



**HAL**  
open science

# Temps et individuation : le sens du transcendantal dans la philosophie de Kant et de Husserl : métaphysique, ontologie, phénoménologie

Nathanaël Masselot

► **To cite this version:**

Nathanaël Masselot. Temps et individuation : le sens du transcendantal dans la philosophie de Kant et de Husserl : métaphysique, ontologie, phénoménologie. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2015. Français. NNT : 2015LIL30024 . tel-01286010

**HAL Id: tel-01286010**

**<https://theses.hal.science/tel-01286010>**

Submitted on 10 Mar 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Lille 3  
École Doctorale SHS Lille Nord de France  
UMR 8163 « Savoirs, textes, langage »

---

**TEMPS ET INDIVIDUATION :**  
**LE SENS DU TRANSCENDANTAL DANS LA PHILOSOPHIE**  
**DE KANT ET DE HUSSERL**

**Métaphysique, Ontologie, Phénoménologie**

Thèse pour l'obtention du grade de docteur de l'Université Lille 3  
Discipline : Philosophie

présentée par

Nathanaël MASSELOT

le 21 novembre 2015

sous la direction de Christian Berner  
Professeur à l'Université Lille 3

JURY

M. Christian BERNER, Professeur à l'Université Lille 3  
M. Jean-François LAVIGNE, Professeur à l'Université de Nice  
M. Claudio MAJOLINO, Maître de Conférences à l'Université Lille 3  
M. Dominique PRADELLE, Professeur à l'Université Paris IV - Sorbonne  
M. Andrea STAITI, Professeur au Boston College



À MON GRAND-PERE, GEORGES MERLIN,

dont la mémoire a accompagné ce travail  
de sa naissance jusqu'à son achèvement et qui,  
par les traces vives qu'il a disposées autour de moi,  
m'a permis de frayer mon chemin  
et donné la chance de grandir à travers elles.

REMERCIEMENTS - Je remercie très chaleureusement M. le Professeur C. Berner pour avoir si bienveillamment encadré mes recherches doctorales, M. le Professeur C. Majolino qui a suivi ce travail depuis ses débuts, M. le Professeur A. Staiti qui m'a accueilli à Boston pendant un semestre, MM. les Professeurs J. -F. Lavigne et D. Pradelle pour avoir accepté de participer au jury de soutenance. Qu'il me soit permis d'exprimer ma gratitude envers mes enseignants et collègues du département de philosophie et de l'UMR STL, et de saluer les étudiants à qui j'ai eu plaisir à enseigner de 2010 à 2012, les nombreux doctorants et post-doctorants avec qui j'ai pu partager mes expériences d'apprenti chercheur, toutes celles et ceux qui m'ont témoigné leur confiance par leur invitation à des événements de recherche ou qui ont accepté les miennes. En raison de la bienveillance intellectuelle de ces personnes, il me faut mentionner l'importance de certaines rencontres, notamment avec les Professeurs R. Breuer, N. De Warren et E. Marbach. J'ai à cœur, aussi, de remercier le Professeur J. -L Solère qui a éclairé plusieurs aspects du corpus médiéval que j'ai travaillé, de même que le Professeur J. Celeyrette qui m'a suggéré plusieurs éditions de référence. J'exprime un remerciement particulier à mon professeur de terminale, F. Dhifallah, qui fut le premier à m'enseigner la philosophie.

Je tiens aussi à remercier vivement les structures et leurs représentants, qui m'ont apporté un cadre institutionnel et un soutien financier : l'UMR 8163 « Savoirs, Textes, Langage », l'École Doctorale SHS, la MESHS, la bourse Zellidja de l'Académie française, le Département des Actions Internationales du collège doctoral de Lille Nord de France, l'université Boston College, les membres du personnel administratif du laboratoire STL, notamment M. -C. Ismaïel, E. Jablonski et F. Thill, ainsi que de l'École Doctorale, parmi lesquels sa directrice C. Maignant, P. Lamblé et C. Schneider pour ses conseils avisés. Ce travail a souvent tiré son élan de la fréquentation d'œuvres musicales et littéraires. En de nombreuses occasions, plusieurs de ces artistes ont constitué un appui irremplaçable.

Je dois dire, enfin, à quel point je suis redevable aux personnes qui m'ont accompagné et encouragé depuis 2009 et qui ont permis la réalisation de ce travail, que ce soit par leur générosité intellectuelle, leur amitié, les efforts qu'elles ont consentis, leur soutien, leur gentillesse ou leur simple présence. Qu'elles trouvent dans le travail qui suit, modeste par rapport à leur contribution, le témoignage sincère de ma persévérance.



« La philosophie est en son fond une spéculation  
détournée par la pression des recherches de détail<sup>1</sup> »

---

<sup>1</sup> Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, tr. J.-M. Mouillie, préface B. Besnier, Millon « Krisis », Grenoble, 1997, conversation avec Husserl et Fink du 24/11/1931, p. 51, tr. fr. pp. 140.

## Sommaire général

INTRODUCTION.....	9
PREMIERE PARTIE : LE PROBLEME TRANSCENDANTAL DE L'INDIVIDUATION.....	41
CHAPITRE 1: Genèse métaphysique & préhistoire transcendantale de l'individu : propédeutique au traitement transcendantal de l'individuation.....	43
L'individuation comme problème de l'individu ?.....	44
Un problème de philosophie première, mais laquelle ? .....	50
Les attentes imputées à la démarche transcendantale. ....	61
Vers une compréhension transcendantale du problème de l'individuation. ....	71
CHAPITRE 2 : A la recherche de l' « individuation kantienne ».....	81
Où est l' « individu » chez Kant ?.....	83
Qu'appelle-t-on « individuation » chez Kant ?.....	90
La métaphysique et la « matière » de l'idéalisme transcendantal. ....	104
Le sens transcendantal de l' « individu » kantien. ....	111
Identité, singularité ou unité de l'individu ? .....	113
L'individu et le phénomène de Kant.....	116
CHAPITRE 3 : La phénoménologie transcendantale à la lumière du problème de l'individuation.....	127
La question du « transcendantal » chez Husserl. ....	128
La compréhension phénoménologique de l' « idéalisme » transcendantal. ....	140
Du problème de la transcendance de l'étant à celui de la constitution de l'être-factuel.....	158
Conclusions de la première partie : la démarche transcendantale comme affirmation et fondation de l'existence de l'individu.....	171
DEUXIEME PARTIE : SUR LES TRACES DE L'INDIVIDUATION DANS LA CRITIQUE TRANSCENDANTALE DE KANT.....	175
CHAPITRE 1: L'itinéraire de l'« individuation kantienne » : la voie de la synthèse.....	177
Individu et synthèse dans la critique transcendantale. ....	177
Factualité vs synthèse dans le jugement synthétique <i>a priori</i> . ....	179
Quelle synthèse pour l'individu ? .....	188
De l'être de la synthèse kantienne. ....	207
CHAPITRE 2 : L'itinéraire de l'« individuation kantienne » : le chemin de l'imagination.....	213
Le lexique kantien de l'imagination. ....	216
La fonction transcendantale de l'imagination et le rôle de la synthèse. ....	218
Le statut transcendantal de l'image : l'illusion du « Bild ». ....	226
Les difficultés d'une lecture immédiatement phénoménologique de Kant sur le fil de l'imagination. ....	231
Du rôle de l'image dans l'émergence de la résolution de la problématique transcendantale chez Husserl.....	237
CHAPITRE 3 : De la constitution à l'individuation chez Kant.....	247
Considérations terminologiques du « thème constitutif » dans le corpus kantien.....	248
Eclaircissements terminologiques du « constitutif » dans le corpus critique. ....	251
Du statut fondamental de la contingence. ....	257
De la « constitution » vers une régulation de la synthèse. ....	263
Individu vs différence numérique dans la Réfutation de l'idéalisme. ....	266
Individuation et origine de la différence numérique : entre donation de la singularité et constitution de l'unité.....	269
CONCLUSIONS DE LA DEUXIEME PARTIE : Méthode(s) & Problème(s) de l'individuation.....	283
La voie « constitutive » ménagée par le chemin de la synthèse.....	283
La voie ménagée par le chemin de l'imagination : constitution, création et production. ....	287

D'une continuité de la démarche transcendantale chez Kant et Husserl .....	288
Constitution (husserlienne) vs synthèse (kantienne) ? .....	291
La constitution : l'inaperçu de Heidegger .....	294
L'individuation : de la synthèse à la constitution temporelle de l'existant .....	296
TRISIEME PARTIE : LA SOLUTION DU PROBLEME : LA REELABOTATION DU TEMPS COMME MARQUEUR TRANSCENDANTAL .....	305
CHAPITRE 1: Un traitement non transcendantal de l'individuation sur le fil du temps : « Les Manuscrits de Seefeld »	307
Une analyse temporelle-phénoménologique de la perception .....	308
Conscience d'identité vs conscience de différence .....	312
L'identité de la <i>species</i> : quelques distinctions pré-eidétiques .....	314
Le « moment individuel » : changement et continuité .....	318
La question d'un substrat temporel .....	323
Une percée métaphysique : le « quale » de l'individu .....	323
Prolongement de la « constitution » dans les « Manuscrits de Seefeld » relatifs à l'intersubjectivité .....	326
CHAPITRE 2 : Temps et individuation dans la philosophie transcendantale .....	329
De la forme pure sensible au substrat temporel .....	330
Temporaliser la factualité .....	338
L'intérêt transcendantal de la détermination .....	348
L'individuation ou l'affirmation du temps comme condition nécessaire de l'existence .....	368
Clarifications de la terminologie transcendantale : le sens de la factualité .....	372
Conclusions de la troisième partie .....	383
QUATRIEME PARTIE : L'INDIVIDUATION OU DU CARACTERE TRANSCENDANTAL DE TOUTE PHENOMENOLOGIE QUI VOUDRA SE PRESENTER COMME PHILOSOPHIE PURE .....	389
CHAPITRE 1: A la source du problème transcendantal de l'individuation : le problème de la connaissance .....	397
Théorie de la connaissance vs métaphysique .....	398
L'individuation et le scandale de l'idéalisme transcendantal husserlien .....	414
CHAPITRE 2 : De la fondation transcendantale de l'eidétique et de la logique .....	429
Pour prévenir l'équivoque : de l'usage des catégories ontologico-formelles .....	434
Le sens de la référence à l'individu dans Logique formelle et logique transcendantale .....	441
Signification de la dette aristotélicienne sur les plans logique et eidétique .....	452
L'individu comme essence concrète .....	457
L'émergence de la constitution dans les analyses eidétiques des <i>Ideen I</i> .....	469
Une illustration de la démarche transcendantale en phénoménologie : la relativité du moi à l'être factuel .....	470
L'ontologie et l'individuation comme métaphysique de la factualité .....	471
CHAPITRE 3 : Pour une révision de la « <i>Konstitution</i> » à la lumière de la résolution de la problématique transcendantale. .....	477
L'intérêt de la constitution pour le sens du « transcendantal » husserlien .....	481
Critique de l'interprétation de l'idéalisme transcendantal comme « idéalisme ontologique » d'après les analyses constitutives .....	484
La constitution non-transcendantale .....	489
Les apories d'une constitution destituée du problème transcendantal .....	500
Conclusion des analyses constitutives : factualité subjective ou objective ? .....	515
CONCLUSION GENERALE .....	519
Bibliographie .....	525
Index nominum .....	537





## INTRODUCTION

« Notre époque est phénoménologique. L'origine est Kant<sup>1</sup> ».

### L'époque de la phénoménologie.

La déclaration de Brice Parain : « Notre époque est phénoménologique. L'origine est Kant » a de quoi intriguer. D'un constat symptomatique bref, elle dresse un diagnostic clair : celui d'une origine kantienne de la phénoménologie. Pourtant, en situant de Kant à l'origine de la phénoménologie à la fin des années 1960, cette déclaration est surprenante à trois égards. Suite aux critiques des néo-kantiens des années 1930, premièrement, pour l'essentiel des élèves de Rickert, plusieurs « réponses » phénoménologiques venaient de voir le jour. Si elles peuvent sembler constituer une défense de la phénoménologie, elles sont loin de souscrire à une origine kantienne de cette dernière, sinon pour le moins négative<sup>2</sup>. Ces années correspondent, deuxièmement, à une période charnière où la phénoménologie est remise en question, notamment en France avec l'essor du poststructuralisme de J. Derrida et de M. Foucault. Très souvent animés par une critique de la phénoménologie husserlienne<sup>3</sup>, de nombreux développements prétendaient doter l'apport phénoménologique d'un dispositif

<sup>1</sup> Brice Parain, *Petite métaphysique de la parole*, Paris, Gallimard, 1969, p. 71.

<sup>2</sup> Voir Arion L. Kelkel, « Husserl et Kant. Réflexions à propos d'une thèse récente », *Revue de métaphysique et de morale*, 71, Paris, A. Colin, 1966. Kelkel fait état de deux moments interprétatifs. D'abord, quatre études des années 1920-1930 (où, il va sans dire, les manuscrits ne sont pas étudiés) avec Walter Ehrlich, *Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und phänomenologischen Methode*, Halle, Niemeyer, 1923 ; Friedrich Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen, J.C.B Mohr, 1930 ; Helmut Folwart, *Kant, Husserl, Heidegger : Kritizismus, Phänomenologie, Existenzialontologie*, Breslau, H. Eschenhagen, 1936 ; R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Shuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, Munich, 1932. Il mentionne aussi, à part, Eugen Fink, « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », *Kant-Studien*, 38, Berlin, de Gruyter, 1933, repris dans Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1994, pp. 95-175 (E. Fink renvoie lui-même aux critiques des années 30, par exemple à celle de Kreis et de Zocher, voir E. Fink, *ibid.*, p. 97 et p. 117). Ensuite, cinq études des années 1950-1960, avec P. Ricœur, « Kant et Husserl », *Kant-Studien*, 46, Berlin, de Gruyter, 1954 ; Henri Dussort, « Husserl juge de Kant », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 149, Paris, PUF, 1959 ; Rudolf Boehm, « Husserl et l'idéalisme classique », *Revue philosophique de Louvain*, 57, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1959 ; Thomas M. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn, Bouvier, 1962 ; J. M. Broekman, *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*, La Haye, 1963. Les rapports entre Kant et Husserl ont été un motif important de la littérature secondaire en Allemagne dès les années 20-30 (bien que le manque de connaissance des manuscrits interdise une confrontation exhaustive et systématique), alors que ceux-ci ne deviennent sensibles en France que trente ans plus tard (ici, la confrontation demeure somme toute assez générale, quand elle n'est pas essentiellement historique, voir l'article de R. Boehm, *op. cit.* et H. Dussort, *op. cit.*).

<sup>3</sup> Voir l'introduction de Derrida à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1961 ; J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, datant de 1953-1954 ; J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF « Quadrige », 1967.

conceptuel nouveau, motivé par des ambitions et des préoccupations parfois radicalement étrangères au spectre de l'analyse phénoménologique de Husserl. En cela, la critique des années 1960, troisièmement, n'est pas entièrement étrangère à celle de la première génération des phénoménologues post-husserliens. Qu'il se fût agi de dénoncer pour un Sartre l'infidélité progressive de Husserl à la radicalité de sa propre découverte qu'est l'intentionnalité, ou pour un Heidegger le fourvoiement de la méthode phénoménologique rompant avec son thème ontologique essentiel, les critiques portées par les héritiers de la phénoménologie husserlienne étaient motivées par une croyance profonde en la phénoménologie. Mais bien qu'elles aient pu regarder cette discipline philosophique comme une source intarissable où méthode et concepts pouvaient être puisés, ajustés ou remaniés à la faveur d'une rencontre problématique, les analyses qui s'ensuivirent semblaient parfois très éloignées des enjeux husserliens<sup>1</sup>.

Au cours de ce travail d'appropriation et de reconfiguration de la phénoménologie husserlienne par ses héritiers, l'origine kantienne de la phénoménologie devait-elle devenir plus prégnante ? Une réponse négative s'impose évidemment. Dès 1943, dans la phrase inaugurale de *L'Être et le néant*, Sartre ne convenait-il pas du progrès réalisé à l'époque moderne en insistant précisément sur le dépassement par la phénoménologie de l'horizon kantien<sup>2</sup> ? En ce qu'elle établit une continuité entre Kant et la phénoménologie à une époque où la problématique kantienne à l'intérieur la phénoménologie tendrait à s'estomper, la déclaration de Brice Parain n'en est que plus intrigante. La plupart de ces approfondissements n'entendaient pas rompre avec la phénoménologie. Nombre d'entre eux étaient assortis d'un plaidoyer phénoménologique qui, peu porté à dénoncer le manque de pénétration de la phénoménologie, mettait davantage en doute la capacité de Husserl d'acheminer sa propre découverte à un degré de réalisation satisfaisant. M. Foucault lui-même en est venu à

---

<sup>1</sup> Ainsi en va-t-il peut-être, des analyses dernières henryiennes qui affichaient initialement une proximité évidente avec les thèmes husserliens dans *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF « Épiméthée », 1963, mais qui déboucheront sur une pensée de la Parousie originelle associée au destin de la figure christique trente ans plus tard dans *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1993.

<sup>2</sup> « La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. [...] L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un être réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant. Et l'apparence, de son côté, n'est pas une manifestation inconsistante de cet être. Tant qu'on a pu croire aux réalités nouménales, on a présenté l'apparence comme un négatif pur. [...] L'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît. Ainsi parvenons-nous à l'idée de phénomène, telle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la 'Phénoménologie' de Husserl ou de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu. Relatif, le phénomène le demeure car le « paraître » suppose par essence quelqu'un à qui paraître. Mais il n'a pas la double relativité de l'Erscheinung kantienne », Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, « TEL », 2001, pp. 11-12. On verra que sur ce point, on ne peut regarder, quand il s'agit de leur relation à Kant, la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, qui se prête au thème de l'ontologie.

reconnaître que la critique qu'il développait alors dans *Les Mots et les choses*<sup>1</sup> était motivée par les circonstances complexes de la réception de Husserl dans la phénoménologie française<sup>2</sup>.

Il faut bien reconnaître que l'époque a changé. On ne parle plus de phénoménologie à *notre* époque comme il y a cinquante ans. Nous connaissons l'essentiel des critiques de la phénoménologie et de ses alternatives possibles. Loin de s'être éparpillé de manière anarchique, le développement de la phénoménologie a suivi certains axes qu'il n'est pas très difficile de faire apparaître. Tout s'est passé comme si la progression de la connaissance que nous en avons prise avait entériné le dépassement de la phénoménologie husserlienne, notamment par Heidegger et les nombreux lecteurs et commentateurs à s'être installés dans le sillage de sa pensée. Au point que très récemment, lorsque l'on envisage la nécessité d'un retour à l'origine kantienne de la phénoménologie, on ne pense pas moins à la phénoménologie de Heidegger qu'à celle de Husserl<sup>3</sup>. Dans ce dépassement ou renversement de la perspective de *notre* époque sur la phénoménologie, la question de l'origine kantienne de cette dernière est toujours au centre de l'échiquier. Elle n'est ignorée ni dans son amorce husserlienne<sup>4</sup>, ni dans ses aboutissements heideggériens<sup>5</sup>.

D'une époque à l'autre, la configuration du jeu s'est modifiée. Comme y insiste justement D. Pradelle, Heidegger n'a « cessé de proclamer que la question kantienne était

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Les Mots et les Choses*. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

<sup>2</sup> M. Foucault, « Considérations sur la marxisme, la phénoménologie et le pouvoir. Entretien avec Colin Gordon et Paul Patton », *Cités*, n°52, 2012/4, Paris, PUF, 2013. La contrainte historique était telle que l'on s'est même récemment demandé s'il n'existerait pas, au fond, une répétition du geste phénoménologique dans les déclinaisons de la pratique de l'attention chez M. Foucault. Voir N. Depraz, « De Husserl à Foucault : la restitution pratique de la phénoménologie », in *Les Études philosophiques*, n°106, 2013/3, PUF, 2013.

<sup>3</sup> Voir la continuité de l'analyse chez D. Pradelle entre *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, *op. cit.* et *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2013.

<sup>4</sup> « De là s'ensuit, pour la phénoménologie husserlienne, la tâche de dépasser la présupposition de facticité des structures subjectives qui obère la doctrine kantienne : il s'agit de cesser de présupposer un sujet doué d'une nature ou pré-constitution invariante, pensé d'après le paradigme de la chose mondaine – laquelle possède son faisceau de propriétés essentielles », D. Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, *ibid.*, p. 23.

<sup>5</sup> « Le premier Heidegger opère une réaffirmation du geste copernicien de Kant : c'est dans les existentiels, manières d'exister du sujet fini qui est au monde et qui se rapporte à l'étant sur fond de pré-compréhension de l'être de l'étant, que se fonde le sens de tout étant rencontrable dans l'expérience [...]. Le second Heidegger inverse cette polarité, opérant un ultime renversement de la révolution copernicienne : les jeux de cèlement [*Verbergung*] et de dé-cèlement [*Entbergung*] de l'être de l'étant ne se laissent guère assimiler à des manières actives ou spontanées qu'aurait le *Dasein* de s'en masquer le sens ou de l'arracher au retrait, mais constituent bien plutôt des manières qu'à l'être de l'étant de se tenir en réserve [*Sich-verbergen*] et de se déployer [*Sich-entbergen*] avec un certain sens », *ibid.*, p. 417.

l'ontologie<sup>1</sup> ». De cette reconnaissance est venue la nécessité de renouveler notre compréhension de la mythologie de l'Être, quitte à déconstruire le sujet transcendantal ou à revenir en-deçà de ses facultés. Pour l'essentiel, les principales lignes de fuite qui se sont esquissées depuis Husserl ont donné à la phénoménologie les traits d'une « philosophie du sujet » dont on tend aujourd'hui à apprécier les limites. Revenir à une forme d'en-deçà<sup>2</sup>, ou d'au-delà<sup>3</sup> du sujet, en évitant de s'enfermer dans la monstration d'une présence saturée<sup>4</sup>, tels pourraient être les mots d'ordre de la phénoménologie au cours de ces dernières années. L'aboutissement phénoménologique de Kant résiderait dans une philosophie du sujet, interrogeant ce qu'il adviendra de « la subjectivité après la fin de la métaphysique<sup>5</sup> », insistant notamment sur son « historicité<sup>6</sup> ». Dans ces conditions, une étude qui voudrait aujourd'hui élucider la part de kantisme en phénoménologie, ou revenir sur l'origine kantienne d'une phénoménologie qui n'est déjà plus husserlienne, constituerait une double régression.

Mais il semblerait que Husserl ait perçu un tout autre intérêt de la question kantienne, un intérêt non ontologique. Les textes aujourd'hui disponibles nous montrent que, à bien des égards critique, la manière dont Husserl envisage le problème kantien n'a cependant rien à voir avec la lecture de Heidegger. Husserl n'en présente pas seulement une critique *ex negativo*. En témoigne l'annotation de son exemplaire personnel du *Kantbuch* de Heidegger, où il exprime sa plus vive différence :

Quel est le problème ? [...] La relation du sujet, de la conscience, de la connaissance, cela nous amène aux difficultés de notre époque moderne ; celles-ci ne concernent pas un « Être » mythique mais la relation de l'être de l'étant *en général* et la subjectivité *en général*, à laquelle cet être se rapporte. Cela amène ainsi au seul problème qui soit : la constitution<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>2</sup> A. Schnell, *En deçà du sujet, Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2010.

<sup>3</sup> D. Pradelle entre *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2012.

<sup>4</sup> J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998.

<sup>5</sup> J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1996, p. 299. Il s'agit du sous-titre de la conclusion de l'ouvrage.

<sup>6</sup> D. Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, *op. cit.*

<sup>7</sup> « Was für ein Problem ? [...] Die Subjektbeziehung, die des Bewusstseins, der Erkenntnis, bringt die neuzeitlichen Schwierigkeiten ; sie betreffen nicht ein mythisches ‚Sein‘ sondern das Wesensverhältnis von Seiendem *überhaupt* und Subjektivität *überhaupt*, für die es ist. Das führt also auf die einzig vernünftigen Probleme der Konstitution ». Nous soulignons. Citation relevée par Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus*, La Haye, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, 1964, vol. 16, p. 189. Elle reproduit l'annotation de Husserl dans son exemplaire du *Kantbuch* de Heidegger aux pages 214-215. Kern s'interroge sur réflexion husserlienne qui porte sur le sens d'être de l'objectivité, et qui permet de spécifier le statut de la phénoménologie transcendantale, entre tentative de fonder une nouvelle métaphysique et une ontologie, qui se démarque de celle de Heidegger.

Husserl critiquait la prétention de Heidegger à élaborer une ontologie fondamentale et, plus généralement, tout discours qui porterait sur un « Être mythique » désolidarisé de l'élucidation de l'être de l'étant à partir de la conscience. Mais n'est-ce pas là en quoi Heidegger juge précisément que la phénoménologie husserlienne échoue ? N'est-ce pas pour cette raison que l'être demeure manqué ? Pour le comprendre, il faudrait veiller à ne pas projeter sur la terminologie husserlienne l'ombre de la conceptualité heideggérienne. Si le problème de la constitution peut sembler bien maigre par rapport à la pesanteur du problème ontologique, il accuse un tout autre visage de la phénoménologie. Dans son annotation, il est déjà saillant que, pour Husserl, cette relation entre la subjectivité et l'objectivité n'a rien d'une confrontation entre le *Dasein* et un étant donné, à travers lequel pourrait se dévoiler l'être demeuré en retrait. Congédiant la notion d'*étant* à partir de laquelle on mesure les postures ontiques ou ontologiques du *Dasein*, Husserl, reconnaît en 1918 le caractère fondamental de la question relative à l'« être-individuel », travaillant

à tout l'immense problème de *l'individuation*, de la *constitution* de l'être *individuel* (donc « *factuel* ») en général et d'après ses formes fondamentales *essentielles*<sup>1</sup>.

Il rencontre un problème qui n'a rien de celui de la philosophie du sujet. Le fer de lance de l'objection husserlienne consiste dans le fait que l'être de l'étant (en général) est *tel est qu'il* est pour une conscience actuelle. C'est un argument *transcendantal* au sujet duquel Husserl précise qu'il en va non seulement de la conscience (actuelle), mais aussi de la « subjectivité » et de la « connaissance », inscrivant explicitement sa remarque dans le sillage de l'épistémè kantienne. Cette idée présente la particularité de placer en plein front de l'activité constituante du sujet le problème de la factualité de l'être. La prise en considération du caractère individuel de *l'être pour la conscience* est si forte qu'elle semble remettre en question la nature du problème phénoménologique : non pas celui de la conscience portée sur l'être qui est toujours autrement qu'être de l'étant, mais le problème de la factualité. En plaçant la question de l'individuation au cœur de la question transcendantale – de la sienne qui est spécifiquement phénoménologique, et de celle de Kant –, Husserl aurait entrepris une explicitation de l'être en tant qu'il apparaît nécessairement comme être-individuel, en tant *qu'il n'est jamais autrement qu'être-tel, c'est-à-dire individuel*. Il instaure la question de l'individu non comme une catégorie d'objet qui prescrirait une structure régulatrice

---

<sup>1</sup> Husserl, *Husserliana Dokumente III, Briefwechsel*, t. III « Die Göttinger Schule », éd. K. Schuhmann, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 179-182.

déterminée du sujet constituant, mais comme un point d'ancrage de la démarche transcendantale, que tout phénoménologue est en droit d'interroger.

Si les éléments qui témoignent de la rupture entre Husserl et Heidegger sont légions, tout se passe comme si la rencontre de la phénoménologie husserlienne et de l'ontologie phénoménologique heideggérienne devait nécessairement amener à statuer sur un troisième terme, à savoir *la motivation de la problématique transcendantale de la philosophie initiée par Kant*. Ainsi, quand Husserl se réfère aux passages argumentatifs les plus importants de Heidegger concernant la question de l'être<sup>1</sup>, c'est bien l'idée de la philosophie transcendantale de Kant qu'il mobilise, adaptée au cadre de sa propre phénoménologie. Il ne manque pas, de fait, de discuter ces éléments à partir du cadre critique qu'est la phénoménologie transcendantale, mobilisant par exemple la question de la « constitution » contre le § 3 de *Sein und Zeit*. Dans paragraphe intitulé « La primauté ontologique de la question de l'être », là où Heidegger se demande

[la question de l'être] n'est-elle, tout compte fait, que l'affaire d'une spéculation planant dans l'éther des généralités les plus générales – ou bien n'est-elle pas plutôt la question de principe par excellence et du même coup la question la plus concrète ?<sup>2</sup>,

Husserl annote :

oui, en tant que question phénoménologique transcendantale du sens constitutif de l'être<sup>3</sup>.

Et lorsque Heidegger, dans ce même paragraphe, relie le problème critique kantien au primat philosophique qu'il accorde à

l'interprétation de l'étant proprement historial en son historialité. C'est ainsi que l'apport positif de la *Critique de la raison pure* de Kant réside aussi dans la mise en route d'un travail pour dégager ce qui appartient en général à une nature et non dans une « théorie » de la connaissance. Sa logique transcendantale est une logique apriorique s'appliquant au domaine d'être à étudier, la nature<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Voir les remarques de Husserl dans ses *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Philosophie », par D. Franck, 1993, d'après les annotations de Husserl au livre de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen, 1929.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, § 3. Nous reproduisons ici la traduction française de F. Vezin, Paris, Gallimard, NRF, 1986, p. 33. [« Bleibt sie lediglich oder ist sie überhaupt nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten – oder ist sie die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich ? », *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, p. 9]

<sup>3</sup> À la page 9, ligne 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 35. [So ist z. B. das philosophisch Primäre [...] (sondern) die Interpretation des eigentlich geschichtlich Seienden auf seine Geschichtlichkeit. So beruht denn auch der positive Ertrag von *Kants* Kritik der

Husserl annote et rectifie :

Tous les domaines des sciences mondaines sont des coupes au sein de l'unique univers réel qu'est le monde, la constitution fondamentale du monde est l'essence matérielle du monde, donc le « quoi » de l'étant, qui est lui-même univers de l'être – mais précisément univers l'étant comme mondain. Si nous entendons par étant quelque chose en général dans la généralité ontologique formelle, la question se pose alors pour nous de savoir si un chemin apodictique conduit de l'ontologie formelle à une ontologie réelle. Il n'y a pas là d'autres concepts de l'être, pas plus qu'il n'y en a d'autres de la *constitution* « de l'être »<sup>1</sup>.

La critique de Husserl vis-à-vis de Heidegger consiste à lui reprocher l'ambition ontologique et les moyens qu'elle mobilise. Husserl lui adresse ce reproche au nom d'une phénoménologie à caractère transcendantal qui érige au premier plan, et par trois fois au moins, la question de la *constitution*, et plus précisément celle de la *constitution* « de l'être » au sujet de laquelle Husserl prend soin d'utiliser des guillemets, comme pour dénoncer le caractère inadéquat d'une telle expression. En ce sens précis, reconnaître Kant comme étant à l'origine de la phénoménologie (ce qui ne revient pas, bien entendu, à voir en Kant un phénoménologue) ne semble plus que très peu anodin : cela revient à prôner l'importance d'un terrain où la coloration husserlienne de la phénoménologie se fait plus nette, et cela *en*

---

reinen Vernunft im Ansatz zu einer Herausarbeitung dessen, was zu einer Natur überhaupt gehört, und nicht in einer "Theorie" der Erkenntnis. Seine transzendental Logik ist apriorische Sachlogik des Seingebietes Natur", *Sein und Zeit*, *op. cit.* pp. 10-11.

<sup>1</sup> *Notes sur Heidegger*, p. 13. Dans cette note, l'adjectif « real » sous la plume de Husserl répond à l'adjectif « sachlich » employé par Heidegger pour désigner la transcendance ontique ou mondaine, réelle en un sens husserlien. L'étude de ces notes montre que le thème de la constitution est le plus récurrent dans les annotations de Husserl. Mais il s'y dessine aussi une articulation avec plusieurs autres notions irrémédiablement engagées dès lors que la constitution est traitée dans le contexte de la phénoménologie transcendantale ; ainsi, Husserl discute également les termes « transcendantal », « individuation » et leur relation au temps. De façon assez exemplaire, lorsque Heidegger note au § 7 de *Sein und Zeit* que « la transcendance de l'être du Dasein a ceci d'insigne qu'il y a en elle la possibilité et la nécessité de l'individuation la plus radicale. Toute détection de l'être en tant que *transcendens* est connaissance *transcendantale*. La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est *veritas transcendentalis* » [« Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation liegt. Jede Erschliessung von Sein als des transcendens ist *transcendentale* Erkenntnis. Phänomenologische Wahrheit (*Erschlossenheit von Sein*) ist *veritas transcendentalis* », *Sein und Zeit*, p. 38.], Husserl relève en marge l'adjectif « transcendantale » et renvoie à la page 430 de *Sein und Zeit*, où Heidegger développe des remarques relatives au concept du temps chez Hegel, en particulier à l'entente courante du temps que Heidegger repère au § 258 de l'*Encyclopédie* dans l'édition critique de Hoffmeister, 1949. (§ 258 qui véhicule d'ailleurs une définition très proche du pour-soi sartrien : « [Die Zeit] ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist : das angeschaute Werden », la fin ne recevant en revanche aucun écho chez Sartre). A la page 35 de *Sein und Zeit* concernant la phénoménologie comme thème de l'ontologie ; Husserl reconnaît que c'est vrai pour lui aussi, « mais dans un tout autre sens ». On pourrait multiplier les exemples où Husserl renvoie à la problématique de la constitution lors de la lecture de lieux stratégiques de *Sein und Zeit*. Voir ses annotations aux pages de son édition de *Sein und Zeit* n°11 ligne 4, p. 13 (sur le transfert anthropologique de la clarification phénoménologique constitutive des régions de l'étant), p. 20 lignes 13-13, p. 58 lignes 1-3 et 34-38, p. 59 lignes 20-24, p. 168 lignes 27-28, p. 225 lignes 27-29, p. 354 lignes 16-19 (« que signifie constitue ? »), p. 363 ligne 20, p. 379 ligne 29, p. 423 ligne 8 (« L'analyse constitutive ne conduit-elle pas à tout cela ? »), p.423 ligne 35 à p. 424 ligne 2 respectivement citées in *Notes sur Heidegger*, p. 13, 14, 15, 18, 18, 25, 27, 33, 35, 36, 37, 38.



dépit de ses développements heideggériens. Husserl semblait restituer la question de l'individuation à la phénoménologie contre l'inversion de Heidegger qui<sup>1</sup>, à chaque fois qu'il affirmait la question ontologique, repoussait celle de l'individuation au point de l'occulter entièrement. Ce problème, enfermé dans les phénoménologies du sujet, semble n'être jamais réapparu comme un problème central dans le débat phénoménologique. Pourtant, à en croire Husserl, il en va à la fois d'une clé du problème transcendantal et phénoménologique. De ce point de vue, cette dernière se trouverait moins dans la question touchant au statut transcendantal du sujet – sensible ou logique, patiemment exploré par D. Pradelle – que dans celle qui interroge le statut transcendantal de son « objet », à savoir non pas l'être mais l'être-individuel. C'est cette hypothèse que tente d'explorer l'étude qui va suivre.

## Quel retour à Kant ?

« Relire Kant ! J'y lis un sens différent<sup>2</sup> ».

Cette esquisse à grands traits de l'enjeu que constitue le problème de l'individuation pour la phénoménologie et la compréhension de la philosophie transcendantale nous amène au statut de Kant. S'il est évident que les remaniements post-husserliens de la phénoménologie s'érigent sur une critique de Husserl – phénoménologie placée sous l'égide de la transcendance chez J.-P. Sartre, du corps chez M. Merleau-Ponty, d'autrui chez E. Levinas, de la parousie affective chez M. Henry –, il est plus difficile de soutenir que cette critique est inspirée par la nécessité d'un retour à Kant. La sécheresse de la proposition de B. Parain, formulée sous l'apparence d'une maxime, pourrait *presque* la faire passer pour une anecdote triviale si l'on ne trouvait dans la configuration du problème husserlien et les réactions post-heideggériennes les plus actuelles de sérieuses raisons de remettre l'ouvrage sur le métier. Si la déclaration de B. Parain pouvait apparaître, en son temps, comme une « formule choc », elle semble aujourd'hui avoir conquis sa pleine actualité. Elle mérite à ce titre une révision qui n'était pas nécessaire pendant les années 1960<sup>3</sup>. Si l'on considère la question kantienne

---

<sup>1</sup> Nous reviendrons en conclusion sur le caractère paradoxal de cette inversion chronologique. En raison notamment de la publication tardive de certains manuscrits husserliens, une partie de la phénoménologie husserlienne apparaît comme une réponse à Heidegger, bien qu'elle lui soit antérieure, et qu'elle ne manifeste initialement aucune prise de position par rapport à lui. Rappelons qu'au moment où Husserl publie les *Ideen I*, en 1913, Heidegger n'en est qu'à la soutenance de sa thèse de doctorat.

<sup>2</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 12, tr. fr. p.72.

<sup>3</sup> Ajoutons qu'à cette époque, la parution des *Husserliana* n'est que peu avancée. De nombreux manuscrits demeurent inédits. La réception de Husserl en France est en outre marquée par l'accès aux *Méditations cartésiennes*. Enfin, l'analyse est marquée par la critique et les développements de la première génération de phénoménologues post-husserliens : Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, bientôt Henry et Derrida. Ces critiques

comme une question qui excède le cadre de la philosophie du sujet, qui investit le problème de la factualité, il serait très cavalier de ranger le dossier de *l'origine kantienne de la phénoménologie* au nombre des affaires classées.

Une première difficulté se pose de savoir qui est *le « Kant » à l'origine de la phénoménologie*. Du Kant historique ou de ses écrits, il faut bien avouer que la tradition philosophique a tiré des doctrines plurielles, dont plusieurs éléments fondamentaux sont incompatibles. Le « kantisme » a donné lieu à tant d'écoles, de sensibilités, de développements, qu'il ne fait que peu de sens de chercher à s'accorder sur ce que devrait être Kant en toute légitimité : le fait est qu'il y a, en philosophie, non pas un mais *des* Kant. En phénoménologie, plus précisément, l'interprétation de Kant s'oriente principalement dans les deux directions qui ont opposé en 1929, à Davos, les néo-kantiens de Marbourg et Cassirer d'un côté, et Heidegger de l'autre. S'il s'agit de deux courants plus ou moins critiques vis-à-vis de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, ils sont de fait non kantien. Dans ces conditions, que Kant soit l'origine de la phénoménologie, cela n'est que de peu d'intérêt dès lors que n'est pas tranchée la question de savoir qui est *le* Kant de la phénoménologie.

Le « Kant » de la phénoménologie pourrait bien être celui qui parsème les textes de la phénoménologie. Or, le seul *Kantbuch* de la phénoménologie n'est-il pas celui de Heidegger ? Et son influence ne fut-elle pas décisive tant sur le plan de la phénoménologie – que l'on songe à la relation établie entre l'imagination transcendantale kantienne et la temporalité ekstatische heideggérienne – que sur celui du kantisme ? N'est-ce pas le sens du débat engagé à Davos, et visant à situer le sens intime du kantisme *ou bien* dans l'influence néo-kantienne du cercle de Marbourg et de Cassirer, *ou bien* dans la question ontologique de la phénoménologie heideggérienne ? Une telle alternative, si elle peut sembler aujourd'hui exagérément stricte, n'en demeure pas moins le trait saillant de l'influence kantienne dans la philosophie du XXe siècle. Elle rend du moins sensible le fait que s'il est un phénoménologue qui ait explicitement revendiqué l'héritage supposément laissé en legs pour la phénoménologie, qui s'y soit affronté et qui l'ait complètement remis en question, ce ne semble pouvoir être que Heidegger.

---

sont évidemment fort différentes les unes des autres, J. -L. Marion voyant par exemple chez Sartre un « échec massif » (J. -L. Marion, *Phénoménologie et métaphysique*, sous la dir. de J. -L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, « Épiméthée », 1984, p. 9) alors qu'il considère que J. Derrida s'est « acquis un mérite phénoménologique définitif », J. -L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1989, p. 13

Pour ces raisons, l'apport de Heidegger est aujourd'hui regardé comme l'exploration phénoménologique sinon la plus aboutie, du moins la plus radicale, de la pensée kantienne. Il n'est donc pas juste d'affirmer que Kant soit absent de la phénoménologie post-husserlienne. Aux côtés de la brève allusion inaugurale de Sartre, les écrits de Heidegger se distinguent comme une éminente exception au silence général qui pouvait peser sur la figure de Kant après les années 1930. Pour autant, cette présence phénoménologique de Kant sous la plume de Heidegger appelle deux points de vigilance. Tout d'abord, il s'agit d'une présence négative à la fois destinée à repousser le rejeton métaphysique de l'ontologie phénoménologique et à débusquer la question ontologique dans les entrailles de la *Critique*. Ensuite, s'il y est question de Kant, il y est question d'une certaine figure de Kant (majoritairement lu à travers une interprétation originale de la *Critique de la raison pure* dans sa première édition) et absolument pas de l'intérêt phénoménologique qu'auraient bien pu incarner certains aspects de la pensée de Kant. Déployant une critique acérée et à bien des égards remarquable de Kant, il se pourrait bien que l'ontologie phénoménologique heideggérienne ait laissé absolument intacte la teneur philosophique d'une rencontre bien antérieure : celle entre la phénoménologie husserlienne et une caractéristique jusqu'alors typiquement et proprement kantienne : la démarche transcendantale.

Ainsi, si le dépassement de la phénoménologie husserlienne vers l'ontologie fondamentale de Heidegger tire profit chez ce dernier d'une critique de la métaphysique kantienne, il est des raisons de penser que dans ce dépassement s'accomplit *conjointement* celui de la métaphysique kantienne et de la phénoménologie husserlienne. Ce double refus pourrait bien, réciproquement, trahir une affinité dissimulée entre Kant et Husserl. Dans ces conditions, la critique de Heidegger trouvera sa pleine légitimité s'il est mis en évidence qu'effectivement Kant est bien à l'origine de la phénoménologie husserlienne *et* que, par trop imprégnée de kantisme et de métaphysique, l'époque husserlienne de la phénoménologie bel et bien révolue ne pouvait que céder sa place à des approches post-husserliennes capables, en particulier, d'aborder la question ontologique.

Il est à cet égard typique que l'influence de Kant chez Husserl n'ait jamais prétendu faire école<sup>1</sup>. Si à l'occasion Husserl revient sur le rôle et l'importance de Kant pour le

---

<sup>1</sup> Au contraire, il coexiste à Davos deux lectures de Kant exclusives l'une de l'autre et dont on trouve encore de nombreux descendants, lesquels n'hésitent pas à mettre en scène l'affrontement entre le Kant de Cassirer et celui

développement de sa phénoménologie, on remarque qu'il n'a quasiment jamais cherché – à la seule exception d'une conférence de 1924<sup>1</sup> – à thématiser de façon explicite et systématique sa position vis-à-vis de ce dernier. Celui qui étudie Husserl sait qu'accords et réserves « sont toujours associés dans les textes : pas d'approbation sans une restriction immédiate ; pas d'objection non plus qui ne soit accompagnée d'un hommage<sup>2</sup> ». Dans sa remarquable étude consacrée aux rapports entre Husserl et la tradition kantienne et néo-kantienne, Iso Kern a montré dans quelle mesure Husserl s'est détaché de Kant, en établissant avec l'exhaustivité, l'impartialité et la généreuse humilité de l'historien de la philosophie, les lieux majeurs où se repèrent les prises de distance de Husserl vis-à-vis de Kant, mais aussi l'implicite de la dette

---

de Heidegger. C'est par exemple le cas d'Alain Renaut qui, cherchant à « dégager la vraie portée du kantisme », in *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 281, reconstitue le duel opposant « le Kant de Heidegger contre celui des 'néo-kantiens' », *ibid.*, p. 281. « Il suffit d'avoir lu les actes du débat de Davos pour comprendre que, s'il est une interprétation dans laquelle la distinction entre homme et être rationnel fini joue un rôle important, c'est bien celle de Cassirer, et nullement celle de Heidegger ! », *ibid.*, p. 281. Il n'hésite pas à faire de « l'explication la plus probable [celle] suggérée par Cassirer », *ibid.*, p. 285, et à conclure que dans le « débat concernant le statut de la raison pratique, Cassirer a donc incontestablement raison contre Heidegger », *ibid.*, pp. 287-288, examinant l'hypothèse qu'« à travers la lecture de Cassirer, est atteint le dernier mot de la théorie kantienne du sujet », *ibid.*, p. 279. Il s'agit pour A. Renaut de s'opposer à la lecture heideggérienne en proposant une alternative réflexive à ce qu'il appelle une « finitisation de l'infini » qu'il ne trouve pas, à l'instar de Heidegger, dans la dimension d'ouverture du sujet fini à la transcendance (tant de l'intuition que du respect, « analogue pratique du premier », voir *ibid.*, p. 270) mais dans « un principe de lecture de la philosophie critique, consistant à relire la deuxième *Critique* (théorie du sujet pratique), intrinsèquement difficile à accorder avec la première (théorie de la finitude du sujet de la connaissance), à partir de la *théorie de la réflexion* constituée par la troisième *Critique* », *ibid.*, p. 296. Cette manière de procéder engage un déplacement conceptuel qui s'annonce dans un changement de centre de gravité : si dans son *Kantbuch* Heidegger cherche dans la *Critique de la raison pure* les fondements de la dimension d'ouverture du sujet qu'il vise à prolonger sur le plan pratique, A. Renaut fait quant à lui de cette dimension pratique non seulement le point d'articulation privilégié avec la troisième *Critique*, mais il prête aussi à Heidegger une ambition majoritairement pratique, sur le terrain de la métaphysique de la subjectivité, discutant le § 30 du *Kantbuch* en considérant exclusivement l'analogie entre « respect » et « intuition pure » par le premier membre et sans discuter, à partir de la première *Critique*, la possibilité d'intégrer ou non le « sentiment à l'égard de... » que comporte la notion de respect à la structure d'ouverture de l'imagination transcendantale. Sans contester cette analyse, la présente étude vise à éclairer ces mêmes difficultés fondamentales de l'interprétation heideggérienne mais en se situant dans le cadre de la dimension théorique de l'investigation dans son articulation privilégiée non pas à la subjectivité mais à l'objectivité. Nous reviendrons en particulier en détail sur la faculté de l'imagination à produire des « images sensibles », *Ibid.*, p. 262, qui fait de la réceptivité originaria la dimension d'ouverture fondamentale du sujet. Mais nous insisterons sur le fait que le problème de l'individuation porte sur la dimension d'objectivité de l'expérience, ce qui impose de remettre la métaphysique du sujet à celle de l'objet. Chez Heidegger, d'après le § 32 du *Kantbuch*, l'argument consiste en effet à montrer que l'imagination transcendantale n'est telle que si elle peut former des images [*bilden*, substantivé *Abbildung*], ce qui implique une affection temporelle fondamentale, donc une ouverture (temporelle) à l'être de l'étant : « l'instauration kantienne de la métaphysique s'amorce dans la *metaphysica generalis* et devient par là une question sur la possibilité de l'ontologie en général. Celle-ci s'interroge sur l'essence de la constitution ontologique de l'étant, c'est-à-dire sur l'être. L'instauration du fondement de la métaphysique se fonde sur le temps. La question de l'être, question fondamentale de l'instauration du fondement de la métaphysique, est le problème de *Sein und Zeit* », *Kantbuch*, § 35, tr. fr. p. 257. En mettant en question la constitution de l'être factuel, le « problème de l'individuation » se situe au contraire sur le terrain d'une métaphysique de l'objet qui requiert une articulation proprement transcendantale vis-à-vis de la temporalisation « subjective » – que Husserl examine au moyen d'un outillage conceptuel entièrement étranger à Heidegger, à savoir la « constitution ».

<sup>1</sup> Husserl, *Philosophie première*, I, *Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF., 1970.

<sup>2</sup> H. Dussort, « Husserl juge de Kant », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 149, 1959, p. 533.

et le dialogue persévérant qui a lié Husserl à la figure de Kant, et plus spécifiquement au transcendantalisme kantien<sup>1</sup>.

Que le Kant de Husserl ne soit pas celui de Heidegger ne nous dit pas encore qui, précisément, est « le Kant de Husserl ». Celui-là semble tout ce qu'il y a de plus historique, dans la mesure où toute la critique husserlienne, à son égard, n'a de cesse de réaffirmer l'ancrage, parfois aveugle, de la pensée kantienne à la doctrine de son temps. Husserl hérite d'un Kant doublement doctrinal : un Kant, d'une part, auquel il prête des revendications qui tombent parfois en désaccord avec sa propre position littéraire ; un Kant, d'autre part, passé par le filtre de l'école austro-allemande Brentanienne et de plusieurs néo-kantiens, au nombre desquels il faut compter P. Natorp ou encore H. Rickert<sup>2</sup>. C'est une telle figure curieusement

---

<sup>1</sup> Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus*, La Haye, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, 1964, vol. 16.

<sup>2</sup> Natorp et Rickert sont deux figures néo-kantiennes qui auront néanmoins une influence différente sur Husserl. Le premier contribue à une interprétation néo-kantienne de la philosophie au sein de l'École de Marbourg, en particulier de Platon (voir P. Natorp, *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Elibron Classics Series, 2006) et de Descartes (voir P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, 1882). Nonobstant les différences sensibles entre les néo-kantiens de l'École de Marbourg et ceux de l'École de Bade à laquelle appartient Rickert, ce dernier aura une influence différente sur Husserl en filtrant un certain nombre de thèses kantienne. Husserl reconnaît explicitement l'influence de Natorp avec ce « platonisme filtré », comme en témoigne une lettre adressée à Natorp datée du 29 juin 1918 à l'époque décisive de son séjour à Bernau : « Quoi que l'influence de Kant et de l'idéalisme allemand sur moi fût restreinte dans la période de ma formation, période où j'étais comme aveugle à l'égard de la signification intime de l'un et de l'autre, mon évolution ultérieure devait m'approcher de plus en plus de cet idéalisme... Quels que fussent les chemins que je franchis, en *solus ipse* entièrement solitaire, à travers un terrain impraticable, chacun de ces chemins aboutit, après avoir traversé le milieu d'un Platonisme (peut-être modifié), à des sommets d'où s'ouvrirent des perspectives qui, du coup, me rendirent Kant accessible et qui, par la suite, me rendirent compréhensibles le sens profond de l'évolution de l'idéalisme allemand et la signification absolue des intentions directrices de celui-ci. En même temps, je fus certain qu'en fait, les lignes directrices immanentes à mon travail phénoménologique et rigoureusement scientifique... visaient des fins prédessinées par les intuitions de cet idéalisme. Depuis, tout mon travail systématique se rapporte en pleine conscience à ces intuitions directrices de l'idéalisme allemand, quoique cela ne soit guère manifeste dans mes écrits publiés jusqu'à présent. (A cette occasion, je me permets d'ajouter la remarque suivante: Il y a plus d'une dizaine d'années déjà que j'ai dépassé le stade d'un Platonisme statique et que j'ai fixé, comme thème principal de la phénoménologie, l'idée d'une genèse transcendantale) », citation reproduite par R. Boehm « Husserl et l'idéalisme classique », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 57, n°55, 1959, p. 354. Voir par exemple H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis; Einführung in die transzendental-Philosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1921. Voir Karl Schuhmann (éd.), *Husserliana Dokumente I : Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1977. À partir de ces années, et dès 1910, c'est en vis-à-vis de Rickert que Husserl approfondira son rapport à la métaphysique et à l'idéalisme allemand. L'influence de Rickert sur Husserl sera constante et particulièrement intense pendant la période de Fribourg à partir de 1916. Voir I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus*, La Haye, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, 1964, vol. 16, pp. 32-36. Ce contexte autorise deux inspirations différentes de Husserl (un platonisme et un certain kantisme) en tant qu'elles sont filtrées par le néo-kantisme. C'est ce que P. Ricœur semble avoir bien compris, remarquant qu'« on peut dire que la phénoménologie s'est développée en une philosophie de la raison dynamique, en reprenant l'opposition kantienne de la raison et de l'entendement. (Ce rapprochement avec Kant pourrait être poursuivi très loin, et sur le terrain même de la philosophie de l'histoire). Kant soulignait déjà la disproportion entre l'entendement comme législation *effectuable* des phénomènes et la raison comme exigence *ineffectuable* de totalisation [...]. Or Kant avait eu conscience, en reprenant l'expression platonicienne d'Idée, de rester fidèle au génie même du philosophe grec, pour qui l'idée était indivisément principe d'intelligibilité

pseudo-kantienne qui se dégage en maints endroits de l'analyse phénoménologique, par exemple au § 1 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, où Husserl préconise de bien noter, en s'opposant au sens qu'il prête à la vulgate kantienne, que « 'transcendant' n'est pas par exemple l'espace et la réalité en un sens mystique, comme 'chose en soi'<sup>1</sup> ». Pour rapprocher la critique kantienne d'un mysticisme qui insisterait sur la fonction énigmatique de la chose en soi<sup>2</sup>, il fallait à Husserl bien autre chose qu'une lecture attentive et de première main de la *Critique de la raison pure*. Si ces remarques constituaient les seules allusions de Husserl à Kant, il n'y aurait pas de raison de regretter qu'un tel pseudo-kantisme ait été évincé par la prédominance de la lecture heideggérienne dans le débat phénoménologique.

Au cours de sa carrière, on sait que de 1895 à 1927, que ce soit à Halle, Göttingen ou Fribourg, Husserl a rarement passé une année sans enseigner Kant<sup>3</sup>. L'étude d'Iso Kern permet toutefois de dresser un bilan historique plus circonstancié. L'auteur y retrace les rapports de Husserl avec la doctrine kantienne en se montrant très attentif à ses conditions de diffusion dans le milieu néo-kantien. Il dépeint les liens de Husserl avec H. Helmholtz et le milieu intellectuel néo-kantien à l'Université de Berlin (1878-1884), auxquels se conjugue l'influence de l'aristotélisme de Brentano (à l'Université de Vienne en 1884-1886), ses relations avec le milieu néo-kantien à l'Université de Halle avec les figures de H. Vaihinger, B. Erdmann, A. Riehl (à partir de 1887), et la diffusion des thèses néo-kantiennes, notamment par F. -A. Lange et H. Helmholtz, pendant la période dite pré-phénoménologique de Husserl (1886-1895). Il rappelle l'influence de P. Natorp sur Husserl avec son « *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*<sup>4</sup> » (1887) et l'*Einleitung in die Psychologie* (1888) pendant les années 1894-95, mais aussi le changement survenu pendant les années passées à Halle, où l'auteur repère plusieurs « symptômes positifs<sup>5</sup> » de la lecture husserlienne de Kant.

---

(comme Idée mathématique et cosmologique) et principe d'exigibilité et d'action (comme Idée éthique : justice, vertu, etc.). La raison est toujours exigence d'ordre total [...]. *C'est cette veine platonicienne et kantienne que Husserl retrouve et prolonge* », de P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, « Kant et Husserl », Paris, Vrin, 2004, pp. 38-39. Nous soulignons la dernière phrase.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, Martinus Nijhoff, 1969 ; tr. fr. *Leçons pour la conscience intime du temps*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2007, p. 9.

<sup>2</sup> Cf. L. Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 1992, pp. 186 sq. Nous y reviendrons au cours de notre étude, notamment dans la première partie, chapitre 3.

<sup>3</sup> Voir la liste des cours sur Kant donnés par Husserl, présentés par I. Kern, *op. cit.*, pp. 425-427.

<sup>4</sup> Article paru dans *Philos Monatshefte*, XXIII, 1887. Cet article a été recopié *in extenso* par Husserl et sera cité plusieurs dans les *Recherches logiques*.

<sup>5</sup> Il rattache sa logique pure notamment à Kant, voir E. Husserl, *Recherches logiques, t. 1, Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2003, § 58, puis reconnaît une affinité avec une certaine compréhension de la synthèse dans les *Recherches logiques*.

Il rappelle notamment le cours sur Kant que Husserl professait à Halle de 1897 à 1900, sa lecture de H. Vaihinger et de H. Cohen, son annotation de la *Critique de la raison pure*, et le début d'un rapprochement transcendantal (1905-1907), avec les premières tentatives pour thématiser la réduction phénoménologique sous l'influence de Natorp et de la lecture de Kant, dont témoigne l'adoption du terme « transcendantal » (en 1908) pour définir la phénoménologie, le début, enfin, des relations avec H. Rickert. Il va jusqu'à prendre position sur la rupture supposée des *Méditations cartésiennes* avec le modèle kantien : dans la Conférence de Prague et la *Krisis*, I. Kern décèle une importance telle de la figure de Kant qu'il propose de voir en cet ouvrage rien de moins que des « méditations kantienne », qui contrastent avec la voie d'accès supposément cartésienne ménagée à la fin des années 1920.

La célébration du bicentenaire de la naissance de Kant fut l'occasion pour Husserl de revenir sur l'unité de son entreprise phénoménologique. Dans son avant-propos à la conférence du 1<sup>er</sup> mai 1924, prononcée à cette occasion à l'université de Fribourg, il reconnaissait « une parenté essentielle indiscutable » entre la phénoménologie qu'il a développée pour la première fois dans les *Recherches logiques* et celle qui s'est muée en la science toute nouvelle, autonome et rigoureuse, des *Idées directrices*. Husserl identifie cet itinéraire à un progrès de sa phénoménologie, dans le sens d'une élaboration pure ou « transcendantale ». Alors que ce terme pourrait très bien être émancipé de son usage kantien, c'est pourtant bien à Kant, dans ces pages, que Husserl fait référence, et très précisément au versant transcendantal de l'héritage kantien, reconnaissant que :

la forme globale dominante de la philosophie kantienne dans cette perspective, c'est l'idée de la philosophie transcendantale<sup>1</sup>.

Cette déclaration ne manquera pas de confirmer l'actualité phénoménologique de Kant chez Husserl durant les années 1920 ; et plus précisément, le fait que c'est non pas à Kant, mais à une partie de la doctrine kantienne, que se rapporte Husserl. Il n'y est pas question de la figure historique de Kant, mais bien d'une *idée* dont Kant était encore le représentant légal en 1920-1930, à savoir cette idée *qu'est la philosophie transcendantale*. Bien qu'en 1924 la phénoménologie husserlienne ait déjà évolué pendant une trentaine d'années, la philosophie transcendantale resterait une tâche, un horizon pour la phénoménologie : non pas un moment

---

<sup>1</sup> Husserl, *Husserliana VII, Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil : Kritische Ideengeschichte*, éd. R. Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 239 ; *Philosophie première, I, Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 300.

de la pensée philosophique, mais une démarche plastique, un mode de pensée, appelant perpétuellement à être remanié et adapté à des contextes problématiques toujours nouveaux. Ainsi que le reconnaît Husserl :

La révolution du mode de penser philosophique dans sa totalité que Kant réclama, et par laquelle il donne naissance au projet grandiose et peut-être même révolutionnaire d'une science nouvelle reste encore la revendication de l'époque présente, cette nouvelle science reste notre tâche à laquelle la postérité ne devra jamais renoncer<sup>1</sup>.

À travers Kant, l'intérêt de Husserl porte sur l'idée de la *philosophie* elle-même, dans sa tentative d'être un discours scientifique non métaphysique. Husserl retiendrait de Kant non pas tel ou tel point de doctrine spécifique, mais bien plutôt l'ambition transcendantale dans son ensemble, l'idée qui lui préside, comme première percée vers la description de l'être apparaissant à la conscience en tant qu'être objectif dont on peut rendre phénoménologiquement compte de la constitution. Il semble donc naturel d'explorer l'approfondissement de la pensée de Husserl pendant les années où il est le plus enclin à mettre en question sa relation au « transcendantal », dont on a situé le manifeste officiel – en particulier parce qu'il fut publié de façon contemporaine à son élaboration<sup>2</sup> – dans les *Ideen I* de 1913. Il est de même naturel que l'analyse des manuscrits révèle de façon plus précise de quelle manière les matériaux furent disposés plusieurs années auparavant, dès la deuxième moitié de la décennie 1900, comment ils furent employés en 1913, et dans quelles problématiques ils furent réinvestis au cours de cette décennie et de la suivante. S'inspirant volontiers de l'idée de la philosophie transcendantale, Husserl n'a pas cherché chez Kant les prémisses de sa propre question, ambition qui était au contraire à la base du projet de Heidegger. Heidegger ne prétendait pas s'inspirer de Kant. Loin d'y voir une origine phénoménologique, il montrait sur quel protectorat métaphysique achoppait la pensée kantienne lorsqu'elle manquait la question de l'être, question dont il prétendait prendre la mesure pour elle-même. Dès lors, son *Kantbuch* n'était rien de moins que ce qui pourrait être regardé comme une propédeutique à la réécriture ontologique de la *Critique de la raison pure* – une prétention qui n'a aucun équivalent chez Husserl<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 240, tr. fr. pp. 300-301.

<sup>2</sup> Tandis que bon nombre de manuscrits non publiés du vivant de Husserl n'ont été connus que bien plus tardivement.

<sup>3</sup> Au mieux reconnaît-on à Husserl le projet explicite d'élaborer « une esthétique transcendantale renouvelée », insistant notamment sur la signification transcendantale de l'espace, ce qui en fait un prolongement local mais pas une révision de fond en comble. Voir D. Pradelle, *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, « Phaenomenologica » n°157, 2000.



## La phénoménologie comme discipline non-métaphysique.

Si l'on admet que c'est contre une « métaphysique » que se développe la phénoménologie husserlienne sur la voie de l'intentionnalité, celle-ci n'a certainement pas la même pesanteur que chez Kant. Il est vrai que la phénoménologie husserlienne s'ancre d'abord dans un débat serré avec les analyses et méthodes de cette science des faits qu'est la psychologie, ainsi que contre les présupposés métaphysiques de la psycho-physique de Wundt, Fechner et Weber. Face à ces disciplines, la phénoménologie se développe comme une méthode explicative dotée d'une valeur heuristique déployée dans des lieux d'investigation spécifiques au terrain qu'elle a ménagé comme étant « phénoménologique », et dont elle découvre les implications : alors qu'elle est le point d'initiation de la démarche transcendantale kantienne, la métaphysique est davantage une rencontre de la phénoménologie husserlienne. Ainsi, lorsqu'il rencontre le problème de l'individuation, c'est à une toute autre « métaphysique » que Husserl nous renvoie, une métaphysique à laquelle il accède *par le biais du problème* fondamental qu'il lui reconnaît.

Davantage qu'un hypothétique kantisme de Husserl, le véritable problème consiste dans les échos métaphysiques de sa phénoménologie. Si seule l'ontologie heideggérienne est capable de dépasser la métaphysique kantienne, tout approfondissement inspiré par cette dernière n'est-il pas condamné à la répétition du même échec ? À cet égard, notre question prend une coloration bien différente de celle de l'influence kantienne de Husserl, des rapports entre Kant et Husserl ou même de la pure et simple réception phénoménologique de Kant. Le rapport de la phénoménologie à la métaphysique nous invite bien plutôt à chercher à savoir si, à l'origine kantienne de la phénoménologie – c'est-à-dire dans le projet transcendantal lui-même –, on trouve les moyens de surmonter les écueils du problème métaphysique rencontré par Husserl, et éventuellement de lui donner un approfondissement phénoménologique. Quel est donc ce problème métaphysique ? Que doit être le projet transcendantal pour satisfaire aux exigences spécifiques de la phénoménologie ? Ce projet semble entièrement solidaire du présupposé fondamental qu'on lui accorde. Si d'après Heidegger la question métaphysique de Kant est en réalité « ontologique », elle touche selon Husserl à l'individuation comme problème de l'être-factuel. Contre l'idée d'une ontologie manquée, Husserl verrait dans la démarche transcendantale kantienne une percée en faveur de la résolution du problème de l'individuation. Il suggère ce faisant que la teneur problématique du problème de

l'individuation excède le cadre de la métaphysique, et qu'une philosophie aussi élaborée que la philosophie transcendantale kantienne ou que la phénoménologie n'en sont pas exemptes.

La publication des *Manuscripts de Bernau*<sup>1</sup> a considérablement renouvelé notre regard sur la question husserlienne, bien que l'on ait davantage mis l'accent sur l'aspect temporel du problème que sur l'individuation. Elle amené à une prise de conscience du remaniement opéré par Husserl en 1918, lors de deux séjours qu'il a effectués à Bernau : le premier du 30/07/1917 au 01/10/1917 et le second du 01/02/1918 au 27/04/1918. Insistant sur l'approfondissement de l'analyse de la conscience intime du temps, d'aucuns y ont vu le lieu d'un déplacement de la description phénoménologique à une dimension génétique ou constructive impliquant un changement de méthode. Plus rarement il est fait mention des autres enjeux que Husserl voyait éclore au cœur de ces recherches. Au milieu de son second séjour, c'est pourtant bien l'enjeu métaphysique qu'il aborde dans une lettre à Heidegger datée du 28/03/1918 :

un grand ouvrage germe ici en moi [...] – *Temps et individuation*, un renouveau de la *métaphysique rationnelle* quant aux principes<sup>2</sup>.

Il faut insister sur le fait qu'avant d'être soumis à une démarche phénoménologique, ontologique ou transcendantale, le problème en question est d'ordre *métaphysique*. Quel type de discours philosophique pourrait bien répondre à ce problème traditionnellement métaphysique ? Ainsi que l'indique le titre même de l'ensemble des trois tomes des *Ideen – Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* –, symbole si controversé de la rupture transcendantale husserlienne, les préoccupations phénoménologiques de Husserl ne sont explicitement ni ontologiques ni transcendantales, mais philosophiques. Ce qui pourrait passer pour un truisme – la phénoménologie est philosophie – a ceci de scandaleux qu'une telle idée de la phénoménologie implique aussi ce que cette dernière *n'est pas*. Ne contrevenant aucunement à cette idée, J. -L. Marion inaugure magistralement *Réduction et donation* en admettant l'idée que « pour une part essentielle, la phénoménologie assume, en notre siècle, le rôle même de la philosophie<sup>3</sup> » et continue à

---

<sup>1</sup> *Husserliana XXXIII, Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, éd. R. Bernet et D. Lohmar. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001 ; *Manuscripts de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, tr. fr. J.-F. Pestureau et A. Mazzu, Millon, Grenoble, 2010.

<sup>2</sup> « Mir wächst hier im stillen Hochtal ein großes Werk heran – Zeit und Individuation, eine Erneuerung der rationale Metaphysik nach den Prinzipien », *Husserliana Dokumente III, IV, op. cit.*, p. 130.

<sup>3</sup> J. -L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, op. cit.*, p. 7.

s'appuyer dix ans plus tard, dès le § 1 d'*Étant donné*, sur la caractéristique de la phénoménologie qui consiste « du moins en intention, dans la tentative pour penser sur un mode non métaphysique<sup>1</sup> ». Que la phénoménologie se veuille une pensée « post-métaphysicienne », cela suscite un accord quasiment unanime, la véritable question étant de savoir *si* elle y parvient et *comment*. Aujourd'hui, une position assez courante estime que la phénoménologie transcendantale n'y parvient pas. Et à y regarder d'un peu plus près, la critique de J. -L. Marion est encore plus radicale, en ce qu'il estime même que la phénoménologie husserlienne dans son ensemble n'y parvient pas, Husserl adoptant dès 1900 un point de départ qui serait voué à l'échec :

La « percée » accomplie par Husserl en 1900-01 reste en effet d'une extraordinaire ambiguïté : d'abord parce qu'elle étend le champ de la présence au-delà de toutes limites, en sorte d'en dissoudre la notion même ; ensuite et surtout, parce qu'elle reproduit ainsi la détermination constitutivement métaphysique de la présence – l'objectivité. [...] *Plus que les débats convenus sur le « réalisme » et le « tournant transcendantal »*, l'idéal de l'objectivité met en cause l'objectif même de la phénoménologie – le retour aux choses en question<sup>2</sup>.

Si le destin de la phénoménologie husserlienne semble ainsi décidé, son héritage, selon J. -L. Marion, ne l'est pas moins : la phénoménologie, « se ravale immédiatement au rang – d'ailleurs au *premier* rang – d'un discours métaphysique qui s'ignore, ou, dans le meilleur des cas, se devine (plus que l'échec massif de Sartre, nous l'a enseigné l'évolution de Merleau-Ponty)<sup>3</sup> ». Une telle remarque ne dissimule nullement le parti pris qui la sous-tend :

Heidegger a, du même geste génial, critiqué la phénoménologie husserlienne pour n'être pas assez strictement, c'est-à-dire méthodologiquement phénoménologique, et, par là même, pour n'avoir pas aperçu son rapport à la métaphysique<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J. -L. Marion, *Étant donné*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>2</sup> J. -L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 8. Sur le contexte de cette réception, il faut mentionner l'appréciation portée par les héritiers immédiats au contact de la phénoménologie husserlienne au moment où s'élaborait le « tournant » transcendantal de la phénoménologie husserlienne tels que A. Reinach, T. Conrad, H. Martius, ou même encore R. Ingarden et E. Stein. Voir D. Fisette et S. Lapointe, *Aux origines de la phénoménologie : Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Paris, Vrin, et Québec, Les Presses de l'université Laval, coll. « Zêtêsis », série « Textes et essais », Presses Université Laval, 2003, notamment pp. 16 *sq.* En ces années, les auteurs insistent sur l'importance de Reinach et sa capacité à mettre en œuvre d'une façon particulièrement limpide la phénoménologie issue des *Recherches logiques*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 13. L'auteur affirme encore ce parti pris dans son histoire sélective de l'héritage phénoménologique husserlien : « La phénoménologie ne s'impose comme le point brûlant de la philosophie depuis l'achèvement de la métaphysique qu'à condition, expressément, de (se) mettre en rapport conflictuel avec la métaphysique en son essence découverte, ou recherchée. C'est ce que, après E. Levinas, P. Ricœur, J. Beaufret, H. Birault, G. Granel, M. Henry et J. Derrida, nous devons aujourd'hui tous à Heidegger ». Rien ne nous semble moins certain que le fait que ces auteurs – en particulier P. Ricœur et M. Henry – aient tous pu reconnaître, sans davantage de nuance, une dette plus importante vis-à-vis de Heidegger que de Husserl.

On voit donc mieux, à présent, l'enjeu que dissimule notre question. Non seulement inscrire Kant dans la problématique contemporaine de la phénoménologie revient à donner à cette dernière une coloration plus husserlienne que heideggérienne – et par conséquent à remettre en question la relative immunité dont jouit la lecture heideggérienne –, mais aussi à en réviser la postérité : reconsidérer, à la lumière de la problématique transcendantale en général et de la constitution en particulier, la réalité de l'échec de Sartre et de la réussite de Heidegger, jusqu'au débat le plus actuel touchant à la métaphysique de la présence. Quelle image figée de la phénoménologie husserlienne a-t-elle bien pu provoquer un jugement aussi définitif, alors que Husserl lui-même, de son propre aveu et de celui de toute personne ayant côtoyé son travail de près, a toujours refusé de donner un thème unique et définitif à la phénoménologie<sup>1</sup> ? Des rapports de la phénoménologie avec la métaphysique, Husserl nous a lui-même donné plusieurs indications, dont les plus puissantes ne nous sont données d'apprécier que depuis quelques années.

On voit mieux alors ce qu'il y a d'embarrassant pour l'historien de la philosophie à se demander s'il faut ou non classer dans les archives la question de l'origine kantienne de la phénoménologie. Accomplir un tel geste revient à affirmer que le seul développement phénoménologique valable de la critique kantienne est l'analyse de Heidegger, principalement destinée à remettre en cause, jusque dans ses fondements et ses enjeux les plus profonds, l'essence même du transcendantalisme kantien, afin de libérer le terrain pour une refonte de fond en comble qui lui substitue l'exploration de la question de l'être. Dans la mesure où (pour des raisons ne serait-ce que chronologiques) il n'est pas solidaire de cet élan, l'approfondissement husserlien de la critique kantienne, quant à lui, va moins dans le sens d'une refonte que d'une reprise, d'une adaptation aux enjeux phénoménologiques – des enjeux qui ne sont pas « ontologiques » au sens heideggérien. Évinçant tout suspens sur le destin de la phénoménologie transcendantale, le projet même de la phénoménologie husserlienne aurait été un échec devant lequel la seule solution dans la postérité immédiate de Husserl a été de reconnaître pour point de départ, comme Heidegger, que « l'objectif de la

---

<sup>1</sup> « Même à ce stade avancé de son parcours [le début des années 1930], Husserl ne considère rien ou presque de ses vues et de ses résultats comme définitivement établi : il éprouve continuellement (et les lecteurs à sa suite) la nécessité de réexaminer, d'explorer encore et encore le sol que la plupart de ses disciples et critiques voudraient considérer comme 'la doctrine définitive de Husserl' », Dorion Cairns, *op cit.*, « Avant-propos de l'édition originale », R. M. Zaner, p. 74.

phénoménologie ne coïncide pas avec l'objectivité<sup>1</sup> », mais avec l'être. Affinant la solution ontologique par trop monolithique, la postérité plus tardive – que J. -L. Marion situe chez E. Levinas, P. Ricœur, J. Derrida et M. Henry<sup>2</sup> – aurait su creuser dans la masse et pratiquer une seconde percée décisive, en tant qu'elle aurait su admettre que la phénoménologie « ne doit pas plus dépendre de la question de l'être qu'elle ne pouvait auparavant se borner à l'objectif de l'objectivité<sup>3</sup> ». Dans cette évolution, *chaque* phénoménologie se serait constituée autant en réaction contre une autre phénoménologie que comme une prise de position avec la métaphysique, principalement en rupture.

Dans la mesure où de nombreux développements de la critique phénoménologique de Kant prennent appui sur les jalons dressés par Heidegger, ces derniers placent aussi la critique phénoménologique de la métaphysique sous l'égide de la pensée heideggérienne : Husserl aurait réitéré le geste séculaire de la métaphysique, à savoir l'oubli de la question ontologique. C'est le cas chez plusieurs penseurs parmi les plus établis dans le paysage phénoménologique contemporain. J. -L. Marion distingue ainsi trois figures de la phénoménologie dans la tradition<sup>4</sup>. Le constat dont il se fait le porte-parole reflète de façon plutôt éloquente une position relativement partagée vis-à-vis de la problématique « métaphysique » husserlienne depuis plusieurs décennies déjà :

[Husserl] prétend, et ceci très tôt (dès 1907, dans les conférences de Göttingen), que la phénoménologie, comme une science (bientôt nommée, en 1910, « rigoureuse »), assume, par d'autres moyens, les tâches de la métaphysique : « Une nouvelle science veut ici prendre son essor (...). De l'heureuse fortune de cette science dépend à l'évidence la possibilité d'une métaphysique, d'une science de l'être sans son sens absolu et dernier ». L'évolution ultérieure de Husserl – comme on le sait maintenant pour l'essentiel assez clairement – accentuera sans cesse plus l'étrange imitation de la métaphysique par la phénoménologie, qui, comme fascinée par son autre le plus intimement étranger, ne s'efforce de s'en défaire que pour mieux en revendiquer l'héritage. Il ne faut donc pas s'étonner de voir la phénoménologie rencontrer les difficultés typiques d'une métaphysique, et, comme elle, se s'y empêcher sans même le bien concevoir. Ainsi en va-t-il de l'aporie de la constitution (et de l'autoconstitution), qui transpose et mime l'aporie du premier fondement de toute métaphysique. Les étapes de cette rupture restauratrice se déroulent avec une si grande ambiguïté qu'il n'est plus utile d'y insister : la phénoménologie réassurant la métaphysique (1907), la phénoménologie comme

<sup>1</sup> J. -L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 8.

<sup>2</sup> Voir J. -L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *ibid.*, p. 9. On ne manquera pas de remarquer l'absence de Sartre, certes né un an avant Levinas, mais aussi de Merleau-Ponty, pourtant né deux ans après ce dernier. La « postérité » semble ici davantage intellectuelle que chronologique.

<sup>3</sup> J. -L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *ibid.*, p. 9.

<sup>4</sup> « Hegel, qui ne l'introduit que partiellement et provisoirement ; Husserl qui l'établit sans la décider ; Heidegger qui l'utilise pour « détruire » avec elle puis *en* elle, l'ontologie de la métaphysique », J. -L. Marion, *Phénoménologie et métaphysique*, sous la dir. de J. -L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, « Épiméthée », 1984, p. 9.

science rigoureuse (1910), la phénoménologie comme idéalisme transcendantal (1913), etc. jusqu'à la *Krisis*. L'étrangeté, aussi gênante que fascinante, de l'institution husserlienne tient à sa radicale impuissance à prendre position face à l'essence de la métaphysique ; ou plutôt à la myopie obstinée qui lui dissimule la question même de la métaphysique, donc lui interdit de mesurer la situation conflictuelle de la phénoménologie elle-même à l'encontre de la métaphysique. Husserl instaure la phénoménologie comme telle et, du même geste, la méconnaît, parce qu'il méconnaît son rapport essentiel à l'essence de la métaphysique<sup>1</sup>.

Cette déclaration montre, du point de vue de la critique heideggérienne, à quel point la philosophie de Kant et la phénoménologie de Husserl sont solidaires. Mais son silence est total concernant l'individuation. Elle ne souligne pas l'inactualité de Kant dans la phénoménologie, mais l'inactualité de Husserl lui-même au sein de la problématique phénoménologique – entendons par-là son principal débouché, à savoir l'ontologie. Ainsi, bien que Heidegger semble avoir critiqué Husserl d'un côté et Kant de l'autre, il est prégnant que l'ontologie phénoménologique ne peut en réalité pas critiquer l'un sans critiquer l'autre. Quelle est donc ce lien si intime qui pourrait bien unir Kant et Husserl ? On « sait », d'après cette position, que la phénoménologie husserlienne se méconnaît elle-même, de même qu'elle méconnaît la métaphysique. Mais en réaction à quel problème métaphysique la phénoménologie transcendantale a-t-elle véritablement instauré son discours ? Avant de le qualifier comme phénoménologique, il semblerait que Husserl ait cru sur ce point reconnaître un problème philosophique dont les échos métaphysiques peuvent sembler évidents, mais qui ne se réduisent pas à ce seul traitement. Le problème métaphysique est-il nécessairement celui que Heidegger lui attribue ? N'est-il pas évident qu'en critiquant l'incapacité de Husserl à prendre en charge un problème métaphysique élaboré par Heidegger, il ne puisse y répondre d'une manière satisfaisante d'un point de vue heideggérien ? Comment peut-on croire que Husserl n'aurait pas réalisé qu'il était en train de rencontrer un ensemble de problèmes effectivement « typiques d'une métaphysique » (qu'il parvient d'ailleurs à qualifier), faisant de cette déclaration rien d'autre que le démenti officiel de la proposition de J. -L. Marion ? Loin d'une ignorance à ce sujet, l'idée frappante est plutôt qu'abordant la métaphysique, Husserl ne l'aborde pas dans le sens de la métaphysique de la présence. Si la phénoménologie husserlienne n'ignore pas ses rapports avec la métaphysique, elle tient fermement le vecteur

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 12-13. J. -L. Marion cite ici un passage de Husserl, *Idee der Phänomenologie*, II, Husserliana, t. II, p. 32. Voir E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, tr. A. Lowit, Paris, PUF, « Épiméthée », 2010, p. 59. Il précise notamment que par cette déclaration il justifie l'excellence de la mise en cause derridienne du « principe des principes » au nom de la rigueur phénoménologique elle-même, ainsi que nous l'indiquions des contestations infra-phénoménologiques établies au nom d'une position phénoménologique non pas concurrente, mais destinée à remplacer la phénoménologie husserlienne telle qu'elle est comprise par ses détracteurs. J. -L. Marion replace, dans cette perspective, les travaux de D. Franck et ceux de G. Granel qui produisent, à propos du temps, un « renversement » comparable. Nous discuterons cette dernière position dans la deuxième partie de ce travail.

par lequel elle pose le problème métaphysique : « Temps et Individuation ». Pourtant, ce n'est pas dans la perspective d'une telle clarification que *Les Manuscrits de Bernau* ont été étudiés<sup>1</sup>.

On trouverait donc une chose précieuse dans cette déclaration qui permet de commencer par distinguer *plusieurs* dimensions métaphysiques à ne pas confondre. En effet, il n'est pas équivalent de parler tantôt d'une « phénoménologie rencontr[ant] les difficultés typiques d'une métaphysique » et d'une phénoménologie qui, une fois passée au crible heideggérien, ignore désormais « son rapport à la métaphysique ». Cette confusion est particulièrement symptomatique de la compréhension unilatérale de la métaphysique purement et simplement ramenée à la métaphysique au sens de Heidegger et qui motive chez lui un retour provisoire à Kant dans le but d'un dépassement vers l'ontologie fondamentale. Or, il est tout à fait remarquable que Husserl n'évoque pas ici *n'importe quelle* métaphysique, mais bien plus précisément *une métaphysique rationnelle* – c'est-à-dire semble-t-il, une métaphysique non kantienne qui semblerait en cela plutôt recevoir son inspiration de Leibniz ou de Wolff<sup>2</sup>. Cette dernière est bien différente de ce que l'on pourrait se borner à identifier comme des présupposés « métaphysiques » de la psycho-physique. Ce point est d'autant plus saillant qu'en cette fin de guerre traumatisante (l'horizon de la guerre est explicitement

---

<sup>1</sup> Les travaux d'A.Schnell à ce sujet sembleraient en effet principalement faire état de l'évolution de la théorie husserlienne du temps plutôt que de l'intérêt nouvellement suscité par l'introduction et la thématisation du problème de l'individuation.

<sup>2</sup> Voir Jorge J. E. Gracia, « Christian Wolff on Individuation », in *Individuation and identity in early modern philosophy, Descartes to Kant*, éd. Kenneth F. Barber et Jorge J. E. Gracia, State University of New York Press, SUNY Press, 1994. On peut retenir plusieurs traits saillants concernant le traitement de l'individuation par Wolff. Premièrement, ses réflexions oscillent entre la dimension ontologique et logique. Dans sa *Logique*, il déclare que « le principe d'individuation inclut toutes les différences, qu'elles soient numériques, spécifiques ou génériques. C'est la somme de toutes les différences [qui constitue l'individu] », *Logica*, partie 1, section 1, ch. 2, par. 75, p. 154. [« Differentia specifica consistit in determinationibus, quibus datis adhuc indeterminata sunt, quae differentiam numericam absolvunt »], cité par J. J. E. Gracia, *op. cit.*, p. 231. Comme Leibniz, Wolff ne voit aucun problème à qualifier certaines entités mathématiques d'individus, car il tient l'individuation pour la détermination complète. Ainsi, 15 est un individu en tant que  $(5^2+5)/2 = 15$ . L'existence individuelle peut ainsi concerner des êtres physiques, imaginaires ou des entités mathématiques, ce dont se rapprochera la tendance à se focaliser sur les êtres mentaux dans l'idéalisme du XIXe (J. J. E. Gracia, *ibid.* p. 221). Dans la mesure où l'individu est une détermination complète impliquant nécessairement que quelque chose soit affirmé à son propos, J. J. E. Gracia y voit une orientation subjective. Finalement, il voit en ce principe d'individuation – composé de différences génériques, spécifiques et numériques – une superposition avec le principe des indiscernables. On a selon lui (J. J. E. Gracia, *ibid.*, p. 237) chez Wolff une orientation épistémologique, ce que corrobore cette théorie de l'individuation comme somme avec une forte insistance sur l'élément accidentel. Ce déplacement vers la logique diminue considérablement l'intérêt *problématique* de l'individuation qui devient plutôt une solution au problème de l'identité. Deuxièmement, on notera le rapport étroit chez Wolff entre l'ontologie et la métaphysique, ce qui fait dire à J. J. E. Gracia (voir *ibid.*, p. 222) que l'ontologie de Wolff est une métaphysique, cf. J. Clauberg, *Elementa philosophiae sive ontosophia*, Croninge, 1647 ; Wolff, *Philosophia prima sive ontologica*, 1729. Troisièmement, comme chez Kant cette fois, on trouve chez Wolff des considérations méthodologiques, par exemple dans sa préface et dans la première section, un soin explicatif qui se retrouve chez Kant. (J. J. E. Gracia, *Ibid.*, p. 223).

présent dans la correspondance de Husserl à l'époque), Husserl appelle à un « renouveau » [*Erneuerung*] que l'on s'était habitué à rechercher non pas dans une métaphysique mais dans la série d'articles<sup>1</sup> sur l'éthique plus tardifs, rédigés pour la revue *Kaizo* entre 1922 et 1924, où la tâche d'une individualité « rationnelle » déplacée sur le plan éthique reste tout à fait actuelle<sup>2</sup>.

### **Une résurgence métaphysique en phénoménologie : l'individuation.**

On commence donc à prendre la mesure de la distance entre Husserl et Heidegger en matière de métaphysique et de la direction opposée prise par chacun : alors que Heidegger prône un dépassement de la métaphysique à partir de la critique de Kant, Husserl revendique quant à lui un renouveau à la fois philosophique et phénoménologique de la métaphysique – mais certainement pas ontologique – qui l'inscrirait dans le prolongement de Kant. L'objection, selon laquelle Husserl n'aurait rien vu de ce que Heidegger a quant à lui approfondi dans le sens d'une vive critique, serait recevable si Husserl ne statuait pas, ce faisant, sur le statut de l'ontologie. Car il est tout aussi remarquable que Husserl ne confonde pas la « métaphysique rationnelle » avec l'« ontologie rationnelle ». En effet, dans une autre lettre envoyée seulement une semaine plus tard que celle à Heidegger, Husserl envoyait une lettre à Adolf Grimme datée du 5 avril 1918, où il évoque la direction d'une « ontologie rationnellement fondée<sup>3</sup> ». Une telle déclaration pourrait suggérer que l'individuation ne serait pas le thème central de son étude, ni le cadre transcendantal son terrain de prédilection. Ce sentiment pourrait être renforcé par le fait que ce passage a été sélectionné sous cette forme précise par R. Bernet et D. Lohmar dans leur introduction aux *Manuscrits de Bernau*<sup>4</sup>. Mais une fois restitué dans l'ensemble de la lettre, on s'aperçoit que Husserl en dit davantage :

<sup>1</sup> Voir *Husserliana XXVII, Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, eds. Thomas Nenon et Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1989, tr. fr. (partielle), Husserl, *Sur le renouveau, Cinq articles*, tr. fr. L. Joumier Paris, Vrin, 2005.

<sup>2</sup> « Nous sommes des hommes, des sujets de volonté libre, qui interviennent activement dans leur monde environnant, lui donnant en même temps constamment une configuration. Que nous le voulions ou non, que ce soit mauvais ou non, nous faisons ainsi. Ne pouvons-nous pas aussi le faire rationnellement, la rationalité et le mérite ne sont-ils pas en notre pouvoir ? Ce sont des buts chimériques, objecteront sans doute les pessimistes et les « politiciens réalistes ». Si déjà pour l'[individu] singulier [*den Einzelnen*] c'est un idéal inaccessible de donner à sa vie individuelle [*individuelles*] la configuration d'une vie de raison [*Vernunftleben*], comment vouloir entreprendre la même chose pour une vie de communauté, la vie rationnelle, et même celle de l'ensemble de la communauté occidentale ? », *ibid.*, p. 4, tr. fr. p. 24.

<sup>3</sup> *Husserliana Dokumente III, III, op. cit.*, p. 82.

<sup>4</sup> Voir *Husserliana XXXIII, op. cit.*, « Einleitung der Herausgeber », p. XXII.



Cela revient finalement à *une ontologie rationnelle phénoménologiquement fondée en un tout avec une résolution [Lösung] de la problématique transcendantale la plus profonde*, et ce en tant que science rigoureuse, qui pourra affirmer pour toujours sa validité objective<sup>1</sup>.

Dans cet extrait, Husserl ne confronte pas seulement la question phénoménologique de l'individuation à la métaphysique rationnelle, mais aussi la phénoménologie à l'ontologie rationnelle. Dans une lettre un peu plus tardive adressée à Grimme, datée du 8 juin 1918<sup>2</sup>, Husserl reconnaît explicitement travailler à une *phénoménologie de l'individuation [einer Phänomenologie der Individuation]*. Il se dessine ainsi un réseau complexe de clarifications où, d'un côté, l'individuation engage le rapport de la phénoménologie husserlienne tant à la métaphysique rationnelle qu'à l'ontologie rationnelle et où, de l'autre côté, la problématique transcendantale la plus profonde réalise cette réunion. Il en découle une vocation heuristique de la problématique transcendantale chez Husserl en tant qu'elle permettrait de comprendre comment peuvent s'unir une métaphysique rationnelle renouvelée et une ontologie rationnelle. Remarquons encore que ces deux disciplines n'ont absolument rien d'heideggérien : rien n'unit cette métaphysique rationnelle renouvelée à la métaphysique kantienne critiquée et abandonnée ou dépassée par Heidegger, rien ne semble inscrire dans un horizon similaire non plus l'ontologie rationnelle phénoménologiquement fondée chez Husserl et l'ontologie fondamentale de Heidegger. La problématique transcendantale aurait en revanche une dimension structurante qui, sans aller jusqu'à conférer la clé de la phénoménologie husserlienne érigée en système, permettrait néanmoins d'unifier un pan important de ses analyses et de progresser humblement, mais de manière assurée, dans les pistes de réflexion ouvertes par Husserl.

Revenons ainsi à la lettre envoyée à Heidegger. Alors que les études systématiques se sont penchées, à l'occasion de la publication de ces *Manuscripts*, sur ce qui semblait être un approfondissement de la question du temps amorcée depuis 1893<sup>3</sup>, avec l'étape des années 1904-05 et qui devait se poursuivre dans le groupe des « Manuscripts C » des années 1920, l'élément le plus frappant est ailleurs : il tient dans cette liaison originale – et peut-être même

<sup>1</sup> *Husserliana Dokumente III*, III, *op. cit.*, p. 82.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>3</sup> C'est le cas chez A. Schnell, voir *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps* (1893-1918), Hildesheim, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2004. Les *Manuscripts de Bernau* y sont abordés exclusivement comme une étape importante dans l'analyse husserlienne du temps, approfondissant les analyses rassemblées dans *Husserliana X* (voir *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), éd. R. Boehm, Martinus Nijhoff, 1969) déjà bien diffusées et permettant éventuellement d'approcher certains aspects des Manuscripts C datant de la fin des années vingt. Voir E. Husserl, *Husserliana: Materialienband 8, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. éd. Dieter Lohmar. New York, Springer, 2006.

inédite<sup>1</sup> – entre deux termes – le temps et l’individuation – qui jouissent tous les deux d’une immense histoire, mais qui sont très loin d’être historiquement liés. L’individuation se rencontre dans la littérature comme un problème tout-à-fait indépendant vis-à-vis d’une élucidation temporelle. Les études métaphysiques se prêtaient fort bien d’ailleurs à un traitement de l’individuation, en particulier du fameux « principe d’individuation », qui ne faisait aucun usage de la dimension temporelle, et pour des raisons évidentes, pas non plus d’une *conscience transcendante constituante*. Ce motif réurgent de la phénoménologie, comme l’était l’ « inexistence intentionnelle » ressortie de son socle scolastique, est-il l’indice d’un approfondissement essentiel et radical de la phénoménologie husserlienne ? Comment peut-on se passer de cet examen quand on poursuit l’ambition de décider du destin métaphysique de la phénoménologie husserlienne ?

Cette question pourrait encore paraître surprenante si dans la présentation qu’offre Husserl de sa propre réflexion, il ne déposait pas lui-même sur l’échiquier une pièce importante. Le même jour que la lettre envoyée à Grimme, Husserl écrit à Ingarden et précise :

Je ne travaille pas à une simple phénoménologie du temps – qui ne se laisse pas résoudre purement pour soi –, mais à tout l’immense problème de l’*individuation*, de la *constitution* de l’être *individuel* (donc ‘*factuel*’) en général et d’après ses formes fondamentales *essentiels*<sup>2</sup>.

Dans ce texte, Husserl explique non pas que l’individuation requiert un examen temporel, mais que le problème du temps lui-même n’est *pas séparable* de celui de l’individuation. Cette considération, parfois mentionnée mais à notre connaissance jamais thématifiée ni analysée en profondeur, mérite dès lors une attention sérieuse.

D’abord, Husserl y rapproche explicitement et pour la première fois *individuation* et *constitution*, et il prête à ce rapprochement une importance décisive. Alors, une question ne

---

<sup>1</sup> Cette articulation n’a pas, à notre connaissance, d’équivalence dans le traitement antique ni scolastique de l’individuation. Réciproquement, la question du temps n’y est pas regardée dans la perspective d’un problème d’individuation. Il faut attendre les développements modernes pour voir avancer l’idée d’un traitement conjoint de la problématique du temps et de l’identité de la personne (ce qui n’est pas à proprement parler le problème de l’individuation), en particulier autour du débat entre Locke et Leibniz sur toile de fond cartésienne. Nous montrerons en quoi l’analyse transcendantale est irréductible, même dans ses traits les plus généraux, à une telle approche.

<sup>2</sup> Lettre à Ingarden du 5 avril 1918, voir *Husserliana Dokumente III*, III, *op. cit.*, pp. 179-182. [« Denn nicht an einer bloßen Phänomenologie der Zeit arbeite ich – die sich nicht rein für sich ablösen lässt –, sondern an dem ganzen ungeheuren Problem der Individuation, der Konstitution individuellen (also ‚tatsächlichen‘) Seins überhaupt und nach seinen wesentlichen Grundgestalten »]

peut manquer de nous intriguer : quel est le sens d'une telle « *constitution du factuel* » et pourquoi donc Husserl, en 1918, sentirait-il le besoin de rendre compte du mode de constitution qu'est l'individuation de l'être individuel ? Et pourquoi ancre-t-il un problème spécifique de sa phénoménologie – à savoir l'individuation, qui se pose sur le terrain particulier des analyses de 1918 – au sein du problème général de la constitution ? Cette dimension de la phénoménologie husserlienne qu'est la constitution n'est-elle pas bien antérieure à la formulation du problème de l'individuation ? En réalisant toute l'importance phénoménologique du vécu intentionnel, Husserl ne reconnaissait-il pas : « les figures de pensée que j'accomplis réellement me sont données, pourvu que je réfléchisse sur elles, que je les accueille [*aufnehmen*] et les pose [*setzen*] purement telles que je les vois<sup>1</sup> » – un double geste d'accueil et de position développé sous la problématique de la constitution et que plusieurs commentateurs<sup>2</sup> considèrent comme le problème central de la phénoménologie dès les *Recherches Logiques* (et qui s'étend à la constitution d'autres domaines d'objets dès les recherches concernant la conscience intime du temps de 1904/05) ? Il s'agit d'un problème, également, sur lequel il fonde à la fois ses divergences vis-à-vis de Heidegger et l'originalité de son approfondissement de Kant, comme il apparaît dans les annotations personnelles de Husserl qui ont été rappelées plus haut<sup>3</sup>.

Entre le temps et l'individuation, la constitution semble fournir un dénominateur commun implicite de premier choix : avec la « constitution », nous sommes au cœur du problème de la phénoménologie husserlienne telle qu'elle fut étudiée par les disciples les plus proches de Husserl qui, de Fink à Ingarden, et à la différence de Heidegger, se sont abondamment penchés sur le sens de cette constitution husserlienne. Et puisque, en 1918, Husserl ne peut pas parler de constitution en laissant de côté la compréhension transcendantale qu'il en a progressivement acquise, il est probable que la question de l'individuation, comme *constitution de l'être-individuel*, permet de jeter une lumière particulièrement éclairante non seulement sur le développement intrinsèque de la

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, « Deuxième leçon », tr. A. Lowit, Paris, PUF « Épiméthée », 2010, p. 53.

<sup>2</sup> Par exemple R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, M. Nijhoff, The Hague, 1970. Voir aussi W. Biemel, « Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl », in *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie n°III*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959. Cet article est repris dans Walter Biemel, *Écrits sur la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2009, pp. 47-94. Un panorama général de la constitution est esquissé par le même auteur, dans le même ouvrage, in « L'idée de la phénoménologie chez Husserl », pp. 21-46.

<sup>3</sup> « Quel est le problème ? [...] Le seul problème qui soit : *la constitution* », E. Husserl, *op. cit.*, voir note 11.

phénoménologie husserlienne, mais aussi sur sa confrontation extrinsèque avec la démarche, plus générale, dite « transcendantale ».

Ensuite, il faut noter l'assimilation réalisée ici entre « être individuel » et « être factuel », qui nous invite à une lecture comparative serrée avec la compréhension kantienne du factuel émancipé de son traitement métaphysique au moyen d'une législation transcendantale<sup>1</sup>. Évidemment, puisque Husserl se revendique de « l'idée de la philosophie transcendantale », il est très improbable que l'on puisse trouver chez Kant la mention explicite d'un tel problème – l'individuation comme problème transcendantal –, que Husserl ne recherche pas chez Kant en général, mais dans la mise en œuvre d'une compréhension transcendantale du sens de l'objectivité à partir de la subjectivité, mobilisant au premier chef la *Critique de la raison pure*. On se demandera alors si, dans ses fondements mêmes, dans ce qu'elle a de plus intime, la *Critique* ne porte pas cependant les *traces* de ce problème transcendantal. Une telle tâche nous invite à une clarification conceptuelle destinée à mettre en évidence la fracture qui s'établit entre deux *traitements* radicalement différents de l'individuation, deux traitements qui prennent place dans une philosophie et une phénoménologie transcendantales, mais qui pourraient procéder d'un ensemble problématique commun, qui puise ses racines dans la métaphysique.

À cet égard, le chemin transcendantal tracé par Husserl interpelle explicitement la critique kantienne en un lieu extrêmement circonstancié de sa réforme métaphysique. En ce qu'il fait porter la question sur l'*être* individuel, il ne s'agit, premièrement, nullement de revenir sur la typologie des raisonnements à caractère dialectique par lesquels sont pensés les objets de la métaphysique spéciale que sont les *idées* de Moi, de Dieu et de Monde. En ce que le problème concerne l'être-factuel, il faut s'efforcer de le dégager de la question, deuxièmement, d'une subjectivité transcendantale que l'on s'est habitué à repérer comme le pôle d'identité nécessaire ou la condition de toutes nos représentations et de l'objectivité. En

---

<sup>1</sup> Cf. « Loin d'aboutir à des lois eidétiques inhérentes à toute conscience d'objet en général, quel qu'en soit le type, la démarche kantienne est ainsi grevée par un présupposé de facticité irréductible : elle ne fait que dévoiler la facticité des invariants anthropologiques de la conscience humaine. Nous n'avions pas alors de grande distance vis-à-vis de cette manière husserlienne d'interpréter Kant, et J.-F. Courtine avait attiré notre attention sur le fait qu'il existait d'autres manières d'interpréter la facticité en termes non plus anthropologiques, mais métaphysiques – tel était, au premier chef, le cas de l'interprétation de Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique* et son *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure*. C'est seulement dans notre nouveau travail, consacré à la logique transcendantale, que nous pensons avoir tiré les fruits de cette remarque », D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2012, pp. 13-14.

se cantonnant à la représentation d'un tel moi comme nécessaire, on échappe à toute prise en charge possible de la contingence factuelle par laquelle Husserl définit le problème métaphysique :

[Le moi] est l'individualité immanente nécessaire ; si les objets changent et si les affections, les dispositions partant du, ou portant sur le moi, etc. changent, c'est bien que change quelque chose qui précisément peut changer. L'essence d'une immanence concrète et ses nécessités laisse ouverte [l'éventualité d']un changement tel que telle disposition s'ensuive directement, soit *un événement « contingent », un individuel*, donc un contingent au sein de la forme eidétique. Mais si *nous pouvons bien dire partout ici « individuel, donc contingent »*, ce n'est justement pas le cas avec le moi. Il se maintient autrement, il est l'individu nécessaire et le seul<sup>1</sup>.

Si Husserl s'autorise à tirer une double conséquence du caractère individuel de l'être – individuel donc factuel ; individuel donc contingent –, cette double identification est si forte qu'elle situe l'individu comme moi (ou personne) comme un cas *exceptionnel* d'individualité. Si certains se sont emparés de cette différence remarquable pour en faire un thème privilégié, Husserl en disqualifie dès le départ l'importance heuristique en raison de sa nécessité, qui ne peut pas faire progresser d'un pas la question de la facticité (devenue factualité<sup>2</sup>) ou de la contingence. En dégagant le sens spécifiquement phénoménologique et transcendantal relatif à la question de l'être-individuel, Husserl met en évidence que la question n'est ni de savoir comment s'atteste l'individualité (rationnelle, construite dans des raisonnements purement intellectuels, dialectiques) des idées, ni comment se forme l'individualité du moi. La formulation husserlienne correspond à l'individuation *a parte objecti* au sens où

un même contenu spécifique est à la conscience comme contenu qui diffère « factuellement » [*als „tatsächlich“*], dans son existence, comme un individu qui ne cesse de devenir autre dans la succession. [...] C'est là le *point d'origine de l'individualité, de la factualité [Tatsächlichkeit]*, de la différence dans l'existence [*des Unterschiedes im Dasein*]<sup>3</sup>.

En invoquant la résolution de la problématique transcendantale comme étant tributaire de la prise en charge du problème de l'individuation, Husserl nous ramène à des lieux tout à fait identifiés de la critique kantienne. Le concept de contingence invoqué ici possède ainsi

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, tr. fr. J.-F. Pestureau et A. Mazzu, Millon, Grenoble, 2010, pp. 285-286, tr. fr. p. 227. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Si le terme allemand est unique, et qu'il est tantôt traduit par « facticité », tantôt par « factualité », nos usages veulent que le premier soit préféré pour qualifier la dimension factuelle de la subjectivité, comme lorsque l'on parle de la facticité de la conscience ou du sujet.

<sup>3</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau, ibid.*, p. 292, tr. fr. p. 231. [...*spezifisch derselbe Inhalt ist bewusst als „tatsächlich“, als im Dasein verschieden, als individuell ein stetig anderer in der Folge. [...] Es ist hier der Ursprungspunkt der Individualität, Tatsächlichkeit, des Unterschiedes im Dasein“*]. Notons que c'est Husserl lui-même qui souligne. Nous y reviendrons au chapitre 2 de la troisième partie de notre étude.

une dimension objective *réelle*, conformément aux multiples injonctions de la *seconde* édition de la *Critique*, en particulier au niveau des « Principes » (notamment des « Analogies de l'expérience » et des « Postulats de la pensée empirique », aboutissant à la « Réfutation de l'Idéalisme ») :

Quand quelque chose arrive, le simple *fait de survenir* [*das bloÙe Entstehen*], sans que soit pris en considération ce qui survient, est déjà en soi-même un objet de recherche<sup>1</sup>.

Kant associe ainsi aux analyses de la *Critique de la raison pure* une clarification du concept de contingence – le fait de survenir – en insistant sur le fait que la réalité ne se situe pas *dans* la chose, mais dans la perception et le caractère spatialement étendu portant *sur* la chose.

Par la *réalité* d'une chose, je pose certes davantage que la possibilité, mais non pas *dans* la chose ; car la chose ne peut jamais contenir dans la réalité plus que ce qui était contenu dans sa possibilité complète. Dans la mesure, toutefois, où la possibilité était simplement une position de la chose relativement à l'entendement (à son usage empirique), la réalité est en même temps une liaison de cette chose avec la perception<sup>2</sup>.

Si la réalité d'une chose est ainsi une catégorie subjective (elle figure naturellement dans la table des catégories), elle n'est nullement confondue avec la contingence de l'existence d'un objet. En aboutissant dans l'édition de 1787 à une réfutation de l'idéalisme au sein même des postulats de la pensée empirique, Kant dégage cette réfutation des deux dimensions écartées par Husserl dans la situation du problème métaphysique. Il le dégage à la fois d'un traitement dialectique mais aussi, plus précisément, de son acception dans les paralogismes. De la preuve initiale en 1781 que « les choses extérieures existent tout aussi bien que moi-même j'existe, et cela, dans les deux cas, sur le témoignage immédiat de la conscience que j'ai de moi-même<sup>3</sup> », Kant en vient à mettre en évidence que « j'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps » supposant « quelque chose de permanent dans la perception » et que « la perception de cette dimension de permanence n'est

<sup>1</sup> Kant, *Gesammelte Schriften, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft*, III, 177, B 251, Berlin, 1904 - IV, 138, A 206, Berlin, 1913, désormais cité *Ak.*, suivi de III (pour la seconde édition de la *Critique de la raison pure* de 1787) et/ou IV (pour la première édition de 1781). Sauf précisions, on adopte la traduction française, Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2002.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 154, A 234 ; *Ak.* III, 198, B 287. Cette proposition garantit la possibilité ménagée par Kant d'élucider une certaine forme d'objectivité sans assumer l'examen de cette contingence. Et plus bas : « Simplement, si je demande : qu'entendez-vous par contingent ? et que vous me répondez : ce dont la non-existence est possible, je voudrais bien savoir à quoi vous prétendez reconnaître cette possibilité de la non-existence, si vous ne vous représentez pas, dans la série des phénomènes, une succession et, dans cette succession, une existence qui succède à l'inexistence (ou inversement) », *Ak.* IV, 159-160, A 243 – *Ak.* III, 206, B 301.

<sup>3</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, *Ak.* IV 233, A 370-371.

possible que par l'intermédiaire d'une *chose* hors de moi, et non pas de la simple *représentation* de la chose hors de moi<sup>1</sup> ». En passant du témoignage de moi-même à celui d'une chose distinguée de la représentation de chose, Kant en vient à fonder la nécessité d'une élucidation de la chose factuelle, contingente, existante et peut-être même déterminée de façon factuelle<sup>2</sup>, ainsi que Husserl peut aussi parler de « l'avoir le plus originaire, la saisie d'un contenu comme fait et d'un contenu différent comme fait différent (avec la possibilité de principe que cette différence soit identique quant à l'essence)<sup>3</sup> ». Kant invite sur ce point à interroger de quelle nature sont les *êtres* « des représentations qui font signe [*bezeichnen*] vers des êtres [*Wesen*] étendus<sup>4</sup> » dans un passage central de la *Critique* puisque ce dernier y livre une première version (celle de l'édition de 1781) de sa réfutation de l'idéalisme en lieu et place de la critique du quatrième paralogisme de la psychologie transcendante. Pour central que soit ce passage, il véhicule la difficulté redoutable de déterminer le sens de ce renvoi à l'être étendu : comment même faire porter ici le pluriel sur le terme « être » alors que la pluralité est une catégorie de représentation ? L'être étendu dont il est question ici n'aurait partant ni les caractéristiques purement factuelles d'une chose en soi insaisissable dans un quelconque procès cognitif, ni purement intellectuelles d'un noumène, pur objet de l'entendement donné à une intuition intellectuelle<sup>5</sup>.

Le fait, à Bernau, de placer l'individuation au centre des analyses phénoménologiques a-t-il vraiment de quoi surprendre ? La phénoménologie husserlienne, après tout, ne s'est-elle pas affrontée aux plus épineux problèmes de la métaphysique – et aussi les plus dignes – par exemple l'ambition de développer une *mathesis universalis* ? Mais l'individuation apparaît au *carrefour* de deux des plus importantes problématiques de toute la phénoménologie husserlienne : la question du temps et l'approche par la constitution, qui importent non seulement en raison de leur thématique, mais aussi de leur caractère opératoire. Pourquoi ressortir ce vieux thème de la philosophie, qui puise ses racines dans la philosophie antique, qui fut largement développé par les commentateurs aristotéliens et poursuivi dans toute la tradition scolastique, tantôt révisé, tantôt adapté à des contextes nouveaux (Leibniz, Locke),

---

<sup>1</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 191, B 275.

<sup>2</sup> Il y a en ce sens une évolution entre 1781 et 1787 dans le sens d'un progrès vers la formulation et la situation de la réfutation de l'idéalisme.

<sup>3</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, op. cit., p. 292, tr. fr. p. 231.

<sup>4</sup> Ak. IV 233, A 371. Pour analyser le sens de cette « désignation », nous pourrions nous appuyer sur une autre occurrence du verbe « *bezeichnen* » dans les analogies de l'expérience, Ak. IV, 128-129, A 189-190 – Ak. III, 168, B 234-235. Voir notre partie III, chapitre 2.

<sup>5</sup> Il en irait plutôt alors, ainsi que nous l'étudierons dans le corps de ce travail, d'un objet transcendantal = x comme forme indéterminée de l'objectivité.

pour faire l'objet, même, d'une reprise dans les problématiques contemporaines de la philosophie ? Ce terme est largement d'inspiration médiévale. Faut-il y voir l'indice, comme c'était le cas du thème intentionnel chez Brentano et réinvesti par Husserl, d'une révolution du mode de pensée ? Si l'intentionnalité est la clef de compréhension de la phénoménologie descriptive qui se développe à partir des *Recherches logiques*, aurait-t-on des raisons d'affirmer que l'individuation fournit la clé de compréhension de la phénoménologie transcendantale des années 1910 ? Que cette question nous permette de formuler l'axe problématique qui motive l'effort de clarification présidant à la présente étude : *en quoi la question de l'individuation définit-elle le lieu problématique où l'on peut déceler la justification de l'approche phénoménologique en tant qu'elle se dote d'un outillage conceptuel qui permet de rendre compte de l'individuation et de son rapport à l'ontologie et à la métaphysique (rationnelles) d'une façon proprement transcendantale, c'est-à-dire phénoménologique en tant que rationnelle ?*

## **Présentation de notre développement et de sa méthode.**

Notre étude devra s'employer à déterminer en quel sens l'individuation serait le lieu problématique qui appellerait à reconsidérer la signification de la résurgence d'un problème typique de l'approche métaphysique qui en vient à s'inscrire dans le contexte problématique spécifique qu'est la philosophie transcendantale, et plus précisément la phénoménologie transcendantale. Une première partie sera consacrée à faire apparaître le sens transcendantal de l'individuation par rapport à l'approche traditionnellement métaphysique. Chez Kant, il s'agira principalement d'établir, dans la deuxième partie, en quel sens il existe un problème d'individuation au cœur de la *Critique de la raison pure*. Nous analyserons ensuite, dans une troisième partie, la manière dont le temps fournit chez Kant et Husserl, une solution au problème, ce qui les distingue et les unit. Dans une quatrième et dernière partie, nous établirons de quelle façon le problème de l'individuation présente sous un jour nouveau l'articulation chez Husserl entre l'eidétique, la logique et la constitution. En se développant contre le mode de résolution métaphysique, la démarche transcendantale court-elle avec le problème de l'individu<sup>1</sup> le danger de corrompre ses motivations ou ne rencontre-t-elle pas plutôt la possibilité et la nécessité dernières d'affirmer sa singularité ? *En se dotant d'un mode d'élucidation non métaphysique du problème (traditionnellement métaphysique) de*

---

<sup>1</sup> Le premier chapitre de ce travail sera destiné à montrer l'irréductibilité des différents termes – individu, individualité, individuation, etc. – engagés dans notre problème.



*l'individuation, la démarche transcendantale trouverait dans la question de l' « individu » le terrain où elle fait l'épreuve de sa viabilité philosophique et phénoménologique.*

Du point de vue de la méthode, il nous faudra donc élucider le sens de la démarche transcendantale *relativement* au problème de l'individuation. Cette nécessité impose premièrement de considérer à la fois l'usage technique du « transcendantal » lorsqu'il est associé aux analyses qui se déroulent sous le régime de la réduction, à l'instar des *Manuscrits de Bernau*, mais aussi de saisir le sens de la démarche transcendantale à partir de textes où, bien que le problème s'y trouve logé, le « transcendantal » n'apparaît pas sous cette forme. Cette nécessité impose deuxièmement deux usages de la littérature secondaire. Il nous faudra d'une part avoir recours à la littérature qui tente de cerner le problème général de l'individuation afin d'en marquer l'anomalie transcendantale. Dans ce premier cas de figure, nous proposerons, à partir du texte de Husserl, de revenir sur un certain nombre d'interprétations – qu'il s'agisse, en les confrontant au problème, de les critiquer ou de les approfondir. D'autre part, dans la mesure où aucune littérature concernant le problème spécifiquement transcendantal de l'individuation ne préexiste à ce travail, il nous faudra parfois partir de la littérature secondaire afin d'y combler les lacunes relatives au silence qui règne sur cette dimension de la démarche transcendantale. Troisièmement, pour saisir ce sens très spécifique du problème et pourtant si fondamental pour la compréhension de la démarche transcendantale, il nous faudra, notamment chez Husserl, avoir recours à une analyse de l'évolution interne de la pensée de son auteur comme c'est le cas de façon assez exemplaire dans la différence entre le traitement non transcendantal de l'individuation dans les « Manuscrits de Seefeld » en 1905 et le traitement spécifiquement transcendantal imposé par les *Manuscrits de Bernau*.

**PREMIERE PARTIE :**  
**LE PROBLEME TRANSCENDANTAL DE L'INDIVIDUATION**



## CHAPITRE 1

### **Genèse métaphysique & préhistoire transcendantale de l'individu : propédeutique au traitement transcendantal de l'individuation**

La première difficulté du « problème de l'individuation » est que l'on ne sait pas en quoi il consiste. Bien que plusieurs philosophes en parlent aujourd'hui avec une grande aisance, il est rarement thématiqué pour lui-même. Souvent, il parvient sur la scène philosophique avant d'avoir été défini, et avant que son champ d'application et ses emplois aient été précisés. L'on pourrait même se demander s'il s'agit d'un vrai problème ou s'il ne faudrait pas plutôt le ranger parmi les pseudo-problèmes que la tradition analytique ne cesse de dénoncer depuis Carnap et Wittgenstein. Le problème de l'individuation ne serait-il pas plutôt un thème plastique qui se configure au fil de développements historiques et se reconfigure à mesure que les enjeux se déplacent ? Ainsi il est de bon ton de l'aborder avec une certaine prudence, par exemple en affirmant que « l'un des problèmes récurrents discutés par les philosophes contemporains est le problème de l'individuation<sup>1</sup> ».

À la différence de beaucoup d'autres, le problème de l'individuation n'est pas simplement *un* problème. Chez certains théoriciens, son spectre peut paraître extrêmement diffus. Le risque est grand, dans cette perspective, de chercher à situer partout un problème qui ne s'y trouve peut-être pas, c'est-à-dire de nommer « problème(s) de l'individuation » des dimensions problématiques sans commune mesure entre elles. Ainsi en va-t-il de la tentative de Gilbert Simondon qui, rencontrant ou croyant rencontrer un problème qu'il nomme « le problème de l'individuation », en vient à en retracer son histoire, tenue pour unitaire, chez pas moins de cent cinquante auteurs dont la postérité philosophique fut très inégale<sup>2</sup>. Le problème

---

<sup>1</sup> C'est avec de telles précautions que Jorge J. E. Gracia ouvre la préface de son ouvrage intitulé *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München Wien, Philosophia Verlag, Analytica, 1988.

<sup>2</sup> Au nombre de ces philosophes, il rapproche un « problème de l'individuation » à partir de la recension de la notion « d'individu » chez : les physiologues ioniens - Thalès, Anaximandre, Anaximène -, Parménide, les Milésiens, les Eléates, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Leucippe, Démocrite, les Hippocratiques, Socrate (avec cette nuance, bien sûr, que la notion d'auteur soit ici contestable), Platon, Aristote, les Socratiques, les Mégariques, Eubulide de Milet, Stilpon de Mégare, les Cyniques - Ménippe, Diogène de Sinope, Onésicrite -, les Cyrénaïques - Aristippe de Cyrène et ses disciples -, les Stoïciens - Zénon, Chrysippe, Hérillus de Carthage, Boéthus de Sidon, Diogène de Babylone, Apollodore, Cléanthe, Sphaerus, Denys d'Héraclée -, les Epicuriens, Epicure lui-même, Lucrèce, les représentants de l'hédonisme cynique - Annicéris et Bion -, Pyrrhon, Ariston, Carnéade, Panétius, Posidonius, Epictète, Marc-Aurèle, Plutarque, Plotin, Jamblique, Porphyre, Proclus, Damascius, Saint Paul, Saint Augustin, les Thérapeutes du lac Maréotis, Cassiodore, Isidore évêque de Séville, Bède le Vénéérable, Vincent de Lérins, Saint Anselme, Roscelin, les penseurs du XIIe siècle - Yves de Chartres, Radulfus Ardens, Anselme de Laon, Guillaume de Champeaux, Robert Pullus, Robert de Melun, Pierre de Lombard, Abélard, l'École de Chartres, Bernard de Chartres, Alain de Lille, Saint Bernard, Hugues de saint Victor, Richard de saint Victor, les Albigeois tels que Joachim de Flore, Amaury de Bène, David de Dinant ou

de l'individuation est assez symptomatique en ce sens d'une croyance qui n'est pas entièrement dépourvue de fondement : il s'agit de l'idée que l'on ne saurait philosopher sans assumer certaines thèses au sujet des individus – ce qui semble naturellement appeler la possibilité d'explicitier leur individuation. La question se pose donc de mesurer l'importance de l'individu et de savoir si le problème de l'individuation est aussi incontournable que l'est l'individu.

## L'individuation comme problème de l'individu ?

On trouve d'abord dans le problème de l'individuation quelque chose qui n'est peut-être pas un *problème*. Plus précisément, si le « problème de l'individuation » est tautologiquement un problème, *ce* qu'il érige en problème – à savoir, l'individu – ne semble ni foncièrement ni initialement problématique. Le terme « individu » connaît ainsi des usages extrêmement différents qu'il soit engagé dans le langage ordinaire, en philosophie du langage, en logique ou qu'il soit porté sur lui un point de vue métaphysique.

Les usages du terme « individu » et la notion d'individu.

---

encore Avicenne -, ceux du XIIIe siècle - Guillaume d'Auvergne, Saint Bonaventure, Albert le Grand, Saint Thomas, Etienne de Tempier Boèce de Dacie, Bernier de Nivelles, Jean de Jandun, Robert Kilwardby, Jean Peckham, Henri de Gand, Robert Grosseteste, Jean Duns Scot, Roger Bacon - ceux du XIVe siècle - Thomas Bradwardine, Jean de Mirecourt, Durand de Saint-Pourçain, Pierre Auriol, Guillaume d'Ockham, Nicolas d'Autcourt, Buridan, Albert de Saxe, Nicolas Oresme, Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso, Jean Ruysbroeck, Francis Bacon, Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Rousseau, François de la Chambre, Diderot, Mandeville, Hobbes, Vico, Montesquieu, Wolff, Condillac, Charles Bonnet, David Hartley, Hume, Vauvenargues, Restif de la Bretonne, Sénancourt, D'Holbach, Helvétius, Buffon, Robinet, Lavater, Lessing, Herder, Goethe, Hegel, Comte, Marx, Joseph de Maistre, Bonald, Lamennais, Destutt de Tracy, Cabanis, Stendhal, Bichat, Fichte, Schelling et Hölderlin. Voir l'annexe "Histoire de la notion d'individu" à l'ouvrage *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, 2005. Dans cette « histoire », Simondon suit presque terme à terme l'ordre de la présentation d'Emile Bréhier, cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF « Quadrige », 2004. On remarquera que ni Kant ni Husserl ne figurent dans ce corpus. Si l'absence de Husserl peut être expliquée par les coordonnées temporelles de l'étude, on ne trouve en revanche dans l'ouvrage aucune analyse de Kant – à la nuance près d'une mention pour le moins allusive : la "règle essentielle [de l'éthique individualiste] fait songer à celle de Kant", p. 472, in *L'individuation à la lumière des notions de forme et de matière*, Millon, Krisis, 2005, qui rassemble *L'Individu et sa genèse physico-biologique* et *L'Individuation psychique et collective*. Voir aussi *Ibid.*, p. 488 et p. 496, pour le même type d'allusion. ce constat sera inmanquablement insatisfaisant tant que n'est pas déployé l'effort qui consiste à *explicitier* ce thème, à lui donner une clarté suffisante. Quand toutefois il en serait effectivement question, une chose est certaine : le « problème de l'individuation » est un lieu philosophique suffisamment subtil pour que l'on s'interdise d'aborder cette rubrique comme si elle contenait un lot de problèmes homogènes qui ne feraient l'objet d'aucune variation au cours de leur développement. Peut-on prétendre sérieusement qu'il existe un problème un et univoque, du moins commun, qui se dégage de ces cent cinquante conceptions passées en revue ? Un tel présupposé contraste en tout cas avec les ramifications et classifications proposées par J. J. E. Gracia, *op. cit.*, sur lesquelles nous allons revenir.

Dans le langage ordinaire, le terme « individu » sous la forme substantive sert principalement à désigner la personne : le plus souvent, sous une forme péjorative, pour indiquer une personne que l'on ne veut pas nommer (« un individu s'est présenté »), comme personne éminente (« cet individu est arrivé à neuf heures »), ou comme personne simplement indéterminée (« l'individu est parti sans dire au revoir »). Sous forme adjectivale, on l'utilise pour distinguer l'individuel du collectif (« Je loge dans une chambre individuelle »).

Le terme « individu » est rarement employé pour lui-même. Au lieu de désigner la chaise sur laquelle je suis assis comme un individu, l'usage ordinaire me pousse simplement à la désigner comme chaise, pour éventuellement en expliciter quelques propriétés qui suffisent à l'identifier. Dans cette mesure, si la vie courante exclut nettement l'« individu » faisant de lui un terme accessoire, elle s'appuie en revanche constamment et nécessairement sur l'individualité et les propriétés individuelles qui sont immédiatement et spontanément prêtées à une myriade d'entités qui nous entourent. De l'individualité, il existe un usage pragmatique et incontournable : ne puis-je pas désigner à loisir sans la moindre difficulté ce fauteuil dans lequel je suis assis, cette table sur laquelle mon ordinateur est posé, cette personne qui boit un café en face de moi, et ne puis-je pas également parler de ce roman que j'ai lu hier, de ce morceau de musique que j'ai entendu en ville et qui a porté à ma mémoire ce souvenir particulièrement émouvant ? Ainsi saisie dans de multiples facettes de notre expérience, l'individualité constitue le pôle de référence implicite constant de notre vie perceptive, imaginaire ou émotive. Chacun, dans l'expérience la plus triviale, n'est-il pas en mesure de voir des individus, de les toucher, de les montrer, de les désigner d'une manière ou d'une autre tout en évitant d'en parler comme « individus » ? N'est-il pas tout aussi naturel de prêter à des entités imaginaires ou fictionnelles le statut d'individu en tant qu'elles possèdent une individualité ? Qui refuserait de prime abord d'accorder de l'individualité à Meursault, le personnage de Camus ? Et pourtant, comparer l'individualité d'une entité imaginaire ou fictionnelle à celle d'un individu tenu pour réel, voilà qui pose bien des problèmes au théoricien pour qui non seulement une telle identification ne va pas de soi mais qui, en outre, s'interdit toute description exhaustive et différenciée de notre expérience.

Autre chose est d'engager l'individu et l'individualité dont il est porteur en philosophie du langage. Il existe en ce sens plusieurs manières bien connues de s'appuyer sur l'individu en tant que référent de certaines parties grammaticales du discours, déployant une sémantique par l'usage de noms propres (« Henry Purcell »), de descriptions définies

(« l'actuel occupant du quatrième fauteuil de l'académie française ») ou de déictiques (« cet exemplaire de la *Critique de la raison pure* »). En dépit d'un usage pragmatique et naïf de l'individualité, la philosophie du langage semble difficilement pouvoir se passer de caractérisations relatives à l'individu et à l'individualité – effleurant parfois dans ses aboutissements, comme chez G.- G. Granger, la question de l'individuation<sup>1</sup>. Ces caractérisations ne sont pas dépourvues d'équivocité et ont déjà alimenté un vif débat<sup>2</sup> en particulier dans la philosophie analytique. En partant de l'intuitivité de l'individualité comme pôle référentiel implicite de notre expérience, il est en cela naturel de chercher à savoir de quelle manière nous « disons » les individus que nous « expérimentons » en fixant explicitement les caractéristiques de leur individualité.

D'objet visé et de pôle de référence du langage, l'individu peut même faire l'objet d'une analyse des conditions logiques de la prédication. Un individu devient en ceci un sujet logique, dont on peut dire quelque chose en tant qu'il peut supporter la prédication<sup>3</sup>. A la différence de termes tels que « substance », « accident », « sujet », « attribut », etc. – des termes dont l'emploi même est problématique et qui ne sauraient être utilisés en dehors de la définition qu'on en donne –, l'individualité semble suffisamment naturelle et intuitive pour que l'on s'autorise à y faire référence, abstraction faite du sens implicitement prêté à l'individu. L'individualité reste ici en dehors de toute caractérisation et l'individu demeure éloigné de toute définition. La théorie nous oblige d'ailleurs à une distinction initiale entre les deux qualités que nous lui prêtons sur le plan pratique et les distorsions qu'elles subissent – à savoir le fait qu'un individu est à la fois un réel et une totalité. Ainsi, tout individu imaginaire

---

<sup>1</sup> La notion d'individu (et même d'individuation) dans ce contexte linguistique n'a pas été ignorée. Dans un article intitulé « À quoi servent les noms propres ? » in *Langages*, 16e année, n° 66, Juin 1982. « Le Nom Propre », pp. 21-36, Gilles Gaston Granger distingue clairement ce qu'il appelle des « individus véritables » et des « pseudo-individus ». Discutant Russell (« On Denoting », *Mind*, New Series, Vol. 14, n°56, Oct.1905, pp. 479-493, 1905), Quine (*Word and Object*, Boston, MIT Press, 1960), K. Donnellan (« Reference and description », in *The Philosophical Review*, n°77, 1966), S. Kripke (« Naming and Necessity », in Davidson and Harman, *Semantics of natural language*, Synthèse 22, 1972) ou encore C. S. Peirce (*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6, 1931-1935, Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds., vols. 7-8, 1958, Arthur W. Burks, ed., Harvard University Press, Cambridge), il reconnaît : « le centre d'intérêt autour duquel nous avons voulu faire graviter nos remarques est la notion d'individuation, qui nous a paru caractériser le nom propre au sens strict, notion qui a sans doute quelque chance d'attirer l'attention particulière des linguistes. Les analyses anglo-saxonnes que nous venons de mentionner font très généralement passer au second plan ce caractère d'individuation », *ibid.*, p. 24.

<sup>2</sup> Ainsi, on peut considérer comme trois jalons, répartis sur soixante ans, du débat relatif à la caractérisation de la description définie les articles de Frege, « *Über Sinn und Bedeutung* », in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892, de Russell, « On denoting », *op cit.*, 1905, et de P. F. Strawson, « On Referring », *Mind*, New Series, Vol. 59, n°235, juillet 1950, pp. 320-344.

<sup>3</sup> Aristote retient les quatre prédicables que sont la définition, le propre, le genre et l'accident. Voir *Topiques*, A 4 et 5.

supporte aussi bien la prédication qu'un individu réel (« Socrate est philosophe » ; « Emma Bovary est désespérée ») ; de même, on peut prédiquer tout autant d'un individu concret ou abstrait (« Socrate est philosophe » ; « ce rouge de mon fauteuil est mat »). Il est donc assez remarquable qu'une partie de notre usage spontané de l'individualité soit corroborée par l'analyse théorique – ou plutôt, il est satisfaisant que la théorie parvienne à rendre compte de la complexité de nos usages. Ainsi, sur le plan logique, la philosophie aristotélicienne par exemple distingue entre deux types d'individus : l'individu comme substance première (ce fauteuil, regardé plus haut comme une totalité sur le plan pratique) et l'individu comme accident (le rouge de ce fauteuil, regardé comme une partie ou qualité du fauteuil sur le plan pratique)<sup>1</sup>. Pour autant, ces deux individus n'ont pas moins des caractéristiques ontologiques très différentes. Parvient-on, au moyen de ces distinctions, à donner une définition satisfaisante de l'individu ?

D'après l'expérience que nous venons de décrire, il semblerait que l'individu soit un être concret donné dans l'expérience possédant une unité de caractères (il a une individualité) et formant un tout reconnaissable (il est individuel). Si les principes de séparation et de différenciation dont l'individu est porteur rejoignent la définition « courante » de l'individu sur laquelle la plupart des dictionnaires semblent s'accorder, la brève comparaison entre l'usage pragmatique et naïf d'un « individu » et les usages linguistique et logique semble indiquer que bien qu'au fondement de notre vie pratique, de nos pratiques linguistiques, discursives et logiques, l'individu n'a nécessairement ni à faire l'objet d'une explicitation, ni d'aucun traitement spéculatif.

Pourtant, si l'on cherche à savoir ce qui définit vraiment un individu, le niveau le plus usuel et le plus primitif de l'usage que nous en faisons fait naître un certain malaise : peut-on vraiment se satisfaire de renvoyer constamment à l'individualité, comme propriété de ce qui doit bien devoir être un « individu » dont on pressent qu'il ressemble à un être concret donné dans l'expérience, mais dont on ne donne pas la moindre raison d'être ? Si l'individu est un tel *fait*, le philosophe trouvera bien embarrassant de ne pas pouvoir en rendre compte. En particulier, Kant tout comme Husserl sont de ceux qui ont revendiqué la nécessité de répondre sérieusement à ce qui passe pour trivial. Que l'on songe à l'ambition générale de Kant de

---

<sup>1</sup> « En bref, les objets qui sont individuels, c'est-à-dire numériquement uns, ne se disent d'aucun sujet, *mais rien n'empêche que certains d'entre eux soient dans un sujet*. En effet, tel savoir-lire particulier fait partie des choses qui sont dans un sujet » Aristote, *Catégories*, 1b5, tr. P. Pellegrin et M. Crubellier, GF Flammarion, Paris, 2007, p. 107. Nous y reviendrons dans notre quatrième partie, chapitre 2.



mettre fin aux incessantes querelles de la raison pure, mais surtout au travail de terrain d'une remarquable patience auquel il se livre dans la « Dialectique transcendantale » pour rendre compte de façon exhaustive, technique et différenciée des modalités discursives à l'œuvre dans chacun des types de raisonnements adoptés par la raison : Kant a patiemment exploré la forme spécifique d'erreur qui fait naître chaque idée de la raison imposant de comprendre que l'idée d'âme, l'idée de monde, et l'idée de Dieu ne se laissent comprendre qu'au travers d'un raisonnement, c'est à dire d'une attitude du relative sujet donnant lieu respectivement au paralogisme, à l'antinomie et à l'idéal. Que l'on songe encore, pour s'en convaincre, à la ligne directrice de Husserl de ne tenir comme allant de soi aucune théorie philosophique existante, principe thématé sous sa forme canonique au § 18 des *Ideen I* sous le titre d'ἐποχή philosophique<sup>1</sup>, mais aussi au fait qu'il ait pu souscrire vigoureusement au mot d'Augustin quant à la difficulté d'interroger philosophiquement les évidences qui semblent les plus naturelles<sup>2</sup>.

Si l'on entend par « concret » quelque chose qui, en tant qu'immédiatement perceptible par les sens, se rapporte à la *réalité* considérée dans sa *totalité*, il se pose au moins deux problèmes : nous pouvons désigner par « individu » des êtres qui ne sont pas réels (par exemple, cette chimère que j'ai imaginée ce matin) et qui ne sont pas non plus des totalités (par exemple, cette couleur rougeâtre du cuir de mon fauteuil). Il faudrait donc d'une part renoncer à distinguer les degrés de réalité dont peuvent témoigner notre vie perceptive, imaginaire ou émotive et d'autre part revenir sur toute une partie de ce que nous tenons comme « individu » lorsque nous renvoyons, même implicitement, à ces entités non concrètes qui ne semblent pas dépourvues d'individualité. S'il est aisé de s'appuyer sur l'individualité et de se référer à l'individu, il est ainsi beaucoup moins facile de chercher à en rendre compte. Des traitements pragmatiques, linguistiques, discursifs et logiques, il semble naître de l'étonnement devant les individus en tant qu'ils se présentent comme les briques dernières à partir desquelles est composé l'ensemble de notre réel.

---

<sup>1</sup> « L' ἐποχή philosophique que nous proposons de réaliser, formulée en termes exprès, doit consister en ceci que nous suspendions notre jugement à l'égard de l'enseignement de toute philosophie préalable, et que nous poursuivions toutes nos analyses dans les limites imposées par cette suspension du jugement », E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck, éd. par Karl Schuhmann, *Husserliana* III/1, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1977. p. 33 ; tr. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie* par Paul Ricœur Paris, Gallimard, 1950, pp. 61-2. Dans sa note 4, p. 61, P. Ricœur prend soin de préciser un lieu commun qui continue toutefois de donner lieu à certaines approximations dangereuses : « cette ἐποχή de la philosophie, précise-t-il, n'est pas, bien entendu, la réduction phénoménologique ».

<sup>2</sup> E. Husserl, *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Martinus Nijhoff, 1969 ; tr. fr. *Leçons pour la conscience intime du temps*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2007, introduction, p. 3.

L'essai de définition.

L'écart entre les plans théorique (déjà au niveau de la caractérisation linguistique) et pratique (l'usage pragmatique naïf) apparaît ainsi à chaque fois que nous cherchons à donner une définition de l'individu. Dans un exercice définitionnel qui procède par genre et différence spécifique, il est à remarquer que l'individu n'est pas le terme du processus mais plutôt son point de départ. Que la définition cherche ou bien à inscrire l'individu dans une essence (« Qu'est-ce que Socrate ? – C'est un homme ») ou bien à qualifier une essence au-delà de ses instanciations individuelles (« Qu'est-ce que la pensée ? – C'est le dialogue de l'âme avec elle-même »), les difficultés sont assez similaires. Ni l'usage aristotélicien ni l'usage platonicien de la définition ne recherchent l'individuel – mais bien l'essentiel<sup>1</sup>. De ce point de vue, définir l'individu a ceci de paradoxal qu'une définition vise l'universel et précisément pas l'individuel. La difficulté est que la définition énonce l'essence<sup>2</sup> de la chose au moment où, avec l'individuation, l'on recherche sa nature propre (sa quiddité), c'est-à-dire ce qu'elle ne partage pas avec d'autres. Il semblerait par conséquent que la définition de l'individu ne soit d'aucun secours dans l'explicitation du principe d'individuation<sup>3</sup>. *Interroger l'individuation n'est pas en ce sens définir l'individu*. L'individu pourrait bien alors ne jouir que d'une définition extrêmement formelle, à savoir qu'il est ce en quoi s'instancie une essence. On peut encore exprimer cette différence en disant que le fait de supporter la prédication logique n'est pas la même chose qu'être un substrat de déterminations réelles<sup>4</sup> –

---

<sup>1</sup> On pourrait traduire ce décalage en disant qu'une même question – « τί ἐστὶ ? » – portant sur l'essence est immédiatement posée par Platon au sujet de l'Idée, tandis que son point de départ aristotélicien est le « τὸδε τι », le ceci déterminé. Nous y reviendrons dans notre quatrième partie, chapitre 2.

<sup>2</sup> Voir Aristote, *Catégories* I, 1 a 1-4.

<sup>3</sup> On pourrait tenter d'identifier l'individuation à la série complète des essences partagées par un seul et même individu – une tentative de *détourner* l'exercice définitionnel par lequel on cherche originairement à manifester l'essence d'un individu pour le mettre à profit de l'individu lui-même. La théorie leibnizienne de l'individuation comme « définition complète » énoncée dès le *Discours de métaphysique* de 1686 (voir Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Vrin, Paris, 2014) semble bien faire de l'individuation un problème définitionnel. Nous reviendrons sur les lacunes de cette position en exposant la manière dont Kant dénonce l'intellectualisation leibnizienne des phénomènes (symétrique à la sensualisation lockienne des concepts) en raison d'un malentendu susceptible d'être résolu par la compréhension de la topique transcendantale. Si Leibniz et Locke manquent un aspect irréductible du phénomène inscrit dans la topique transcendantale, on sera alerté par le fait qu'ils sont les deux plus éminents penseurs du début de l'époque moderne à s'être dotés d'une théorie explicite de l'individuation.

<sup>4</sup> La tentative de rendre compte de l'individuation par définition complète n'est pas sans présupposés : elle tient l'individu pour un être à la fois réel et intellectuel – ce qui nous plonge dans un cadre théorique (et ontologique) déjà très circonstancié. S'il on tient l'individu pour un réel dans un cadre théorique platonicien, par exemple, alors on devrait dire de la Forme qu'elle est individuelle. Cette idée est entièrement réfractaire à la position dite naturelle de l'ontologie naïve qui consiste à accorder de l'individualité aux objets concrets dont nous faisons

ce que nous semblons bien assumer en pratique lorsque nous disons par exemple que cette couleur rouge est une propriété du fauteuil dans lequel je suis assis. La définition est un exercice logique là où l'individuation releverait d'un problème de philosophie première. De fait irréductible qui semble interdire de définir ce qu'est *un* individu, une approche métaphysique consiste à chercher à définir l'individu en s'appuyant sur les critères de l'individualité.

### **Un problème de philosophie première, mais laquelle ?**

Afin de clarifier l'engagement de l'individu en logique et en philosophie première, la relation homonymique ou synonymique à l'individu peut retenir notre attention, à savoir : qu'appelons-nous « individu » et quels en sont les critères ? La théorie de l'*individu* porte ainsi la question de la définition de l'*individuel*, laquelle nous amène aux critères *explicites* de l'*individualité*<sup>1</sup>. Si l'on entend par « individu » ce qui *est* individuel en tant qu'il *a* une individualité, toute compréhension formelle de l'individuel (qui mène à la question de la définition) serait à distinguer de la question de la possession de l'individualité. La question de l'individuation semble en ce sens moins relever d'un problème logique que d'un problème de philosophie première. Ce qui requiert de distinguer quelles sont les *marques* de l'individualité d'un individu.

#### Les marques de l'individualité.

Ce constat établi, il paraît bien difficile d'aller plus loin sans se doter d'un socle théorique minimal. L'individu serait-il un *fait* qui devrait résister à toute théorie possible ? Pièce maîtresse de notre expérience, celui-ci serait inéluctablement voué à mettre le théoricien en échec. Pour remédier au danger de faire de l'individuation un problème théorique qui serait absolument affranchi de notre expérience, certains historiens de la philosophie ont essayé d'ancrer le problème de l'individuation dans l'expérience que nous avons de l'individu : ainsi, observe Jorge J. E. Gracia, « l'intuition la plus immédiate que les êtres humains peuvent avoir à propos du monde est peut-être qu'il est composé d'entités

---

l'expérience. Nous sommes ici renvoyés aux critères théoriques de l'individu et à la question de savoir d'où nous tenons les critères que nous lui prêtons.

<sup>1</sup> Ainsi, on l'a vu, les cadres théoriques platoniciens ou aristotéliens influencent considérablement la réponse à la question « que tenons-nous pour un individu ? » davantage que la question – somme toute formelle – « comment définissons-nous un individu ? ».

individuelles<sup>1</sup> ». Si cette formule manifeste plus de précautions que chez G. Simondon, une telle investigation de l'individu qui se revendique comme intuitive est-elle sans problème ?

Socle de toute ontologie naïve, l'individu serait d'après cette idée le point de départ – l'élément « de base » – sur lequel s'édifie toute vision du monde. L'intuition « naturelle » que nous avons de l'individu comporte d'après Gracia cinq traits distinctifs qu'il est selon lui aisé de circonscrire. Le monde est ce qui est composé d'entités individuelles qui :

- 1/ perdent leur *caractéristique fondamentale* – elles cessent d'être ce qu'elles sont – si on les *divise*
- 2/ sont mutuellement distinctes de toute autre *entité*, même de celles qui sont de la même *espèce*
- 3/ appartiennent à une espèce ou à un *groupe* qui a ou peut avoir plusieurs *membres*
- 4/ demeurent *identiques* à elles-mêmes à travers le temps et les différents *changements*
- 5/ ne sont pas *prédiquées* d'autre chose.

« Caractéristique fondamentale », « division », « entité », « espèce », « groupe », « membre », « identité », « changement », « prédication », une telle profusion lexicale a de quoi nous intriguer : de telles intuitions livrées par l'individu sont-elles bien « naturelles » ou ne relèvent-elles pas déjà de la conceptualité scolastique, en particulier thomasienne, selon laquelle un individu est un être indivis en soi-même et distinct de tout autre individu<sup>2</sup> ?

L'exemple traditionnel de Socrate dont se sert Gracia pour illustrer cette intuition « naturelle<sup>3</sup> » est particulièrement éloquent dans la mesure où, censé apporter une illustration convaincante de ces caractéristiques intuitives et naturelles, il révèle un certain nombre de difficultés assez retorses : premièrement, Socrate cesse d'être un homme si on le divise (caractéristique 1) ; il est, deuxièmement, distinct d'Aristote qui appartient pourtant lui aussi à l'espèce générale « homme » ou à la sous-espèce « homme-philosophe » (caractéristique 2) ; troisièmement, Socrate est unique dans le groupe des hommes et cela reste valable même si tous les autres hommes étaient amenés à disparaître (caractéristique 3) ;

<sup>1</sup> J. J. E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>2</sup> « De ratione individui est quod sit in se indivisum et ab aliis divisum ultima divisione » (in *Boethii De Trin.*, q. 4, a. 2, ad 3; vol. 28, p. 519 a). Cette position a été longuement examinée, par exemple par J. Bobik qui ajoute que Thomas d'Aquin « redit la même chose en maints autres endroits », par exemple : « De ratione individui duo sunt ; scilicet quod sit ens actu, vel ens in se vel in alio, et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens » (in *IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, q. 3, ad 3; vol. 10, p. 295 b) ; « De ratione hypostasis duo necesse est esse, quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturae » (*Quaest. disputat., De Pot.*, q. 8, a. 3, ad 7; vol. 13, p. 254 a). Voir J. Bobik, « La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles », in la *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 51, N°29, 1953. p. 7.

<sup>3</sup> L'auteur montre bien cependant que la même analyse s'applique aux objets artificiels, par exemple une table.

Socrate demeure identiquement le même, il perdure comme étant le même Socrate de sa naissance à sa mort, lorsqu'il se déplace hors d'Athènes ou qu'il se promène sous les portiques (caractéristique 4) ; enfin, Socrate n'est pas prédicable d'autre chose, au sens où l'on ne peut pas dire du blanc qu'il est Socrate<sup>1</sup> (caractéristique 5). Or, comment ces caractéristiques « naturelles » et « intuitives » pourraient être admises si l'on ne présupposait pas au moins d'une façon minimale une conception de l'*ultima species* (caractéristique 1<sup>2</sup>), la distinction entre genre et espèce (caractéristiques 2 et 3), celle entre l'identité et la différence (caractéristique 4) et une théorie de la prédication (caractéristique 5) ? Cet effort de clarification conceptuelle, dans sa logique même, ne contrevient-il pas au semblant naturel et intuitif de l'individu ? Si les cinq caractéristiques qui viennent d'être isolées étaient bel et bien intuitives, immédiates et naturelles, il n'y aurait certainement pas lieu de combattre la résistance qu'elles imposent au moyen d'un quelconque dispositif conceptuel.

Dès lors, qui ne s'aperçoit pas ici que de telles caractéristiques « naturelles » sont moins intuitives que déjà le fruit d'un travail de sédimentation conceptuelle ? En les déployant, Gracia initie par exemple un effort de distinction entre les expressions « unité numérique » et « unité individuelle<sup>3</sup> », distinction qui n'est pas étrangère à Aristote, où l'on peut dire que l'idée d'« unité numérique » est, au moins conceptuellement, distinguée de celle d'« unité spécifique<sup>4</sup> ». Ou encore, Gracia suggère de comprendre l'indivisibilité en termes de non-instanciabilité pour rendre compte des différentes entités susceptibles d'être divisées ou non – par exemple des entités que dans un vocabulaire aristotélicien nous aurions tendance à appeler homéomères, c'est-à-dire dont le tout est composé de parties de même nature que celui-ci, par exemple de l'eau<sup>5</sup>. En bref : ces éléments caractéristiques

---

<sup>1</sup> Ajoutons que, sur le plan logique, l'on pourrait néanmoins moins prédiquer de Socrate qu'il est Aristote. Nous nous autoriserons à lever cette objection dans la mesure où les critères de J. J. E. Gracia portent sur l'individualité, c'est-à-dire sur une ontologie naïve, « naturelle » écrit-il, de l'individu.

<sup>2</sup> Il faudrait encore distinguer ici entre deux concepts de division, à savoir entre « division formelle » et « division matérielle ». En effet, alors que la caractéristique fondamentale fait appel à une division matérielle, l'*ultima species* relève d'une forme de division logique. La première engage des parties matérielles qui peuvent être ôtées du tout sans que ce dernier ne cesse, par exemple, le fait d'ôter quelques briques à une maison. En revanche, des parties intégrantes sont celles en l'absence desquelles cesse le tout auquel elles appartiennent, par exemple les murs et le toit d'une maison. Dans ce dernier cas le toit, en tant que partie de la maison, relève de la division mais n'est pourtant pas une sous-espèce de l'espèce « maison ». Il semblerait par conséquent que la question de l'individualité telle qu'on l'entend lorsque l'on parle de « caractéristique fondamentale » renvoie à un concept de division physique non logique, à distinguer soigneusement du concept de division logique qu'est l'*ultima species*.

<sup>3</sup> J. J. E. Gracia, *op. cit.*, p. 25.

<sup>4</sup> Voir Aristote, *Métaphysique* Δ, ch. 6, 1016b21 sq. : « Mais l'un n'est pas le même dans tous les genres », *Métaphysique*, tr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008, p. 192.

<sup>5</sup> Aristote déclare par exemple, en *Métaphysique* Δ, ch. 6, 1016a20 : « On dit que le vin est un et que l'eau est une en ce qu'ils sont indivisibles formellement et on dit que tous les liquides sont un, par exemple l'huile, le vin

présupposent de toute évidence un cadre ontologique doctrinal dont les principaux outils conceptuels sont puisés à la source aristotélicienne.

L'analyse des critères de l'individualité des entités individuelles nous montre un peu mieux en quoi l'individu serait un lieu incontournable non seulement en pratique mais aussi pour la théorie, et plus particulièrement la philosophie première qui ne cherche pas à *définir* l'individu mais à en rendre compte *d'après des principes premiers et généraux*. Impliqué dans toute métaphysique (c'est-à-dire dans toute approche philosophique orientée vers les problèmes de philosophie première chez Aristote), il en fournit un arrêt sur image à chaque étape de son élaboration et au fur à mesure de ses variations. Mais loin d'être *une pièce d'ontologie naïve*, l'histoire d'une telle naïveté repose sur celle d'une *certaine* tradition métaphysique. S'il est à la base de notre vision du monde, l'individu serait aussi à la base de notre ontologie. S'il en est ainsi, il n'est guère surprenant que l'« individu » et surtout « le principe d'individuation » constituent un lieu autant débattu dans le développement de la philosophie scolastique.

Par conséquent, la question se pose bien de savoir si, avec ces premières vues sur l'individu, on se trouve réellement au plus près de l'expérience que nous en avons – la plus naïve, la plus immédiate, la plus naturelle et intuitive – ou bien si nous nous trouvons déjà profondément immergés en pleine métaphysique, en l'occurrence une métaphysique d'inspiration aristotélicienne. Le mot d'Augustin, relayé par Husserl qui appliquait cette considération au temps, qualifie fort bien notre relation à l'individu :

*Si neme a me quaerat, scio ; si quaerenti explicare velim, nescio.*

Cette relation est-elle pratique ou théorique ? Est-elle intuitive ou conceptuelle ? Ou encore, est-elle métaphysique ou naturelle ? Le simple fait de vouloir « expliquer » l'individu soulève une question à la fois méthodique et théorique : l'individu doit-il être expliqué d'après l'expérience que nous en faisons ou d'après nos assomptions métaphysiques ? Dissimulée sous cette question de l'individu, se trouve l'idée que questionner l'individu est un geste profondément révélateur : dire ce qu'est l'individu, c'est finalement étaler les axiomes pratiques et les présupposés ontologiques sur lesquels s'édifient respectivement notre vision

---

ainsi que tout ce qui peut fondre, parce que le substrat ultime de tous est la même chose, car tout cela est eau ou air », *Ibid.*, tr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, p. 190.

du monde et notre compréhension de l'être. Pas de monde, semble-t-il, sans individus qui le composent ; pas d'individuation sans un socle de présupposés ontologiques.

La faille de l'ontologie.

Peut-on éclairer davantage encore la relation entre individu et ontologie ? Notre expérience, d'un côté, est saturée d'individus sans que nous ayons à statuer ontologiquement sur ces derniers ; de l'autre côté, dans la mesure où l'ontologie s'intéresse aux propriétés générales de ce qui est, il semble tout à fait possible de développer une ontologie sans se soucier immédiatement de l'individu, c'est-à-dire sans se soucier de l'individu dans son individualité même. La scolastique précisera cette relation entre la philosophie première et l'« ontologie<sup>1</sup> » en tant que cette dernière vise particulièrement à expliciter les *transcendentiae* ou universaux, c'est-à-dire les propriétés communes aux individus. Au contraire de l'ontologie, l'individuation, si elle semble aussi relever d'un problème de philosophie première, oblige à se tourner vers l'étude de *ce* à partir de quoi les caractéristiques générales (ontologiques) de ce qui est (l'individu) peuvent être dégagées. Dans l'identification qu'il opère entre philosophie première et ontologie, ou dans le fil directeur ontologique imposé par Aristote à la philosophie première (ou en tout cas à la science suprême), l'individuation renverrait, pour ainsi dire, au versant le moins essentiel de la philosophie première. Si la philosophie première aristotélicienne recherche les principes de l'être en tant qu'être, l'individu serait la dimension la moins essentielle de l'être. Il serait par conséquent ce dont cette philosophie première ontologique n'a pas à rechercher les principes, ce dont les principes essentiels nous échappent par principe.

En raison de cette neutralisation de la question de l'individualité de l'individu (ce qu'est l'individu en lui-même) sur le terrain ontologique, il faut donc ajouter que si l'individuation n'est pas un problème définitionnel, ce n'est pas non plus un problème

---

<sup>1</sup> On sait que le terme d'ontologie ne se développe qu'au début du XVIIe siècle où il désigne la science de l'être en général, par exemple chez Scipion Duplex. Cette acception tient tout particulièrement aux travaux de Suárez où l'ontologie désigne l'étant en tant qu'étant. Ainsi, si le terme d'ontologie n'est pas d'origine scolastique, on peut aller jusqu'à se demander si l'idée même d'ontologie n'est pas elle-même absente de la scolastique, en tant que cette dernière se préoccupe plus volontiers de l'être catégorial et des transcendentaux. S'il ne forge pas cette hypothèse, on trouve une analyse détaillée de la dérivation du terme étant à partir de celui d'être (*esse*), et qui en permettra une appréciation plus circonstanciée, chez J. -P Coujou, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Etude et traduction de L'Index De La Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, éd. Peeters, Paris, Louvain, 1999, en particulier pp. 40 sq.

ontologique. Si l'« individu » est une catégorie cardinale pour la logique et l'ontologie, l'individuation échappe quant à elle à cette double orientation. Ce n'est pas un problème de la science de l'être en tant qu'être. L'analyse aristotélicienne est à cet égard assez instructive : bien que tout ce qui existe soit de l'ordre de composés hylémorphiques – en cela, pour Aristote, on dira bien que chaque chose qui existe est un individu –, ce n'est en revanche aucunement *par* l'individu que Stagirite initie ses recherches de philosophie première, mais bien par l'homonymie de l'« être ». Si la philosophie première ne rencontre pas immédiatement la question de l'individu, la logique et l'« ontologie » aristotélicienne le présupposent sans cesse au point que l'on pourrait considérer qu'elles le produisent. L'individuation définirait en ce sens le lieu problématique de la rencontre, par la philosophie première, de la question de son fondement par opposition à celle de sa destination. Il en découle un caractère à la fois *effectivement* fondamental de l'individu et fausement primordial. L'individu serait plutôt en cela un atout heuristique de toute première main sur la compréhension duquel peuvent se lire les exigences de la philosophie première sans en être nécessairement ni le point de départ ni la destination. Ainsi J. Bobik note soigneusement que « selon saint Thomas, l'individu *doit*, pour être intelligible, être indivis en soi-même et distinct de tout autre individu<sup>1</sup> », donnant à penser que dans le contexte de la philosophie thomasienne, bien que central, l'individu n'en est ni *un terminus a quo* ni un *terminus ad quem* mais une pièce maîtresse qui doit être pliée aux exigences d'intelligibilité des principes de la philosophie première.

Dans ces conditions, bien qu'il pourrait être absent comme tel et pour lui-même de l'édifice critique de Kant, cette considération permet d'approcher l'idée que l'individu, s'il peut être envisagé relativement à un principe d'individuation, pourrait constituer chez lui un lieu d'examen crucial – tout particulièrement s'il est vrai que la critique transcendantale se comprend comme un discours dont la vocation est de manifester les modalités et limites du régime dont ce discours s'affecte<sup>2</sup> en métaphysique. L'individuation semble donc se situer à la fois dans la philosophie première et en marge de l'ontologie. Si l'individu est bien aux prises de l'ontologie en tant qu'il est ce en quoi les essences sont instanciées, il se glisse entre « ontologie » et « théorie de l'individu » une étape d'élaboration conceptuelle patiente et de

---

<sup>1</sup> J. Bobik, *op. cit.* p. 7.

<sup>2</sup> Par l'usage du pronom réfléchi, on entend rendre compte du fait que selon Kant les raisonnements dialectiques définissent un registre discursif qui certes ne jouit d'aucune garantie sensible mais que Kant ne tient pas moins comme *naturel* en vertu des principes de la raison pure.



sédimentation métaphysique dont la scolastique – évidemment aristotélicienne – constitue un exemple éloquent.

Une première thèse : l'individu comme catalyseur d'ontologie.

Dans la mesure où l'individu est à la fois une pièce maîtresse de notre vision du monde et de la philosophie première, on comprend qu'il soit à ce point difficile de savoir de quoi l'on parle lorsque l'on emploie le terme « individu ». Ne s'agit-il que d'un pôle de référence linguistique que seul le théoricien du langage pourrait essayer de décrypter ? En recourant à la notion d'individualité, engage-t-on notre rapport foncier au monde de l'expérience (qui déterminerait ce que l'on pourrait appeler une « ontologie naïve ») ou un ensemble de présupposés doctrinaux (une ontologie « lourde », en l'occurrence aristotélicienne) ? Faisons-nous appel à un socle conceptuel ontologique sédimenté ou à notre expérience immédiate et la plus naturelle de l'individualité ? Nous avons exposé les raisons qui poussent à penser que l'individu fait problème en théorie seulement, dans le cadre d'une analyse de philosophie première non ontologique. Absent comme tel de nos usages pragmatiques – où l'on préfère parler de cette « chaise » plutôt que d'un individu ayant la particularité d'être une chaise –, pôle référentiel problématique pour la philosophie du langage, pièce élémentaire taillée à la mesure de la philosophie première dont on tente de défendre les principes, l'« individu » semble, dans ces autres domaines, à la fois incontournable et étrangement accessoire.

Au sein de la philosophie première, l'individuation intervient comme une partie de celle-ci, comme l'opposé spéculaire de l'ontologie : alors que l'ontologie recherche les principes généraux et premiers de l'être (l'individu n'est ici que le terme d'un processus principal), l'individuation serait la théorie qui pose l'individu à la base de cette recherche, pratiquant une inversion méthodologique. La question ontologique des principes premiers et généraux cède sa place à celle du principe d'individuation comme principe ou fait<sup>1</sup> singulier et ultime expliquant non pas le plus général<sup>2</sup> mais l'irréductiblement singulier. La question de

---

<sup>1</sup> Une partie de la question consiste à savoir si l'on peut considérer un principe qui ne soit pas premier au sens de général. Si l'individu est ultime ou dernier, il s'oppose en cela au principe d'individuation par lequel on tente d'apprécier les principes généraux qui président à l'individualité. On voit en ce sens que l'expression « principe d'individuation » est à la limite de la contradiction performative. C'est pourquoi nous envisagerons ci-après une valeur réflexive de l'individu.

<sup>2</sup> Il ne saurait toutefois être question de déterminer ici si la science suprême aristotélicienne de l'être en tant qu'être se caractérise aussi par la science de l'être dans sa généralité. Nous aurons par contre naturellement à

l'individuation relève ainsi de la philosophie première en tant qu'elle définit un mouvement inverse à celui de l'enquête ontologique, questionnant l'être en allant du plus général au moins général ou ultimement singulier.

Cette correspondance au sein même de la philosophie première entre « ontologie » et « théorie de l'individuation » semble nous autoriser à dire que « réfléchir » sur l'individu est une expression à prendre au sens littéral. L'individu comme objet théorique dans le cadre d'une théorie de l'individuation révélerait en négatif les positions ontologiques que nous engageons. Il existerait en l'individu une capacité à refléter la position ontologique qui repose au plus intime du geste philosophique. Ainsi, si l'individu n'intéresse pas initialement l'ontologie, toute ontologie semble en revanche susceptible de trouver en l'individu son propre reflet. Il est ce qui est qualifié par l'être et qui, dans l'expérience, l'est toujours de manière déterminée. En accentuant la destination des analyses de philosophie première plutôt que ces principes généraux, il en livrerait le sens intime sans aucune concession.

C'est peut-être dans cette capacité réflexive de l'individu que le geste critique de la philosophie transcendantale trouve l'appui le plus précieux. Dans ces conditions, une *première thèse* touchant à l'individu se dégage : en tant que l'individuation érige le *fait* de l'individu en *problème* philosophique, elle engagerait la possibilité d'une légitimation de celui-ci par le biais d'un passage au crible de l'ontologie à laquelle il prend part. L'individu serait ainsi un catalyseur d'ontologie poussant la teneur ontologique à un degré d'intensité telle qu'il en exposerait la viabilité. De ce point de vue, la théorie de l'individuation aurait une dimension essentiellement critique.

### Les thèses métaphysiques sur l'individuation.

Afin d'y venir, on pourrait faire remarquer que la théorie de l'individuation est traditionnellement orientée vers la recherche d'un « principe d'individuation », une expression que nous n'avons pas encore considérée attentivement. Les études exhaustives de J. J. E. Gracia font de leur auteur, davantage qu'un commentateur prolifique, le philosophe de

l'individuation<sup>1</sup>. Elles montrent l'infinie richesse du problème scolastique de l'individuation et du traitement qui lui fut réservé pendant environ cinq siècles. On peut se risquer ici à rappeler trois lignes de force qui permettent de s'y orienter. Les trois directions prises par les théories de l'individuation ont ceci de commun qu'elles nouent un dialogue constant avec la contribution aristotélicienne – principalement sur le terrain de la logique et de la philosophie première<sup>2</sup>. Lorsque l'individuation fait problème (au contraire, pour des penseurs comme Ockham, Abélard ou Buridan, bien que pour différentes raisons, l'individuation ne réclame aucun principe métaphysique<sup>3</sup>), on peut distinguer trois types de réponses – qui soulèvent chacune leur lot de problèmes au regard des sources et références aristotéliciennes.

Le principe d'individuation par les accidents de Boèce<sup>4</sup> peut être regardé comme une première solution : un individu se caractérise comme la somme unique de certains de ses accidents ou de la totalité de ceux-ci<sup>5</sup>. Vis-à-vis de la théorie aristotélicienne, une telle solution présente l'inconvénient de donner un statut subalterne à la substance par rapport à ses accidents, définissant l'individu par ses accidents et non pas par son essence – aboutissant à

---

<sup>1</sup> Son essai *Individuality : an Essay on the Foundations of Metaphysics*, Albany, State University of New York Press, 1988, apparaît à cet égard comme un véritable manifeste de la philosophie de l'individuation.

<sup>2</sup> En effet, l'individuation est intimement connectée à la question du statut des Universaux. En tant qu'un Universel se définit comme ce qui peut être attribué à plusieurs sujets, ce terme possède avant tout une signification logique.

<sup>3</sup> Peter King qualifie alors l'individualité chez ces penseurs de « primitive », voir P. King « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *Theoria*, 66, 2000, partie 5. Pour autant, les développements de ces trois auteurs n'excluent absolument pas la question de l'individualité. Le même P. King consacre ainsi un chapitre à la question de l'individuation chez Buridan, sur la base que « bien qu'il n'y ait cependant aucun problème 'métaphysique' d'individuation, Buridan soumet à l'examen assez longuement deux problèmes associés : l'identité des individus à travers le temps et la discernabilité des individus », P. King, « Buridan » in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, éd. Jorge J. E. Gracia, State Univ. of New York Pr., SUNY Series in Philosophy, 1994, pp. 397-430. On peut donc remarquer que même en scolastique, il existe des traitements non métaphysiques de l'individuation. Dans ces conditions, le fait de soutenir que le problème de l'individuation doit être traité dans le cadre de la philosophie première, est une assertion fragile qu'il faut encore préciser.

<sup>4</sup> On pourrait encore évidemment distinguer, à partir de Boèce, la tradition qui se rapporte à son *De Trinitate* (John Eriugena, Odo de Tours, Thierry de Chartres, Gilbert de Poitiers) de celle qui se rapporte à ses analyses logiques (Pierre Abélard et John Salisbury). Dans tous les cas, J. J. E. Gracia accorde que le principe d'individuation est « l'aspect du problème de l'individualité qui a très tôt, pour cette raison également, retenu le plus d'attention chez les auteurs médiévaux. Plusieurs interprètes iraient peut-être même jusqu'à soutenir qu'il s'agit là du seul et unique aspect du problème qu'ils aient sciemment affronté », J. J. E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, p. 266. À en lire J. J. E. Gracia, P. King (dont l'analyse est discutée plus bas), dans la mesure où il s'intéresse principalement au traitement métaphysique du problème de l'individuation, pourrait probablement être rangé dans cette catégorie de chercheurs.

<sup>5</sup> Ces deux interprétations dépendent de la manière dont on conçoit « la variété des accidents produisant la différence numérique », voir par exemple Boèce, *De Trinitate*, 1. 24-31, « De Sancta Trinitate », in Boèce, *De consolatione philosophiae opuscula theologica*, éd. C. Moreschini, Monachii et Lipsiae, K. G. Saur, 2005 ; Boèce, *Courts traités de théologie, opuscula sacra*, tr. fr. H. Merle, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 126 sq.

un *usteron-proteron* de tout premier choix. Abélard est l'un des principaux critiques de cette théorie, dénonçant cette priorité des accidents sur la substance<sup>1</sup>.

Une deuxième solution consiste par conséquent à envisager une individuation par la substance, que l'on peut attribuer à la forme (comme Boèce dans ses travaux logiques<sup>2</sup>), ou comme Thomas d'Aquin à la matière<sup>3</sup> : si la forme substantielle peut-être commune à plusieurs individus – par exemple, l'humanité partagée par Socrate et Aristote –, la matière doit pouvoir rendre compte de ce qui n'est pas partagé par cette forme, comme matière désignée (*materia signata* ou *materia designata*). Outre le fait que l'on pourrait encore se demander comment la matière en vient à être désignée, une telle contribution, ramenée aux vues aristotéliennes, présente le même inconvénient que la précédente, à savoir qu'elle surdétermine la fonction de la matière par rapport à la forme qui est censée informer la nature de l'individu – c'est-à-dire le déterminer. Plus spécifiquement chez Thomas d'Aquin, la question de la matière désignée amène à voir en l'individu une quantité matérielle qui semble être davantage le résultat de son individualité que le principe de celle-ci<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Abélard, *Logica ingredientibus*, éd. Geyer, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXI 1-3, Münster, 1919-1927, 1. 01 § 26 : « *Illud quoque stare non potest quod individua per ipsorum accidentia effici volunt. Si enim ex accidentibus individua esse suum contrahunt, profecto priora sunt eis naturaliter accidentia...* ». Il s'agit d'un commentaire d'Abélard sur Boèce qui commente l'*Isagoge*. Voir *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, Schepps-Brandt in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* vol. XLVIII, Vindobonnae-Lipsiae, 1906.

<sup>2</sup> Boèce, *Commentaire au De Interpretatione d'Aristote*, 2.07 137.3-16 : « *Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quandam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietates Platonitas appelletur. Eo enim modo qualitatem hanc Platonitatem ficto vocabulo nuncupare possumus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem. Haec ergo Platonitas solius unius est hominis et hoc non cujuslibet sed solius Platonis, humanitas vero et Platonis et caeterorum quicumque hoc vocabulo continentur. Unde fit ut, quoniam Platonitas in unum convenit Platonem, audientis animus Platonis vocabulum ad unam personam unamque particularem substantiam referat* ».

<sup>3</sup> Cette ligne d'analyse se situe dans le sillage de la *Métaphysique* d'Aristote, 7.3.

<sup>4</sup> On trouve chez Bonaventure une troisième déclinaison de l'individuation par la substance au moyen d'une théorie qui combine individuation (substantielle) matérielle et formelle, voir Bonaventure, *Opera Omnia*, Studio et cura Collegii s. Bonaventurae, Quaracchi, vol. 2, 1895, *II Sent.* D. 3 pars 1 art. 2. Q. 3 resp. (tom. II 109b-110a). Chez Thomas, quand elle n'est pas rapportée à la substance, l'idée d'une individuation par la matière prête à certaines ambiguïtés dans la littérature. Par exemple, J. Ladrière de noter que « c'est bien en tant qu'elle est reçue dans un 'sujet', jouant un rôle analogue à celui d'un matériau, que la matière est le principe d'individuation. Mais cette causalité de la matière s'explique doublement : d'une part, c'est par l'intermédiaire de la quantité, en tant que 'signée' par la quantité, que la matière s'individualise, et la quantité est une détermination intelligible, et d'autre part (et surtout), c'est en vertu de la causalité de la forme, donc d'un principe qui est de soi intelligible, que la matière exerce sa causalité propre. De telle sorte que l'individuation relève en définitive de la forme, non directement toutefois mais selon une sorte de délégation de causalité par laquelle la forme donne à l'avance à la matière ce qui, en l'ordonnant à des dimensions appropriées, rend celle-ci capable de la recevoir », J. Ladrière, « Individu et individuation », *Le problème de l'individuation*, dir. P.-N. Mayaud, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », Paris, 1991, pp. 18-19. Dans le contexte transcendantal, un effort conceptuel exigera de préciser le rapport entre « singularité » et « matière » que requiert d'explicitier le partage entre intellection et intuition, en particulier dans l'analyse que Kant réserve à l'*ens realissimum*.

Face à cet écueil, on pourra considérer une troisième solution – celle de Duns Scot – comme étant plus satisfaisante : l'individu doit être individué dans sa forme même, l'*haeccité* caractérisant alors cette ultime détermination formelle<sup>1</sup>. En tant qu'une telle détermination ne saurait être connue que de Dieu et nous demeure incompréhensible, le principe scotiste assume pleinement sa dimension non seulement épistémologique, mais aussi et surtout métaphysique. On trouve en ce sens chez Scot une série de distinctions corrélatives soutenant cette théorie « subtile » de l'individuation, parmi lesquelles la distinction entre connaissance intuitive et abstractive, une théorie des unités (unité numérique de l'individu, infractionnable, contre unité « moins que numérique » des universaux) corrélée à une théorie des distinctions : la distinction de *raison* qui exprime des distinctions relatives (par exemple la droite distincte de la gauche), la distinction *formelle* de ce qui peut être conçu par soi-même ainsi que la distinction *réelle* de ce qui peut être non seulement conçu mais aussi exister par soi. Ainsi, entre l'essence et l'individu, il n'existe pour Scot qu'une distinction formelle, l'individualité correspondant à un *degré d'intensité*, une qualité de l'essence, laquelle ne peut jamais exister sans un individu<sup>2</sup>, et qui en fait une modalisation individuelle<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour une explication succincte de ce trait général, voir par exemple : « A la dernière étape de la hiérarchie traditionnelle, on passe du genre à l'espèce, en ajoutant au concept du genre la 'différence spécifique', ce qui permet d'obtenir le concept de l'espèce. Pour obtenir l'individu, selon les suggestions de ce modèle, il suffit de prolonger l'opération, en ajoutant au concept de l'espèce une différence individualisante. Mais il ne peut plus s'agir d'une différence de même genre que la différence spécifique. L'idée de différence supplémentaire joue ici de manière analogique. L'ultime différence, qui donne l'individu, en intérieure à la forme de l'espèce, elle en est en quelque sorte l'ultime actualisation, mais elle n'en est pas moins distincte, en tant que différence, de la quiddité exprimée par le concept de l'espèce. Ce principe ultime de différenciation, l'*haeccité*, en tant que spécification interne de la forme spécifique, est bien de l'ordre de l'intelligible ; mais la détermination qu'il confère n'est plus de l'ordre de la généralité, comme dans le cas de la forme spécifique, mais précisément de l'ordre de la singularité. Le principe d'individuation est donc une différence singularisante, et en tant que tel il reste sous la mouvance de la forme », J. Ladrière, « Individu et individuation », *ibid.*, pp. 19-20. Il n'est pas question d'entrer plus en détail dans le cadre du présent travail dans la question de l'individuation chez saint Thomas, dont J. Bobik reconnaissait déjà dans les années 1950 l'immense littérature secondaire, voir J. Bobik J, « La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles », in *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, 51, n°29, 1953, pp. 5-41. Qu'il soit permis cependant de renvoyer sur cette question précise à J. -L. Solère, « Les variations qualitatives dans les théories post-thomistes », *Revue Thomiste*, 2012, 1, pp. 157-204.

<sup>2</sup> Théorie de l'unité, de la singularité, de la distinction : il est assez remarquable que le philosophe scolastique qui partage le plus de proximité avec Husserl eu égard aux outils heuristiques qu'il forge *ad hoc* soit aussi le plus métaphysicien de tous. On trouvera plusieurs de ces distinctions à l'œuvre dans « Scotus geometres: The longevity of Duns Scotus's geometric arguments against indivisibilism », J. -L. Solère, in *La posterité de Duns Scot / Die Rezeption des Duns Scotus / Scotism through the Centuries : The Quadruple Congress on John Duns Scotus*, eds. M. Dreyer, E. Mehl et M. Vollet, Aschendorff, Archa Verbi Subsidia, vol. 6, 2013, pp. 139-154.

<sup>3</sup> Voir D. Scot, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 Q. 3 nn. 138-140 in *Opera omnia*, Studio et cura commissionis scotisticae, éd. P. Augustini Sépinski, IV, Civitas Vaticana, 1956.

## Les attentes imputées à la démarche transcendantale.

Une deuxième thèse : la capacité critique de l'individu.

L'élaboration générale de différents principes d'individuation dans la métaphysique scolastique nous amène à discuter par contraste une deuxième thèse, comme alternative transcendantale à l'ensemble de ces principes métaphysiques : en tant qu'elle se présente comme une réaction à la démarche métaphysique, c'est peut-être l'intérêt et l'originalité profonde de la démarche transcendantale sur l'individuation de consister moins dans la recherche d'un *principe* d'individuation que dans une *réflexion ou un retour critique*<sup>1</sup> sur l'individu. Si l'on regarde la démarche transcendantale en général comme une façon d'examiner les prétentions métaphysiques de la raison à l'égard de la réalité ou de l'expérience<sup>2</sup>, on doit pouvoir montrer de quelle manière elle aborde le problème métaphysique de l'individuation. Des trois solutions possibles que la démarche transcendantale est susceptible d'engager – 1. elle ne ferait que reprendre à son compte un traitement métaphysique de l'individuation ; 2. elle nierait purement et simplement ce problème sur le terrain transcendantal ; 3. elle poserait les bases d'une reconfiguration de l'individuation –, plusieurs motifs auraient tendance à témoigner en faveur de la troisième. Les raisons sommaires qui nous poussent à cette préférence reposent essentiellement sur le prolongement husserlien réservé à ce problème, au moment où, rencontrant le problème de l'individuation, Husserl réaffirme avec une vigueur sans précédent dans sa phénoménologie l'intérêt de la démarche transcendantale et le champ d'investigation particulièrement prometteur que Kant a réservé à la postérité par le biais de son « idée de la philosophie transcendantale ».

---

<sup>1</sup> Une réflexion dont il faudrait évidemment comprendre le sens transcendantal. C'est par exemple l'un des fers de lance des *Ideen I* de rappeler que la réflexion est une propriété eidétique de la conscience qui doit être distinguée de la reproduction empirique. Chez Kant, la capacité réflexive ou réflexion est caractérisée comme n'ayant « pas affaire aux objets eux-mêmes, pour en obtenir directement des concepts, mais elle constitue l'état de l'esprit où nous nous disposons en premier lieu à découvrir les conditions subjectives sous lesquelles nous pouvons parvenir à des concepts. [...] L'acte par lequel je rapproche la comparaison des représentations en général de la faculté de connaissance où elle trouve sa place, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées les unes aux autres, je l'appelle la *réflexion transcendantale* », *Ak.* IV, 169, A 260 – *Ak.*, III, 214-215, B316-317. On peut donc gager que la réflexion sur l'individu nous permette de déterminer si l'« individu » est une catégorie d'analyse conceptuelle ou un l'objet d'une intuition empirique (ou encore peut-être le produit d'une relation entre ces deux dimensions).

<sup>2</sup> Si cette considération semble assez naturelle chez Kant, on examinera en détail ce lien entre la « réalité » et la « raison » dans le cadre transcendantal des *Ideen I*.

## Comment revenir à un si vieux problème ?

Revenir à un problème à ce point ancré dans la tradition scolastique métaphysique n'est pas sans poser des difficultés réelles. La principale consisterait, comme le souligne J. -L. Marion, à reconnaître une contamination métaphysique au sein même de la démarche transcendantale et de la phénoménologie husserlienne en particulier. Davantage qu'un retour à la tradition, revenir à l'individu sur un plan transcendantal et phénoménologique impose donc de donner une fondation proprement transcendantale et phénoménologique à ce problème, c'est-à-dire de le légitimer comme un problème relevant à part entière de ce traitement.

*Légitimer* l'individu, voilà qui mérite de plus amples réflexions, à deux égards au moins. En effet, si l'on prête assez facilement à Kant l'idée d'une législation transcendantale de la métaphysique, les rapports de Husserl à la métaphysique sont beaucoup moins évidents. En outre, ce que l'un et l'autre appellent « individu » doit être comparé. Rien ne garantit *a priori* qu'il y ait un problème proprement transcendantal, c'est-à-dire que les démarches transcendantales de Kant et de Husserl aboutissent à un même sens du problème de l'individuation. De même que la philosophie kantienne n'est pas née « transcendantale », de même il a fallu une conjoncture très particulière pour que la phénoménologie husserlienne descriptive se découvre une vocation transcendantale. On situe généralement ce tournant dans l'usage transcendantal qu'au cours des *Ideen I* Husserl applique à la réduction phénoménologique<sup>1</sup>. Si l'on ne saurait présupposer qu'un même problème puisse unir leur démarche transcendantale, il est en revanche patent que Husserl a toujours déclaré avoir beaucoup plus de réticences à l'égard de Kant qu'il n'en a témoigné à l'égard de l'« idée de la philosophie transcendantale » – une idée qui, jusqu'à preuve du contraire, ne semble jamais avoir été désavouée explicitement.

---

<sup>1</sup> Cf. note *supra*, en introduction : « L'ἐποχή philosophique que nous proposons de réaliser, formulée en termes exprès, doit consister en ceci que nous *suspendions notre jugement à l'égard de l'enseignement de toute philosophie préalable, et que nous poursuivions toutes nos analyses dans les limites imposées par cette suspension du jugement* », Husserl, *Ideen I, op.cit.*, p. 33 ; tr. fr. pp. 61-62. Dans sa note 4, p. 61, P. Ricœur prend soin de préciser un lieu commun qui continue toutefois de donner lieu à certaines approximations dangereuses : « cette ἐποχή de la philosophie, précise-t-il, n'est pas, bien entendu, la réduction phénoménologique ». Nous tenterons de nous en tenir scrupuleusement au vocabulaire husserlien et de justifier, au moyen notamment d'une clarification du rôle de l'individu et de l'individuation dans ces séquences d'analyse, les différences irréductibles opérées par Husserl dans le lexique de la réduction. On s'interdira évidemment de confondre ce vocabulaire avec celui de la « réduction eidétique » (§ 4) du fait (l'existence individuelle) à l'essence, mais aussi avec celui de « l'épochè philosophique » (§ 18) par laquelle Husserl désigne la mise entre parenthèse des thèses philosophiques, de « l'épochè phénoménologique » (§ 32) qui porte sur la thèse de l'existence et des « réductions phénoménologiques » dont Husserl fera un usage transcendantal (« réduction transcendantale »).

L'apport husserlien présente deux différences notables par rapport au traitement de l'individuation précédemment décrit. Il nous est apparu d'abord que l'une des particularités du problème de l'individuation est de rassembler dès son origine et sa première intervention la quasi-totalité des difficultés susceptibles d'être rencontrées d'un point de vue conceptuel : problème définitionnel, usage équivoque, application flottante, tension entre les interprétations, réception historique parasitée par des influences multiples, etc. Ces multiples errances viennent certes de ce que le « thème individuel » n'est pas défini avant d'être posé, mais plus encore de ce qu'il n'est jamais posé pour lui-même, ni chez Aristote, ni chez les scolastiques. Au contraire, en caractérisant l'individuation comme « problème de la constitution de l'être individuel donc factuel », Husserl ménage un terrain d'investigation assez singulier. Il restitue au thème extrêmement plastique qu'est l'individuation un problème solidement défini. Deuxièmement, dans cette longue tradition dont nous avons parcouru les étapes marquantes, l'individuation semble être un problème métaphysique local, un lieu de passage obligé certes, mais certainement pas la finalité de l'analyse – celle-ci étant bien davantage tournée vers l'explicitation des principes premiers et généraux de l'être, rejoignant dans la plupart des cas des ambitions théologiques évidentes. A ce titre, même chez Duns Scot où la recherche est explicite<sup>1</sup>, elle ne prend pas moins part à un ensemble doctrinal métaphysique<sup>2</sup> dont elle ne constitue qu'une fraction finalement assez mince. Ajoutons que soustraite au socle théologique sur lequel elle s'agence ou encore aux recherches angéologiques auxquelles elle est subordonnée, la théorie de l'haecceité élaborée par le théologien franciscain se trouverait très probablement fortement amoindrie. Ainsi, si elle ne peut éviter une prise de position tranchée vis-à-vis de l'hylémorphisme aristotélicien et de ses prolongements thomasiens<sup>3</sup>, la théorie scotiste de l'individuation n'est en rien un lieu de recherche *ultime* qui jouirait par lui seul d'intérêts capitaux. Au contraire, Husserl voit quant à lui en l'individuation la possibilité d'un renouveau de la métaphysique rationnelle, c'est-à-dire bien davantage qu'une question locale qui laisserait le reste de l'édifice inchangé. Ces deux points d'articulation nécessitent une pierre de touche permettant de comparer la spécificité d'un tel traitement transcendantal de l'individuation par rapport à toute la tradition qui vient d'être rappelée. Elle exigera ensuite une comparaison avec le traitement de Kant.

---

<sup>1</sup> Voir Duns Scot, *De principio individuationis, Le principe d'individuation*, trad. fr. G. Sondag, Paris, Vrin, 2005.

<sup>2</sup> Ainsi peut-être les analyses de *De principio individuationis (Le principe d'individuation)*, trad. fr. G. Sondag, Paris, Vrin, 2005) ne sont qu'une question locale du point de vue de *L'Ordinatio*, voir *Ordinatio II*, pars 3, d. 1, qu. 1-7.

<sup>3</sup> En particulier la *Somme théologique*, question 3, article 2.



L'hypothèse d'un dénominateur commun : la question de l'identité.

S'il ne saurait être question ici d'entrer dans le détail de ce pan philosophique vertigineux que constitue l'histoire scolastique de la théorie de l'individuation<sup>1</sup>, on ne peut en revanche aborder la question de l'individuation – même dans un cadre transcendantal dans lequel elle est susceptible d'être remaniée – sans saisir de façon claire et précise les enjeux philosophiques fondamentaux qui, au-delà des vicissitudes historiques, peuvent nous suggérer des distinctions cardinales. Porté par une nécessité similaire, Peter King a suggéré de rapporter l'ensemble de ces développements à une théorie générale de l'identité<sup>2</sup>. Les théories scolastiques de l'individuation ont ceci de commun qu'elles invitent à statuer sur au moins une des questions suivantes :

1. Qu'est-ce qui fait que quelque chose soit cette chose-là ou qu'est-ce qui fait d'une chose ce qu'elle est ?
2. Qu'est-ce qui fait que quelque chose soit de ce genre [*kind*] de choses-là ?
3. Qu'est-ce qui fait que quelque chose soit la même chose que les autres du même genre ?
4. Qu'est-ce qui fait que quelque chose soit différent des autres choses du même genre ?
5. Qu'est-ce qui fait que quelque chose soit différent des autres choses de genres différents ?

A la différence des intuitions « naturelles » examinées plus haut, ces cinq propositions assument leur statut théorique et semblent reposer sur une certaine parcimonie conceptuelle dans la mesure où elles convoquent uniquement les catégories générales de l'identité. Peter King souligne que ces cinq questions peuvent s'entendre à différents niveaux de généralité métaphysique : l'individu, l'espèce [*species*] ou le genre [*genus*]. Ainsi, que l'on fasse valoir l'individualité de Socrate par rapport à un individu de la même sorte [*kind*] que lui [3] – par exemple Alcibiade – ou par rapport à un individu d'une autre sorte [5] – par exemple, une statue de Dédale –, on fera valoir un critère différent. Dans le premier cas, on proposera un principe d'identification (Socrate est de l'espèce des hommes tout comme Alcibiade) ; dans le second un principe de différenciation (Socrate est de l'espèce des choses vivantes tandis que la statue de Dédale est de l'espèce des choses matérielles). Si la différence entre Socrate et une statue nous apparaît de façon plus évidente encore que l'identité entre l'humanité de Socrate et celle d'Alcibiade, ce dernier exemple est formellement plus complexe car il associe un principe d'identification (« Socrate est un homme », *a est b*, et « la statue de Dédale est

---

<sup>1</sup> On pourra néanmoins se reporter à plusieurs analyses très instructives, en particulier l'anthologie de J. J. E. Gracia qui prolonge l'ouvrage cité plus haut, *Individuation in Scholasticism : The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1160*, éd. J. J. E. Gracia, State University of New York Press, 1994.

<sup>2</sup> Voir P. King, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *Theoria*, 66, 2000, pp. 159-184.

une chose inanimée », *c est d*) à un principe de différenciation (a est différent de d donc a est différent de c). Cependant, il est aisé de distinguer Socrate de cette statue de Dédale car l'un et l'autre appartiennent à des espèces différentes, c'est-à-dire qu'ils sont déjà identifiés à un certain niveau de généralité métaphysique. En effet, [3] et [5] présupposent évidemment [2] : Socrate est un homme en raison de son humanité (qu'il partage avec d'autres individus) et la statue de Dédale est inanimée en raison de sa simple matérialité<sup>1</sup> (qu'elle partage avec d'autres statues). Au contraire, en ce qu'elles portent sur la différence au sein de la même sorte [*kind*], les réponses aux formulations de type [4] appellent d'autres difficultés. En effet, elles appellent un principe de différenciation *au sein* d'une (même) communauté – et cela est valable à n'importe quel niveau de généralité métaphysique, qu'il s'agisse d'une espèce ou d'un genre. Par exemple, une statue de Praxitèle est différente d'une statue de Polyclète tout comme de celles de Lysippe : si toutes appartiennent au genre des statues, elles appartiennent néanmoins à des espèces différentes en fonction du sculpteur singulier à leur origine. Le genre « statue » admet de nombreuses espèces parmi lesquelles les « statues de Praxitèle », « les statues de Polyclète », « les statues de Lysippe », etc. Dans chacun des cas, Praxitèle, Polyclète et Lysippe sont le « ce en raison de quoi une chose *est* différente d'autres choses *de la même* sorte » [2]. Mais considérons à présent cette même relation à un niveau de généralité métaphysique plus singulier, non pas la relation d'une espèce à un genre mais celle d'un individu à une espèce : qu'est-ce qui, à présent, distingue, un individu d'un autre individu de la même espèce (et non plus du même genre), par exemple Socrate et Aristote qui appartiennent tous deux à l'espèce des hommes-philosophes-athéniens ? On pourrait invoquer des traits distinctifs qui singularisent les deux hommes : Socrate va nu-pieds alors qu'Aristote porte des sandales, le premier est plus âgé que le second, etc. Mais est-ce en raison de la manière dont ils se chaussent ou de leur âge que Socrate est Socrate ou qu'Aristote est Aristote ? A n'en point douter, de tels critères peuvent bien fonctionner comme marques distinctives, mais ils ne fournissent pas une réponse convaincante à la question [4] : qu'est-ce qui fait que Socrate est différent d'Aristote ? A ce degré de généralité métaphysique, la réponse à la question [2] est problématique : il faudrait se demander ce qui fait de Socrate Socrate, et ce qui fait d'Aristote Aristote. Alors que les questions [3] et [5] reposaient sur un critère d'identification spécifique [2] qu'elles n'avaient aucun mal à apporter, la question [4], en combinant l'identité générique et la différence spécifique – *et à son degré le moins général, en combinant l'identité spécifique et la différence individuelle* – requiert une réponse

---

<sup>1</sup> C'est ce caractère qui est retenu par Peter King.

à la question [1] : qu'est-ce qui fait d'une chose ce qu'elle est, en l'occurrence qu'est-ce qui fait que Socrate soit Socrate et qu'Aristote soit Aristote ? Cette comparaison entre les questions [1] et [2] – ou de la manière dont la question [2], au niveau de généralité métaphysique le plus faible fait surgir [1] – rend très sensible la particularité de la première question en tant qu'elle ne requiert aucune identification spécifique mais uniquement un principe de *différentiation individuelle* au moment où elle interroge l'identification individuelle.

C'est donc ici précisément que semble se poser la véritable question de philosophie première relative à l'individuation : qu'est-ce qui, au niveau de l'individu (et non de l'espèce ni du genre) différencie cet individu d'un autre de la même espèce (et non d'un autre genre<sup>1</sup>) [4] et qui, partant, nous pousse à déterminer ce qui fait que l'individu est la chose qu'il est [1] dans son individualité même<sup>2</sup> ? A ce stade, et pour la première fois, la question porte sur ce qui différencie cet individu de tout autre, c'est-à-dire sur ce qui fait de cet individu *absolument* ce qu'il est. Il s'agit ici d'une différence ultime dans la mesure où cette différence n'est relative à aucun autre individu. Par conséquent, *différencier ultimement* un individu c'est en même temps *l'identifier absolument* : au niveau métaphysique le plus singulier – celui de l'individu –, identification et différenciation se répondent. Alors que la *species* se laisse déterminer par la combinaison entre l'identification à un genre et la différence spécifique (par exemple, « Praxitèle est un homme comme Socrate mais il n'est pas philosophe »), l'individu ne se laisse aucunement déterminer par une telle combinaison : la différence spécifique est permise par l'identification de plusieurs individus à une même espèce tandis qu'il est impossible d'identifier plusieurs entités à un même individu. On retrouve ici l'idée qui nous est apparue plus haut : à la différence d'une espèce ou d'un genre, l'individu ne se laisse pas « définir » : il est ce qui ne tolère pas d'*extension numérique*. Cette absence d'extension (qui interdit toute possibilité d'identification) porte le problème sur ce que l'on pourrait nommer l'« intension » de l'individu, c'est-à-dire sur la nature de ce qu'il est, sur son identité à lui-même.

---

<sup>1</sup> Car en effet, la distinction d'un individu vis-à-vis d'un autre relevant d'un autre genre est permise par l'*identification* de chacun des individus à des espèces différentes dont le principe de différenciation correspond justement à un certain mode d'identification. Au contraire, le fait que deux individus de la même espèce soient différents ne fait intervenir aucune identification.

<sup>2</sup> Traditionnellement, la question portant sur « ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est » engage l'essence de cette chose. Mais ici, la tentative de caractériser l'individualité même de l'individu interdit de le considérer comme l'instanciation d'une essence. Ce point de départ non dirigé vers l'essentialité mais l'individualité autorise immédiatement à interroger la portée métaphysique du problème de l'individuation et à le désolidariser de la lecture essentialiste et ontologique.

Cette analyse permet d'apercevoir que les catégories générales mises en œuvre par Peter King requièrent toutefois la prise en charge minimale d'une série de trois distinctions. (i) Premièrement, l'identité d'une chose requiert de distinguer la chose en ce qu'elle est identique à elle-même et la chose en ce qu'elle est différente des autres. On dira d'une chose différente des autres qu'elle est « singulière » tandis qu'une chose identique à elle-même sera regardée comme étant la « même ». La notion d'identité admet ainsi d'emblée de points de vue possibles : ou bien que l'on considère la chose comme identique à elle-même ou comme différente des autres. L'opposition entre identité et différence suggère donc la distinction entre singularité et « mêmeté ». (ii) Deuxièmement, ces questions se fondent sur une distinction entre plusieurs niveaux métaphysiques de généralité : individu, espèce, genre<sup>1</sup>. Ces niveaux de généralité déterminent à leur tour la manière dont sera comprise la différence d'une chose identique par rapport à une autre – qu'il s'agisse d'un individu différent d'un autre, mais aussi d'une espèce différente d'une autre ou d'un genre différent d'un autre. A chacun de ces niveaux, la question se pose de savoir à la fois ce qui rend possible la *communauté* – pourquoi cet individu est le « même » qu'un certain individu de la même espèce mais différent d'un autre. (iii) Ainsi, troisièmement, la différence d'un individu par rapport à un autre peut concerner ou bien la différence au regard d'un individu de la même espèce, ou bien d'un individu relevant d'une espèce elle-même différente. C'est pourquoi les notions d'identité et de différence (i) se répercutent aux différents niveaux de généralité (ii). D'après cette analyse, l'individuation semble réclamer une compréhension des raisons pour lesquelles un individu est identiquement le même, c'est-à-dire non différent de lui-même. Par « mêmeté » il faudrait alors entendre l'idée d'une *communauté avec soi-même*, ce qui semble devoir faire appel à des fractions individuelles ou infra-individuelles au moment même où l'individu réclame d'être considéré comme une différence ultime.

Différence ultime et identification absolue : la question de la multiplicité.

Il existerait ainsi une asymétrie foncière entre le mode de détermination d'une *species* et celui d'un individu : Socrate est philosophe, Aristote est philosophe et par conséquent Socrate et Aristote, en tant qu'ils sont chacun philosophes, appartiennent à la même espèce des philosophes. Ici, le principe d'identification bénéficie d'un critère : la communauté d'une

---

<sup>1</sup> Avec la possibilité évidemment d'inclure des sous-espèces, sous-genres ou même une ou des catégories d'ordre supérieur à un niveau de généralité très important.

propriété (ou d'un prédicat si l'on s'en tient au jugement) partagée par deux individus. La détermination de la *species* procède d'un certain type d'identification. Au contraire, le mode d'identification d'un individu ne bénéficie d'aucun critère de communauté. L'individu n'est pas le même au regard d'une même propriété qu'il partagerait avec un autre. Ou alors, il faudra trouver cette communauté en lui-même : par exemple, il est le même car il *avait* cette propriété. Mais dans ce cas, il semble que l'on ne puisse faire l'économie d'une catégorie d'analyse nouvelle pour l'individuation : la question de temps<sup>1</sup>. A la différence de l'identification générique ou spécifique, l'identification individuelle pose problème en ce qu'elle requiert une communauté au moment même où la notion d' « individu », la plus petite singularité métaphysique, interdit toute communauté.

Cette distinction entre l'identité et la singularité de l'individu nous amène à préciser l'idée de multiplicité ainsi mobilisée. Alors que l'identification d'un genre est permise par la reconnaissance d'une même propriété partagée par une *multiplicité d'espèces*, et que l'identification d'une espèce est à son tour permise par la reconnaissance d'une même propriété partagée par une *multiplicité d'individus*, l'identification d'un individu ne peut pas se fonder sur une multiplicité – en tout cas pas si l'individu est une singularité métaphysique irréductible et indécomposable. Fonder l'individu sur une multiplicité plus singulière que lui reviendrait à le destituer de son individualité. Il faudrait donc considérer dans quelle mesure il est possible de penser une identification de l'individu lui-même, ce qui semble requérir que l'on se dote d'une notion non réelle, temporelle, de multiplicité<sup>2</sup>. Par le déroulement ou déploiement temporel qu'elle instaure, une telle manière de déterminer l'individu échappe à l'*identification* logique et semble mieux décrite par le terme d' « unification ». Identification et unification seraient deux manières de déterminer l'individu. Il semblerait d'après l'analyse précédente que l'identification corresponde à la manière métaphysique de rendre compte de l'individuation comme détermination de l'individu. Nous envisagerons cette thèse que l'unification correspond à la manière transcendantale de rendre compte de l'individuation. En

---

<sup>1</sup> Le geste crucial de la démarche transcendantale ne serait toutefois pas seulement la découverte moderne (cf. Locke) de l'intervention de la dimension temporelle dans l'individuation. La question lockienne ne touche d'ailleurs pas à l'individuation mais à l'identification. Malgré la « modernité » de l'analyse lockienne, l'individuation vient à se confondre avec le problème de l'identité temporelle du sujet. Chez Kant, l'individuation est au contraire la *détermination* de l'individu, ce qui réclame non pas une analyse logique relative à l'identification, mais une analyse transcendantale relative à l'unification. Elle fait passer la question du plan subjectif au plan objectif. On s'interdira ainsi de présupposer que tout usage du temps dans le problème de l'individuation soit nécessairement corrélatif d'un traitement transcendantal.

<sup>2</sup> Nous tenterons de montrer dans cette étude que les analyses transcendantales de Husserl comme celles de Kant, bien que très différentes, reposent ultimement chacune à leur façon sur un traitement temporel de la multiplicité qui se distingue de toute multiplicité réelle.

instaurant la question de la *détermination temporelle* d'un individu, la démarche transcendantale substitue à la question de l'identification celle de l'unification. Cette substitution résulte de l'impossibilité de fournir une multiplicité à partir de laquelle un individu se laisse identifier. Mais il faut y insister : une telle substitution semble nécessaire. Elle résulte non pas d'une position alternative à la démarche métaphysique mais de la nécessité de dépasser l'impossibilité logique de répondre à l'identification individuelle au moyen d'une théorie logique de l'identification. L'individu, comme singularité métaphysique, est ce qui, à la différence des généralités métaphysiques que sont les espèces ou les genres, ne se laisse pas identifier mais requiert d'être unifié.

Notons simplement pour l'heure qu'on ne peut donc pas dire comme P. King que « peu importe ce qui fait de Socrate ce qu'il est, cela le rend également différent des autres humains<sup>1</sup> ». Ce qui fait de Socrate ce qu'il est est une propriété essentielle, tandis qu'un accident peut très bien le rendre différent de tous les autres humains. Il serait accidentel pour Socrate de posséder six orteils au pied droit bien que dans un monde où tous les humains n'en possèderaient que cinq, il serait bel et bien différent de tout autre. Pourtant, on aura quelques réticences à dire que : « Socrate est l'homme dont le pied droit compte six orteils ». La proposition « avoir six orteils au pied droit » est une marque distinctive ; ce n'est pas un principe d'individuation. Sur le plan métaphysique, les exigences de la question [4], qui porte sur le niveau le plus singulier, ne sont que partiellement satisfaites. On y trouve un principe de différenciation, mais aucun principe d'identification. Alors que les questions [3], [5] et [4] (dans leurs niveaux de généralité métaphysique élevés) rendent tout à fait possible une réponse à la question [2], la question [4] (dans son niveau de généralité le plus singulier) en est incapable et possède la particularité de soulever la question [1], question qui n'a aucunement à être prise en charge dans les autres cas.

Ces remarques nous permettent de préciser en quoi consiste le caractère absolu de l'individu. Comme Peter King, il faut par conséquent admettre plusieurs interprétations de [1]<sup>2</sup> et distinguer non seulement les dimensions d'individualité, d'identité et d'unité mais aussi et surtout les modalités de leur engagement réciproque. Comme il le remarque, c'est une position largement partagée dans toute la tradition scolastique que le problème

---

<sup>1</sup> P. King, *op. cit.*, p. 160.

<sup>2</sup> P. King distingue à raison trois sens de cette question : 1/ Qu'est-ce qui fait d'un individu donné un individu ? ; 2/ Qu'est-ce qui fait d'un individu donné cet individu-là ? ; 3/ Qu'est-ce qui fait d'un individu *un* individu ? Voir P. King, *ibid.*, p. 161.

d'individuation à proprement parler – « qu'est-ce qui fait d'un individu donné un individu ? » – prend en charge les caractéristiques singulières de tel ou tel individu – qu'est-ce qui fait d'un individu donné cet individu-là ? Ainsi, la question de l'individualité de Socrate doit être expliquée d'après les traits intrinsèques à Socrate – nous dirions plutôt, d'après ses propriétés essentielles, c'est-à-dire d'après ce qu'est Socrate, et pas seulement d'après un, plusieurs, ou la totalité des accidents qui lui reviennent, conformément à l'opposition spéculaire que nous avons suggérée entre la dimension ontologique de la philosophie première et la théorie de l'individuation. Cette exigence de caractéristique *intrinsèque* – finalement assez proche de ce que J. J. E. Gracia semble appeler la non-instanciabilité – est assez récurrente : elle ne signifie pas ce que l'individu possède en propre, mais plutôt ce qu'il possède *de manière absolue indépendamment de toute relation* : « si tout sauf Socrate venait à être anéanti, note très justement P. King, Socrate resterait individuel<sup>1</sup> ».

En ce sens, il semble revenir à l'individu une dimension d'absolu dans le double sens de ce qui est identique à soi par soi et dont la validité n'est relative à rien d'autre. En incitant à un traitement non relatif du problème, ce texte ne serait rien de moins qu'une formulation possible du réquisit métaphysique fondamental de l'individuation vis-à-vis de la perspective ontologique : l'individu doit être considéré comme absolu. Dans les termes médiévaux de la scolastique, continue-t-il, « l'individualité d'un individu est une caractéristique *absolue* bien plutôt que relative<sup>2</sup> ». Une théorie de l'individuation requiert donc que les éléments individualisants soient aussi « constitutifs » de l'individu. Des trois hypothèses que nous énoncions (1. le principe d'individuation est un problème local dans toute théorie métaphysique ou qui affronte des thèses métaphysiques, 2. c'est le problème ultime de la métaphysique et la philosophie transcendantale le redécouvre, 3. c'est un problème local en métaphysique que la démarche transcendantale érige comme problème fondamental), il nous est présent de préciser en quoi le problème de l'individuation serait spécifiquement transcendantal. La démarche transcendantale l'affronte en convoquant un réexamen implicite de la multiplicité. La nécessité d'assumer le caractère premier de l'individu semble réclamer d'examiner à nouveaux frais la possibilité d'envisager l'individuation comme question de *unification* temporelle d'une multiplicité par opposition au traitement traditionnellement métaphysique de l'individuation comme une question d'identification. Nous aurons donc à discuter le caractère relatif ou absolu de l'individu dans la philosophie transcendantale, c'est-

---

<sup>1</sup> P. King, *ibid.*, p. 161.

<sup>2</sup> P. King, *ibid.*, p. 163. Nous soulignons.

à-dire la signification de la priorité qui lui est accordée : en faisant de l'individu une unité (déjà donnée comme) constituée, elle semblerait l'exposer à la relativité. Mais elle ne doit pas non plus en faire une unité produite par une multiplicité qui lui préexisterait et qui en perdrait alors le caractère singulier. En fondant l'individu sur une multiplicité non réelle, la démarche transcendantale parviendrait peut-être à en maintenir l'irréductibilité métaphysique.

### **Vers une compréhension transcendantale du problème de l'individuation.**

On pourrait s'épargner de se lancer dans cet exercice visant à dégager le sens du problème de l'individuation dans la démarche transcendantale si la catégorie du « transcendantal » était retenue comme une classe discriminante par les commentateurs et penseurs de l'individuation tels que P. King et J. J. E. Gracia. Pourtant, dans l'immense édifice à vocation systématique que Gracia édifie<sup>1</sup>, il est difficile d'apprécier la place de l'individuation en un sens transcendantal. Il est temps de se demander par conséquent si cette présentation peut nous permettre d'apporter une réponse satisfaisante aux enjeux dessinés par Kant et Husserl présentés en introduction. Ce cadre problématique permet-il seulement de poser la question de l'individuation dans un cadre transcendantal ? Si tel n'était pas le cas, nous serions amenés à remettre en cause cette présentation en tant qu'elle ne semble offrir aucune vue sur la compréhension transcendantale de l'individuation.

Le modèle de classification des théories de l'individuation adopté par Gracia réserve effectivement une place où peut venir se loger une partie de l'analyse de Kant<sup>2</sup>. Gracia fait de Kant un représentant de l'approche gnoséologique qui aborde la question de la discernabilité des substances en proposant une théorie spatio-temporelle de la discernabilité, ce qui le rapprocherait de la position de Strawson dans les *Individus*. Gracia porte ainsi Strawson et Kant sur le même niveau d'analyse :

Ce sont de telles considérations, écrit Gracia, qui ont conduit plusieurs philosophes à regarder les propriétés et/ou les accidents spécifiques comme des marques distinctives individuelles.

---

<sup>1</sup> On peut sur ce point savoir gré à J. J. E. Gracia d'avoir fait apparaître le réseau de six questions dans lequel est inclus le problème de l'individuation. Il nomme ces enjeux respectivement l'intension de l'individualité, l'extension de l'individualité, le statut ontologique de l'individualité, le principe d'individuation, la possibilité de discerner des individus et enfin la fonction des noms propres et des indexicaux. Sous la rubrique générale de l'« intension », J. J. E. Gracia examine cinq principaux aspects : l'indivisibilité, la distinction, la division, l'identité et l'imprédictibilité.

<sup>2</sup> La question consiste dès lors moins à prouver qu'il existe bien un problème de l'individuation chez Kant que de chercher à préciser la signification spécifiquement kantienne de celui-ci.



L'une de ces positions, de loin la plus en vogue, consiste à dire que deux choses peuvent nous apparaître dans l'expérience comme partageant toutes leurs propriétés et tous leurs accidents sauf un : leur localisation spatio-temporelle [ici Gracia renvoie à Strawson]. Par conséquent, c'est à travers cette détermination que nous découvrons leur individualité. C'est le fait de voir Pierre ici et maintenant qui me permet de le distinguer de Paul qui est là-bas en ce moment, par exemple, ou le fait que Pierre soit à ma gauche et Paul à ma droite. En effet, toute expérience semble structurée par tous ces axes spatio-temporels et ainsi chaque partie de celle-ci est une position unique en son sein. La coloration kantienne de cette position est clairement évidente<sup>1</sup>.

Si Strawson est un célèbre commentateur de Kant<sup>2</sup>, la référence de Gracia reste d'ordre général. Dans l'une des présentations de son projet d'exploration de l'individualité en tant que fondatrice de la métaphysique, Gracia ne fait pas d'autre référence qu'à la distinction mise en œuvre par Strawson dans *Les Individus*, en 1959, entre « métaphysique descriptive » et « métaphysique révisionniste ». Il la résume de la manière suivante : pour Strawson, la métaphysique descriptive s'applique à élucider la manière dont nous pensons le monde plutôt que la manière dont *est* le monde – une déclaration qui ne serait peut-être pas exactement admise par Strawson où l'on peut lire par ailleurs que :

La tâche métaphysique [...] consiste à expliquer quels sont les concepts et les catégories les plus généraux que nous employons en organisant notre expérience [...]. En accomplissant cette tâche, il semble que nous ne manquons pas d'expliquer, de plus, notre conception générale de la réalité, de ce qui existe ; donc d'expliquer la nature de notre ontologie de base effective<sup>3</sup>.

Gracia établit en outre un lien entre l'apport kantien et celui de la phénoménologie (médiatisé par la philosophie du langage) qui, en raison d'une interprétation non transcendantale de l'idéalisme, reste relativement flottant :

L'attrait de cet argument kantien fut tel que les deux principales méthodes philosophiques introduites au XXe siècle – la phénoménologie et la philosophie du langage – ont été largement guidées par cette idée dans leurs premiers pas. Ainsi, la phénoménologie a consacré une part considérable de ses efforts à la description de l'expérience [...] en tant qu'engagée sur le chemin de la description et de l'investigation sur la manière dont nous pensons le monde<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J. J. E. Gracia, *op. cit.*, p. 51. Pour le renvoi à Strawson, voir J. J. E. Gracia, *ibid.*, p. 51, note 75. Il fait l'économie de l'analyse de la position de Strawson sur Kant qui pourrait se dégager de l'ouvrage majeur de Strawson à ce sujet, voir P.-F. Strawson, *The bounds of sense : An essay on Kant's Critique of pure reason*, *op. cit.*

<sup>2</sup> P.-F. Strawson, *The bounds of sense : An essay on Kant's Critique of pure reason*, Routledge, 1975.

<sup>3</sup> Strawson, *Analyse et métaphysique*, Vrin, Paris, 1985, p. 48 [*Analysis and Metaphysics : An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1992]. Voir sur ce point Sandra Laugier et J. Benoist (éds), *Langage ordinaire et métaphysique*, Strawson, Vrin, Paris, 2005.

<sup>4</sup> J. J. E. Gracia, *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1988, p. XV.

C'est pourtant uniquement d'après Kant, et non d'après Husserl, que Gracia apprécie le « transcendantal ». Il accentue le clivage entre le monde et la réalité et la manière dont nous les pensons. Selon lui, Kant serait à ranger au nombre de ceux qui tiennent les propriétés ou les accidents spécifiques (parfois les deux) de la substance comme des marques distinctives individuelles. De l'ensemble des propriétés et accidents, la localisation spatio-temporelle serait la seule à ne pas pouvoir être partagée, ce qui fait des conditions spatio-temporelles le critère gnoséologique kantien d'individuation. Cette approche du texte kantien (que l'on pourrait qualifier d'« externe » dans la mesure où elle ne forge pas une théorie de l'individuation *ad hoc* à partir de Kant) parvient-elle à rendre la spécificité de la démarche kantienne ? A cet égard, qu'il soit permis d'adresser aux partisans de cette thèse plusieurs questions.

Premièrement, sur quel corpus précisément Gracia fonde-t-il ses remarques ? Si l'on a tendance à figer la dynamique de la pensée kantienne dans la présentation de la *Critique de la raison pure*, celle-ci n'est pas la partie doctrinale de la philosophie kantienne mais son versant précisément critique. En outre, la pensée kantienne a subi de nombreuses évolutions, que l'on songe aux profonds remaniements qui ont eu lieu en l'espace de trente ans entre *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* de (1763) et *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793) ou sur *Sur l'échec de toute tentative philosophique en matière de théodicée* (1791), ou encore entre les *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* (1766) et la position critique des années 1780-90. Ainsi, parler d'« une notion d'individualité chez Kant » a de quoi décontenancer le lecteur assidu de Kant et tout particulièrement celui qui recherche le sens spécifiquement transcendantal de l'individuation.

En faisant preuve d'un peu de charité herméneutique, on pourrait néanmoins admettre la réponse la plus probable, à savoir que dans cette étude générale J. J. E. Gracia se réfère à la position la plus diffusée et connue de Kant, à savoir la position critique, probablement celle de la *Critique de la raison pure*. Dans ce cas, il serait légitime de demander : qu'est-ce qu'on veut bien désigner dans ce corpus lorsque l'on parle de « discernabilité des substances » ? « Substance » est un terme avant tout métaphysique et scolastique et à cet égard il ne semble pas pouvoir être compris, même de façon générale, sans une considération du sens qu'il pourrait recevoir dans un cadre transcendantal. Si ce terme est du reste loin d'être absent de la *Critique*, Kant l'emploie dans des contextes extrêmement précis – par exemple lorsqu'il explicite en Introduction, II, le caractère *a priori* de plusieurs connaissances :

Cela dit, ce n'est pas seulement dans les jugements, mais c'est même dans les concepts que se manifeste, pour quelques-uns d'entre eux, une origine *a priori*. Si vous supprimez peu à peu du concept d'expérience que vous vous faites d'un *corps* tout ce qui s'y trouve d'empirique [...], il reste pourtant encore l'espace qu'il occupait (alors qu'il a, lui, entièrement disparu) et que vous ne pouvez supprimer. De la même manière, si vous supprimez de votre concept empirique de n'importe quel objet physique ou non physique toutes les propriétés que vous enseigne l'expérience, vous ne pouvez cependant lui retirer celle par laquelle vous le pensez comme *substance* ou comme *inhérent* à une substance [...]. Il possède sa place dans votre pouvoir de connaître *a priori*<sup>1</sup>.

Dans la première partie de ce texte, Kant nous explique que l'espace peut être séparé du corps qui y occupe une certaine position, un premier argument en vue de la thèse de l'idéalité transcendantale de l'espace comme forme pure de la sensibilité qui sera explicitée dans l'Esthétique transcendantale selon laquelle l'espace n'est pas une propriété des corps. Dans la suite du texte, Kant propose d'extraire de l'objet tout ce qui provient de l'expérience. Il affirme qu'au terme de cette opération il se trouve un résidu : le concept *a priori* de « substance » qu'il explicitera dans la Logique transcendantale comme catégorie de relation dont l'origine est pure de toute expérience et qui sert de guide aux principes que sont les « Analogies de l'expérience » qui expriment effectivement les principes de la substance<sup>2</sup>. Ainsi, parler de « discernabilité » des substances ne peut pas signifier « identifier un corps au moyen de l'espace ». On aura d'autant plus de mal à admettre le sens de cette expression si l'on se tourne vers la preuve de la première analogie de l'expérience qui sert de règle pour l'usage objectif de la catégorie logique où figure la « substance », à savoir l'inhérence et la subsistance comme catégorie<sup>3</sup> de relation :

Tous les phénomènes [*Erscheinungen*] sont dans le temps, et c'est en lui seul, comme substrat (comme forme permanente de l'intuition interne), qu'aussi bien la simultanéité que la succession se peuvent représenter. Le temps donc, où doit être pensé tout changement des phénomènes, demeure et ne change pas [...]. Or, le substrat de tout le réel, c'est-à-dire de tout ce qui appartient à l'existence des choses [*Dinge*], est la *substance*, dans laquelle tout ce qui appartient à l'existence ne peut être pensé que comme détermination<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ak.* III, 30, B 6. Ce texte, comme les deux premières divisions de l'introduction, est spécifique à la deuxième édition.

<sup>2</sup> Nous en renvoyons l'analyse exhaustive au chapitre 2 de la troisième partie.

<sup>3</sup> Nous mettons à dessein ce terme au singulier dans la mesure où il s'agit d'une catégorie composée de deux corrélats [*Korrelate*] dans la mesure où elle relève d'une classe dynamique. Voir *Ak.* III, 95, B 110, § 11, explications de Kant ajoutées lors de la seconde édition.

<sup>4</sup> *Ak.*, IV, 124, A 182 - *Ak.*, III, 162, B 225. Nous soulignons.

Ce passage, peut-être parmi les plus délicats de la *Critique*, ne peut faire l'objet d'une compréhension adéquate sans un examen approfondi<sup>1</sup>. Mais il permet déjà de souligner plusieurs insuffisances de la compréhension « gnoséologique » de l'individuation kantienne défendue par Gracia. Tout d'abord, on a vu que cette thèse semble confondre « substance » et « corps » : un corps a une matérialité qui le situe dans l'espace tandis que la substance quant à elle est entièrement compréhensible en fonction du temps. Par conséquent, parler de « discernabilité spatio-temporelle des substances » chez Kant n'est pas très heureux : si la substance est ce qui persiste temporellement, alors « les déterminations d'une substance qui ne sont que des modes particuliers de son existence s'appellent des *accidents*. Elles sont toujours réelles, ajoute Kant, puisqu'elles concernent l'existence de la substance<sup>2</sup> ». Dans ces conditions, auraient une individualité non pas la substance, une et unique, mais les différents changements qui s'y profilent temporellement. Ainsi le temps serait le principe d'individuation de la substance, ce qui devrait ranger Kant au nombre des représentants de la théorie accidentelle de l'individuation des substances, c'est-à-dire sous la rubrique de Gracia relative au « principe d'individuation » qu'il qualifie justement comme étant proprement « métaphysique » et non pas de « gnoséologique ».

Mais il reste une difficulté de taille dans la mesure où Kant ne se prononce pas métaphysiquement ni de façon doctrinale en faveur de cette « théorie de la substance » qu'une théorie de l'individuation spatio-temporelle devrait venir expliquer. A cet égard, alors que le principe de la première analogie nous invite à considérer la substance comme l'unique permanent – sur le modèle de la *res extensa* cartésienne –, il arrive à Kant de parler non pas de *la* substance, mais *des* substances (dans des passages qui ont la particularité de faire intervenir le registre du « phénomène »). Par exemple :

Dans tous les phénomènes, la dimension de permanence est l'objet même, c'est-à-dire la substance (*phaenomenon*), tandis que tout ce qui change ou peut changer appartient seulement à la manière selon laquelle cette substance ou *ces substances* existent, par conséquent à leurs déterminations<sup>3</sup>.

De façon surprenante, alors que l'on pourrait penser que Kant proposait une théorie substantielle de l'individuation dans laquelle le temps serait le principe d'individualisation des accidents comme propriétés de la substance, ce dernier admet tantôt une tantôt plusieurs

---

<sup>1</sup> Voir partie III, chapitre 2.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 127, A 186 – *Ak.* III, 165, B 229.

<sup>3</sup> *Ak.* IV, 125, A 183 – *Ak.* III, 163, B 227. Nous soulignons.

substances. Ainsi, le temps jouerait le rôle de principe d'individuation dans le cadre d'une théorie qui admet l'individualité d'une substance une et unique. Mais dans la mesure où d'une part Kant est tout aussi prêt à admettre plusieurs substances, dans la mesure d'autre part où le temps n'individue que les accidents de chaque substance, il est inopérant pour rendre compte de l'individualité d'une substance par rapport à une autre. Ces substances devraient requérir alors un autre principe d'individuation. De ce dernier point de vue, on devrait alors ranger Kant au nombre des représentants de la théorie de l'individuation existentielle des substances : une substance est individuelle dans la mesure où elle existe. Kant assumerait par conséquent une certaine position concernant l'extension de l'individualité, à savoir que tout ce qui existe comme substance est individuel (et en outre : les accidents de chaque substance existante sont individués par le temps) – une option que l'on pourrait regarder aujourd'hui comme étant tributaire d'une conception parfaitement *réaliste*<sup>1</sup>.

On voit donc que pour Kant, dans la mesure où seul le permanent est susceptible de changer, c'est-à-dire de recevoir des déterminations, ce permanent est une condition de détermination. Ce faisant, on assiste à la transformation de la formulation métaphysique du problème (une substance supporte des accidents) à une formulation proprement transcendantale qui met au premier plan non pas la substance mais le temps et qui suscite par là même des difficultés nouvelles. Ainsi, cette déclaration sert d'argument pour démontrer transcendantale dans ce même passage que le temps (à la différence des substances qui peuvent être plurielles) est un *permanent unique* :

Le changement ne peut donc être perçu qu'à l'égard de substances, et la naissance ou la disparition absolues, telles qu'elles ne concernent pas seulement une détermination du permanent, ne correspondent à aucune perception possible [...]. Les substances (*dans le phénomène [in der Erscheinung]*) sont les substrats de toutes les déterminations temporelles. La naissance de certaines et la disparition d'autres supprimeraient même l'unique condition de l'unité empirique du temps, et les phénomènes se rapporteraient dès lors à deux sortes de temps où, parallèlement, l'existence s'écoulerait, ce qui est absurde. [...] Ainsi la permanence est-elle donc une condition nécessaire sous laquelle seulement des phénomènes peuvent être déterminés<sup>2</sup>.

Remarquons que cette preuve transcendantale est garantie par l'évidence de notre expérience du temps empirique unique où un objet ne possède pas deux individualités

---

<sup>1</sup> Cette position est confirmée par plusieurs remarques, au nombre desquelles : « Si ce que l'on veut, dans le phénomène, nommer substance doit être le substrat véritable de toute détermination temporelle, il faut que *toute existence*, aussi bien dans le passé que dans le futur, ne puisse trouver que là et uniquement là ses déterminations », *Ak.* IV, 126, A 185 – *Ak.* III, 164, B 228. Passage cité et analysé *infra*.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 127-128, A 188-189 – *Ak.* III, 166, B 231-232. Nous soulignons.

simultanées mais nécessairement, dans le cas d'un objet changeant temporel, deux individualités successives tout en demeurant le substrat (permanent) qui résiste aux variations individuelles. En revanche, si une preuve de la permanence du temps peut être avancée, aucune preuve de la permanence et de l'unicité métaphysiques du substrat ne peut être déterminée :

Le philosophe s'exprime-t-il à cet égard de façon quelque peu plus précise [que l'entendement ordinaire] quand il tient ce discours : à travers tous les changements survenant dans le monde, la substance demeure et les accidents changent. Cela dit, je ne trouve nulle part ne serait-ce que la tentative de produire une démonstration de ce qui constitue ainsi une proposition synthétique, et elle n'apparaît même que rarement au premier rang, qui pourtant lui reviendrait, des lois pures et entièrement *a priori* de la nature. Car, en fait, la proposition énonçant que la substance est permanente a un caractère tautologique. En effet, seule la permanence est la raison pour laquelle nous appliquons *au phénomène* la catégorie de substance<sup>1</sup>.

Une telle prégnance du temps pour rendre compte de la substance chez Kant nous invite à considérer cette relation à nouveaux frais. En effet, il est d'usage que se joue, dans cette relation, l'interprétation même du transcendantalisme kantien, donnant tantôt à l'affection esthétique une consistance ontologique faisant de l'individu (comme substance individuelle existante) *un être sensible donné*, tantôt au schématisme et à la logique (par exemple, les « Anticipations de la perception ») une importance telle qu'elle viendrait à produire une « déduction transcendantale de la sensation<sup>2</sup> », faisant de l'« individu » *un être catégorial construit*. Une telle alternative<sup>3</sup> – dont on reconnaît l'alternance heideggérienne et néo-kantienne – semble dénouée par la formulation transcendantale que nous offre le fil dont nous disposons – Temps et Individuation, un problème métaphysique<sup>4</sup>. Dans les deux

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 125-126 A 184 – Ak. III, 164, B 227.

<sup>2</sup> J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1996, p. 235.

<sup>3</sup> On retrouve cette alternative chez nombre de commentateurs, par exemple chez J. Benoist qui, dans l'ouvrage qui vient d'être cité, renvoie constamment dos à dos l'interprétation néo-kantienne et l'interprétation heideggérienne, jugées « géniales » tour à tour, avant que ne soit finalement préférée la première. Ainsi, « la très belle lecture des anticipations de la perception donnée par Hermann Cohen, où culmine une interprétation dans laquelle la radicalité de l'exigence transcendantale et la virtuosité inégalable du commentateur vont à la rencontre l'une de l'autre » (*ibid.*, p. 235) cohabite avec une « percée phénoménologique géniale (elle est le fait de Heidegger) » (*ibid.*, p. 323) à laquelle l'auteur donne finalement sa préférence.

<sup>4</sup> Par les distinctions terminologiques préliminaires qui viennent d'être abordées, et qu'il nous invite à respecter scrupuleusement, le problème de l'individuation nous confère des ressources nouvelles au-delà d'une telle alternative. Il nous invite par exemple à distinguer la question de la permanence de la substance et la détermination logique de celle de la matérialité d'un corps physique, là où J. Benoist reconnaît le « génie de Cohen » consistant à apercevoir, dans les « Anticipations de la perception », « une déduction transcendantale de la sensation », (*ibid.*, p. 235) faisant de celle-ci un « résidu ontologique » en un « sens catégorial » (*ibid.*, p. 235) opposé au « don et [au] plein phénoménologique de la donation » (*ibid.*, p. 233). Nous reviendrons en détail sur la portée de cette dernière interprétation heideggérienne au chapitre 4 de la première partie ainsi que sur la pertinence d'une telle approche phénoménologique ontologique par rapport à l'approche phénoménologique

dernières citations reproduites, on remarquera le déplacement opéré par Kant entre la question de l'identité de la ou des substance(s) et sa contraction au sein même du *phénomène*. Cet ancrage dans le phénomène du traitement transcendantal de l'individuation chez Kant fixe les exigences de la deuxième partie de notre étude. Mais avant d'y revenir, il faut déjà remarquer que la phénoménologie transcendantale de Husserl ne semble pas étrangère à ce problème.

Kant, dans la mesure où il aborde (au moyen du temps-substrat<sup>1</sup>) la substance sur fond de laquelle se différencient les différentes représentations phénoménales – lesquelles à leur tour, en tant qu'unités phénoménales, peuvent encore être regardées chacune comme une substance puisqu'elles définissent un substrat perméable au changement comme différenciation temporelle –, semblerait agencer très intimement la question de l'individuation – disons, de façon plus conforme à la terminologie mobilisée ici, à la détermination phénoménale individuelle – à celle de la *détermination du phénomène comme une unité de temps*. Si tout phénomène est une unité synthétique<sup>2</sup>, cette unité temporelle doit-elle être elle-même l'unité d'une diversité non temporelle ? A quel type de diversité, dans ce cas – diversité empirique, *a priori*, atemporelle ? – le phénomène kantien doit-il être assujéti pour être appelé « individu » ? En quel sens peut-on faire du phénomène kantien un individu ? Si le phénomène comme « individu » engage une diversité, peut-on encore concevoir que cette diversité le précède sans revenir sur l'irréductibilité de l'individu non seulement comme être infractionnable mais surtout comme objet premier et fondamental de notre expérience ? En ce sens, pour rendre l'exemple de P. King, si tout venait à être anéanti, y compris la diversité inhérente à l'individu Socrate en tant qu'elle le définit intrinsèquement, serait-il envisageable que Socrate se maintienne dans son être en l'absence de cette diversité par quoi il se définit et peut-être se distingue ? Il se pourrait alors que la primauté irréductible de l'individu soit davantage gnoséologique (on connaît d'abord des individus) qu'ontologique (en tant que pour qu'un individu soit, il faut qu'une diversité de caractères soit donnée). Faudra-t-il alors rechercher l'individualité en-deçà même de la représentation phénoménale, à même la diversité qui fonde la représentation individuelle qu'est le phénomène ?

---

transcendantale où se joue un problème typiquement métaphysique. Nous consacrerons à cette question la dernière partie de la présente étude.

<sup>1</sup> Voir la partie 3 de notre étude, chapitre 2.

<sup>2</sup> Nous analyserons en détail les modalités de la synthèse réclamée par le « phénomène » en ce sens précis dans la deuxième partie de ce travail.

Il est temps de tirer les conclusions de cette analyse. Il faut concéder que J. J. E. Gracia pense la possibilité d'un principe d'individuation différencié pour chacun des « objets » au sens le plus général ou « entités » individuelles, par exemple la possibilité qu'une table, une chimère, un nombre ou Pierre requièrent un principe d'individuation adapté, un mode de singularisation différencié pour chacun des types (espèces ou genres) individuels. Par exemple, si l'on peut se référer à la matière pour rendre compte de l'individuation d'un objet matériel existant, un tel principe se trouve limité dans une ontologie qui admet l'individualité d'objets imaginaires, par exemple Sherlock Holmes ou Madame Bovary<sup>1</sup>.

Kant se différencie des théories répertoriées par Gracia en proposant une contribution de l'ordre d'une *analytique du phénomène*, lorsqu'il nomme la substance « *phaenomenon* », et qu'il précise que les substances ne peuvent être tenues comme des substrats de détermination que « dans le phénomène ». Pour ces raisons, la présentation de Gracia, de même que toute tentative de ranger la théorie kantienne dans un dispositif général sans prêter une attention suffisante aux enjeux spécifiques au contexte kantien semblera inadaptée. Il reste à poursuivre cet effort d'explicitation de l'intérieur avant de saisir l'opportunité de clarification offerte par la phénoménologie husserlienne.

Une théorie de la substance phénoménale requiert un examen détaillé de la structure du phénomène qui, en tant que déterminé, requiert un exercice spécifiquement transcendantal que Kant attribue à la synthèse et à l'imagination. L'analyse chez Kant de la terminologie qui leur est associée, de leurs usages et de leurs ambitions, doit nous permettre de déterminer en quoi un tel phénomène, dans la perspective transcendantale, pourrait être dit « individuel ». Il en résultera une double exigence : celle premièrement de comparer cette désignation transcendantale du phénomène avec la désignation métaphysique ; celle, deuxièmement, de comparer cette compréhension transcendantale spécifiquement kantienne à la revendication de Husserl, à savoir la nécessité de ré-agencer sur l'individuation – comprise comme problème transcendantal de constitution de l'être factuel – les matériaux (transcendants) capables de donner une fondation transcendantale *et phénoménologique* à l'ancienne métaphysique de l'individuation.

---

<sup>1</sup> Voir sur ce point Amie L. Thomasson, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge University Press, 1998, en particulier la discussion de la distinction entre personnage de fiction comme objet imaginaire et personnage de fiction comme objet de référence.





## CHAPITRE 2

### A la recherche de l' « individuation kantienne »

La question préliminaire qui vient d'être examinée – à savoir, « qu'est-ce que le problème de l'individuation ? – a permis d'en exhiber deux caractéristiques principales. Premièrement, le « problème de l'individuation » n'est pas *un* problème mais il définit une constellation de questions irréductibles les uns aux autres ; deuxièmement, il ne s'agit pas nécessairement d'un *problème* puisque le recours à l' « individu » n'engage pas nécessairement la question de l'individuation, c'est-à-dire à sa *problématisation*. Ces deux résultats constituent donc également une double condition restrictive pour élucider notre problème. On ne pourra en tirer parti qu'en définissant tout d'abord le sens *spécifique* du problème transcendantal de l'individuation rencontré par Kant en exposant, non pas de l'extérieur mais du sein de la démarche critique, les motifs qui poussent à le problématiser.

Il a été rappelé que selon plusieurs commentateurs, dont Gracia, Kant développerait une théorie spatio-temporelle de la discernabilité des substances. Situer les vues de Kant sur l'individuation dans le cadre d'une analyse gnoséologique de la discernabilité des substances revient à dire que Kant substituerait au problème métaphysique de l'individuation – « qu'est-ce qui fait d'un individu ce qu'il est ? » – une question gnoséologique – « comment reconnaît-on un individu ? ». Cela impliquerait un désengagement de la question de l'individuation vis-à-vis de son ancrage métaphysique. Nonobstant les difficultés qui ont été mentionnées quant à la possibilité de comprendre ce que pourrait bien signifier en termes kantien l'expression « discernabilité des substances », une telle idée ne pourrait donc manquer d'avoir des conséquences massives : alors que la démarche transcendantale se veut une législation et une discipline de l'usage métaphysique de la raison pure, le fait que Kant soit amené à concéder à l'approche gnoséologique ses pleins droits sur la question de l'individuation ainsi destituée de sa vocation métaphysique voudrait dire qu'en matière d'individuation au moins la démarche transcendantale est incapable de réformer la métaphysique. Elle en éviterait ainsi au moins *un* des enjeux essentiels.

Mais s'il est vrai que, d'après l'idée avancée par Husserl, sur le problème de l'individuation se lit l'impact de démarche transcendantale vis-à-vis de la métaphysique, la tournure de notre question prend des accents décisifs : les vues de Kant sur le problème de

l'individuation n'engageraient pas seulement *un* problème métaphysique parmi d'autres mais détermineraient *la légitimité même* de l'approche transcendantale – ou bien dans son échec à prendre en charge les problèmes métaphysiques les plus profonds, ou bien dans sa capacité à les formuler et le cas échéant à les investir dans des vues transcendantales fécondes. S'il s'avérait que Kant adopte sur l'individuation une approche gnoséologique et non métaphysique, il resterait à marquer précisément de quelle façon il prend en charge non seulement le problème de l'individuation mais aussi l'« individu ». Dans quelle mesure la démarche transcendantale devrait-elle prendre en charge l'« individu » ? Ce terme a-t-il une spécificité transcendantale ? Dans sa lutte avec les dispositions métaphysiques de la raison, l'approche transcendantale neutralise-t-elle ce problème ? Cela signifie-t-il qu'elle en révèle l'inconsistance philosophique ou bien au contraire qu'elle marque par rapport à lui un recul ? Finalement, l'approche transcendantale aboutit-elle à un rejet ou bien à une *reprise spécifiquement transcendantale* du problème de l'individuation ? Dans le premier cas, il faudrait rendre compte de la légitimité d'un tel geste ; dans le second, il faudrait mesurer la pertinence de cette refonte et déterminer ses points d'achoppement. Qu'il soit permis par conséquent de faire l'hypothèse que la perspective transcendantale ne nous contraint pas à une alternative entre un traitement métaphysique ou un traitement gnoséologique de l'individuation mais qu'elle possède une spécificité irréductible à ces deux approches. Nous devons en tout cas commencer par satisfaire à un double réquisit.

Premièrement, puisque le « principe d'individuation » est directement rattaché à une problématisation de l'individu (déterminant plusieurs types de réponses possibles), il faut rendre claire la manière singulière dont le problème se pose au sein de la démarche transcendantale. Il faut pouvoir montrer dans quel contexte la question se développe : à quel niveau de la pensée kantienne le problème apparaît-il ? Cette exigence se divise à son tour en trois interrogations cardinales : 1/ le problème de l'individuation est-il explicite ou implicite chez Kant ? ; 2/ dans quel type de corpus – critique ? non critique ? à quelle époque ? – acquiert-il sa pertinence ? ; 3/ à l'intérieur de ce corpus, à quelles problématiques est-il associé ? On pourra ainsi déterminer le *sens* transcendantal du problème de l'individuation et rendre manifeste ce que signifie « le problème transcendantal de l'individuation ». Ce premier effort implique de distinguer « l'individuation comme problème transcendantal » des perspectives non transcendantales – métaphysiques et gnoséologiques – analysées au chapitre précédent.

Deuxièmement, si l'approche métaphysique de l'individuation est associée à des présupposés sur l'individu, l'élucidation des caractéristiques transcendantales de l'« individu » doit nous être d'une aide précieuse. L'approche transcendantale de l'individuation se distingue-t-elle par des présupposés nouveaux – qu'ils soient inédits ou refondus dans une configuration nouvelle –, par une élimination de tout présupposé, un contournement ou bien une neutralisation de ceux-ci ? En d'autres termes : *qu'est-ce qu'un individu au sens transcendantal ?*

### Où est l'« individu » chez Kant ?

En raison de la richesse des enjeux soulevés par Kant dans l'ensemble de son œuvre, il existe un large pan non transcendantal qui fait l'objet d'un certain intérêt dans la littérature secondaire. C'est ainsi que certains commentateurs peuvent être amenés à remarquer la présence – lexicale ou problématique – de l'« individuation » chez Kant sans en faire toutefois l'apanage de la philosophie critique, c'est-à-dire en excluant sa portée transcendantale. Ces derniers en font tantôt un problème anthropologique touchant à la détermination de l'essence singulière de l'individu humain vis-à-vis des autres espèces<sup>1</sup> ; tantôt, pour d'autres, l'individuation est plus particulièrement opératoire dans le cadre d'un système classificatoire naturaliste qui exigerait de rendre compte du principe d'individuation des singularités ultimes<sup>2</sup>. Certains encore – parfois les mêmes – considèrent l'individuation

---

<sup>1</sup> M. Lequan situe cette compréhension de l'individu chez Kant sur un plan historique où l'individu est l'« envers négatif l'espèce », voir « Kant ou l'individu absent ? », in *Kant*, sous la dir. de J. -M. Vaysse, Paris, Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2008, p. 318.

<sup>2</sup> « Kant qualifie expressément le vivant d'« individu », en raison d'abord de la capacité d'auto-développement qu'est sa croissance. Mais la détermination de l'individu le retient moins que la présence du tout en chaque vivant, ce surgissement de la raison donc, au ras de l'observation. Le problème est alors de comprendre ce qui est pensé, quand s'énonce le jugement attribuant à un être la qualité de vivant », F. Marty, « Le problème de l'individuation chez Kant », in *Le Problème de l'individuation*, dir. P.-N. Mayaud, Vrin, Problèmes et controverses, Paris, 1991, p. 116. Dans ce passage, le commentateur jésuite renvoie au § 64 de la *Critique de la faculté de juger* où Kant s'intéresse au « Caractère spécifique des choses en tant que fins naturelles ». S'il ne cite pas ce passage, on peut y lire cependant : « *Premièrement*, un arbre produit un autre arbre selon une loi naturelle commune. Mais l'arbre qu'il produit est de la même espèce ; et ainsi il se produit lui-même selon l'espèce dans laquelle, d'un côté en tant qu'effet, de l'autre côté en tant que cause, continuellement produit par lui-même et de même sans cesse se reproduisant, il se conserve en permanence comme espèce. *Deuxièmement*, un arbre se produit aussi lui-même comme *individu* », *Ak.* V, p. 371, tr. fr. A. Renaut, Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF, Flammarion, 2000, p. 362. On s'aperçoit aisément que dans la mesure où Kant parle en ces pages d'un vivant naturel qu'est l'arbre – c'est-à-dire un végétal –, il est difficile d'admettre immédiatement avec F. Marty que la finalité de la nature concerne essentiellement celle de l'« homme libre », F. Marty, *ibid.*, p. 117. Nous discuterons davantage cette position prolongée chez M. Lequan (« Kant ou l'individu absent ? », in *Kant*, sous la dir. de J. -M. Vaysse, Paris, Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2008, pp. 317-346.) ainsi que dans la deuxième partie de cette étude lorsque nous analyserons le registre de l'individu dans la *Critique de la faculté de juger*.

chez Kant comme un problème de philosophie morale<sup>1</sup>. Afin de situer ce problème, une analyse lexicale préliminaire s'impose.

Le terme « *Individuum* » présente quelques occurrences<sup>2</sup> dans l'ensemble du corpus kantien. Il intervient dans plusieurs lettres, dans des écrits anthropologiques – *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>3</sup>, *Le conflit des facultés*<sup>4</sup> et une partie des analyses du *Nachlass*<sup>5</sup> –, dans l'*Opus Postumum*<sup>6</sup>, dans la *Métaphysique des Mœurs*<sup>7</sup>, la *Critique de la faculté de juger*<sup>8</sup>, la *Critique de la raison pratique*<sup>9</sup>, tandis que seules quatre occurrences sont présentes dans la *Critique de la raison pure*<sup>10</sup>. Malgré sa présence relative, ses principaux usages sont assez décevants pour toute personne qui chercherait à partir de l'« individu » la possibilité de définir les vues de Kant sur l'individuation. Sauf à de rares exceptions<sup>11</sup>, ce terme n'a pas de sens technique. Il est tantôt employé pour désigner la personne – personne morale dans la deuxième *Critique* ; personne juridique ou sociale dans la *Métaphysique des Mœurs* – dont il est parfois utilisé comme synonyme<sup>12</sup>.

Du point de vue lexical, l'« individu » est donc plutôt absent du corpus kantien. Devant cette difficulté, certains commentateurs préfèrent « renoncer à l'étude de

---

<sup>1</sup> Voir F. Marty : « C'est bien la question de la personnalité qui règle toute la réflexion kantienne, au niveau de la question traditionnelle de l'individuation. Elle trouve sa pleine expression dans l'écrit sur la religion de 1793, *La Religion dans les limites de la simple raison* », « Le problème de l'individuation chez Kant », in *Le Problème de l'individuation*, op. cit., p. 118. Cette dernière question est particulièrement épineuse dans la mesure où la ligne de partage entre ce qui relève d'une critique transcendantale morale – que l'on peut situer dans la *Critique de la raison pratique* – et ce qui incombe à une *Métaphysique des mœurs* n'est pas pour autant tracée. En raison de l'originalité de la démarche transcendantale qui fonde les éléments pour la critique de la raison pure dans son usage pratique dans l'examen de la raison pure dans son usage théorique, l'analyse du problème transcendantal de l'individuation doit puiser ses racines dans la *Critique de la raison pure*.

<sup>2</sup> Pour parvenir à une analyse lexicale la plus exhaustive possible, nous avons sollicité l'outil de recherche électronique développé par l'Université de Duisburg-Essen. Sur les 23 volumes édités, on relève précisément 75 occurrences du terme « *Individuum* » réparties sur 66 pages.

<sup>3</sup> Ak. VII. *Gesammelte Werke, Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2005.

<sup>4</sup> Voir Ak. VII, p. 81

<sup>5</sup> En particulier dans les *Réflexions* sur l'anthropologie, par exemple Ak. XV, pp. 174-316-621 et 645.

<sup>6</sup> Voir Ak. XXII, pp. 61-63-125-128-307 et 611.

<sup>7</sup> Voir Ak. VI, p. 425.

<sup>8</sup> Voir Ak. V, pp. 339-371-423 et 425.

<sup>9</sup> Voir Ak. V, pp. 66 et 157, *Critique de la raison pratique*, tr. fr. J. -P. Fussler, Paris, GF, 2003.

<sup>10</sup> Voir Ak. III, pp. 388-408-434 et 508.

<sup>11</sup> Cf. *Infra*, notre analyse du terme dans la *Critique de la raison pure*.

<sup>12</sup> Par exemple : « Man kan es als den Zweck der Natur ansehen: daß ein jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche dadurch, daß alle Anlagen seiner Natur zweckmäßig entwickelt werden, und zwar, daß nicht bloß die *species*, sondern auch jedes *individuum* endlich seine ganze Bestimmung erfülle. Bey den Thieren erreicht es jedes Individuum unmittelbar, bey Menschen nur die Gattung in langen generationen, zuletzt aber durch dieselbe jedes Individuum », Ak. XV, p. 896, 1524, ψ. L., Bl., Ha 23.

vocabulaire<sup>1</sup> » pour étudier l'hypothèse d'un « déplacement opéré<sup>2</sup> ». D'autres, à l'inverse, vont jusqu'à dépasser ce point de vue lexical pour affirmer purement et simplement l'absence de l'individu chez Kant comme catégorie d'analyse efficiente. Selon M. Lequan<sup>3</sup>, qui s'interroge sur cette absence, on trouve bien chez Kant des références à l'individu, mais celles-ci sont jugées « négatives » – une modalisation qu'il nous faut comprendre. La référence à l'individu apparaît selon elle à quatre niveaux distincts de l'analyse : à un niveau *théorique*, où l'individu (empirique) se présente comme l'« envers négatif du sujet transcendantal<sup>4</sup> » ; à un niveau *pratique*, où il se présente comme « l'envers négatif de la personne » ; à un niveau *historique*, où il est à la fois « l'envers négatif de l'espèce » et « le moyen de réaliser la fin positive de l'histoire » ; à un niveau biologique et *naturaliste* enfin, où l'individu (empirique et organique) se présente comme un moyen « positif » cette fois qui permet la pérennisation de l'espèce à laquelle il appartient. Ces quatre niveaux, il faut le remarquer, sont conformes aux principaux contextes – critique, moral, socio-politico-historique et anthropologique – dans lesquels le terme « *Individuum* » est effectivement relevé dans l'analyse lexicale.

En s'appuyant sur le fait que la réflexion sur l'individu prend la forme de celle sur l'égoïsme<sup>5</sup>, M. Lequan conclut que le caractère « positif » de l'individu se décèle dans le cadre d'une philosophie du vivant, c'est-à-dire à un niveau non critique de l'analyse, non transcendantal, dans le cadre empirique d'une physique de la nature s'occupant plus particulièrement du sujet en tant que corps vivant organique. L'« individu » selon Mai Lequan serait ainsi un « objet positif dans l'horizon kantien d'une histoire naturelle inspirée de Buffon et de Blumenbach<sup>6</sup> ». Loin de renvoyer à une quelconque polarité, « positif » signifie, d'après notre commentateur, que la réflexion sur l'individu est capable d'amener à

<sup>1</sup> F. Marty, *op. cit.*, p. 105.

<sup>2</sup> F. Marty, *ibid.*, p. 105.

<sup>3</sup> Voir M. Lequan, « Kant ou l'individu absent ? », in *Kant*, sous la dir. de J. -M. Vaysse, Paris, Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2008, pp. 317-346.

<sup>4</sup> M. Lequan, *ibid.*, p. 318.

<sup>5</sup> Au § 2 de *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*, *op. cit.*, en effet, Kant signale les formes – logique, esthétique et pratique – de l'égoïsme, que tenteraient au contraire de surmonter chacune des trois critiques en dégagant ce qui, du point de vue de la raison pure dans son usage théorique, pratique et axiomatique (ou jugeante), est apte à être universalisé – c'est-à-dire à transcender les particularismes et singularités égoïstes de sa manifestation et qui dissimulent tout une légalité transcendantale. Les trois usages dont il est question répondent évidemment aux trois questions critiques bien connues : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? », *Logique*, tr. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p. 25

<sup>6</sup> M. Lequan, *op. cit.*, p. 345. Nous soulignons : du point de vue non-transcendantal, on ne peut parvenir à une distinction adéquate de la double dimension éventuellement objective et subjective de l'individu. Dans la mesure où la posture transcendantale impose une compréhension non métaphysique et une réciprocité entre « subjectivité » et « objectivité », il nous faut *a fortiori* débiter l'analyse de l'individuation par la *Critique de la raison pure*.

une extension du savoir le concernant, et non à une restriction<sup>1</sup>. Pour comprendre cette thèse qui a la particularité de ne situer l'individu ni dans la partie métaphysique ni dans la partie critique du corpus kantien<sup>2</sup>, il nous faut comprendre, à l'inverse, les raisons qui peuvent pousser en à faire une référence négative du « criticisme théorique<sup>3</sup> » de Kant. On ne reprochera pas, évidemment, le fait de ne pouvoir inférer la question de l'individuation à partir d'une enquête sur l'absence de l'individu. On peut en revanche constater que si une analyse consacrée à l'individu chez Kant en dehors de la perspective du problème de l'individuation reste possible et parfaitement valable, elle doit d'une part prendre en charge des dimensions problématiques extrêmement différentes les unes des autres, et d'autre part elle ne rencontre aucunement la nécessité de statuer sur l'individuation.

Pourtant, cette analyse n'est pas sans conséquence sur la question de l'individuation. Elle se distingue par le fait d'identifier d'*emblée* (et apparemment naturellement, selon les prédispositions et tentations « naturelles » qui ont été décrites au chapitre précédent) « individu » et « moi sensible » en prêtant au seul moi sensible la caractéristique d'être individuel, ou plutôt, faisant de celui-ci *un individu tout à fait privilégié*. Ainsi, commence M. Lequan :

le criticisme théorique, traite du Je transcendantal, sujet logique formel et vide, substrat de toute conscience empirique, distinct du moi sensible *individuel* et du sujet métaphysique substantiel<sup>4</sup>.

Arrimant la question de l'individu à la seule dimension subjective, ce geste nous rappelle à quel point il est délicat de manipuler le « thème individuel<sup>5</sup> » sans y importer un

---

<sup>1</sup> Le caractère éventuellement transcendantal de la restriction kantienne – c'est-à-dire la législation transcendantale – reste ici en dehors de l'analyse.

<sup>2</sup> « Les problèmes de la stabilité adaptable de l'espèce, de l'occasionalisme et du praestabilisme, de la préformation-éducation et de l'épigenèse-production engagent l'*ontogenèse de l'individu organique*, problème du *mode de génération naturel de l'individu* jugé insoluble en 1762. [...] Le problème de la génération naturelle des individus, qui préoccupe Kant de 1762 à 1790, trouve sa solution dans les opuscules sur les races : le mécanisme téléologique des germes et dispositions. Mais la solution qui se met en place de 1775 à 1790 doit être rapportée à la première formulation kantienne du problème de l'ontogenèse individuelle dans *L'Unique argument* », M. Lequan, *op. cit.*, p. 342.

<sup>3</sup> Puisque la frontière se situe entre « un criticisme théorique » et un « criticisme pratique », l'étude de Lequan ne convoque aucune spécificité « transcendantale » du problème. Il est également à noter que les développements de la *Critique de la faculté de juger* (en particulier lorsqu'est examiné un certain nombre de thèses du § 81) ne sont pas considérés dans la perspective d'un « criticisme » mais dans un cadre « onto-génétique biologique-naturaliste », voir *ibid.*, p. 331.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 317. Nous soulignons.

<sup>5</sup> Qu'il s'agisse de sa forme substantive ou adjectivale.

certain nombre de présupposés ontologiques<sup>1</sup>. Sans autre forme de procès, l'« individu », dans le cadre strict du « criticisme kantien » – c'est-à-dire, semble-t-il, dans la *Critique de la raison pure* – désignerait le « moi sensible » par opposition au « Je transcendantal » non sensible. Outre qu'elle exigerait nombre de clarifications proprement transcendantales, cette déclaration de départ repose sur la présupposition que l'« individu » chez Kant ne peut et ne doit concerner que le versant subjectif de l'analyse et qu'en aucun cas quelque chose d'ordre objectif ne devrait être regardé comme « un individu ». Le sujet sensible serait-il le seul « être » à pouvoir satisfaire aux critères élémentaires de l'individualité – indivisibilité, distinction, capacité à être rangé sous des espèces et des genres, identité dans le temps et imprédicabilité d'autres choses ? Comme on le sait, la question de l'objectivité est loin d'être absente de la première *Critique*. Que le « criticisme théorique traite du Je transcendantal » est une chose ; que son analyse se réduise à cette seule dimension en semble une autre bien différente. Une distinction entre « individu subjectif » et « individu objectif » semblerait d'autant plus pertinente que M. Lequan reconnaît que :

La première *Critique* fait de l'individu (Moi sensible) un *simple objet phénoménal* parmi tous les autres objets apparaissant dans l'espace et dans le temps. La révolution copernicienne qu'opère Kant recentre le connaître : le sujet connaissant n'est pas l'individu sensible phénoménal, tel qu'il apparaît dans l'espace et le temps, mais le sujet transcendantal, vidé de tout sens métaphysique, débarrassé de ses attributs traditionnels (simplicité, substantialité, immatérialité, incorruptibilité)<sup>2</sup>.

En se débarrassant des attributs traditionnellement « métaphysiques » du sujet individuel, Kant se détournerait dorénavant de l'analyse des questions qui lui sont inhérentes – simplicité, substantialité, etc. – pour lui substituer un couple antithétique – sujet transcendantal contre sujet empirique – entièrement dépouillé de ces attributs. Est-ce à dire alors que Kant ne dit absolument rien de ces derniers et qu'il prive l'analyse transcendantale d'un tel examen ? Au mieux, si l'on défend cette thèse, ne pourra-t-on rien affirmer de plus que : dans la mesure où, premièrement, la question de l'individu dans le criticisme théorique kantien se situe du côté d'une analyse de la subjectivité, où deuxièmement, le sujet

---

<sup>1</sup> Rapportées aux analyses du chapitre I, la thèse de M. Lequan véhicule en réalité deux présupposés qu'il ne faut pas confondre car ils sont de deux ordres différents. En réservant le caractère « individuel » au sujet empirique, elle fait porter ce terme non seulement sur la dimension subjective (opposée à la dimension objective) mais aussi à la dimension empirique (opposée à la pure dimension *a priori*). Si l'on voulait effectivement accorder que dans la mesure où le Je transcendantal est une pure forme logique il ne peut être individuel (l'individu serait une catégorie d'analyse empirique et non logique), il faudrait en outre se demander pourquoi le caractère « individuel » devrait être réservé au sujet (cf. l'appréciation selon laquelle « 'individuel' caractérise un sujet et non pas un objet »).

<sup>2</sup> M. Lequan, *ibid.*, p. 318. Nous soulignons.



transcendantal ne peut satisfaire aux conditions de l'être-individuel (ce qui resterait à étayer) et où troisièmement le moi sensible comme individu est ravalé au rang d'objet spatio-temporel en général, l'analyse de l'individualité du moi-sensible-sujet requiert une comparaison serrée avec tous les *autres objets empiriques*, ce par quoi on peut le ranger parmi les objets spatio-temporels. Si le moi sensible est « individuel » en tant qu'objet phénoménal, en quoi tout objet phénoménal ne serait-il pas, en ce sens kantien, tout autant individuel ? Le sujet empirique ne serait alors qu'un « individu spécial » en tant qu'individu-sujet apparaissant à titre d'objet phénoménal et qui doit y être comparé.

Une nouvelle fois, les présupposés en matière d'« individu » sont tenaces : tenant fermement entre les mains la possibilité d'établir une ligne de démarcation au sein du « registre individuel », M. Lequan semble ramener l'« individu » à ses propres présupposés interprétatifs : puisque « le sujet transcendantal est la condition auto-présupposante de l'individu sensible, phénomène spatio-temporel connaissable<sup>1</sup> », alors l'individu kantien ne pourrait qu'être qu'un épiphénomène subjectif, ersatz d'un Je transcendantal dépouillé et qui n'en a pas, malgré tout, la dignité. Mais alors, pouvons-nous répondre, si « l'individu sensible satellisé en périphérie n'est plus que sujet-objet connu, *phénomène*<sup>2</sup> », pourquoi ne pas ramener l'élucidation de l'« individu » à celui du phénomène – « individuel » – en général ? En quoi un tel individu-sujet se distingue-t-il d'un simple individu-objet ? Pour le comprendre, ne faut-il pas revenir aux conditions mêmes de l'individualité, et chercher à se doter d'une compréhension fiable et robuste de l'« individu » chez Kant ?

Sans dénier que ce type d'analyse puisse éventuellement être pertinent dans la perspective de M. Lequan – puisqu'il faut bien concéder que le terrain transcendantal n'est pas le seul qu'ait occupé Kant –, de telles vues sur l'individu sèment le trouble dès lors que l'on ne tente pas seulement de *recourir* à l'individu comme catégorie heuristique mais que l'on s'assigne également pour tâche la clarification de cette notion elle-même. Sans cette clarification, l'individu est finalement ici identifié à une constellation de termes et d'expressions comme « phénomène », « simple objet phénoménal », « moi sensible », « moi sensible individuel », « objet spatio-temporel connaissable » ou encore « individu sensible » – des expressions qui pourtant sont soigneusement distinguées par Kant, tout particulièrement

---

<sup>1</sup> M. Lequan, *ibid.*, p. 319.

<sup>2</sup> *Ibid.* pp. 319-320, nous soulignons.

lorsqu'il procède de façon transcendantale. Alors que la question de l'individu est exclusivement posée du côté du sujet – un sujet ravalé à titre de phénomène apparaissant au même titre que n'importe quel objet –, le commentateur ne peut que conclure au paradoxe<sup>1</sup>.

Or, ce qu'est l' « individu » ici n'est ni identifié ni déterminé. Dans ces conditions, il y a de fortes chances pour que l'on mette sous la notion d'« individu » des caractéristiques extrêmement diverses, et qu'il s'y reflète ainsi des problèmes extrêmement différents – au point d'admettre, par exemple, qu'il est possible d'analyser l'individu dans le criticisme théorique sur la base de l'idée d'un sujet transcendantal s'auto-instituant dont on repère l'origine dans la *Dissertation de 1770* (qui serait pour l'occasion l'esquisse d'un « philosophe transcendantal ») et l'aboutissement dans le modèle organique de l'épigenèse développé dans l'*Opus Postumum*, et dont un choix de *Réflexions* fournirait la clé en établissant un parallélisme entre le « processus d'engendrement catégoriel » du sujet transcendantal et l'épigenèse biologique<sup>2</sup>. On pourrait appliquer à l'individu la dimension révélatrice qu'A. J. Dietrich<sup>3</sup> se faisait de l'intuition kantienne : la compréhension de l' « individu » chez Kant pourrait alors se révéler déterminante pour la compréhension de la démarche transcendantale.

Pour ces raisons, il se semble pas incongru de penser que cette lecture de la *Critique* qui tient l'individu pour une notion apparaissant sur le versant subjectif devrait s'appuyer sur les distinctions typiquement kantienne. Or, y a-t-il un lieu plus indiqué que la *Critique de la raison pure* elle-même où ces distinctions se peuvent lire, justifier et comprendre ? De l'aveu de Kant lui-même, la *Critique* n'est-elle pas censée procurer une présentation claire et articulée de l'ensemble des « représentations », facultés et fonctions du sujet dans son rapport à l'objectivité ? *A fortiori*, le sujet transcendantal y est effectivement distingué de l'individu-objet qu'est le sujet sensible avec son lot de déterminations empiriques, contingentes. Mais s'il est vrai qu'il existe entre ces deux dimensions du sujet une scission, il n'est pas moins vrai qu'entre la première, noyau vide qu'est le Je transcendantal et la seconde, sujet déterminé

---

<sup>1</sup> « D'un même geste, Kant rejette en périphérie l'individu-objet gravitant autour du centre et dépouille le sujet transcendantal de l'attribut cartésien de chose-pensante et de l'attribut lockien de la conscience réflexive de soi. Le criticisme théorique obéit à un paradoxe », M. Lequan, *ibid.*, pp. 318-319. On verra que sous l'influence d'un problème de l'individuation non thématized, plus d'un commentateur est tenté de dénoncer de tels « paradoxes », aussi bien chez Kant que chez Husserl.

<sup>2</sup> M. Lequan, *ibid.*, p. 320.

<sup>3</sup> « Dis-moi ce que tu sais faire de l'opposition de Kant entre forme de l'intuition et intuition formelle, et je te dirai quelle vision tu as de la théorie kantienne de la connaissance », A. J. Dietrich, *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeit-Lehre und das Verhältnis zu Leibniz*, Halle, Hildesheim, 1916, p. 100.

individuel, Kant propose une articulation dont il rend compte par l'exposition détaillée d'une série d'opérations transcendantales. Il est à parier qu'un approfondissement de la *singulière individualité* du sujet sensible vis-à-vis de l'individualité de tous les autres phénomènes ne se révèle pas inutile dans cet effort. On pourrait ainsi examiner l'idée d'un « individu-objet sujet-sensible » véhiculée par l'analyse de M. Lequan qui, en l'état, résiste à la compréhension. Rendre compte d'une telle idée requiert ou bien d'établir une ligne de démarcation nette entre tout individu-objet en général et le sujet-sensible en particulier (si l'on souhaite conserver l'idée d'une priorité du traitement subjectif de l'individu chez Kant) ou bien de replacer l'étude particulière du sujet sensible individuel dans le contexte général d'une étude de l'individualité objective spatio-temporelle qu'est le phénomène. Tout particulièrement, si l'on se souvient de l'ancrage métaphysique de l'« individu », l'identifier purement et simplement au « phénomène » a de quoi semer un vent de panique : s'il est vrai que la démarche transcendantale fonde la connaissance possible du sujet dans le phénomène, que voudrait dire qu'elle la fonde dans l'individu, c'est-à-dire dans une notion métaphysique ? La démarche transcendantale aurait seulement substitué un terme à un autre et serait reconduite à un seul et même problème métaphysique par le biais d'un travestissement terminologique. La critique transcendantale kantienne a-t-elle effectivement les ressources qui pourraient nous amener à comprendre en quel sens précis – transcendantal – « phénomène » peut être dit un « individu » ? Le « phénomène » est-il le sens transcendantal d'un « individu métaphysique » réformé ? Quelle est l'importance de cette réforme ? Que conserve-t-elle des exigences métaphysiques de l'individu et en quoi y apporte-t-elle des vues satisfaisantes ?

En tant qu'il est difficile d'aborder l'« individu » sans y introduire non seulement une ontologie mais aussi l'interprétation d'une doctrine. Afin de ne pas charrier une nouvelle fois les présupposés ontologiques et interprétatifs attachés à l'« individu », nous tenterons de nous emparer du problème de l'individuation lui-même en établissant son engagement dans la problématique transcendantale. L'« individuation kantienne » est-elle encore, dans ce cadre transcendantal, une notion protéiforme ?

### **Qu'appelle-t-on « individuation » chez Kant ?**

Si la critique kantienne se distingue par sa capacité à apporter une vue transcendantale sur l'individu par le biais du problème de l'individuation, ces remarques nous enjoignent de quitter provisoirement l'« individu » pour revenir au « problème de l'individuation » là où

nous l'avions laissé au terme du premier chapitre de cette étude : comment qualifier proprement l'approche spécifiquement transcendantale de l'individuation<sup>1</sup> ? Alors que nous avons procédé pour ainsi dire du haut vers le bas en thématissant l'individuation en métaphysique pour tenter d'y ranger la démarche spécifiquement transcendantale, il nous faut à présent procéder inversement et voir si d'après les spécificités de cette démarche cette dernière se ramène effectivement à une théorie gnoséologique extrinsèque.

Les défenseurs de la thèse gnoséologique de l'individuation chez Kant ont à leur disposition une *certaine* lecture d'un passage de l'« Amphibologie des concepts de la réflexion » :

Quand un objet se présente à nous à plusieurs reprises, mais à chaque fois avec les mêmes déterminations intérieures (*qualitas* et *quantitas*), il est, si on le fait valoir comme objet de l'entendement pur, le même, toujours le même [*derselbe*], non pas une pluralité de choses, mais une seule chose (*numerica identitas*) ; en revanche, s'il est phénomène [*Erscheinung*], il ne s'agit plus du tout de comparer des concepts, mais si fortement que, de ce point de vue, tout puisse être identique, la diversité des lieux où survient dans un même temps ce phénomène est pourtant un principe suffisant pour fonder la *diversité numérique* de l'objet (des sens) lui-même. Ainsi peut-on dans deux gouttes d'eau faire complètement abstraction de toute diversité intérieure (de qualité et de quantité), et il suffit qu'elles soient intuitionnées en même temps dans des lieux différents pour qu'on les considère comme numériquement diverses<sup>2</sup>.

Ce passage est extrait de l'« Amphibologie », un passage particulièrement stratégique<sup>3</sup> de la *Critique* puisqu'il est destiné à clarifier l'équivocité des « concepts de la réflexion<sup>4</sup> », réflexion par laquelle il devient possible de prendre conscience « du rapport qui existe entre des représentations données et nos diverses sources de connaissances<sup>5</sup> » et d'en

---

<sup>1</sup> D'après le dispositif général qui y a été dressé, l'approche kantienne serait à ranger aux côtés de celle de Strawson (P. F. Strawson, *Individuals*, London, Methuen and Co., 1959, tr. fr. A. Shalom et P. Drong, *Les Individus, essai de métaphysique descriptive*, Paris, Le Seuil, 1973) sous la rubrique gnoséologique, laquelle touche à la possibilité de *discerner* un individu d'un autre – en particulier sous l'angle de l'individuation spatio-temporelle d'une substance.

<sup>2</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, Ak. IV, 171, A 263-264 – Ak. III, 216-217, B 319-320, tr. fr. pp. 311-312. Nous reviendrons sur cette opposition entre la théorie de l'identité numérique du point de vue de l'entendement et la théorie de la diversité numérique du point de vue de l'intuition sensible. Par l'effort de liaison qu'elle s'efforce d'établir entre l'entendement et la sensibilité dans leur rapport à la phénoménalité, la démarche transcendantale semble devoir surmonter une telle opposition.

<sup>3</sup> Voir l'introduction de M. Haumesser à Kant, *De l'amphibologie des concepts de la réflexion*, Paris, Vrin, 2010, p. 7 sq.

<sup>4</sup> « Les concepts de la réflexion possèdent [...], à la faveur d'une certaine incompréhension, une telle influence sur l'usage de l'entendement qu'ils ont été en mesure de conduire même l'un des plus pénétrants de tous les philosophes vers un prétendu système de connaissance intellectuelle qui entreprend de déterminer ses objets sans la collaboration des sens. Telle est précisément la raison pour laquelle la démarche dégageant la cause trompeuse de ce qu'a pu être, à l'occasion de faux principes, l'amphibologie de ces concepts, est d'une grande utilité pour déterminer et garantir avec exactitude les limites de l'entendement », Ak. IV, 181, A 280 – Ak. III, 226, B 336.

<sup>5</sup> Ak. IV, 169, A 260 – Ak. III, 215, B 316.

mettre au jour les ambiguïtés ou équivocités [*Zweideutigkeit*]. S'il est vrai que le terme « individu » jouit d'ambiguïtés, alors une telle réflexion ne semble pas superflue. Cette partie de la *Critique* est donc tout particulièrement indiquée pour que Kant rende compte de ces divergences vis-à-vis de l'approche métaphysique de Leibniz qui, selon lui, ne retient que le sens et l'usage « intellectuels » de ces concepts :

Ainsi peut-on dans deux gouttes d'eau faire complètement abstraction de toute diversité intérieure (de qualité et de quantité), et il suffit qu'elles soient intuitionnées en même temps dans des lieux différents pour qu'on les considère comme numériquement diverses. Leibniz prenait les phénomènes pour des choses en soi, par conséquent pour des *intelligibilia*, c'est-à-dire pour des objets de l'entendement pur (bien qu'il les désignât du nom de phénomènes) à cause de la confusion de leurs représentations), et dès lors son principe des indiscernables (*principium identitatis indiscernabilium*) ne pouvait assurément être contesté ; mais, étant donné qu'il s'agit d'objets de la sensibilité, et que l'entendement, vis-à-vis d'eux, n'a pas d'usage pur, mais un usage simplement empirique, la pluralité et la diversité numérique sont déjà fournies par l'espace même comme condition des phénomènes extérieurs<sup>1</sup>.

Parmi les quatre couples de concepts engagés dans l'amphibologie – unité et diversité (tr. Renault<sup>2</sup>) ou identité et différence (tr. Haumesser<sup>3</sup>) [*Einerleiheit und Verschiedenheit*] ; convenance et disconvenance (tr. Renault) ou accord et opposition (tr. Haumesser) [*Einstimmung und Widerstreit*] ; intérieur et extérieur [*das Innere und Äussere*] ; matière et forme [*Materie und Form*] –, c'est le premier qui fait l'objet d'une référence à une possible théorie kantienne de l'individuation en écho critique au principe des indiscernables [*der Satz des Nichtzuunterscheidenden*]. On commencera par remarquer que la traduction du couple « *Einerleiheit und Verschiedenheit* » tantôt par « unité et diversité », tantôt par « identité et différence » atteste d'un flottement conceptuel qui ne saurait être levé sans considérer le sens des notions fondamentalement engagées par Kant dans leur contexte opératoire.

Sans engager une telle analyse, le pas qui consiste à identifier expressément le passage de l'« Amphibologie » cité plus haut à une théorie kantienne de l'individuation est néanmoins accompli par quelques commentateurs. C'est ainsi qu'E. -M. Rubenstein<sup>4</sup>, avant même d'avoir déterminé le sens transcendantal du problème de l'individuation, considère ce passage

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 171, A 264 - *Ak.* III, 27, B 120. Sur l'équivocité du terme phénomène et son sens transcendantal une fois restituées la valeur et la hiérarchisation de la « représentation », voir *infra*, les analyses relatives à la synthèse et à l'imagination.

<sup>2</sup> Voir Kant, *Critique de la raison pure*, tr. A. Renault, Paris, GF Flammarion, 2001.

<sup>3</sup> Voir Kant, *De l'amphibologie des concepts de la réflexion*, tr. M. Haumesser, Paris, Vrin, 2010.

<sup>4</sup> Eric M. Rubenstein, « Rethinking Kant on Individuation », in *Kantian Review* 5, 2001, pp. 73-89. Puisque c'est la thèse elle-même qui nous intéresse, et qu'elle tolère peu de nuances, nous nous en tiendrons à l'examen de cette étude.

de l' « Amphibologie » comme la réponse kantienne au problème de l'individuation – un problème encore parfaitement solidaire du sens et de la formulation traditionnels observés chez J. J. E. Gracia et P. King. Elle permettrait alors de voir en Kant un opposant aux théories « internes » de l'individuation, c'est-à-dire à l'ensemble des théories reposant sur l'approche métaphysique du principe d'individuation<sup>1</sup> – qu'il s'agisse des substances, des propriétés ou des accidents. E. -M. Rubenstein, souscrivant à cette lecture, vise à expliciter le caractère aporétique<sup>2</sup> du problème de l'individuation chez Kant qui repose, à l'en croire, sur l'impossibilité de répondre à la question métaphysique relative aux individus en lui substituant une reconnaissance gnoséologique de la diversité numérique. D'après cette lecture, l'approche kantienne n'amènerait pas à une réévaluation ni à un déplacement des enjeux traditionnels de l'individuation, mais bien à une impasse. Mais quel est le caractère métaphysique de l'individu dont peuvent se prévaloir les défenseurs de cette thèse ?

E. -M. Rubenstein oppose la question gnoséologique – comment en vient-on à discerner un individu comme tel ? – à la question métaphysique – qu'est-ce qui fait d'un individu cet individu ? Il rappelle d'abord, comme J. J. E. Gracia – dont il reprend explicitement<sup>3</sup> les six rubriques générales relatives à l'individuation –, la non-instanciabilité de l'individu par opposition à l'universel, distinction qui puise ses racines chez Aristote<sup>4</sup> et débouche, ainsi que nous l'avons vu, sur les questions scolastiques relatives à la prédication du singulier. Mais il joint à l'approche de Gracia un second ordre de distinction : à l'opposition gnoséologique entre un individu x et un individu y, il substitue celle entre « ce qui est un individu » et « ce qui est non-individuel »<sup>5</sup>. De ce dernier point de vue, il ne s'agit plus de savoir en quoi un individu serait différent d'un autre, ce dont l'approche gnoséologique s'accommode fort bien, mais de savoir en quoi *un individu est individuel, c'est-à-dire en quoi il se distingue de tout ce qui n'est pas individuel*<sup>6</sup>. A cet égard, la question qu'il adresse concerne la distinction entre l'*individualité* et l'*universalité* – ce qui rappelle effectivement la querelle scolastique en ce sens parfaitement métaphysique concernant la

---

<sup>1</sup> C'est-à-dire la rubrique 4 retenue par J. J. E. Gracia, d'après les analyses du chapitre précédent.

<sup>2</sup> Aux côtés du paradoxe, l'aporie est une autre figure récurrente dans la littérature abordant explicitement ou implicitement le problème de l'individuation.

<sup>3</sup> Rubenstein, *op. cit.*, p. 74.

<sup>4</sup> Bien que le terme de non-instanciabilité, comme tel, ne soit forgé que beaucoup plus tard par les commentateurs.

<sup>5</sup> Cette distinction est en fait explicitement empruntée à H. N. Castañeda, voir « Individuation and Non-Identity », in *American Philosophical Quarterly*, 12, 1975, p. 133.

<sup>6</sup> Souvenons-nous que ces deux dimensions étaient identifiées dans une seule et même rubrique de l'identité par Peter King : Qu'est-ce qui fait que quelque chose soit cette chose-là ou qu'est-ce qui fait d'une chose ce qu'elle est ?

possibilité pour un individu de contracter l'universalité. En tant qu'opposé symétrique à l'universel – un individu est une singularité la moins universelle possible –, cette nouvelle opposition se situe dans le sillage de celle, débusquée au chapitre précédant, de l'individualité et de l'essence par laquelle on cherche à la définir. Ayant remarqué que si l'on peut définir l'« individu », il semble impossible de définir *un* individu, il est clair à présent que s'il est possible d'exposer ce que l'individu porte en lui d'universel, cet universel – qu'il soit un ou une combinaison – peut difficilement le *déterminer* en sa singularité même, ainsi que l'indiquait l'analyse de l'individuation par la substance, en particulier par la forme dans les travaux logiques de Boèce.

E. -M. Rubenstein tient cette question – *en quoi l'individu se distingue-t-il de tout ce qui n'est pas individuel ?* – comme le véritable problème de l'individuation dans la mesure où elle interroge intrinsèquement l'individualité de l'individu. Cette distinction, selon l'auteur, est la seule susceptible de prendre en charge l'*individuation comme problème*, alors que la première approche (celle de J. J. E. Gracia, et dont E. -M. Rubenstein constate la validité) fournirait seulement des critères pour discerner la *diversité*<sup>1</sup>, c'est-à-dire pour repérer la différence numérique, ce qui suppose qu'un principe d'individuation plus profondément enraciné ait accompli la tâche d'individuer chaque singularité qui apparaît comme numériquement distincte. En effet, pour distinguer un individu d'un autre, il faut déjà bénéficier d'une conception de l'individualité qui suppose un principe d'individuation : autrement dit, pour être distingué d'un autre, il faut qu'un individu puisse être individuel. E. -M. Rubenstein voit en Kant un défenseur de la première position – gnoséologique, en ce qu'elle admet des individus déjà individués, c'est-à-dire dont le principe d'individuation nous échappe – qui l'apparente une nouvelle fois à celle des *Individus* de Strawson. L'un et l'autre échoueraient à rendre compte du *problème* (intrinsèque) de l'individuation dans la dimension d'absolu (intrinsèque) qu'il nous est apparu porter – c'est-à-dire qu'ils se cantonneraient à une approche gnoséologique (de reconnaissance extrinsèque). Telle est la leçon, pour le commentateur, de l'approche kantienne : il est impossible de régler le *problème métaphysique de l'individuation*<sup>2</sup>. D'après cette analyse, l'approche métaphysique et le traitement intrinsèque de l'individuation seraient *abandonnés* au profit de la reconnaissance après coup

<sup>1</sup> Et cela, en dépit du fait que nous avons rappelé, à savoir que le couple de concepts envisagé par Kant est bien « *Einerleiheit* » et « *Verschiedenheit* », ce qui laisserait penser que la diversité ne peut pas être appréhendée sans la question de l'unité ou de l'identité. Nous tranchons cette alternative cruciale.

<sup>2</sup> Il avoue se rapprocher en cela de J. J. E. Gracia, mais aussi de K. Barber. Voir la présentation de K. Barber à laquelle renvoie Rubenstein, « Introduction », in *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, *op. cit.*

d'une diversité ou différence individuelle : la philosophie transcendantale ne ferait qu'apprécier des individus déjà individuels. Pour elle, l'individuation comme problème métaphysique serait aporétique et demeurerait un problème insoluble.

Faut-il alors clore plus rapidement que prévu notre investigation ? Cette analyse véhicule-t-elle des motifs suffisants pour nous convaincre de la non-problématicité transcendantale de l'individu ? Avant d'y souscrire, il resterait à savoir ce qu'est cet intrigant problème de l'individuation dans la perspective métaphysique telle qu'elle serait comprise par la philosophie transcendantale. Autrement dit, après avoir examiné l'individu, examinons attentivement la question suivante : que doit être l'individuation pour être un problème métaphysique insoluble ?

En raison du rôle des marques spatio-temporelles attestées dans le passage extrait du schématisme, tout partisan de la thèse gnoséologique semble devoir rechercher en l'examen du temps et de l'espace les arguments qui soutiennent cette théorie. E. -M. Rubenstein ne déroge pas à cette exigence en tentant d'expliquer ce passage de l'« Amphibologie » par des considérations tirées de l'esthétique :

Que les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons, que leurs relations ne sont pas non plus constituées en elles-mêmes telles qu'elles nous apparaissent, et que si nous supprimions par la pensée notre subjectivité ou même seulement la constitution subjective des sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient et ne peuvent, comme phénomènes, exister en soi, mais seulement en nous<sup>1</sup>.

En se réclamant d'un passage aussi fameux que diversement interprété<sup>2</sup>, E. -M. Rubenstein tient le raisonnement suivant : puisque l'espace est une idéalité transcendantale, cet espace intervient comme principe gnoséologique d'individuation (lorsque deux objets

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 43, A 42 - Ak. III, 65, B 59.

<sup>2</sup> Ainsi, on fera tantôt de ce passage une affirmation-clé en faveur de l'impossibilité de connaître les choses en soi sur le plan esthétique ou encore une véritable analytique du phénomène sensible, engageant la possibilité d'appréhender le phénomène dès l'esthétique. L'une et l'autre lecture ne peuvent cohabiter. En outre, l'une comme l'autre ont leurs inconvénients. La première lecture imposerait une distinction entre le sens de la « chose en soi » dans l'esthétique et son usage dans l'analytique. Lorsque Kant, en effet, indique dans l'esthétique qu'une représentation de sensation simplement interne (temporelle) ne peut pas être connue et qu'elle a pour cette raison la valeur d'une chose en soi, cela n'impose aucune considération touchant la valeur d'une hypothétique intuition originnaire. Concernant la seconde lecture, il faut rappeler que toute analytique suppose nécessairement un réseau conceptuel qui ne peut être trouvé dans la sensibilité – à moins de revenir sur le caractère non seulement *a priori* (tout comme le temps et l'espace) mais aussi catégoriel de la forme de nos jugements, en revenant ainsi sur la distinction entre l'idéalisme transcendantal (dualiste) et l'idéalisme sensualiste berkeleyen (moniste).



occupent dans le même temps un espace différent), et par conséquent on ne pourra jamais prétendre à trouver avec lui un véritable principe d'individuation qui rendrait compte de l'objet tel qu'il est en soi et non tel qu'il est formé par les conditions subjectives – à commencer par celles de notre réceptivité<sup>1</sup>. Le principe métaphysique de l'individuation devrait donc immanquablement nous échapper. La thèse de l'idéalité de l'espace est considérée par E. -M. Rubenstein comme un argument implacable venant soutenir le caractère gnoséologique de l'individuation.

Pourtant, l'économie générale de ce passage va-t-elle dans la même direction ? Dans cette « Remarque générale sur l'Esthétique transcendantale », qui apparaît au titre du § 8 dans l'édition de 1787, l'objectif de Kant est de distinguer son approche transcendantale de l'esthétique vis-à-vis d'une approche logique. S'il peut paraître surprenant (d'un point de vue transcendantal) de parler d'approche logique de l'esthétique, c'est pourtant bien ce en quoi consiste, aux yeux de Kant, la philosophie leibnizo-wolffienne qui « a indiqué à toutes les recherches sur la nature et l'origine de nos connaissances un point de vue entièrement faux, dans la mesure où elle n'a considéré la différence entre la sensibilité et l'ordre intellectuel que comme logique, alors qu'elle est manifestement transcendantale et ne concerne pas seulement la forme de la distinction et de la confusion, mais leur origine et leur contenu<sup>2</sup> ». On voit en quoi, finalement, la tentative de repérer une hypothétique position kantienne sur l'individuation dans l'« Amphibologie » interdit de se cantonner à ce seul passage et requiert en effet d'investir la dimension esthétique du problème, comme le fait fort bien E. -M. Rubenstein. Puisque dans l'« Amphibologie » Kant revient sur le « lieu transcendantal » qui indique « la place que nous attribuons à un concept, soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement<sup>3</sup> », et que Leibniz quant à lui comparait « entre eux les objets des sens, en les considérant comme des choses en général, simplement dans l'entendement<sup>4</sup> », l'approche transcendantale doit parvenir à montrer que la comparaison entre les objets des sens relève de la faculté sensible et de l'intuition empirique<sup>5</sup>. Dans la mesure où l'identité et la différence

---

<sup>1</sup> Rubenstein accepte également que l'idéalité des catégories contribue à renforcer la même difficulté.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 44, A 44 – *Ak.* III, 66, B 61/62.

<sup>3</sup> *Ak.* IV, 174, A 268 – *Ak.* III, 219, B 324.

<sup>4</sup> *Ak.* IV, 175, A 271 – *Ak.* III, 221, B 327.

<sup>5</sup> Dans le chapitre suivant, on prendra pleinement la mesure de cette position : d'une part, la possibilité de comparer dès le niveau esthétique confère au sujet esthétique une certaine spontanéité qui vient nuancer sa seule réceptivité (ce premier pan d'analyse donne lieu à un réinvestissement de la synthèse de l'appréhension qui interdit de considérer le sujet sensible comme faisant la pure expérience passive de l'ouverture au divers) ; d'autre part, la prise en charge du caractère empirique du divers intuitif interdit d'absolutiser le sujet sensible et de sombrer dans un subjectivisme idéaliste.

examinée dans l' « Amphibologie » ont été exclusivement abordées par Leibniz d'un point de vue logique, c'est donc par un retour à l'esthétique que Kant doit montrer que la distinction entre « identité » et « différence » apparaît déjà au niveau de l'intuition empirique, dans le *caractère* de la diversité qui s'impose à notre sensibilité.

Mais au contraire de l'argument invoqué par E. -M. Rubenstein, tout l'argumentaire de Kant est précisément destiné à mettre en évidence que si seules nous sont connues de « simples modifications ou des éléments constitutifs de notre intuition sensible<sup>1</sup> », l'idéalité transcendantale de l'espace est précisément ce qui permet à l'apparition phénoménale d'être autre chose qu'une apparence. L'idéalité de l'espace est une thèse foncièrement transcendantale. Or, sur ce point, E. -M. Rubenstein reconnaît explicitement ne pas viser à distinguer le sens spécifiquement transcendantal de l'idéalisme de sa version berkeleyenne :

Les objets, de même que l'espace, pourrait-on dire, sont transcendantale<sup>ment</sup> idéaux. Bien sûr, comprendre le sens de l'idéalisme transcendantal est un problème remarquablement délicat, tout particulièrement quand on essaie de le formuler d'une façon qui n'aboutisse pas à une confusion avec l'idéalisme berkeleyen. Je n'aspire aucunement à en ajouter une nouvelle version à celles qui existent déjà dans la littérature<sup>2</sup>.

Et pourtant, l'analyse de Kant nous encourage elle-même à franchir ce pas que E. -M. Rubenstein ne franchit pas et à comprendre l'enjeu proprement transcendantal de cette concession : certes, tout objet transcendantal se situe en dehors de la connaissance possible et nous n'en connaissons que des modifications subjectives, mais l'apparition phénoménale de cet objet est objective. En ce sens, l'idéalité de l'espace invoquée par le commentateur pourra sembler un argument insuffisant pour spécifier les traits de l'idéalisme transcendantal et justifier l'objection. De l'aveu d'E. -M. Rubenstein, cette position est ainsi incapable de satisfaire à l'exigence transcendantale dont l'analyse esthétique se distingue foncièrement d'un idéalisme sensualiste de type berkeleyen. On pourrait alléguer, pour se départir d'une possible confusion entre ces deux versions très différentes de l'idéalisme – transcendantal ou sensualiste-dogmatique –, l'origine logique des concepts qui participent à la connaissance : nous ne connaissons de l'objet que des modifications subjectives mais les concepts auxquels nous le rapportons peuvent être de pures catégories. C'est indéniable : l'idéalisme de Kant reconnaît l'indépendance *a priori* de la source logique de notre connaissance vis-à-vis de sa source sensible. Mais dans la mesure où « sensibilité » et « entendement » sont les sources

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 45, A 46 – Ak. III, 67, B 63.

<sup>2</sup> Rubenstein, *ibid.*, p. 83.

*subjectives* de notre connaissance, seule l'intervention d'un élément non-subjectif peut ici nous porter secours. Or, c'est précisément un tel élément que Kant invoque dans ce § 8 en faisant état de la source empirique – celle qui garantit l'objectivité de notre connaissance – qui n'est pas de l'ordre du sujet, c'est-à-dire qui n'est pas de l'ordre d'une expérience (seulement) subjective : à savoir *le divers de l'expérience* comme « ce qui est présent dans le lieu<sup>1</sup> » et qui, sans être une chose en soi<sup>2</sup>, n'est pas l'espace lui-même. Ainsi, la thèse de l'idéalité de l'espace n'est en rien un obstacle à la connaissance objective : ce n'est pas en érigeant le temps et l'espace qu'il est possible de dépasser l'idéalisme berkeleyen. Par cette *double* démarcation de l'idéalité de l'espace vis-à-vis de la chose en soi et de la propriété, la seconde édition porte Berkeley tout à fait hors de cause sur le second point :

Si l'on considère l'espace et le temps comme des propriétés qui, afin d'être possibles, devraient se rencontrer dans les choses en soi [...], on ne peut dans ces conditions adresser des reproches au bon Berkeley pour avoir réduit les corps à une simple apparence ; de fait, même notre propre existence, qui ainsi serait rendue dépendante de la réalité subsistant pour soi d'un être comme le temps, se transformerait ainsi nécessairement, avec ce dernier, en pure apparence – une absurdité que personne jusqu'ici n'a encore pu prendre à son compte<sup>3</sup>.

Ainsi, il ne suffit pas de remarquer que les formes de la réceptivité – espace et temps – comme formes sensibles et non pas logiques démarquent Kant du logicisme leibnizien, mais que cette insistance sur la dimension sensible du sujet se démarque en outre du sensualisme berkeleyen en raison de l'idéalité transcendantale du temps et de l'espace (peu importe ici finalement la partition entre le sensible et le logique) qui permet à l'idéalisme kantien d'assumer une source non subjective de la connaissance. Preuve de la non-pertinence de l'idéalisme dogmatique de Berkeley dans ce contexte, Kant formule lui-même l'objection adressée par E. -M. Rubenstein qu'il qualifie d'idéalisme sceptique. Ainsi, affirmer avec E. -M. Rubenstein que l'idéalité de l'espace assigne l'individuation à un principe gnoséologique, cela revient explicitement à trouver « refuge » dans la position idéaliste sceptique, un argument déjà anticipé dans la première édition de la *Critique* :

Donc, l'idéalisme sceptique nous force à nous emparer du seul refuge qui nous reste disponible, à savoir l'idéalité de tous les phénomènes, telle que nous l'avons démontrée dans l'Esthétique transcendantale indépendamment de ces conséquences que nous ne pouvions pas prévoir [...] Dans l'ensemble de l'expérience, la matière est réellement donnée au sens externe comme substance dans le phénomène<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ak. III 69, B 67.

<sup>2</sup> Nous y revenons plus bas après avoir signalé le caractère matériel de ce divers empirique.

<sup>3</sup> Ak. III, 72, B 70-71.

<sup>4</sup> Kant, Ak. IV, 237, A 378-379.

Faisant valoir contre Leibniz le caractère non logique mais sensible des formes spatio-temporelles, Kant ne souscrit pas pour autant à un idéalisme berkeleyen : de telles formes sensibles exigent d'être rapportées, concernant le phénomène, à une diversité empirique non subjective, c'est-à-dire à la fois non sensible<sup>1</sup> et non logique (bien que données et connues sous ces formes *a priori*) – un double caractère qui convient à ce que E. -M Rubenstein appelle un « individu ». Contre ce qu'affirme E. -M Rubenstein, il nous semble par conséquent impossible d'examiner l'argument développé contre Leibniz dans l'« Amphibologie » sans statuer aussi sur le non-idéalisme berkeleyen de Kant au niveau de l'esthétique. Ayant précisé le sens de l'idéalisme transcendant engagé dans l'argument de E. -M Rubenstein, on peut à présent apprécier comme il se doit sa pertinence dans le débat touchant à l'individuation<sup>2</sup>.

Pour aborder cette question de l'« individuation », il faut prêter une grande attention à la compréhension de l'« individu » que l'on prête à Kant dans ces pages. Notons que Kant, dans l'esthétique, ne parle jamais d'individu, mais bien de « phénomène » comme ce qui du divers peut nous être connu sous les formes pures de la subjectivité, en particulier, du point de vue esthétique : dans l'espace et le temps. Ce qui est apparu à E. -M. Rubenstein, et qui peut apparaître à tout lecteur de l'esthétique, c'est qu'effectivement, dans ces pages, Kant parle du « phénomène » pour le distinguer de « ce qui n'est pas phénoménal ». La distinction kantienne porte non pas sur « ce qui est individuel » vis-à-vis du « non individuel », mais de

---

<sup>1</sup> Telle quelle, cette expression est étrange. Il s'agit plus précisément d'un élément non sensible irréductible à la représentation subjective (*sensatio* ou *perceptio*) mais néanmoins donné dans cette représentation. Nous discuterons ce point plus bas, dans la deuxième partie de ce travail, lorsque nous reviendrons sur le partage précis établi par Kant entre « chose en soi » et « noumène » d'un côté et « objet transcendantal » de l'autre. Nous nous bornerons à indiquer ici, pour anticiper un peu, qu'à la différence de la chose en soi, inconcevable dans les bornes de l'entendement, et des Idées supra-sensibles que sont Dieu, la liberté et l'immortalité qui sont les trois Idées définissant le propre de la recherche métaphysique (voir la note de Kant en *Ak. IV*, 213, A 337 ; *Ak. III*, 260, B 395, tr. fr. p. 356), l'objet transcendantal est un inconnu foncièrement sensible qui en fait plutôt un objet infra-sensible ou trans-perceptif.

<sup>2</sup> On remarquera une fois encore le caractère foncièrement révélateur de ce problème spécifique qu'est l'individuation sur la doctrine générale que l'on prête à Kant : ici, les présupposés de Rubenstein relatifs à la chose en soi sont manifestes. Au contraire, une compréhension typiquement transcendantale de cette question nous semble pouvoir faire l'économie de ces querelles. La littérature secondaire anglo-saxonne regorge en effet de commentaires touchant à la chose en soi d'après deux lignes interprétatives : la « two-objects interpretation » qui se dégage traditionnellement de la lecture de Garve et de Feder, et les différentes théories contemporaines touchant aux « two-aspects interpretations », et qui oppose par exemple Langton (qui en donne une interprétation métaphysique : les objets auraient de types de propriétés, les unes relationnelles qui nous apparaissent, les autres intrinsèques ; Rae H. Langton, *Kantian Humility : Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford, New York, 1998) à Allison (qui en fournit une interprétation gnoséologique : les objets sont susceptibles d'apparaître selon deux points de vue possibles, ou bien celui (effectif) de notre finitude, ou bien celui (possible) d'une intuition intellectuelle divine ; H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven and London, 2004.

ce qui est « phénoménal » vis-à-vis de ce qui ne l'est pas. Si l'on veut identifier ou distinguer ce phénomène de l'individu (dont nous avons rappelé les caractéristiques avec E. -M. Rubenstein), il convient de voir en quel sens Kant entend le « phénomène ». Premièrement, Kant le distingue du divers tel qu'il serait en soi sans apparaître au sujet dont la forme intuitive est dérivée (un divers qui manque drastiquement de subjectivité) ; deuxièmement, il le distingue de la simple sensation, par exemple, la sensation de rose<sup>1</sup> (une sensation qui manque drastiquement d'objectivité). Autrement dit, Kant parle ici du phénomène comme ce qui possède à la fois une source subjective et une source objective<sup>2</sup>, ou plutôt comme ce qui ne peut nécessairement être connu que de façon subjective mais qui tire son origine et son contenu de quelque chose qui n'est pas le sujet, qui n'est pas non plus le temps ou l'espace, mais qui apparaît sous ces formes.

Ainsi, la question se pose de savoir ce qu'il faudrait nommer « individu » ici. D'un côté, le phénomène est une unité objective dont je peux faire l'expérience et que je peux connaître. Mais il est le résultat d'une activité synthétique et engage tant les formes sensibles que la forme logique du sujet – ce qui ne satisfait pas à l'exigence de pureté métaphysique, d'absoluité, revendiquée par partisans de la thèse gnoséologique. De l'autre côté, ce « quelque chose » pourrait être envisagé dans ce qu'il a de pur et d'absolu vis-à-vis du sujet. Mais ce « quelque chose » n'est autre que le divers sensible (que le sujet synthétise en objet phénoménal et de connaissance) qui peut-être abstrait de sa relation au sujet, mais qui n'en est pas moins un divers, c'est-à-dire qu'il ne semble pas être individuel. De ce point de vue, ni le phénomène de Kant ni le divers empirique ne semblent mériter le titre d'« individu ». La théorie transcendantale kantienne touchant à l'individuation ne repose pas sur une diversité ou différence numérique *qu'elle considère comme donatrice d'individualité*, mais elle se propose d'élucider la possibilité de la constitution d'une unité numérique phénoménale à partir d'un divers empirique qu'elle considère comme une multiplicité sensible empirique spatialement étendue. Ainsi, contre la formulation du problème retenue par E. M. Rubenstein, Kant ne renvoie en rien la question (métaphysique) de l'individuation à la question (gnoséologique) de la diversité numérique mais c'est plutôt l'*inverse* qui se produit : dans la

<sup>1</sup> Voir *Ak. IV*, 35 A 29-30 ; *Ak. III*, 57, B 45.

<sup>2</sup> Entendons-nous bien : telle quelle, cette proposition est contradictoire dans la mesure où il n'y a à proprement parler d'objet que posé par un sujet. Par « objectif », nous entendons ici, comme Kant lui-même d'ailleurs dans ces considérations tirées de l'esthétique, *ce* qui étant une représentation du sujet ne tient pas exclusivement sa source du sujet, à savoir ce qui possède une matière étendue. Voici que ressurgit le réseau de notions métaphysiques rencontrées plus haut : réalité, contingence, expérience, transcendance et perception. On comprend mieux d'ailleurs en quoi la perception nous confronte directement à la métaphysique, en un sens différent de la métaphysique spéciale (traditionnelle) qui s'occupe des objets supra-sensibles.

mesure où un phénomène tire son origine et son contenu du divers de l'expérience, il interroge la possibilité pour une diversité de se constituer en une unité phénoménale. « Plutôt » l'inverse, et non exactement l'inverse, car cette possibilité de rendre compte de l'individuation comme constitution d'une unité phénoménale n'est pas un point de départ métaphysique ; c'est une exigence transcendantale.

Sous le label d'« individu », conquis à partir de l'« Amphibologie », E. -M. Rubenstein semble n'avoir rencontré, sur le plan esthétique, rien d'autre que le phénomène *au sens* transcendantal, une formule dont il va nous falloir prendre la mesure. Il se trouve par conséquent une grande équivocité dans ce que E. -M. Rubenstein, comme représentant de la thèse gnoséologique, appelle « *diversity* ». Par ce terme, il désigne la diversité ou différence numérique de l'individu qui, en raison de cette différence vis-à-vis des autres, n'aurait qu'à être discerné au moyen de coordonnées spatio-temporelles. Mais l'esthétique transcendantale véhicule une tout autre notion de diversité, à savoir ce que Kant appelle « *Mannigfaltigkeit* », la diversité au sens de multiplicité, traduite en anglais par le terme « *manifold* ». Or, comme le révèle l'analyse de Kant, une telle diversité n'a précisément rien d'individuel. L'analyse de la sensation montre en outre qu'une multiplicité sensuelle échappant à toute extension spatiale n'a absolument rien d'objectif. En recherchant une fondation transcendantale au phénomène, la démarche transcendantale prend pour point de départ de l'analyse ce phénomène comme unité phénoménale, et non la multiplicité elle-même. Cette multiplicité n'a d'ailleurs rien de gnoséologique – puisqu'elle ne permet pas de discerner des individus – mais elle est seulement métaphysique : elle est ce qui échappe à la forme transcendantale, ce qui lui est donné, abstraction faite des formes subjectives qu'elles soient sensibles ou logiques. Pour autant, une telle multiplicité est requise par la constitution de l'unité qu'est le phénomène : par conséquent, l'analyse des conditions d'unification du phénomène requiert un appui sur cette multiplicité métaphysique qui n'a dès lors aucune dimension gnoséologique. La démarche transcendantale ne débute pas dans l'aporie de l'individu métaphysique, mais avec la reconnaissance de la diversité empirique qu'elle doit prendre en charge, en tant que cette dernière est porteuse d'un noyau de factualité infra-sensible dont le sujet fait l'expérience. Elle se présente à lui sous une forme représentationnelle subjective dans laquelle elle s'unifie. Par conséquent, si E. -M. Rubenstein aperçoit effectivement une tension importante entre l'approche métaphysique et l'approche gnoséologique de l'individuation, c'est moins dans l'opposition entre ces approches que dans l'explicitation de la spécificité transcendantale du problème que semble consister la possibilité d'avancer sur ce point. Cette spécificité nous

apparaît dans la différenciation opérée par Kant, sur le plan métaphysique, entre l'« individu » et la « multiplicité ». La nature en soi ne nous livre pas d'« individus » mais un lot chaotique de singularités que le sujet transcendantal constitue en unité – phénoménale et objective. La première question que soulève donc le problème de l'individuation est de savoir si l'on désigne par « individu » une singularité (métaphysique) ou une unité (transcendantale).

Cette formulation est par conséquent sans commune mesure avec le point de départ métaphysique qui nous est apparu au premier chapitre. Commandé par le souci de procéder selon la démarche transcendantale, Kant procède à deux opérations. D'abord, il reconfigure la subordination traditionnelle de l'approche gnoséologique à l'approche métaphysique : la question gnoséologique portant sur la diversité numérique devient métaphysique. Mais ce faisant, il transforme l'approche métaphysique en une question transcendantale. La question métaphysique – « qu'est-ce qui fait d'un individu un individu ? » – semble donc moins manquée que reformulée : « qu'est-ce qui fait d'un phénomène un phénomène (au sens transcendantal)<sup>1</sup> » ? En faisant intervenir le sens transcendantal du phénomène, Kant assigne à la démarche transcendantale l'exigence de prendre en charge ce qui n'est pas de l'ordre du sujet et qui semble laissé pour compte à la métaphysique. « Phénomène » au sens transcendantal ne désigne dès lors *ni* une sensation *ni* une chose en soi qui devrait nous rester inconnue mais un type de représentation très spécifique qui doit prendre en charge *un reste de métaphysique, un objet sensible qui n'est pas expérimenté ni connu comme tel*. Tel est le premier acquis kantien : la question de l'individuation est une question transcendantale et elle est *assujettie* à une question métaphysique qu'elle n'abandonne en rien : *celle de la donation<sup>2</sup> empirique*.

Ce premier acquis est-il suffisant ? Si l'on se borne à affirmer que la question kantienne traditionnelle de la possibilité du phénomène au sens transcendantal résulte en réalité d'un remaniement du problème d'individuation, on ne fait que remplacer un problème par une autre désignation et il ne s'agirait alors que d'une différence d'approche problématique. Fort heureusement, cette analyse nous oriente vers un second réquisit de Kant,

---

<sup>1</sup> Nous allons bien entendu comparer cette proposition avec la formulation proprement métaphysique que nous avons relevée au chapitre 1 à partir des analyses de Gracia et Rubenstein : qu'est-ce qui fait d'un individu cet individu, et par conséquent d'un phénomène ce phénomène ?

<sup>2</sup> Dans la mesure où cette donation engage les formes subjectives et actives de la synthèse, nous nous proposerons, dans la deuxième partie de ce travail, de discuter la possibilité d'y voir une théorie de la « constitution » du phénomène typiquement kantienne.

et celui-ci prend la forme d'un défi. En inversant pour ainsi dire la formulation traditionnelle du problème, Kant n'intervient pas seulement sur la juxtaposition des deux approches – métaphysique et gnoséologique – mais il établit entre elles une liaison – qui est peut-être typique de l'approche transcendantale. En effet, Kant n'affirme pas seulement que le phénomène (en ce sens transcendantal) tire sa possibilité de la diversité empirique, mais il explique *comment* cette diversité empirique se constitue en un phénomène, ou plutôt comment le sujet assume les caractéristiques de cette diversité pour la constituer en phénomène. Le phénomène au sens transcendantal ne peut pas en ce sens être considéré comme l'*autre* du divers (ou multiplicité empirique). Il n'y a pas entre les deux – le phénomène au sens transcendantal et la diversité métaphysique – un conflit d'altérité ni une relation duelle. Bien plutôt : le phénomène au sens transcendantal *est* la diversité *telle* qu'elle *apparaît* au sujet. Dans la mesure où les conditions d'apparition du phénomène engagent des modalités subjectives – réceptives et spontanées, sensibles et logiques –, cette diversité est *constituée* par le sujet : la diversité phénoménale apparaît *comme* unité. Elle lui apparaît nécessairement *telle ou telle*, c'est-à-dire sous des traits (en partie) déterminés par le sujet. Telle serait la dimension transcendantale du problème kantien de l'individuation. Ainsi, la question métaphysique de la diversité numérique semble elle-même formulée transcendantalement comme la question de l'unification de la diversité empirique dans une unité phénoménale. La question véritablement problématique consisterait dans la reconnaissance du fait que si tout phénomène est bien individuel, tout phénomène n'est pas en revanche un individu. Puisqu'il peut y avoir de l'individualité là où il n'y a pas de diversité empirique<sup>1</sup> – et Kant se propose par exemple d'explicitier par quelles modalités la raison en vient à produire une telle notion d'individu à laquelle la *Critique* ménage une place dans la dialectique –, tout se passe comme si Kant nous renvoyait à la question de savoir : puisque tout individu apparaît comme un phénomène, mais que tout phénomène (comme représentation) n'est pas nécessairement un individu, existe-t-il une représentation – un phénomène – qui *soit* un individu ? Existe-t-il un sens ou une dimension du phénomène qui puisse être dit « individu » parce que précisément ce phénomène *est* un individu ? La démarche transcendantale interroge les conditions de possibilité d'une telle opération. Il nous faut à présent mesurer la légitimité d'une telle proposition : en quoi le phénomène au sens transcendantal *est-il* la diversité numérique telle qu'elle apparaît au sujet ? Quelles sont les caractéristiques de cette diversité ? La démarche

---

<sup>1</sup> Ce en quoi Kant pourra s'autoriser à parler de l'*ens realissimum* comme « la représentation d'un individu », *Ak.* III, 388, A 576 – B 604, voir partie 2, chapitre 3.



transcendantale repose-t-elle sur une diversité simplement numérique ? Est-il suffisant que l'individu auquel elle se rapporte puisse être compté comme un ?

### **La métaphysique et la « matière » de l'idéalisme transcendantal.**

Un point de terminologie par conséquent s'impose : peut-on appeler « individu » le phénomène si l'on précise que ce phénomène doit être entendu en un sens transcendantal ? On l'a vu, l'unité phénoménale ne contient pas l'ensemble des caractéristiques attendues d'un individu : en particulier, elle déroge à l'exigence d'indépendance, à la pureté métaphysique de l'individu. Cela exige de distinguer soigneusement ce qui relève du phénomène au sens transcendantal et ce qui pourrait relever de l'individu *en un sens métaphysique*. Or, si Kant ne tarit pas d'explications sur le premier point, le second semble en manquer cruellement : si le phénomène au sens transcendantal avait tous les traits de l'individu au sens métaphysique, pourquoi Kant ne marquerait-il pas lui-même cette ressemblance ?

#### La contingence.

Pour y répondre, revenons à la thèse d'E. -M. Rubenstein et tentons de situer ce qui, dans l'esthétique, une fois explicitée la relation proprement transcendantale entre « individu » et « multiplicité empirique », constitue le fond de la réflexion sur l'individuation. Si l'on fait de l'individu la dimension métaphysique qui concerne les caractéristiques de la diversité empirique, l'« individu » renvoie aussi nécessairement à la part de *contingence* – le divers empirique – qui donne de la *réalité empirique* aux formes subjectives. Par conséquent, au lieu de s'appuyer sur une théorie de la chose en soi à partir de l'esthétique<sup>1</sup> en espérant statuer sur l'individuation, tout commentateur scrupuleux pourrait considérer cette remarque qui apparaît quelques lignes avant le passage qui avait été sélectionné par E. -M. Rubenstein et qui concerne non pas l'espace comme idéalité transcendantale, mais sa réalité physique :

De fait, le mouvement suppose la perception de *quelque chose* de mobile. Or, dans l'espace considéré en soi, il n'y a rien de mobile ; par conséquent, le mobile doit nécessairement être quelque chose qui n'est *trouvé dans l'espace que par expérience*, et donc il doit être un donné empirique<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. le passage précédemment cité, *Ak.* IV, 43, A 42 - *Ak.* III, 65, B 59.

<sup>2</sup> *Ak.*, IV, 42, A 41 ; *Ak.* III, 64, B 58, nous soulignons.

Cette remarque, si elle est également tirée de l'esthétique, se distingue très nettement de la précédente dont E. -M. Rubenstein se servait pour signaler l'impossibilité de prétendre à une compréhension intrinsèque de l'individu en raison de l'impossibilité de parvenir à connaître autre chose que des phénomènes selon des formes subjectives, en l'occurrence sous la forme sensible *a priori* de l'espace. Au contraire, la question de l'individuation se heurte au statut de ce « quelque chose » qui est donné dans l'espace et le temps et qui, précisément en raison de l'idéalité des formes pures sensibles, ne peut pas être en lui-même du temps ni de l'espace. Comme le rappelle Kant, « qu'en définitive l'Esthétique transcendantale ne puisse contenir plus que ces deux éléments, à savoir l'espace et le temps, cela s'explique clairement du fait que tous les autres concepts appartenant à la sensibilité, y compris celui du mouvement, tel qu'il réunit les deux dimensions, supposent quelque chose d'empirique<sup>1</sup> ». Si l'on veut rendre compte de l'absoluité de l'individu – une absoluité que n'a pas le phénomène – il faudrait donc sortir des bornes de la *Critique*. Il convient ici d'explicitier le caractère *empirique* du divers *donné* à la sensibilité, et non l'idéalité spatiale dans laquelle il est donné.

De l'extériorité...

Cette nécessité est une constante qui excède le cadre transcendantal de la *Critique de la raison pure* dans la mesure où elle se retrouve dans des écrits contemporains de la seconde édition de la *Critique*, les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*<sup>2</sup>. Dans ce texte, Kant livre seulement des principes de *construction*<sup>3</sup>, lesquels s'accommodent plus facilement de la dimension métaphysique du divers phénoménal, en soi inconnu :

C'est même là la raison pour laquelle nous avons donné à cet ouvrage qui contient en fait les principes de la théorie des corps, suivant l'usage, le titre général de science de la nature parce que, au sens propre, cette dénomination lui convient seule et ne saurait donner lieu, par suite, à quelque ambiguïté. Or, afin de rendre possible l'application des mathématiques à la théorie des corps qui peut ainsi seulement devenir science de la nature, il faut présenter d'abord les principes de la *construction* des concepts qui se rapportent d'une manière générale à la possibilité de la matière ; il faudra, par conséquent, prendre pour fondement une analyse complète du concept de matière en général ; [...] il s'agit donc d'une véritable *métaphysique de la nature corporelle*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ak.*, IV, 42, A 41 ; *Ak.* III, 64, B 58.

<sup>2</sup> Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *Ak.*, IV, tr. fr. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, tr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1990.

<sup>3</sup> Nous reviendrons en détail sur les implications du procédé constructif dans les deux chapitres relatifs à la synthèse et à la constitution chez Kant.

<sup>4</sup> *Ak.* IV, 471-472, tr. fr. *op. cit.*, pp. 13-14.

C'est donc, semble-t-il, avant tout le concept de *matière* qui, dans une clarification *a priori* peut permettre de révéler la difficulté à aborder la caractéristique spatiale de l'individu – selon l'approche gnoséologique de l'individuation par détermination des qualités spatio-temporelles d'un individu – comme possibilité d'une investigation métaphysique des déterminations intrinsèques de l'individu. Sur ce point, Kant reconnaît tout à fait le bien fondé d'un dépassement de l'opposition frontale entre une mathématique qui opère par construction et d'une métaphysique qui affronterait le seul et véritable problème de l'objectivité. Les *Premiers principes* fournissent une terre d'accueil à mi-chemin entre ces deux pôles :

C'est pourquoi j'ai jugé nécessaire, en ce qui concerne la partie pure de la science naturelle (*physica generalis*), où les constructions métaphysiques et mathématiques ont coutume de s'entremêler, de présenter en un système les premières ainsi que les principes de la construction de ces concepts, c'est-à-dire les principes de cette possibilité même d'une théorie mathématique de la nature<sup>1</sup>.

Mais si cette dimension empirique de la diversité donnée doit être explicitée métaphysiquement, elle n'en est pas moins une exigence transcendantale au sein même de la *Critique*. Alors que l'on pourrait très bien contester la légitimité à faire intervenir des considérations métaphysiques au sein de la problématique transcendantale, Kant, au contraire, favorise un tel rapprochement, comme il l'indique brièvement dans les *Premiers principes* :

Il est, en effet, très remarquable (ce qu'on ne peut exposer ici en détail) que la métaphysique générale toutes les fois qu'il lui faut des exemples (des intuitions) pour procurer une signification aux purs concepts de l'entendement, doit toujours les emprunter à la théorie générale des corps, par conséquent à la forme et aux principes de l'intuition *externe* ; et quand ceux-ci ne se trouvent pas parachevés, elle erre à tâtons, instable et chancelante parmi une foule de concepts dépourvus de sens<sup>2</sup>.

Pour ces raisons, l'argument qui consiste à dire que Kant manquerait le problème de l'individuation – ou qu'il l'aborderait en des termes nécessairement aporétiques – trouverait son origine sur ce que Kant affirme n'être qu'un implicite. A savoir : l'*extériorité* d'un phénomène ancre d'ores et déjà l'examen de celui-ci sur le terrain d'une analyse transcendantale qui vise à la clarification du phénomène en tant qu'il se donne à une intuition *sensible* – c'est-à-dire à un *intuitus derivativus*. Un phénomène externe est nécessairement, pour une raison de principe, un phénomène pour nous. En ce sens, l'opposition entre un phénomène *externe* tel qu'il serait en lui-même et un phénomène *externe* tel qu'il serait pour

<sup>1</sup> Ak. IV, 471-472, tr. fr. *ibid.*, p. 15.

<sup>2</sup> Ak. IV, 471-472, tr. fr. *ibid.*, p. 21. Nous soulignons.

nous n'a rien d'une distinction kantienne. S'il arrive à Kant d'opposer d'un côté intuition dérivée et intuition originaire, et d'un autre côté phénomène simplement interne et phénomène externe, il n'oppose en revanche jamais – et cela serait particulièrement dépourvu de sens dans la *Critique de la raison pure* – une analyse pure, intrinsèque, en soi de l'extériorité et une analyse de l'extériorité pour nous. L'analyse métaphysique concerne seulement ce qui apparaît spatialement, compte tenu de ses caractéristiques empiriques – caractéristiques qu'il nous reste à préciser. Si Kant distingue une exposition transcendantale du concept d'espace et une exposition métaphysique de celui-ci, cette dernière n'a absolument rien à voir avec une analyse de l'extériorité d'un objet tel qu'il apparaîtrait en lui-même. Tout au contraire, l'exposition – qui consiste dans « la représentation claire (bien que non détaillée) de ce qui appartient à un concept<sup>1</sup> » – métaphysique « contient ce qui présente le concept comme donné *a priori*<sup>2</sup> ». Or, le premier point de l'exposition métaphysique, au § 2 de l'esthétique transcendantale, assigne explicitement l'analyse métaphysique de l'espace à l'*a priori* : « l'espace n'est pas un concept empirique tiré d'expériences externes<sup>3</sup> ». Ainsi, ni l'extériorité du phénomène ou, dit autrement, sa spatialité n'empêchent une détermination « en soi », *a priori*, de celui-ci. L'espace ou les principes de l'extériorité sont les mêmes pour toute forme intuitive pure ; c'est d'ailleurs ce qui garantit la validité de la géométrie. On peut tout à fait penser, de ce point de vue, « qu'il ne s'y rencontre aucun objet<sup>4</sup> ». L'exposition métaphysique consiste dans l'idée qu'une détermination *a priori* de la spatialité est possible, en dépit de la question de l'existence empirique des phénomènes. L'idéalité du sens externe ne semble par conséquent aucunement être un argument recevable pour statuer sur l'approche kantienne du problème de l'individuation :

Tout ce qui, dans notre connaissance, appartient à l'intuition (en exceptant donc les sentiments du plaisir et de la peine qui ne sont aucunement des connaissances) ne contient rien que de simples relations – celles des lieux dans une intuition (étendue), le changement des lieux (mouvement) et les lois selon lesquelles ce changement est déterminé (forces motrices)<sup>5</sup>.

... à la distinction entre spatialité et corporéité.

Si l'idéalité de l'espace constituait un argument en faveur de l'aporie kantienne sur le problème de l'individuation, la réalité de l'espace devrait *a contrario* permettre de la

---

<sup>1</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. IV, 31 A 23 – Ak. III, 52, B 38.

<sup>2</sup> *Ibid*, Ak. IV, 31 A 23 – Ak. III, 52, B 38.

<sup>3</sup> Ak. IV, 32, A 23 – Ak. III, 52, B 38.

<sup>4</sup> Ak., IV, 32, A 24 – Ak., III, 52, B 39.

<sup>5</sup> Ak., III, 69, B 67 (ajout de la 2<sup>e</sup> édition).

surmonter. Comme pendant à la *Critique* (transcendantale), les *Premiers principes* (métaphysiques) se devraient d'être le lieu le plus indiqué pour y satisfaire. Si le divers est empirique, il possède également des caractéristiques matérielles qui en rendent possible non seulement une analyse transcendantale sous le rapport de l'étendue, mais aussi une analyse métaphysique sous le rapport du mouvement. Il faut noter que Kant lui-même nous apporte dans ces *Premiers principes* des éléments particulièrement significatifs pour notre problème, en ce qu'ils reviennent sur la tripartition de l'analyse spatiale comme étendue, mouvement et force motrice :

Le concept de matière devait donc être soumis aux quatre fonctions énumérées des concepts de l'entendement (en quatre chapitres) et pour chacun s'ajoutait une détermination nouvelle. La détermination fondamentale d'un quelque chose qui doit être un objet des sens externes, devait être le mouvement, car celui-ci seul peut affecter ces sens. C'est au mouvement aussi que l'entendement ramène tous les autres prédicats de la matière qui appartiennent à sa nature, et c'est ainsi que la science de la nature est en sa totalité une théorie pure ou appliquée du mouvement<sup>1</sup>.

A la tripartition de la *Critique* entre analyse de l'intuition, du changement et de la détermination se substitue ici une quadripartition :

Les premiers principes métaphysiques de la science de la nature doivent donc être groupés en quatre chapitres dont le premier considère le *mouvement* comme un pur *quantum*, d'après sa composition en laissant de côté toute qualité du mobile, on peut l'appeler Phronomie ; le deuxième l'étudie [*c'est-à-dire, le mouvement*] comme appartenant à la qualité de la matière sous le nom d'une force motrice primordiale et, pour cette raison, se nomme Dynamique ; le troisième considère la matière pourvue de cette qualité en relation réciproque en vertu de son propre mouvement, il porte le nom de Mécanique ; le quatrième n'en détermine le mouvement ou le repos que par rapport au mode de représentation ou à la modalité, donc comme phénomène du sens externe et se nomme Phénoménologie<sup>2</sup>.

Ainsi qu'il peut être observé, cette quadripartition est elle-même régie par une séparation entre les deux premiers chapitres qui considèrent le mouvement et les deux derniers qui considèrent la matière. Les remarques phénoménologiques de Kant – relatives au quatrième chapitre des premiers principes des sciences de la nature – confirment cette irréductibilité de la matière vis-à-vis du mouvement comme forme spatiale subjective, mais elles précisent en outre le caractère absolu de cette matière :

Mouvement ou repos ne peuvent être que relatifs et aucunement absolus, c'est-à-dire que la matière ne peut être conçue comme en mouvement ou immobile que par rapport à la matière,

<sup>1</sup> Ak. IV, 476-477, tr. fr. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, op. cit.*, tr. fr. p. 20.

<sup>2</sup> Ak. IV, 477, tr. fr. *ibid.*, p. 20. Nous ajoutons la précision entre crochets.

mais jamais par rapport à l'espace pur, sans matière, par suite un mouvement absolu, c'est-à-dire un mouvement conçu sans un rapport de matière à matière est parfaitement impossible<sup>1</sup>.

La « phronomie » et la « mécanique » prennent en charge l'étendue tandis que la force motrice est envisagée comme une « dynamique ». Il reste à la « phénoménologie » (en son sens kantien) le soin d'étudier la matière comme mouvement. On peut donc s'apercevoir que les principes métaphysiques n'explicitent pas autre chose que les caractéristiques dites métaphysiques du « quelque chose » qui se présente sous les formes pures de la sensibilité, dont l'esthétique transcendantale fait abstraction, mais qui n'en sont pas moins des propriétés de ce divers. Par conséquent, l'espace (idéal ou réel) n'est pas en soi un obstacle à la détermination du principe d'individuation : il peut être examiné *a priori*. De ce point de vue, l'espace n'est en rien un absolu ; il n'est pas une propriété des objets étendus. Les *Premiers principes* ont ceci de remarquable qu'alors que l'on imaginerait l'idéalité transcendantale de l'espace contredite par un discours métaphysique ignorant des résultats de la *Critique* qui tiendrait l'espace pour réel, ces principes conservent la valeur de l'idéalité de l'espace : dans un tel espace *a priori*, mouvement et repos ne sont que relatifs à la matière et non à l'espace lui-même. Ce n'est pas l'espace qui constitue ici un absolu, mais la matière qui se rencontre dans cet espace *a priori*. C'est donc bien *la matière de l'expérience extérieure* – empirique – qui semble poser un problème d'individuation à la philosophie transcendantale. Le problème de la matière de l'expérience empirique met la philosophie transcendantale à l'épreuve dans la mesure où son élucidation requiert de sortir de l'exercice de clarification purement *a priori* qu'elle s'impose. Bien qu'il ne fasse pas mention des éléments qui viennent d'être analysés, E.-M. Rubenstein reconnaît la difficulté inhérente à l'« argument esthétique » qu'il invoque, et finit par admettre lui-même l'incapacité de cette conception, à fournir une compréhension de l'idéalisme transcendantal kantien qui soit différente de l'idéalisme berkeleyen.

Et pourtant, si le problème de l'individuation est bel et bien central dans la philosophie transcendantale, il faut pouvoir rapporter celle-ci à celui-là. Les objets sont-ils seulement transcendantement idéaux ? La question est à présent urgente : quel est le sens de l'idéalisme transcendantal si celui-ci consiste à la fois dans l'affirmation de l'idéalité des objets de la connaissance et de la réalité du divers empirique qui préside (avec les facultés subjectives) à leur possibilité ? Quel est le rôle de l'individuation dans cette tension entre

---

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 559, tr. fr. *op. cit.*, p. 155.

l'idéalité transcendante du terme de la connaissance et la réalité empirique d'une de ses deux sources ? De quelle manière l'individuation fait-elle droit à une connaissance réelle ?

La « matière » de l'individu.

Étant données ces deux sources – subjective-transcendante et empirique-métaphysique –, on pourrait être tenté de ramener, inversement, le problème de l'individuation chez Kant à celui de l'affection du sujet par la matière sensible. Mais on aurait alors une autre difficulté. Le sujet purement réceptif ferait l'expérience passive d'être affecté par une diversité matérielle qui aurait la propriété d'être individuelle : or, si la matière « hors du sujet » était d'ores et déjà individuelle, l'« aporie » kantienne de l'individuation ne serait que déplacée, et en aucun cas surmontée. Dans la mesure où l'entendement intervient pour unifier dans une conscience la diversité des représentations données dans l'intuition<sup>1</sup>, les analyses logiques devraient alors prendre le relais de l'analyse esthétique qui vient d'être conduite. La prise en compte de la dimension active du sujet devrait permettre d'apprécier adéquatement les caractéristiques transcendantales de la *matière* phénoménale – qui en tant que telle semble pré-individuelle et par conséquent individualisable par un principe qu'il faut découvrir – et de déterminer si premièrement, quelque chose comme un « individu » apparaît bel et bien au niveau sensible, et si deuxièmement, le processus qui conduit à l'apparition sensible de la diversité en un phénomène s'apparente ou non à une individuation.

Si par conséquent, comme le fait Kant dans cette seconde édition, on oppose les « simples relations de l'intuition » à « la matière propre [des représentations des sens externes] dont nous remplissons notre esprit<sup>2</sup> », cette matière propre ne peut pas être envisagée comme étant *simplement spatiale*. À l'espace, l'analyse transcendante substitue l'exigence de clarifier l'étendue, le mouvement et les forces motrices, comme propriétés de la matière une fois ramenées au mouvement de *ce* qui y apparaît. Au sein de l'analyse

---

<sup>1</sup> « To unite *a priori* in one consciousness the manifold given in intuition » selon le passage B 306 de la *Critique* cité en anglais par Rubenstein. Kant fait en effet remarquer dans ce passage extrait de « Phénomènes et noumènes », que les formes de l'intuition ne sont, en ce qui concerne les objets des sens, « rien que des formes de la pensée, contenant seulement le pouvoir logique d'unir *a priori* dans une conscience le donné intuitif en sa diversité » [« das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewusstsein *a priori* zu vereinigen »], *Ak.*, III, 209, B 305-306. Notons que ce passage encore est propre à la seconde édition. Si d'un point de vue esthétique il faut retenir le sens restrictif de cette remarque, nous verrons que l'essentiel consiste dans sa dimension constitutive, à savoir une certaine structure d'unité dans la multiplicité qu'elle permet d'explicitier et que nous ramènerons au problème de l'individuation. Rubenstein passe complètement à côté de cette seconde dimension, alors qu'on le voit, l'anglais favorise pourtant beaucoup ce rapprochement.

<sup>2</sup> *Ak.* III, 70, B 67.

transcendantale, de telles propriétés de la matière métaphysique ne sont susceptibles que d'un traitement relationnel – qui ne permet peut-être pas de déterminer ce « quelque chose » dans sa matérialité mais qui repose fondamentalement sur la position de son existence<sup>1</sup>. Il reste que ce n'est donc pas en raison de sa spatialité, comme le soutiennent les partisans de la thèse gnoséologique, que le phénomène devrait échapper à la question de l'individuation. Le problème consiste plutôt dans la pure extériorité d'une telle matière propre – *une matière qui n'a rien d'un « objet » (puisque non informée des catégories de l'entendement) ni d'un « phénomène » (puisque considérée abstraction faite des formes pures sensibles).*

### **Le sens transcendantal de l' « individu » kantien.**

L'explicitation des exigences liées à la matière de la diversité empirique nous permettent de préciser la seconde dimension, indiquée plus haut, intervenant dans la distinction entre l'idéalisme transcendantal et l'idéalisme berkeleyen. Nous avons noté que *ce* qui apparaît dans l'espace n'est *ni* l'espace *ni* une chose en soi. La matière de ce divers permet de comprendre en quoi il se distingue foncièrement d'une chose en soi. Il faut en effet prendre garde à distinguer le sens transcendantal des notions impliquées par l'analyse de Kant de ses acolytes non transcendants, notamment de la cristallisation métaphysique des termes qu'elle emprunte. Concernant l'objection de Rubenstein, il faudrait prendre garde, alors, à ne pas confondre le divers empirique et la chose en soi : le divers, explique Rubenstein, indéterminable par opposition au phénomène déterminé, est par conséquent une chose en soi dont on ne peut rien prédiquer. Il arrive effectivement à Kant d'en parler à titre de chose en soi. Mais à la différence d'une chose en soi qui pourrait être connue par voie d'un *intuitus originarius*, le divers est tout aussi nécessaire à un *intuitus derivativus* qu'il lui est nécessairement inconnu au sens où il est comme tel indéterminable. On peut bien en effet se forger l'idée d'un *intuitus intellectus* qui intuitionnerait directement le divers. Ici, le divers non médiatisé apparaîtrait effectivement comme une chose en soi. Mais pour apparaître *tel qu'il est*, il faut nécessairement que ce divers lui-même apparaisse sans rien d'autre que lui-même, et par conséquent, sans formes subjectives. Sous l'analyse du mode de donation d'un phénomène est dissimulée une confusion entre sujet et objet : un *intuitus originarius* qui s'affranchirait de la médiatisation du divers empirique ne serait pas sujet d'expérience mais de

---

<sup>1</sup> Ce cette manière, la proposition de l' « idéalisme cohénien » (J. Benoist, *op. cit.*, p. 236) selon lequel « la sensation n'a pas de position d'existence avant les catégories » reprise et discutée par J. Benoist (*ibid.*, p. 234) requiert de plus amples analyses.



pensée. Il faudra donc prendre garde d'emblée au contexte spécifique dans lequel interviennent les distinctions les plus intimes du kantisme<sup>1</sup> :

Même s'il se peut, explique Kant, que tout être pensant fini doive à cet égard nécessairement s'accorder avec l'être humain (quoique nous ne puissions trancher sur ce point), ce mode d'intuition ne cesse cependant pas, en dépit de cette portée universelle, d'être lié à la sensibilité, précisément parce qu'il est dérivé (*intuitus derivativus*) non pas originaire (*intuitus originarius*), et que *par conséquent* il n'est pas une intuition intellectuelle, comme celle qui, pour la raison qui vient d'être indiquée, semble devoir revenir uniquement à l'Être suprême, mais jamais à un être dépendant par son existence aussi bien qu'en ce qui concerne son intuition<sup>2</sup>.

Si une chose en soi est déterminable pour un *intellectus archetypus*, la notion de « divers empirique » s'adresse à un *intuitus derivatus* et ce divers est nécessairement *indéterminable en soi*. Si le divers empirique est inconnu, ce n'est donc pas pour autant une chose en soi. Le divers empirique est indéterminable *comme tel*<sup>3</sup> : telle est l'aporie qui, au fond, bien plus que l'argument développé par E. -M. Rubenstein, constitue l'un des fers de lance des partisans de la thèse gnoséologique de la théorie kantienne de l'individuation. Mais en même temps, ce divers indéterminable est *prouvé dans son existence*, en particulier dans la seconde édition, et davantage : il est *assumé*. Il est une promesse de connaissance, c'est-à-dire une promesse d'objectivité, ou encore une promesse d'identification et d'unification<sup>4</sup>. La possibilité de comparer les vues de Kant sur l'individuation à la position métaphysique repose dès lors sur la question suivante : faut-il réserver la qualité d'individu à ce divers empirique indéterminé ? L'individualité suppose en effet une capacité d'identification qui ne semble pas pouvoir, par principe, concerner ce divers.

Réexaminons une dernière fois, de ce point de vue, l'argument gnoséologique : l'individu se distingue de manière spatio-temporelle car la diversité numérique contient en soi des différences individuelles. Si l'on se borne à voir en ce divers empirique – qui serait en cela l'*autre* du sujet – l'ancrage métaphysique de l'individu, il faudra par conséquent admettre

---

<sup>1</sup> Prenons garde ainsi à ne pas confondre « *intellectus archetypus* » et « *intuitus originarius* ». Le premier concerne la détermination de la chose en soi en une unité tandis que le second engage le mode de donation – médiate ou immédiate – du corrélat objectif. « *Intellectus archetypus* » désigne l'idée d'une unité systématique à partir de laquelle toute unité systématique doit être dérivée comme de l'objet de notre raison. Une telle unité absolument non dérivée doit nécessairement se situer en amont de toute dualité, fusse la distinction entre sujet et objet. Le divers empirique n'intervient ni dans l'un ni l'autre cas et concerne uniquement l'« *intuitus derivativus* ».

<sup>2</sup> *Ak.*, III, 72-73, B 72. Nous soulignons.

<sup>3</sup> En effet, la détermination engage le changement au sein de la substance d'un point de vue logique. Voir *supra*, *Ak.* IV, 125, A 183 – *Ak.* III, 163, B 227.

<sup>4</sup> Voir le chapitre consacré à la synthèse.

que ce divers n'a aucune des marques subjectives que le sujet est capable de lui imputer, que ce soit sur le plan de l'expérience ou de la connaissance. Dans la mesure où le geste le plus pur et spontané du sujet consiste dans la production d'une synthèse, un tel divers n'a par conséquent rien de synthétique et échappe à toute dimension d'unité. Ce divers serait par conséquent ce qui est non encore synthétisé en objet – un pur individu, absolument donné, avant tout procès synthétique. L'individuation de l'individu devrait désigner en cela non pas la genèse qui a amené à la constitution d'un divers empirique (puisque ce divers n'est nullement constitué mais donné) mais la genèse de l'objectivité à partir de ce divers, en assumant l'arrimage au divers qui la distingue d'un processus exclusivement subjectif. La révolution transcendantale serait ainsi de faire valoir la dimension objective du génitif « individuation de l'individu », l'individu étant ce à partir de quoi l'objectivité se constitue, ce qui n'est connu qu'en tant qu'objet. Cette position gnoséologique présente par conséquent une difficulté massive : elle exige de rendre compte transcendantalement de l'unification synthétique d'un individu qui serait *déjà* donné comme tel au moment où cette détermination implique justement nécessairement un processus subjectif. L'approche gnoséologique dédouble en ce sens l'objet de la démarche transcendantale : elle fait du phénomène objectif (l'unité synthétisée, constituée par le sujet) la reproduction d'un individu métaphysique qui serait d'ores et déjà donné en soi, sur le plan de la diversité numérique. Le phénomène transcendantal ne serait ainsi qu'une copie défectueuse (*ectypon*) d'un original individuel inatteignable en soi (*prototypon*) – ce que les partisans de la thèse gnoséologique appellent « chose en soi ».

### **Identité, singularité ou unité de l'individu ?**

Portons à présent notre regard sur la thèse transcendantale touchant à l'individuation qui se découvre à nous. Si l'« individu-phénomène » (l'individu au sens transcendantal) peut éventuellement éclairer les mystères de l'individu au sens métaphysique, ce phénomène se distingue avant tout en ce qu'il est un certain type d'unité. La *Critique de la raison pure* exhibe plusieurs types d'unités : la logique ne repose-t-elle pas sur des unités catégorielles pures ou empiriques qui subsument une certaine multiplicité ? Chaque idée transcendantale n'a-t-elle pas l'apparence d'une unité ? Cela semble suggérer que la question de l'unité dans la philosophie transcendantale devrait être distinguée non seulement de l'ensemble des types d'unité non transcendants mais aussi de l'« unité métaphysique » à laquelle l'approche gnoséologique identifie l'individu, et dont elle véhicule en réalité deux versions – l'une

esthétique et l'autre logique. Si toute unité résulte d'un acte synthétique, parler d'« unité métaphysique » est contradictoire : il faudrait seulement dire que la diversité numérique nous livre, sur le plan esthétique, des singularités pré-individuelles qui sont absolument fondées en elles-mêmes, en dehors de tout acte de constitution synthétique. C'est une position que l'on peut appeler métaphysique. Une seconde position métaphysique qui lui est corrélée serait inversement de prêter, sur le plan logique, une identité individuelle à la chose en soi et de voir dans le phénomène la reproduction sensible d'une chose en soi inatteignable comme telle. Comme le remarque Kant, il y a un parallélisme entre ces deux identifications spéculairement opposées de la chose en soi à l'« individu » sur les plans esthétique et logique :

toute la diversité des choses est seulement une manière tout aussi diverse de limiter le concept de la suprême réalité, qui est leur *abstractum commun*, de même que toutes les figures ne sont possibles que comme des manières diverses de limiter l'espace infini.

Il précise au sujet de la seconde dimension :

c'est pourquoi l'objet de leur idéal, qui se trouve uniquement dans la raison, reçoit aussi le nom d'*être originaire (ens originarium)* [...]. Reste que tout cela ne désigne pas le rapport objectif d'un objet effectivement réel à d'autres choses<sup>1</sup>.

Il faut par conséquent distinguer cette singularité et cette identité métaphysiques que serait l'« individu » pour les partisans de la thèse gnoséologique de toute autre forme d'unité transcendante. Il faut montrer qu'il existe chez Kant une spécificité de l'individuation comme théorie de la *constitution en l'unité d'un phénomène au sens transcendantal à partir du divers empirique expérimentable*, auquel reviennent nécessairement tout un lot de déterminations gravitant autour sa matière et mises en évidence dans les *Premiers principes*, et qui ne sont pas sans rappeler les dimensions de factualité et d'effectivité soulignées par Husserl lorsqu'il identifie, dans sa lettre à Ingarden du 8 juin 1918, le problème de l'individuation à celui de la constitution de l'être factuel. Ces catégories d'analyse – la matérialité et le mouvement chez Kant, l'effectivité et la factualité chez Husserl – sont avant tout métaphysiques. Mais elles ne sont pas pour autant identiques et il s'agit de les comparer.

On peut comprendre à présent la raison qui peut nous pousser à formuler en termes d'unité une question que Kant ne formule pas comme telle mais qu'il identifie plutôt à celle de la possibilité du jugement synthétique *a priori* en métaphysique. C'est sur cette

---

<sup>1</sup> Ak. III, 389, A 579 – B 607.

comparaison que nous allons nous concentrer dans le chapitre suivant. Pourquoi accomplir un geste que Kant n'accomplit pas lui-même – ou plutôt, sur lequel il n'insiste pas assez explicitement ? Précisément parce que s'il est vrai que la démarche transcendantale se distingue de la métaphysique, elle s'en démarque comme un mode d'élucidation transcendantal et non pas métaphysique de problèmes dont la métaphysique semble détenir l'exclusivité de la formulation. La *Critique* fut tour à tour l'objet de sévères critiques : tantôt idéalisme *psychologique*, tantôt *dogmatisme* de la chose en soi, on accuse parfois Kant d'être psychologue ou dogmatique sans mesurer la capacité éventuelle de la démarche transcendantale à n'être pas métaphysique *tout en assumant un lot de problèmes métaphysiques*. Or, précisément, la question de l'individuation pour la philosophie transcendantale nous apparaît être l'*indice* – au sens même mathématique – qui permet de mesurer cette capacité d'émancipation. En quel sens Kant ménage-t-il au terme de son entreprise une place à la croyance ? Pour les partisans de la thèse gnoséologique : Kant *croit en l'individu* (métaphysiquement donné) sans parvenir à se doter d'un principe transcendantal d'individuation. Et pourtant, pour les mêmes, il parvient à légitimer le sens transcendantal du phénomène : concernant le phénomène, il y a non pas une *croyance* mais une *connaissance* possible. Pour eux, l'individu semble donc non phénoménal : il en est l'autre métaphysique. Mais si l'on comprenait à présent en quoi une analyse de l'individuation ne peut pas faire l'économie de la catégorie d'unité, on pourrait peut-être apprécier à nouveaux frais la relation intime entre « phénomène au sens transcendantal » et « individu » et interroger la pertinence à parler d'une approche transcendantale de l'individu.

En ce dernier sens, nous venons de remarquer que l'individu est non pas, comme en métaphysique<sup>1</sup> traditionnelle ou générale, ce qui se différencie de l'universel et des *transcendentiae* communs à tous les individus. Il est plutôt ce qui détermine individuellement et temporellement le phénomène sur fond du substrat temporel sur lequel apparaît le phénomène. La question de l'individuation prend en métaphysique générale, on l'a vu, ou bien la forme d'une individuation non formelle par la substance matérielle, par exemple chez Thomas d'Aquin, par la combinaison des *transcendentiae* communs comme chez Boèce<sup>2</sup>, ou bien d'une contraction de ceux-ci (ou de la seule et même forme substantielle), par exemple

---

<sup>1</sup> Nous employons ici ce terme pour désigner la discipline philosophique en question, abstraction faite de la question de savoir si elle donne lieu, comme J. J. E. Gracia le propose, à une théorie gnoséologique ou proprement métaphysique de l'individuation.

<sup>2</sup> Les accidents en tant que tels peuvent être communs à plusieurs individus mais une partie ou la totalité de ces accidents est spécifique à tel individu, comme dans les travaux dits « non logiques » de Boèce.

chez Duns Scot où l'*haeccéité* est n' une qu' une distinction formelle correspondant à un *degré d'intensité*. Cette question de l'individuation dans le contexte de la critique transcendantale kantienne est déplacée de son rapport à l'*universel* qui transcende les individus et interprétée (puisque non thématifiée) comme la question de la *détermination phénoménale* de la substance temporelle. Or, il est remarquable qu'on observe, comme chez Duns Scot, une homogénéité formelle. Dans le cas de Kant, il existe une homogénéité entre la substance temporelle et le phénomène temporel en tant que ce dernier est une détermination (temporelle) de la substance. Faudrait-il alors en conclure que le temps intervient comme principe d'individuation dans la critique kantienne ? Dans la mesure où Kant ne cesse d'insister sur le fait que le temps en lui-même n'est qu'une forme sensible *a priori* de la sensibilité rapportée à ce qui apparaît dans le temps, nous ne pouvons nous contenter de voir dans la critique transcendantale une proposition implicite de théorie de l'individuation temporelle seulement formelle. L'intervention du vocabulaire de la substance et du substrat temporel manifeste cet intérêt pour la dimension temporelle *matérielle* à l'œuvre dans l'individuation.

En prenant en charge la matière du phénomène qui est de l'ordre du contenu phénoménal ou empirique du phénomène, qui échappe à toute forme sensible ou logique *a priori*, Kant semblerait investir non seulement la question des conditions du phénomène et de son expérience possible, mais aussi s'intéresser aux modalités de notre connaissance des phénomènes effectifs – ce qui inclut leurs dimensions d'existence, de contingence et leur différence par rapport à tout autre individu. Ce faisant, il se donnerait les moyens de répondre non seulement à la question « qu'est-ce qui fait d'un individu *un* individu ? » (ou « qu'est-ce qui fait d'un phénomène *un* phénomène ? ») mais aussi à la question « qu'est-ce qui fait d'un individu *cet* individu, c'est-à-dire qu'est-ce qui fait d'un phénomène *ce* phénomène ? ».

### **L'individu et le phénomène de Kant.**

Il a été observé à la fin du chapitre précédent qu'un point central dans la compréhension kantienne de l'individuation consisterait donc dans le fait de devoir mobiliser la terminologie de la substance en la ramenant à celle du phénomène. Dans la mesure où ce dernier terme engage une terminologie différenciée (*Erscheinung*, *Phaenomenon*) et conceptuellement très précise, il importe de clarifier ce sens de la « substance dans le phénomène » étant entendu qu'à la différence de Husserl, le « phénomène » n'y est pas

corrélatif d'une phénoménologie, ce qui interdit toute lecture de la *Critique* qui se voudrait immédiatement phénoménologique.

Ne revendiquant, pour des raisons de principe et historiques évidentes, aucune dimension phénoménologique, l'analyse est en revanche mue par la revendication cardinale de son caractère transcendantal. Mais ce n'est pas tout. Alors que Husserl rattache l'examen de l'individuation à celle du temps, Kant s'engage lui aussi sur un terrain où le phénomène engage la question du temps, d'une façon extrêmement circonstanciée :

Car si ce que l'on veut, dans le phénomène, nommer substance doit être le substrat véritable de toute détermination temporelle, il faut que toute existence, aussi bien dans le passé que dans le futur, ne puisse trouver que là et uniquement là ses déterminations. Ce pourquoi nous ne pouvons donner à un phénomène le nom de substance que dans la mesure où nous supposons que son existence est de tout temps<sup>1</sup>.

Du phénomène à l'individuation chez Kant ou démasquer le sens phénoménologique du phénomène kantien.

Dans la *Critique de la raison pure*, le phénomène apparaît au sein du réseau conceptuel de l'expérience et de la connaissance. Dans l'introduction de 1781<sup>2</sup>, Kant ne s'intéresse pas au phénomène, mais entend délimiter le champ de l'« expérience ». Dans l'introduction de 1787<sup>3</sup>, Kant met l'accent sur le terme « connaissance ». D'où les deux dimensions du phénomène qui serait *ce* dont nous faisons l'expérience (1781) et *ce* dont nous avons connaissance (1787). Ces deux dimensions sont évidemment intrinsèquement unies. A cet égard, dans la deuxième édition, le terme « phénomène » apparaît pour la première fois dans la préface comme pièce fondamentale de la connaissance dans l'expérience : notre connaissance rationnelle *a priori* n'atteint que des phénomènes, ne doit pas aller « au-delà des limites de l'expérience et de tous les phénomènes<sup>4</sup> ».

En ce sens tout à fait général, et en mettant hors de cause leur caractère éventuellement « substantiel », les phénomènes seraient chez Kant *ce* dont nous avons l'expérience et que

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 126, A 185 – *Ak.* III, 164, B 228.

<sup>2</sup> « L'expérience est indubitablement le premier produit que notre entendement fournit en élaborant la matière brute des sensations », *Ak.* IV, 17, A1.

<sup>3</sup> « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là absolument aucun doute [...]. D'un point de vue chronologique, nulle connaissance ne précède en nous l'expérience, et c'est avec celle-ci que toute connaissance commence. Cela dit, bien que toute notre connaissance s'amorce *avec* l'expérience, il n'en résulte pas pour autant qu'elle dérive dans sa totalité *de* l'expérience », *Ak.* III, 23, B1.

<sup>4</sup> *Ak.* III, 13, B XX.

nous pouvons connaître *a priori*. Dans la mesure où l'expérience est nécessairement *a posteriori*, tout se passe comme si avec le phénomène, qui est pourtant ce dont on fait l'expérience, on pouvait appréhender l'expérience *a priori*, c'est-à-dire la connaître, selon des lois, des principes *a priori* – d'où la profonde dimension et capacité de légifération imputée à l'entente kantienne du phénomène qui le distingue de tout usage impropre – non transcendantal – résultat de la compréhension des termes « expérience » et « connaissance ». Sur ce point, on trouve une précieuse ressource heuristique dans le fait que la critique transcendantale de Kant nous offre un tableau quasi-exhaustif de toutes les dénominations que nous employons et permet d'en apprécier la valeur transcendantale.

Voici, de ces dénominations, une échelle graduée. Le genre est la représentation en général (*repraesentatio*). En dessous d'elle, il y a la représentation avec conscience (*perceptio*). Une perception qui se rapporte exclusivement au sujet, en constituant une modification de son état, est sensation (*sensatio*) ; une perception objective est connaissance (*cognitio*). Celle-ci est ou bien intuition ou bien concept (*intuitus vel conceptus*). La première se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le second médiatement, par l'intermédiaire d'un caractère qui peut être commun à plusieurs choses<sup>1</sup>.

Au niveau de la terminologie, le « phénomène » n'est pas lui-même présent dans les dénominations de ces représentations. Dans la *Critique*, le phénomène est d'abord qualifié comme « *Erscheinung* », objet indéterminé d'une représentation empirique :

L'effet produit sur la capacité de représentation, dans la mesure où nous sommes affectés par lui, est une sensation. L'intuition qui se rapporte à l'objet à travers une sensation s'appelle empirique. L'objet indéterminé d'une représentation empirique s'appelle phénomène [*Erscheinung*]<sup>2</sup>.

D'après une caractérisation que l'on trouve dans l'esthétique transcendantale, cette « *Erscheinung* » a une matière et une forme :

Dans le phénomène, je nomme matière de celui-ci ce qui correspond à la sensation, tandis que ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné selon certains rapports, je le nomme la forme du phénomène. [...] Assurément la matière de tout phénomène ne nous est-elle donnée qu'*a posteriori*, mais il faut que sa forme réside *a priori* dans l'esprit<sup>3</sup>.

L'esthétique transcendantale se présente donc comme « une science de tous les principes de la sensibilité *a priori*<sup>4</sup> ». C'est une science de la forme pure des phénomènes (l'espace et le temps) obtenue par abstraction (quand j' « isole abstraitement ») de la matière du phénomène. C'est une science de l'*Erscheinung* qui, en tant que pure, n'est pas une théorie

<sup>1</sup> Ak. IV, 203, A 320 – Ak. III 249-250, B 376-377.

<sup>2</sup> Ak. IV, 29 ; Ak. III, 50, B 34.

<sup>3</sup> Ak. IV, 29-30, A 20 ; Ak. III, 50, B 34.

<sup>4</sup> Ak. IV, 30, A 21 – Ak. III, 50, B 35.

de l'apparence, du *Schein*. Dans la *Critique*, le phénomène est aussi qualifié comme *Phaenomenon* :

Les choses [*Erscheinungen*] telles qu'elles nous apparaissent, en tant qu'elles sont pensées comme des objets conformément à l'unité des catégories, s'appellent phénomènes [*Phaenomena*]<sup>1</sup>.

D'après cette caractérisation que l'on trouve dans la logique transcendantale, il faut se demander si Kant dédoublerait le phénomène en le scindant entre une conception esthétique et une conception logique. Pour y répondre, on peut observer que Kant offre à notre examen une représentation, la *cognitio*, formée à partir de deux éléments hétérogènes, l'intuition et le concept. Dans la mesure où Kant nous indiquait dès l'introduction que le phénomène est précisément ce qui de l'expérience peut être connu (*a priori*), la *cognitio* ferait un bon candidat pour qualifier le phénomène – par-delà le caractère individuel de ce phénomène. Ainsi pourrait-on considérer le phénomène non pas comme un individu, mais comme une certaine représentation transcendantale, à savoir la *cognitio*.

Ce n'est pourtant pas de l'individu (comme ce qui ne serait pas de l'ordre de la représentation transcendantale) que Kant s'emploie à distinguer le phénomène. Premièrement, le phénomène est distingué d'un noumène, pur être de l'entendement.

Quand nous désignons certains objets, en tant que phénomènes [*Erscheinungen*] comme des êtres des sens [*Sinnenwesen*] (*phaenomena*) en distinguant la manière dont nous les intuitionnons de la façon dont ils sont en eux-mêmes constitués, nous avons déjà l'idée d'opposer pour ainsi dire à de tels phénomènes, et d'appeler être de l'entendement [*Verstandeswesen*] (*noumena*), ou bien les mêmes objets considérés selon cette constitution intrinsèque, bien que nous n'en ayons pas d'intuition sous ce rapport, ou bien encore d'autres choses possibles qui ne sont aucunement des objets de nos sens, mais correspondent à des objets simplement pensés par l'entendement<sup>2</sup>.

On pourrait ainsi distinguer le phénomène de deux « sortes » de noumènes : en tant que l'on fait totalement abstraction de l'intuition, ou en tant qu'ils ne sont pas susceptibles d'intuition. Sans intuition sensible, ces choses [*Dinge*] sont des noumènes [*Noumena*]. On s'attendrait à ce que Kant explique que des *Phaenomena* pouvant être donnés à une intuition sensible sont des *Erscheinungen* tandis que ces mêmes *Erscheinungen*, n'étant pas données à l'intuition sensible mais à une intuition intellectuelle sont des *Noumena*. Mais dans la mesure précisément où le noumène n'est pas connu, Kant ne peut pas affirmer que sans intuition

<sup>1</sup> Ak. III, 211 A 248-249 (texte de la première édition).

<sup>2</sup> Ak., III, *ibid.*, 209, B 306.



sensible, cette *cognitio* est un noumène. N'étant nullement l'autre partie logique du phénomène [*Erscheinung*], c'est un pur être de l'entendement, sans lien aucun avec l'intuition. Dans cette mesure, le noumène se distingue radicalement du *conceptus* fournissant au contraire au phénomène sa forme logique. En passant du vocabulaire de l'*Erscheinung* à celui de *Ding*, Kant signale à nouveau qu'il serait insensé de parler d'*Erscheinungen* qui seraient objets d'une intuition non sensible, intellectuelle. Au contraire, le terme d'*Erscheinung* se caractérise d'emblée par son inscription sensible. Ce n'est que dans un sens bien précis qu'il existe une identité entre *Erscheinung* et *Phaenomenon*. En ce sens, puisqu'un *Phaenomenon* est un être de l'entendement dont une intuition empirique est possible, le phénomène [*Erscheinung*] peut être dit *Phaenomenon* sous la condition d'une intuition sensible.

Deuxièmement, le phénomène n'est pas une chose en soi. Dans la mesure où « en soi » s'oppose à « pour nous », selon la législation transcendantale de nos représentations, « en soi » peut prendre plusieurs dimensions qui sont déclinées dans la *Critique*. Il peut s'agir tout d'abord de la « chose » (la sensation) où l'on ne prête pas attention à la manière dont nous en avons une intuition (au niveau esthétique) ou de la « chose » (le concept) où l'on ne prête pas attention au fait qu'il faut qu'on puisse lui rapporter une intuition (empirique ou pure) dans un acte de subsumption (on la considère alors comme idée). Ainsi, de façon corrélative, les choses peuvent être pensées par l'entendement comme des choses en soi, mais sans aucun usage possible des catégories. Dans la deuxième édition, Kant revient sur ce trait et explique clairement que « la doctrine de la sensibilité est ainsi en même temps la doctrine des noumènes au sens négatif<sup>1</sup> ». En ce sens, Kant peut parler « à propos des choses en soi (noumènes)<sup>2</sup> ». Si l'on prend le noumène au sens positif, alors on peut l'assimiler à une chose en soi. Pour autant, le concept totalement indéterminé d'un être de l'entendement n'a rien d'un concept déterminé, ni d'une substance. Alors que sur le plan purement logique, le concept indéterminé identifié à « quelque chose en général d'extérieur à notre sensibilité<sup>3</sup> » à la valeur d'un pur *aliquid* qui ne peut aucunement être légitimement déterminé, la « dimension esthétique » de la chose en soi amène nécessairement à la concevoir comme quelque chose que l'on ne peut concevoir comme déterminé, mais qui possède néanmoins la consistance d'une *res* (substantielle) sans laquelle s'ensuivrait « l'absurde proposition selon

---

<sup>1</sup> Ak. III, 220, B 307.

<sup>2</sup> Ak. IV, 168, A 259 – Ak. III, 214, B 315.

<sup>3</sup> Ak. III, 220, B 307.

laquelle il y aurait un phénomène sans *rien* qui s'y phénoménalise<sup>1</sup> ». Kant prend à cet effet le soin de corriger la première édition à l'égard de l'idéalisme psychologique par le biais de la question de l'existence :

Reste que j'ai conscience de *mon existence* dans le temps (par conséquent aussi de la déterminabilité qui est la sienne en celui-ci) par expérience interne, et c'est là bien davantage que d'être simplement conscient de ma représentation, même si cela ne fait qu'un avec la *conscience empirique de mon existence*, laquelle n'est déterminable que par quelque chose [*etwas*] qui est *hors de moi* associé [*verbunden ist*] à mon existence<sup>2</sup>.

De ce point de vue, la conscience empirique de l'existence impliquerait une liaison avec quelque chose qui n'étant pas de la conscience ne peut néanmoins pas être déterminé sans conscience. Il en va d'une liaison de la conscience empiriquement déterminée à quelque chose qui n'est pas déterminé mais qui est néanmoins le *déterminable* nécessairement impliqué par l'expérience qu'en fait la conscience – ce qui le distingue clairement de l'identification trompeuse entre être indéterminé et concept déterminé dénoncée au chapitre III, résumé « Phénomènes et noumènes » de l' « Analytique des principes ».

Troisièmement, le phénomène n'est pas un objet transcendantal = x, que Kant qualifie explicitement comme suit :

L'objet auquel je rapporte le phénomène en général est l'objet transcendantal, c'est-à-dire la pensée totalement indéterminée de quelque chose en général. Cet objet ne peut pas s'appeler le noumène ; car je ne sais pas de lui ce qu'il est en soi, et je n'ai aucun concept, si ce n'est celui d'une intuition sensible en général, qui est donc un et identique pour tous les phénomènes<sup>3</sup>.

A cet égard, l'objet transcendantal est très différent du noumène pour lequel je pense quelque chose de général abstraction faite de l'intuition sensible (ou sans elle). Au contraire du noumène, pur être de l'entendement, l'objet transcendantal est tout à fait *sensible*, mais il n'est pas déterminé. Il faut donc observer qu'il y a donc un *sens très particulier* à dire que le phénomène n'est pas l'objet transcendantal. Si le phénomène est *distinct* de la chose en soi (dont nous ne savons rien) et du noumène (que nous pouvons penser au sens positif mais que nous ne pouvons pas connaître), il n'est pas *distinct* de l'objet transcendantal : il est *l'objet transcendantal en tant que déterminé*. Alors que le noumène est en ce sens le *Phaenomenon* purement pensé, il faut donc convenir que l'objet transcendantal est l'*Erscheinung* indéterminé.

<sup>1</sup> Ak. III, 17, B XXXVI – XXVII. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Ak. III, 24, B XXXIX/B XL.

<sup>3</sup> Ak. IV, 165, A 253.

On s'autorisera sur la base de cette clarification terminologique à donner au phénomène une qualification conceptuelle importante. Au sens que cette analyse nous impose, le phénomène n'est qu'une détermination de l'objet transcendantal. S'il renvoie à l'objet transcendantal, il y renvoie comme à lui-même en tant que non déterminé. Cette structure de renvoi est une structure de détermination temporelle qui impose à Kant un réengagement de la terminologie scolastique de la substance rapportée au phénomène (la substance dans le phénomène) qui requiert un redéploiement de la notion de substrat temporel. Cette qualification du phénomène en ce que la substance s'y trouve déterminée dans le substrat temporel érige le problème de l'individuation du phénomène sur fond d'objet transcendantal. En ce dernier sens, mobilisant à la fois une confrontation avec la terminologie et la conceptualité scolastique et son susceptible dépassement dans l'économie transcendantale du problème, semble résider le sens transcendantal spécifiquement kantien du problème.

Le phénomène, comme *cognitio*, est nécessairement déterminé mais possède la forme de l'objet transcendantal. Ce dernier est le substrat indéterminé qui vient à être connu *via* une série de phénomènes. Ce dernier serait alors davantage qu'un pôle identique (transcendant) de renvoi à un être non pas de l'entendement, mais sensible, transphénoménal, traversant la série des *Erscheinungen*. L'objet transcendantal est un objet non pas infra-intelligible ou infra-sensible mais infra-perceptif, ou plutôt trans-perceptif. Il s'ensuit qu'étant *nécessairement individuel*, le phénomène est l'objet transcendantal en tant qu'individuel, ne cachant derrière lui rien d'autre que du temps, principe de détermination du phénomène en son individualité même.

Un argument *a fortiori* pour soutenir qu'il est légitime de traduire le phénomène en termes d'individu consiste dans le fait que Kant explicite le fait qu'un phénomène n'est pas purement rationnel en tant qu'il n'est pas l'idée d'un individu :

C'est aussi par cette possession totale de la réalité que le concept d'une *chose en soi* est représenté comme intégralement déterminé, et le concept d'un *ens realissimum* est celui d'un être singulier, puisque, de tous les prédicats opposés possibles, un seul, à savoir celui qui appartient absolument à l'être, se trouve compris dans sa détermination. Donc, c'est un idéal transcendantal qui est au fondement de la détermination intégrale nécessairement présente dans tout ce qui existe, et qui constitue, vis-à-vis de sa possibilité, la suprême et complète condition matérielle à laquelle doit nécessairement être rapportée toute pensée des objets en général quant à leur contenu. Mais c'est là aussi l'unique idéal véritable dont la raison humaine soit capable, puisque c'est seulement dans cet unique cas qu'un concept en soi

universel d'une chose est intégralement déterminé par lui-même et qu'il est connu *comme la représentation d'un individu*<sup>1</sup>.

A la recherche du principe kantien d'individuation.

Ayant justifié la coïncidence entre l'individualité de l'*Erscheinung* et le problème de l'individuation, il est à présent possible de déterminer les principes susceptibles de répondre au problème. Qu'est-ce qui rend, en effet, l'*Erscheinung* individuelle ?

La première solution consisterait en un principe d'individuation par la forme. Dans la mesure où la première forme est le *conceptus* – un caractère qui peut être commun à plusieurs choses ou représentations –, elle en fait un mauvais candidat, non susceptible de rendre compte de ce qui différencie un phénomène d'un autre. La deuxième forme est celle de la pure sensibilité : l'espace et le temps. En tant qu'elle est aussi ce qui unifie le divers de l'intuition, il faut rejeter l'individuation par la forme sensible pure. En ce sens, le principe d'individuation kantien est irréductible à l'ensemble des théories « classiques » de l'individuation par la forme dans les multiples formulations scolastiques du problème, par exemple chez Duns Scot.

La deuxième solution consisterait en un principe d'individuation par la matière. Dans la mesure où la matière est définie comme ce qui est donné *a posteriori* – comme divers de l'expérience –, elle nous offre apparemment deux candidats : la sensation ou la perception. La *sensatio* est la « perception qui se rapporte exclusivement au sujet, en constituant une modification de son état » :

Par exemple les couleurs, le goût, etc., sont considérés à juste titre comme des propriétés des choses, mais simplement comme des modifications de notre subjectivité, qui peuvent être différentes chez des individus différents. Car dans ce cas, ce qui n'est originairement en soi-même que phénomène [*Erscheinung*], par exemple une rose, acquiert, entendu au sens empirique, la valeur d'une chose en soi, qui pourtant peut apparaître à chaque œil d'une autre manière du point de vue de la couleur<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ak.* III, 388, A 576 – B 604. Nous soulignons la dernière expression. Kant ajoute évidemment : « Il est évident que la raison, dans ce but, c'est-à-dire pour se représenter simplement la nécessaire détermination intégrale des choses, ne présuppose pas l'existence d'un tel être conforme à l'idéal, mais seulement l'Idée de cet être, pour dériver d'une totalité inconditionnée de la détermination intégrale la totalité conditionnée », *Ak.* III, 389, A 577 – B 605 / A 578 – B 606.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 35, A 29-30 - *Ak.* III, 56 B 45.

Si l'on considère cette modification comme exclusivement subjective, Kant nous fonde à considérer une telle modification comme non phénoménale au sens qui vient d'être précisé. En ce sens précis, on ne peut pas rendre compte par là de l'individuation du phénomène, car la *sensatio* n'est pas étendue alors que la matière du phénomène est spatiale. Dans la mesure où les sensations ne sont pas des intuitions<sup>1</sup>, la sensation est une (pure) modification du sens interne qui ne correspond à aucune intuition, c'est-à-dire qui n'est aucune des composantes de la représentation qu'est la *cognitio*. L'exemple choisi par Kant est à ce titre particulièrement éloquent : alors que *du* rose est une sensation (*abstractum*) : « du point de vue de la couleur<sup>2</sup> », la « rose » est le nom d'une *perceptio* (*concretum*) au sens où l'on ne fait pas abstraction de sa matière spatiale.

Alors que si la *sensatio* était la matière du phénomène, nous aurions un principe d'individuation par les accidents, ce serait au contraire la matière – qualifiée comme perceptive – qui semble individualisante. C'est la plus originaire des représentations dont nous avons conscience mais que Kant enrichit, à même la sensibilité, d'un réquisit qui fonde l'objectivité de la représentation qu'est le phénomène comme individu. En reconnaissant la spatialité comme extension de la matière concrète du phénomène, Kant fonde le problème de l'individuation comme ce qui distingue non pas une sensation d'une autre, mais une perception d'une autre – perception qui, si elle est individuelle, est en même temps susceptible d'être connue, à la différence de la sensation. A même les représentations dont nous avons conscience (*perceptio*) il se crée une double ligne de partage consommant d'une part la fracture entre la sensation non objectivante et la *cognitio*, et affirmant la linéarité et la progressivité entre la *perceptio* et la *cognitio* où le même phénomène [*Erscheinung*] qui est expérimenté est susceptible d'être connu. L'individuation se passe à même l'apparaître de la matière qui s'étend dans le temps et l'espace. Cette matière est une diversité empirique. Ce caractère spatial de l'*Erscheinung* explique que le phénomène ne soit pas *Schein*, simple apparence. Il découle de cette analyse que toute tentative de résolution kantienne du problème de l'individuation doit prendre en charge la matière concrète spatialement étendue du phénomène et qu'elle ne peut considérer l'individuation comme la différenciation accidentelle des sensations. Autrement dit, le problème de l'individuation est immédiatement et fondamentalement lié à la législation transcendantale qui assume la réalité du phénomène et fonde l'idéalisme transcendantal en même temps que le réalisme empirique. Avant d'y venir,

<sup>1</sup> Ak. IV, 35, A 29 - Ak. III, 56 B 44.

<sup>2</sup> Ak. IV, 35, A 29-30 - Ak. III, 56 B 45.

il convient de préciser, comme nous avons cherché à le faire chez Kant, de quelle manière Husserl rencontre l' « individu » et sur quels éléments se configure le problème husserlien de l'individuation à l'horizon transcendantal de la phénoménologie.



## CHAPITRE 3

### La phénoménologie transcendantale à la lumière du problème de l'individuation

« Mais finissons-en avec les théories absurdes !<sup>1</sup> »

En quarante ans de carrière phénoménologique, Husserl s'est penché sur nombre de problèmes. On sait aujourd'hui à quel point sont peu nombreux les chantiers philosophiques qu'il a laissés complètement vierges. Si la plasticité de la phénoménologie lui a permis d'investir des domaines variés tout en conservant son efficace, on lui reconnaît tant de caractéristiques qu'il est difficile de ne pas en confondre les usages. Une fois un usage repéré, une facilité de lecture consiste à faire comme si, dans un champ d'application nouveau, Husserl se contentait de reprendre tel quel l'outil précédemment forgé et tentait en suivant la même méthode d'en résoudre un autre, parfois fort différent. On sait aujourd'hui à combien de condamnations cavalières cette idée a pu donner lieu<sup>2</sup> – au premier chef, l'idée que Husserl aurait réduit l'être à l'être objectuel –, des condamnations qui laissent parfois de côté une investigation sérieuse des opérations réalisées par Husserl lorsqu'il applique à chaque problème pris en charge par la phénoménologie ou bien des instruments ou bien des usages *ad hoc*.

Satisfait des résultats et des distinctions mobilisées dans l'ouvrage majeur et décisif de la phénoménologie descriptive que sont les *Recherches logiques*, qui aurait bien voulu admettre sans résistance aucune qu'un tel édifice conceptuel pourrait être limité à certains problèmes philosophiques déterminés ? Les considérations qui permettaient l'analyse de la signification constituée par des jugements catégoriaux méritaient-elles vraiment une révision de la phénoménologie elle-même une dizaine d'années plus tard ? Quelle est l'importance de cette révision ? Les *Ideen I* en sont-elles un complément ou bien un remaniement en total désaccord avec l'ambition phénoménologique précédente ? Et pourquoi donc Husserl en est-il venu à des considérations « transcendantales » ? La tournure transcendantale prise par la phénoménologie à partir de 1913 ne résulterait-elle pas d'un geste gratuit imposé par-dessus le marché à une phénoménologie déjà parvenue au faite de ses ambitions ?

---

<sup>1</sup> Husserl, *Ideen I*, § 24, p. 43, tr. fr. p. 78.

<sup>2</sup> Nous nous sommes arrêté, à titre d'exemple particulièrement significatif, sur le jugement sévère de J. -L. Marion dans notre introduction.



## La question du « transcendantal » chez Husserl.

Chacune de ces questions a fait l'objet d'amples examens<sup>1</sup>. Bien qu'anciennes déjà, plusieurs continuent pourtant d'alimenter le débat contemporain<sup>2</sup>. Parmi elles, il n'est certainement pas exagéré de considérer la résolution de la problématique transcendantale de la phénoménologie comme la plus houleuse. Quoi qu'il en soit de leur lecture de la phénoménologie des *Recherches logiques*, les commentateurs s'accordent au moins sur l'usage descriptif que Husserl lui accordait alors et ils reconnaissent à tout le moins que cet usage tranche avec la tournure idéaliste transcendantale que prend la phénoménologie à partir de la publication des *Ideen I*, où Husserl en vient à la définir comme science *a priori* des vécus de conscience transcendantement réduits<sup>3</sup>. Dans ce développement, le problème de l'individuation qui est demeuré longtemps occulté se distingue, en vertu de sa formulation même, par le fait qu'à travers lui Husserl prétend interroger le sens même de la problématique transcendantale et, le poussant le plus loin possible, réviser ses limites et lui donner une fondation critique. En interrogeant au moyen du problème de l'individuation la possibilité d'une investigation phénoménologique de la constitution de l'être-factuel, en cherchant à rendre compte phénoménologiquement du point de surgissement de la différence dans l'existence, Husserl affronte avec les instruments de sa phénoménologie un ensemble de problèmes laissés pendant plusieurs siècles à la philosophie scolastique et au dogmatisme où, comme chez Leibniz et suivant en cela la critique kantienne<sup>4</sup>, les phénomènes étaient devenus de purs êtres de l'entendement<sup>5</sup>.

Cette tâche phénoménologique nouvelle, qui semble déborder sur le terrain de la métaphysique jusqu'alors rationnelle, confronte à la fois la phénoménologie à un thème

---

<sup>1</sup> Par exemple, J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004.

<sup>2</sup> A titre d'exemple, A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, Grenoble, 2007.

<sup>3</sup> Voir Husserl, *Ideen I*, § 75, pp.139-141, tr. fr. pp. 238-241.

<sup>4</sup> Nous renvoyons en particulier sur ce point au chapitre précédent (le chapitre 2 de la première partie) à la critique de Leibniz dans l'« Amphibologie » de la *Critique de la raison pure*.

<sup>5</sup> Husserl prête toutefois à Leibniz plusieurs anticipations grandioses de la phénoménologie, par exemple l'intuition eidétique. *Husserliana VII, Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil, op. cit.*, p. 196, tr. fr. pp. 280-282. Dans le même texte, Husserl lui accorde d'avoir réalisé l'une des plus grandes anticipations de l'histoire au moyen de la monadologie qui lui vaut de se présenter par ailleurs dans une lettre à Dietrich Mahnke comme étant lui-même « réellement monadologue », voir Husserl, « Lettre à Mahnke du 5 janvier 1917 », *Briefwechsel, Husserliana Dok. III, op. cit.*, p. 408.

philosophique et notamment métaphysique incontournable et la métaphysique à la possibilité d'un discours philosophique, en l'occurrence phénoménologiquement assuré. Cette tâche impose de saisir le sens *plein* de l'idéalisme « transcendantal » husserlien. Elle exige de ne pas se contenter d'affirmer que par la réduction transcendantale Husserl enfermerait le discours phénoménologique dans les bornes de la conscience immanente mais, en considérant l'ouverture inédite de ce discours à un problème métaphysique, d'oser prendre la mesure de cette ambition. Loin d'être *oublieuse de l'être* mais, nous avons vu, au contraire, que la métaphysique était plutôt la discipline jusqu'alors la plus *soucieuse de l'être individuel*. Il convient de démarquer ce nouvel idéalisme « transcendantal » du simple idéalisme parfois prêté aux *Recherches logiques* (où par exemple Husserl donne une fondation phénoménologique à l'intuition des idéalités logiques) et de préciser en quel sens l'adjectif « transcendantal » détermine l'idéalisme en général – une rubrique qui peut prendre des formes tellement différentes<sup>1</sup> qu'elle ne nous apprendrait finalement à elle seule que peu de choses sur le tournant qui pouvait bien s'opérer. Si l'on va jusqu'à admettre qu'une rubrique « idéaliste » sied aussi bien, à l'ouvrage de 1900-01 qu'à celui de 1913, comment pourrait-on appréhender, avec elle seule, le sens du problème transcendantal qui n'émerge que dans le second ? Le problème de l'individuation apparaîtra alors comme l'appui nécessaire pour apprécier le sens de l'idéalisme *transcendantal*. Considérer ce dernier sous le jour du problème de l'individuation impose donc tout d'abord de se demander s'il s'agit vraiment d'une *simple thèse idéaliste*.

### Le silence transcendantal : un non-dit de la phénoménologie du temps.

Bien qu'une compréhension du terme « transcendantal » paraisse nécessaire pour toute étude portée sur la phénoménologie transcendantale, elle est pourtant paradoxalement rarement accomplie, y compris dans les études d'ampleur qui visent à donner une interprétation de l'idéalisme transcendantal husserlien. C'est que l'idéalisme transcendantal est assez rarement envisagé pour lui-même. Il est plutôt regardé comme un champ d'investigation rattaché à certaines méthodes que Husserl applique à des problèmes déterminés, au premier chef à celui du *temps*.

---

<sup>1</sup> Kant déjà considérait comme idéalistes l'approche idéaliste dogmatique de Berkeley et l'approche idéaliste problématique de Descartes. Au cours du XIXe siècle, l'« idéalisme allemand » prend également des formes complètement irréductibles les unes aux autres. Au sujet de Husserl lui-même, on a pu reconnaître plusieurs formes d'idéalisme qui trouvent une fondation très différente en chacun des cas : statut et limites de l'intuition eidétique, statut de la signification et des entités logiques, théorie de la constitution, etc. motivent dans la littérature secondaire autant de conceptions de l'idéalisme husserlien.

Ainsi, lorsqu'A. Schnell entreprend une « histoire de la philosophie du temps<sup>1</sup> » fondée sur la « question de la temporalité de la sphère transcendantale elle-même – une question qui est donc corrélatrice du statut de la réalité<sup>2</sup> » (moyennant une « lecture croisée entre la philosophie transcendantale classique et la phénoménologie transcendantale allemande<sup>3</sup> »), il en arrive à statuer, dans sa conclusion générale, non pas sur le « transcendantal » mais sur l'importance cruciale de la problématique génétique pour l'avenir de la phénoménologie, dans l'appel à un dépassement non pas de la problématique transcendantale, mais de façon encore plus fondamentale de la *problématique intentionnelle* :

La phénoménologie du *temps* se présente de part en part – même déjà chez Husserl – comme une discussion, pour ne pas dire comme une remise en cause des acquis de la phénoménologie comprise comme analyse intentionnelle *descriptive*. *Et par là, elle se situe autant en deçà de l'objet que du sujet !* Chez Fink, comme chez Heidegger, une réflexion sur les registres architectoniques fondateurs, en particulier sur la constitution même de la conscience transcendantale (dans sa dimension *temporelle*), conduit à une révision à la fois problématique et méthodologique de la phénoménologie *intentionnelle* : les analyses des couches ultimement constitutives de la conscience transcendantale dévoilent une dimension *pré-intentionnelle* de cette dernière, de sorte que la démarche même de ces analyses ne peut se cantonner aux prescriptions d'une phénoménologie descriptive [...] *Les Manuscrits de Bernau* peuvent être lus [...] comme une première réalisation d'une phénoménologie *constructive* [...]. La phénoménologie transcendantale ne part pas de l'acte de la conscience de soi (principe suprême de l'idéalisme transcendantal) pour arriver au temps comme point de surgissement de toute « réalité », mais s'inscrit d'abord, à l'inverse, dans l'expérience concrète afin de dévoiler – moyennant une démarche à la fois « démantelante » [*abbauend*] et « constructive » – les couches originairement constitutives (ou « in-stituantes ») de la conscience intime du temps qui requièrent justement un procédé non plus simplement descriptif, mais *constructif*<sup>4</sup>.

Abordant de biais la question transcendantale, le commentateur accomplit deux opérations distinctes. D'une part, en ce qui concerne l'usage, il fait de « transcendantal » un adjectif qualifiant la conscience. Amenant naturellement à la question de savoir ce qu'est une « conscience transcendantale » chez Husserl, il nous donne d'autre part les moyens d'y répondre : la conscience transcendantale husserlienne serait une conscience constituante ; et ce à deux niveaux, celui de la constitution intentionnelle et celui de la « constitution » pré-intentionnelle exigeant une méthode constructive. En tant qu'elle nous renvoie à l'intentionnalité constituante (immanente) des objets – ou, selon le commentateur, à une dimension pré-intentionnelle de cette activité – et originairement à l'intentionnalité originaire

<sup>1</sup> Voir son travail intitulé *En deçà du sujet, Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2010, p. 308.

<sup>2</sup> A. Schnell, *ibid.*, p. 308.

<sup>3</sup> A. Schnell, *ibid.*, p. 309. Cette étude mobilise donc apparemment le même corpus que le nôtre.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 308-309. Nous soulignons l'adjectif « intentionnelle ».

constitutive de la conscience elle-même, la conscience en tant que transcendantale nous amènerait à sortir de la problématique de la corrélation intentionnelle au sens où cette dernière permettait d'explicitier le sens de tout corrélat transcendant. Elle serait suppléée – et demanderait à être remplacée – sur ce plan par la méthode constructive par laquelle on peut saisir les conditions de possibilité<sup>1</sup> les plus originaires de la constitution de la conscience. De cette façon, la confrontation de la phénoménologie à l'idéalisme transcendantal entraînerait une remise en question de la phénoménologie descriptive au profit d'une phénoménologie constructive *passant ainsi sous silence les raisons de l'élaboration du problème transcendantal* au cours de la décennie 1910, en particulier l'engagement de la constitution comme mode d'investigation de la corrélation intentionnelle.

Le fait d'identifier le sens plein authentique de la phénoménologie transcendantale constitutive à son seul volet génétique, cela explique-t-il l'articulation entre les deux volets de la phénoménologie transcendantale constitutive<sup>2</sup>? En l'absence de proposition pour comprendre ce lien, la phénoménologie se voit alors enserrée entre deux usages effectifs exclusifs l'un de l'autre et hiérarchiquement agencés, celui de la conscience pré-intentionnelle étant plus fondamental que celui de la conscience envisagée comme lieu de la corrélation intentionnelle. Pour rendre compte du passage de la phénoménologie (descriptive) statique à la phénoménologie (constructive) génétique tardive, la « phénoménologie transcendantale » apparaît alors comme une pièce maîtresse nécessaire à l'articulation du problème, mais pièce qui n'a d'autre fonction que d'assurer les bons rouages de l'ensemble. Dotée d'une fonction principalement instrumentale, la phénoménologie transcendantale devient un outil plastique capable de se plier tout entier aux seules exigences génétiques bien qu'il soit forgé dans le moule de la phénoménologie eidétique et de la constitution statique des *Ideen I*.

Identifiant au contraire le problème de l'individuation à celui de la constitution de l'être-factuel sur un terrain transcendantal, Husserl semblerait confirmer qu'il en va bien au cours des analyses de Bernau d'un problème de constitution, touchant à l'être factuel, à la différence dans l'existence, plutôt qu'à la genèse la plus originaires de la conscience du temps. Neutralisant *a fortiori* la distinction même entre la constitution d'un corrélat transcendant vis-

---

<sup>1</sup> Ce registre est hérité chez A. Schnell d'une lecture continuiste de l'idéalisme allemand.

<sup>2</sup> Décrite de manière statique en 1913, elle s'intéresse aux structures d'objets déjà constitués par le biais de la corrélation universelle et intentionnelle (ou corrélation noético-noématique); et en 1918, elle s'intéresse non seulement à la genèse du sens qui engage originellement la constitution intime du temps mais aussi à l'être individuel et factuel.

à-vis de la conscience immanente (dans l'étude de la corrélation intentionnelle) et celle de la constitution de la conscience elle-même en sa plus pure immanence, Husserl nous alerte sur le fait qu'il s'agit d'un problème qui se situe au-delà ou en-deçà de cette division: il s'agit du problème de la constitution de l'« être factuel » et non pas de l'« être temporel de la conscience » comme semblent le lire ceux qui réduisent la phénoménologie des *Manuscrits de Bernau* à la dimension pré-intentionnelle de la conscience transcendantale.

En cela, la présentation de Husserl apparaît quelque peu différente de celle à laquelle semble vouloir la ramener tout discours qui tente de l'élucider à partir d'un point de vue purement génétique. En outre, si l'intentionnalité dans le cadre de la phénoménologie transcendantale devait prendre la forme exclusive de l'explicitation de la dimension pré-intentionnelle de la conscience, dans la plus profonde immanence de cette dernière, pourquoi Husserl continuerait-il à revendiquer, même dans les textes tardifs les plus célèbres, le lien intime entre le « transcendantal » et problème de la transcendance objective<sup>1</sup>, réaffirmant l'intérêt décisif de la corrélation intentionnelle ? A ce titre, Husserl ne cesse de réaffirmer, de la manière la plus explicite possible, que le problème de la transcendance est celui de la théorie traditionnelle de la connaissance<sup>2</sup>, par opposition à la théorie transcendantale de la connaissance. N'annulant ni la réalité de la transcendance objective ni n'affirmant la restriction du discours phénoménologique à l'immanence de la conscience, il réaffirme au § 41 des *Méditations cartésiennes* :

On reconnaît que tout ce qui existe pour la conscience se constitue en elle-même. On reconnaît ensuite que toute espèce d'*existence*, y compris toute existence caractérisée – en quelque sens que ce soit – comme « transcendance », a sa constitution propre<sup>3</sup>.

Analysant phénoménologiquement le problème de l'individuation dans le cadre de la réduction phénoménologique et du point de vue de la conscience immanente du temps, il n'en demeure pas moins que Husserl revendique que c'est en ce lieu seul non seulement qu'il est

---

<sup>1</sup> « Comparons cette théorie transcendantale de la connaissance et la théorie traditionnelle. Son problème est celui de la transcendance [...]. Être réel d'une manière évidente, être nécessaire pour la pensée, être probable, etc., ne sont que des caractères apparaissant dans le domaine de ma conscience de l'objet intentionnel en question. Toute preuve et toute justification de la vérité et de l'être s'accomplissent entièrement en moi, et leur résultat est un caractère du *cogitatum* de mon *cogito*. C'est là qu'on voit le grand problème. Il est compréhensible que, dans le domaine de ma conscience, dans l'enchaînement des motifs qui me déterminent, j'en arrive à des certitudes, même à des évidences contraignantes. Mais comment tout ce jeu, se déroulant dans l'immanence de ma conscience, peut-il acquérir une signification objective ? », Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 2001, tr. G. Peiffer et E. Levinas, « Quatrième méditation », § 40, pp. 69, 70, tr. fr. pp. 137-139.

<sup>2</sup> Voir Husserl, *Méditations cartésiennes*, *ibid.*, § 40, p. 69, tr. fr. p. 137.

<sup>3</sup> Husserl, *ibid.*, § 41, p. 70, tr. fr. pp. 140-141.

possible d'appréhender la question de la différence dans l'existence, mais aussi de la différence dans l'existence particulière des espèces d'existence éventuellement caractérisées comme transcendantes, et cela en dépit de l'« attitude habituelle de la pensée postcartésienne<sup>1</sup> » à laquelle Heidegger lui-même semble être resté assujéti aux yeux de Husserl. Quoi qu'elle puisse égarer en ne présentant pas la relation de l'idéalisme transcendantal au problème de l'individuation, trouve-t-on meilleure preuve de l'inadéquation de cette thèse (revendiquant l'antériorité principielle et génétique de la conscience intime sous toute forme d'objectivité) que la mise en garde de Husserl lui-même ? Ce dernier réaffirme ainsi en 1929, au même § 41 des *Méditations cartésiennes* :

Une véritable théorie de la connaissance ne peut avoir de sens qu'en tant que phénoménologique et transcendantale. Au lieu de chercher, de manière absurde, à conclure de l'immanence originaire à une transcendance – qui ne l'est pas moins – de je ne sais quelles « choses en soi » essentiellement inconnaissables, la phénoménologie s'occupe exclusivement d'élucider systématiquement la fonction de la connaissance, seul moyen de la rendre intelligible en qualité d'opération intentionnelle. [...] Réalisée de cette manière systématique et concrète, la phénoménologie est, par là même, *idéalisme transcendantal*, bien que dans un sens fondamentalement nouveau<sup>2</sup>.

C'est vers ce sens « fondamentalement nouveau » que nous achemine la claire et pleine compréhension du problème de l'individuation qui, culminant en 1918, repose sur une conceptualité et une technicité qui, bien qu'elle ne soit pas à nouveau exposée dans la nouvelle « introduction à la phénoménologie » de 1929, n'en est pas moins exigée et présupposée. C'est à cette reconstruction, facilement occultée par de nombreux lecteurs assidus des *Manuscrits de Bernau*, que la lecture de l'idéalisme transcendantal proposée dans le présent travail doit parvenir.

### Phénoménologie du temps vs phénoménologie de l'individuation.

Le fait que la phénoménologie du temps – plutôt que la phénoménologie de l'individuation – alimente autant les études phénoménologiques est-il accidentel ? L'attrait pour la question du temps en phénoménologie n'est assurément pas neuf. Bien avant les commentateurs de phénoménologie génétique, aussi bien dans sa critique de la phénoménologie husserlienne que de la philosophie transcendantale kantienne, Heidegger

<sup>1</sup> Husserl, *ibid.*, § 41, p. 70, tr. fr. pp. 140.

<sup>2</sup> Husserl, *ibid.*, § 41, pp. 71-72, tr. fr. pp. 142-143. Nous corrigeons l'accord de l'adjectif « réalisé » par « réalisée ».

s'était appuyé sur une puissante théorie du temps, n'abordant quant à lui jamais le problème de l'individuation *a parte objecti* – comme individuation de l'être factuel susceptible d'être expérimenté et connu – mais seulement, pour ainsi dire, de l'individuation du *Dasein* dans son face à face vis-à-vis de l'étant dont l'individualité demeure ininterrogée au profit de l'interrogation portant sur l'être à partir de l'exploration des structures du *Dasein* que sont les existentiels<sup>1</sup>.

Ainsi, forts de cette reconnaissance que « la philosophie transcendantale allemande témoigne ainsi d'une diversité qui continue toujours à enrichir le débat contemporain au sujet du temps et de sa constitution transcendantale<sup>2</sup> », nous n'aurions qu'à enrichir cette reconnaissance en lui restituant sa coloration husserlienne, à savoir en la resolidarisant avec le problème de l'individuation dans le but d'en rééquilibrer l'appréhension. Mais pourrait-on vraiment affirmer avec la même légitimité que la philosophie transcendantale allemande témoigne ainsi d'une diversité qui continue toujours à enrichir le débat contemporain au sujet de l'*individuation* et de la constitution transcendantale de l'être individuel ? On voit bien que cette proposition qui semble pourtant parfaitement symétrique à la première – et conforme à ce que suggère Husserl – n'est absolument pas symétriquement *fondée*. Au contraire, l'idée d'une responsabilité symétrique de l'individuation dans la résolution de la problématique transcendantale de la phénoménologie aurait tendance à susciter de grandes réserves, voire une certaine répulsion : comment une discipline aussi ambitieuse et novatrice que la phénoménologie pourrait-elle finalement véhiculer, en l'une de ses parties, un discours sur un objet – le problème de l'individuation – qui est un problème à ce point ancré dans la métaphysique et dans la scolastique ?

La question du temps, si elle puise ses racines chez Aristote pour s'abreuver quelques siècles plus tard à la source augustinienne et y puiser les ressources qui la mèneront encore fraîche à alimenter la psychologie descriptive de Brentano où Husserl baignait encore vers la fin des années 1880, cette question n'a-t-elle pas éclaté sous la plume de Heidegger, devenant depuis la plus novatrice et prometteuse des voies d'analyse ? A côté de cette question massive censée nous conduire à la compréhension de l'être-même, la question de l'individuation fait mine de challenger bien fragile. C'est là semble-t-il un problème léger qui, s'il pouvait alimenter les disputes métaphysiques des scolastiques, n'a rien à faire dans les vues de ceux

---

<sup>1</sup> Par voie de conséquence la question de l'articulation de ces deux dimensions ne peut être précisée.

<sup>2</sup> A. Schnell, *ibid.*, p. 311.

qui sont parvenus à élever le débat à un niveau ontologique. Mais de même que nous commençons à mieux comprendre le statut fondamental de l'« individu » – sa fonction critique – dans la démarche transcendantale de Kant, le fait que Husserl lui assigne un tel rôle dans la résolution de la problématique transcendantale de la phénoménologie pourrait bien en révéler une dimension tout aussi fondamentale. A ce titre, l'élévation du problème phénoménologique à son niveau ontologique pourrait bien se payer au prix d'un oubli de son thème fondamental. Il est temps de comprendre pleinement la question : *en quel sens peut-on dire que l'individuation est le problème fondamental de la phénoménologie transcendantale ?*

Dans ces conditions, deux ans après la publication d'*Être et temps*, Husserl, dans ses *Méditations cartésiennes*, n'a d'autre choix que de réaffirmer la nécessité de comprendre le sens de l'idéalisme transcendantal. Il découle de toute fondation phénoménologique de la *théorie de la connaissance*, par-delà le clivage entre l'immanence de la conscience et la transcendance, fût-elle la transcendance de l'être ou de l'étant qui lui fait face. Si les *Manuscrits de Bernau* ont déjà nuancé, abandonné, voire dépassé ce clivage<sup>1</sup>, l'ontologie heideggérienne l'a dans le même temps réaffirmé avec une puissance nouvelle. Cette affirmation tire sa force chez Heidegger d'une mise en avant radicale de la question de l'être comme question séculaire de la métaphysique (et oubliée par cette dernière), l'amenant à réélaborer le sens même du problème de la métaphysique pour les besoins de la téléologie ontologique. Au contraire, l'idée husserlienne de l'idéalisme transcendantal s'appuie sur l'irréductibilité du problème de l'individuation dans le cadre de la théorie de la connaissance, que cette dernière soit traditionnelle ou phénoménologique. S'il se posait déjà dans le cadre de la métaphysique traditionnelle, ce dernier continue d'alimenter le problème de la phénoménologie. Si la théorie de la connaissance traditionnelle a pour problème celui de la transcendance, la théorie de la connaissance phénoménologique semble avoir quant à elle pour problème celui de l'individuation. Loin de se substituer au problème de la transcendance, il a vis-à-vis de cette dernière un rôle de fondation critique : ainsi, seule la phénoménologie transcendantale, en tant qu'elle rencontre sous le régime de la réduction transcendantale le problème général de l'individu comme être factuel différent de tout autre dans son existence, seule elle est capable de rendre compte de la transcendance en tant que cette dernière est une forme d'*existence caractérisée*. D'où une question conjointe entièrement liée à la première :

---

<sup>1</sup> Nous ne pourrions prendre la pleine mesure de ce dépassement qu'au terme de ce travail.



*en quel sens peut-on dire que l'individuation est le problème fondamental de la théorie de la connaissance – tant de la métaphysique que de la phénoménologie transcendantale ?*

De ces deux questions découle naturellement une troisième, qui tient au mode spécifiquement phénoménologique et non traditionnel, dans le cadre de la théorie de la connaissance, à prendre en charge le problème de l'individuation. Si le problème de l'individuation est le problème spécifique sur lequel se dissocient la phénoménologie et la théorie traditionnelle de la connaissance, le sens fondamentalement nouveau de cet idéalisme transcendantal, qui le différencie de la métaphysique rationnelle, tiendrait moins à son problème – l'individuation – qu'à la qualité de la nouvelle solution proposée : celui de la constitution, dans la conscience intime du temps, de l'être-factuel comme surgissement de la différence dans l'existence. En quoi l'analyse de la constitution temporelle chez Husserl manifeste-t-elle un usage irréductible à celui de la théorie de la connaissance post-cartésienne ?

Dans ces conditions, l'étude du transcendantalisme husserlien a largement été déconnectée du thème privilégié auquel Husserl le rapporte. En l'absence des textes, la littérature secondaire ne pouvait disposer du point d'ancrage que doit rechercher tout lecteur soucieux de comprendre si vraiment Husserl, dans un élan dogmatique étonnant, se serait mis à avancer une simple thèse nouvelle – celle d'un idéalisme transcendantal – ou si la posture transcendantale de sa phénoménologie ne découlerait pas plutôt d'une nécessité interne à la vocation même de la phénoménologie une fois reconnue la tâche essentielle de toute théorie de la connaissance.

Pour y répondre, le travail éditorial rend aujourd'hui disponible la quasi-totalité des manuscrits. Il a permis d'apercevoir précisément comment une série de questions et de déplacements successifs ont renouvelé jusqu'au sens même du mot « phénoménologie ». Elles l'ont renouvelé non seulement dans ses méthodes mais aussi dans ses ambitions. Si l'on tenait à lui préserver une unité par-delà tous ses remaniements, le bon sens nous demanderait d'admettre que « phénoménologie » renvoie avant tout chez Husserl à une *discipline plastique*. *Plastique*, car en dépit de certaines pratiques persistantes telles que l'analyse de la corrélation intentionnelle, elle emploie des procédures adéquates à la résolution de problèmes *ad hoc* – au nombre desquelles on compte par exemple l'ἐποχή, la réduction, la variation ou encore la constitution. Mais une *discipline* cependant au sens où la phénoménologie prétend

imposer une véritable législation au champ d'analyse qu'elle investit – en particulier lorsqu'elle parvient à en fixer des lois eidétiques ayant la validité de principes *a priori*. Beaucoup plus précisément, nous avons aujourd'hui les moyens d'analyser l'ensemble des tenants de la formulation du problème de l'individuation dans la phénoménologie husserlienne afin d'en mesurer aussi bien la vocation et la légitimité que les enjeux.

Étant données les multiples injonctions de Husserl – aujourd'hui disponibles et connues – en faveur de l'importance du problème de l'individuation, la question incontournable pour statuer sur la légitimité d'une résolution de la problématique transcendantale de la phénoménologie réside dans une compréhension adéquate du problème de l'individuation : quel est le problème phénoménologique de l'individuation ? En quoi et pourquoi un tel problème traditionnellement métaphysique devrait-il rejaillir au cœur même de la phénoménologie ? Qu'y a-t-il de fondamentalement gênant dans une phénoménologie qui ne pourrait répondre au problème de l'individuation ?

Deux acceptations du « transcendantal » chez Husserl.

Pour le comprendre, on peut encore chercher à définir plus précisément les usages husserliens du terme « transcendantal ». Conscient de cette nécessité, et à la faveur d'une étude historique et conceptuelle patiente, J.-F. Lavigne ne déroge pas à cette exigence. Il revient sur deux acceptations de ce terme chez Husserl qui, selon lui, sont les deux seules possibles. L'une serait méthodique ; l'autre problématique (ou « méthode d'une position philosophique ») :

(i) [La phénoménologie husserlienne] était « transcendantale » selon l'une des acceptations de ce concept, la plus couramment usitée et qui prédomine dans l'œuvre de Kant, sa compréhension « fonctionnelle ». Dans ces conditions, la phénoménologie « transcendantale » qui résulte de la révolution *methodologique* imposée par l'intuitivisme husserlien au transcendantalisme kantien recevait plus précisément le sens d'une phénoménologie *du* transcendantal. Comprise et pratiquée ainsi comme *phénoménologie des conditions subjectives de possibilité de l'expérience*, la phénoménologie transcendantale possède déjà une puissance critique redoutable [...]. Maintenu dans ce cadre fonctionnel précis, la phénoménologie ne suscite du point de vue ontologique aucune difficulté particulière<sup>1</sup>.

(ii) Cependant, la phénoménologie transcendantale devint elle-même problématique, en revanche, lorsque Husserl voulut lui faire assumer aussi, sous la même appellation qui

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Ideen I de Husserl*, Vrin, « Problèmes & Controverses », Paris, 2009, pp. 10-11. Nous soulignons.

devenait alors équivoque, l'*autre sens* de la référence au « transcendantal » : le sens d'une fondation phénoménologique de l'*idéalisme transcendantal*. Prise en ce second sens, la « phénoménologie transcendantale » devient la méthode d'une position philosophique déterminée, chargée cette fois de fonder une thèse ontologique : [...] elle y ajoute – ce qui est une véritable *thèse métaphysique* – que cet objet n'a *pas d'être propre* en dehors de cette objectivité, que la seule forme d'être qui lui appartienne soit celle d'un objet justement, c'est-à-dire d'un corrélat intentionnel, et, comme tel, constitué<sup>1</sup>.

Selon cette idée, le « transcendantal » chez Husserl recevrait deux acceptions. D'une part, il désignerait un type d'investigation proprement intuitif du champ transcendantal. Ce premier sens tient sa légitimité du caractère méthodique de l'intuitionnisme husserlien qui en ferait un *idéalisme transcendantal* à l'ontologie acceptable dans la mesure où il affirme seulement la « primauté absolue de la subjectivité vivante<sup>2</sup> ». Ce sens corrobore l'idée d'une poursuite phénoménologique de la description de la « vie subjective » entamée par Kant. D'autre part, outre cette dimension méthodique, le « transcendantal » désignerait aