue comme exclusion de l'objet de la sphère de la phénoménologie, et par la même, que le vécu intentionnel n'est considéré que selon ses composantes réelles, comme le fait Husserl dans la première édition des *RL*, l'idée de l'intentionnalité en tant que propriété du vécu pourrait nous conduire aisément à affirmer que le contenu intentionnel (sens) d'un vécu désigne une propriété de ce vécu au même titre que le rouge est une propriété d'une chose rouge. Cela reviendrait à affirmer également que l'acte individuel possède pour ainsi dire son sens individuel ou réel tout comme la chose rouge a son moment individuel de rouge, et enfin, que le sens de l'acte peut être saisi par l'abstraction idéatrice opérée sur cet acte réduit à son immanence réelle, tout comme l'espèce rouge est saisie par une idéation sur la base de objets rouges. C'est exactement ce qui arrive dans les *RL*. De plus, il en est de même pour l'objet intentionnel lui-même, nous sommes pour ainsi dire contraints d'affirmer que l'objet n'est rien d'autre qu'une propriété du vécu.

4. Le texte est pour autant conséquent avec lui-même. L'identité de la signification est également comprise comme identité de l'espèce qui embrasse la multiplicité des individus. De même que le rouge est quelque chose d'identique dans de nombreux d'objets colorés en rouge, de même aussi la signification d'une proposition est identiquement la même dans les actes individuels de jugement qui expriment cette proposition, qu'elle soit répétée par moi ou par d'autres en différents temps. Ce qui surgit à l'identique dans une pluralité d'objets réaux, c'est l'espèce rouge, et ce qui se trouve comme une et même dans des actes de signifier numériquement différents, individualisés dans le temps, c'est la signification comme espèce. Par conséquent, Husserl classe les significations idéales dans la catégorie d'objets généraux, comme espèces qui, en dernière instance, subsument sous eux-mêmes les singularités individuelles en tant que leurs exemplifications. Si nous voulons saisir l'espèce rouge, nous devons faire une comparaison entre des choses individuelles, ou plutôt, entre leurs moments individuels, qui sont donnés

dans des actes de visée individuelle, en vue d'obtenir ce qui leur est commun. De la même manière, la signification elle-même est donnée par une comparaison et par une abstraction idéatrice comme une objectivité générale qui subsume sous elle les jugements exprimés en des temps différents à titre de ses exemplifications.

5. Pour démontrer que l'intentionnalité n'est pas une relation au sens propre, mais une propriété de la conscience, on recourt aux exemples de vécus d'imagination, d'hallucination ou bien d'illusion : le vécu est toujours intentionnel, qu'il existe ou n'existe pas vraiment son objet. Cela conduit Husserl à affirmer qu'il n'y a aucune différence essentielle entre la perception et l'hallucination, et même l'imagination. La donnée phénoménologique est la même dans tous ces cas. Le mode d'être et le caractère d'effectivité restent en dehors de la sphère phénoménologique. Cette conception peut arriver à interpréter le sens comme une entité intermédiaire, même si Husserl insiste sur ce que l'objet intentionnel d'une perception est l'objet effectif lui-même. L'interprétation frégéenne de l'intentionnalité husserlienne provient donc de cette conception. Or, comme nous l'avons remarqué que l'objet intentionnel lui-même n'est rien d'autre qu'un moment de sens.

Pour finir, il est évident que dans les *RL* Husserl assimile à la fois l'identité idéale du sens et celle de la signification à l'identité idéale de l'espèce. Bien que les analyses de vécus effectuées introduisent le sens et l'objet intentionnel comme données phénoménologiques qui ne peuvent pas être réduites aux composantes réelles du vécu, leur relation avec l'acte est pour autant considérée comme une relation d'exemplification, du fait qu'ils ne sont en dernier instance conçus qu'à partir de l'acte réel sous l'effet de la neutralité métaphysique des *RL*. Husserl ne parvient pas dans les *RL* à penser l'unité du sens comme unité synthétique de la multiplicité de vécus, qui vaut pour tous les types d'objets, et à la rapporter, dans son originalité ultime, à l'unité de l'individu. Dans le cadre d'une analyse statique, le sens aussi bien que la signification sont acceptés comme déjà donnés. La relation entre la signification et le sens n'est pas édifée par une analyse génétique, au contraire seulement traitée de sorte qu'elle nous permet d'établir un simple

parallélisme fonctionnel entre eux. Dans ces conditions, l'identité de la signification n'est pas liée non plus à l'identité de l'individu, à l'unité du monde, de la conscience et du temps. Il s'ensuit que la signification ne peut pas être saisie comme relation même de l'acte à l'objet, comme visée, conformément au but initial de Husserl, et ni le statut cherché pour la signification n'est obtenu, ni l'originalité de la théorie de la signification n'est garantie.

Derrière tous ces problèmes qui conduisent Husserl à réaborder la question de la signification et à changer sa position, il y a des imperfections de la méthode phénoménologique à l'époque, la négligence du côté objectif de la corrélation en limitant méthodiquement les analyses de vécus aux analyses noétiques, et finalement, l'effectuation des analyses au niveau statique et dans le cadre de la question de la possibilité de la connaissance, c'est-à-dire à une couche supérieure de l'intentionnalité. Or, dans la mesure où la phénoménologie évolue d'une théorie de la connaissance à une métaphysique légitime en contenant en elle la question de l'être, et par là même, qu'elle prend pour sa question fondamentale celle des conditions de possibilité de la constitution transcendantale de tous les objets et du monde, la question du sens entre d'emblée dans l'horizon de la recherche phénoménologique, en tant que le sens est l'idéalité qui sous-tend l'unité, l'identité et la transcendance de tous les types d'objets, en premier lieu, des individus. Ainsi, lorsque le sens idéal est mis en évidence en tant que produit de notre activité réceptive et spontanée qui fonctionne toujours sur la base d'une factualité, et lorsque la signification est considérée comme renvoyant originairement à ce sens, une étude de la genèse du sens pré-linguistique constituera la première étape d'une théorie originale de la signification. Car ce qui reste à faire, c'est une généalogie de la signification logique à partir d'un sens pré-logique.

Tout ce que nous avons dit ne change pas pour autant ce que la phénoménologie de *RL* assume effectivement l'idée originaire de la philosophie et commence comme une théorie de la connaissance poursuivant un problème transcendantal. Comme l'accepte aussi son auteur, il convient de donner son mérite comme un ouvrage inaugural dans la voie d'une philosophie transcendantale originale. De même, il faut accepter également que la phénoménologie à l'état de naissance fraie déjà la voie pour pouvoir prendre une position originale eu égard à la

question de l'idéalité dont la signification n'est qu'un cas, bien qu'elle soit entachée des imperfections et des conséquences erronées. Ce qui est plus important, dans une perspective rétrospective, l'ouvrage offre une possibilité pour distinguer les niveaux statique et génétique de l'analyse phénoménologique, pour voir leur implication réciproque et évaluer à juste titre leurs conséquences respectives. Cette possibilité importe pour la rationalité et la fécondité des probables controverses ultérieures entre la phénoménologie et la philosophie analytique.



BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Husserl

Hua I, **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**, éd. S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 ; tr. fr. G. Peiffer et E. Levinas, **Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie** (1929), Paris, Vrin, 1947.

Hua II, **Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen**, éd. W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 ; tr. fr. Alexandre Lowit, **L'idée de la phénoménologie, Cinq leçons** (1907), Paris, PUF, 1970.

Hua III, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**, 2nd edn., éd. Karl Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1976 ; tr. fr. Paul Ricœur, **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure** (1913), Paris, Gallimard, 2003 ; tr. fr. Jean-François Lavigne, **Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique, Livre Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure** (1913), Paris, Gallimard, 2018.

Hua VI, **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**, éd. Biemel Walter, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 ; tr. fr. Gérard Granel, **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale** (1936), Paris, Gallimard, 1976.

Hua VII, **Erste Philosophie I (1923-24): Kritische Ideengeschichte**, éd. R. Böhm, Den Haag, M. Nijhoff, , 1956 ; tr. fr. A. L. Kelkel, **Philosophie première (1923-1924), 1^{re} partie, Histoire critique des idées**, Paris, PUF, 1970.

Hua VIII, **Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion**, éd. R. Böhm, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1996 ; tr. fr. A. L. Kelkel, **Philosophie première (1923-11924), 2^e partie, Théorie de la Réduction phénoménologique**, Paris, PUF, juin 1972.

Hua X, **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins**, 2nd edn., ed. Boehm Rudolf, Nijhoff, Den Haag, 1969 ; tr. fr. H. Dussort, préface de G. Granel, **Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps (1904-1910)**, Paris, PUF, 1964.

Hua XI, **Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926**, éd. M. Fleischer, Den Haag, M. Nijhoff, 1966 ; tr. fr. Bruce Bégout et Jean Kessler avec la collab. de N. Depraz et M. Richir, **De la synthèse passive, Logique transcendante et constitutions originaires**, Grenoble, Jérôme Million, 1998.

Hua XVII, **Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft**, éd. P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974 ; tr. fr. Suzanne Bachelard, **Logique formelle et Logique transcendante (1929)**, Paris, PUF, 1996.

Hua XVIII, **Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik**, ed. Holenstein Elmar, Den Haag, M. Nijhoff, 1975 ; tr. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, **Recherches logiques: Tome 1, Prolégomènes à la logique pure**, Paris, PUF, 1959.

Hua XIX/1, **Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**, éd. U. Panzer, Den Haag, M. Nijhoff, 1984 ; tr. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, **Recherches logiques: Tome 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Première partie Recherches I, II ; Deuxième partie Recherches III, IV, V**, Paris, PUF, 1961.

Hua XIX/2, **Logische Untersuchungen. Zweiter Band - II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**, éd. U. Panzer, Den Haag, M. Nijhoff, 1984 ; tr. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, **Recherches logiques: Tome 3, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Recherches VI**, Paris, PUF, 1963.

Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique (1938), trad. par Denise Souche-Dagues, Paris, PUF, 1991.

Articles Sur la Logiques (1890-1913), trad. Jacques English, Paris, PUF, 1975.

La philosophie comme science rigoureuse, trad. Marc B. de Launay, Paris, PUF, 1989.

L'origine de la géométrie (1936), trad. et introd. par J. Derrida, Paris, PUF, janvier 2010.

Œuvres citées et consultées

Aristote, **La métaphysique**, Tome I, trad. par Jules Tricot, J. Vrin, 1986.

Barbaras Renaud, **Introduction à la philosophie de Husserl**, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2004.

Bégout B., « La pensée en acte. Logique et activité de penser chez Frege et Husserl », dans R. Brisant (éd.), **Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme**, Paris, Vrin, 2002, p.117-151.

Benoist Jocelyn, **Entre Acte et Sens**, Paris, J. Vrin, 2002.

Benoist Jocelyn, **Phénoménologie, sémantique, ontologie**, Paris, PUF, 1997.

Benoist Jocelyn, **Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl**, Paris, PUF, 2001.

Benoist Jocelyn, « L'identité d'un sens : Husserl des espèces à la grammaire », dans **Mathématiques, formes et processus signitifs chez Husserl**, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1998, p. 219-271.

Benoist Jocelyn, « Sens et fonctions de l'intentionnalité dans les Recherches Logiques », dans **Studia Phaenomenologica**, Volume 1, Issue 3/4, 2001, p. 75-101.

Benoist Jocelyn, « L'origine du sens : phénoménologie et vérité », dans **Autour de Husserl**, Paris, J. Vrin, 1994, p. 268-320.

Benoist Jocelyn, « Intentionality and Reality », dans Mitsuhiro Okada (éd.), **Towards New Logic and Semantics : Franco-Japanese Collaborative Lectures on Philosophy of Logic**, Keio University, Centre for Integrated Research on the Mind, 2006, p. 53-69.

Benoist Jocelyn, « Varieties of Semantic Objectivism : Rise and Decline of a Paradigm », dans Mitsuhiro Okada (éd.), **Towards New Logic and Semantics : Franco-Japanese Collaborative Lectures on Philosophy of Logic**, Keio University, Centre for Integrated Research on the Mind, 2006, p. 29- 52.

Benoist Jocelyn, , « Two (or Three) Conceptions of Intentionality », dans **Tijdschrift Voor Filosofie**, 69/2007, p.79-103.

Bernet Rudolf, Kern Iso and Marbach Eduard, **An Introduction to Husserlian Phenomenology**, Evanston, Northwestern University Press, 1993.

Bernet Rudolf, **Conscience et Existence**, Presses Universitaires de France, 2004.

Bernet Rudolf and Granel G., « Le concept Husserlien de noème », dans **Les Études philosophiques**, Presses Universitaires de France, No. 1, Janvier-Mars 1991, p. 82-91.

Bernet Rudolf, « Different Concepts of Logic and Their Relation to Subjectivity », dans Dan Zahavi et Frederik Stjernfelt (éd.), **One Hundred Years of Phenomenology : Husserl's Logical Investigations Revisited**, Netherlands, The Hague, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 19-29.

Biemel Walter, « L'idée de la phénoménologie chez Husserl », dans Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éd.), **Phénoménologie et Métaphysique**, Paris, PUF, 1984, p. 81-104.

Biemel Walter, « Les Phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl », **Ecrits sur la phénoménologie**, Bruxelles, Ousia, 2009, p.47-94.

Cobb-Stevens R., « Le tournant transcendantal de Husserl », », É. Paquette (trad.), dans **Husserl et la philosophie analytique**, Paris, J. Vrin, 1998, p.195-216.

Courtine Jean-François (éd.), **Phénoménologie et Logique**, Paris, Presses de l'école normale supérieure, 1996.

Courtine Jean-François, « L'objet de la logique », dans Jocelyn Benoist (éd.), **Husserl**, Paris, Les Editions du Cerf, 2008, p. 53-83.

Dastur Françoise, **Husserl des mathématiques à l'histoire**, Paris, PUF, 1999.

Dastur Françoise, « Husserl », dans D. Føllesdal (dir.), **La philosophie allemande**, Paris, PUF, 1993.

De Gandt François, **Husserl et Galilée : sur la crise des sciences européennes**, J.Vrin, 2004.

Descartes, « Préface », **Principes de la philosophie, Première Partie**, ed. Thomas Victor Charpentier, Hachette et cie, 1982.

Fisette Denis et Lapointe Sandre (éds.), **Aux Origines de la Phénoménologie. Husserl et le contexte « Recherches logiques »**, Paris-Québec, J. Vrin et Les Presses de l'université Laval, 2003.

Føllesdal D., « Husserl's notion of noema », dans **Journal of Philosophy**, 66 (1969), p. 680-687.

Føllesdal D., « Noema and Meaning in Husserl », dans **Philosophy and Phenomenological Research**, 50 (1990), Suppl., p.263-271.

Føllesdal D., « La notion husserlienne de noème », dans **Les études philosophiques**, Janvier-Mars 1995, p. 5-12.

Hintikka J., « Husserl : La dimension phénoménologique », trad. J.-M. Roy, dans **Les Etudes Philosophiques**, janv.-mars 1995, p. 39-64.

Hintikka J., « The Notion of Intuition in Husserl », dans **Revue internationale de philosophie**, 2003/2, n. 224, p. 57-79.

Joumier Laurent, **Lire Husserl**, Paris, Ellipses, 2007.

Joumier Laurent., « Quel fossé sépare les logiciens psychologues des mathématiciens : Husserl, Frege et la question de l'objectivité du sens », dans R. Brisant (éd.), **Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme**, Paris, J. Vrin, 2002, p. 75-91.

Laugier Sandra, « Les sens du sens. Signification et « phénoménologie linguistique » », dans **Rue Descartes**, No. 29, septembre 2000, p. 137-154.

Lévinas Emmanuel, **La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**, Paris, J. Vrin, 1994.

Montavont Anne, **De la passivité dans la phénoménologie de Husserl**, Presses Universitaires de France, 1999.

Marion Jean-Luc, « Le concept large de logique et de Logos – Le logique et le donné », dans Jocelyn Benoist (éd.), **Husserl**, Paris, Les Editions du Cerf, 2008, p. 85-104.

Merleau-Ponty Maurice, **Phénoménologie de la perception**, Paris, Gallimard, 1945.

Mohanty, J. N, **Edmund Husserl's Theory of Meaning**, The Hague Netherlands, Martinus Nijhoff, 1964.

Mohanty J. N., **The Philosophy of Edmund Husserl**, USA, Yale University Press, 2008.

Mohanty J. N., « Husserl's Thesis of Ideality of Meanings », dans J.N. Mohanty (éd.), **Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, p. 76-82.

Mohanty J.N., « The 'Object' in Husserl's Phenomenology », dans **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 14, No. 3. (Mars., 1954), p. 343-353.

Patočka Jan, **Qu'est-ce que la phénoménologie**, éd. et trad. fr. E. Abrams, préface de M. Richir, Grenoble, Million, coll. 'Krisis', 1988.

Pradelle Dominique, « La constitution des idéalités est-elle une création », dans **Les Études philosophiques**, n° 85, 2008/2, p. 227-251.

Pradelle Dominique, « Fondation de la phénoménologie et phénoménologie de la fondation », dans **Philosophie**, N° 127, 2015/4, p. 114-138.

Rigal Elisabeth, « De l'idéalité de la signification », in **Les études philosophiques**, No. 1, Janvier-Mars 1995, p. 91-106.

Seron Denis, **Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique**, Belgique-Liège, Librairie Droz, 2006.

Seron Denis, « Métaphysique phénoménologique », dans **Bulletin d'analyse phénoménologique**, I/2, septembre 2005, p. 3-174.

Seron Denis, « Métaphysique phénoménologique, suite », dans **Bulletin d'analyse phénoménologique**, II/2, mars 2006, p. 3-75.

Seron Denis, « Intentionnalité, idéalité, idéalisme », dans **Philosophie**, No. 105, Mars 2010, p.28-51.

Schnell Alexander, **Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive**, Grenoble, J. Millon, 2007.

Smith Woodruf David, « The Unity of Husserl's Logical Investigations : Then and Now », dans Denisse Fissette (éd.), **Husserl's Logical Investigations Reconsidered**, Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 21-34.

Smith D. W., and McIntyre R, « Husserl's Identification of Meaning and Noema », dans **Monist**, 59 (1975), p. 115-132.

Zahavi Dan, **Husserl Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy**, New York, Oxford University Press, 2017.

Zahavi Dan, « Metaphysical Neutrality in *Logical Investigations* », dans Dan Zahavi et Frederik Stjernfelt (éd.), **One Hundred Years of Phenomenology : Husserl's Logical Investigations Revisited**, Netherlands, The Hague: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 93-108.

Zahavi Dan, **Husserl's Phenomenology**, Stanford California, Stanford University Press, 2003.

Zahavi Dan, « The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen* », dans **Husserl Studies**, 18, 2002, p. 51-64.

Zahavi Dan, « Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts », dans **Husserl Studies**, No. 20, 2004, p. 99-118.

Zahavi Dan, « Constitution and Ontology : Some Remarks on Husserl's ontological position in the *Logical Investigations* », dans **Husserl Studies**, No. 9, 1992, 111-124.

ÖZGEÇMİŞ



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Eylem HACIMURATOĞLU
Tez Başlığı : La Question de l'idéalité dans les *Recherches Logiques* de Husserl:
Une lecture proto-transcendantale
Savunma Tarihi : 16/ 09 / 2022
Danışman : Prof. Dr. Türker ARMANER-Prof. Dr. Renaud BARBARAS

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Prof. Dr. Türker ARMANER

Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN

Dr. Öğr. Üyesi Necati ILGICIOĞLU

Prof. Dr. Renaud BARBARAS

Prof. Dr. Jocelyn BENOIST

Prof. Dr. Denis SERON

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü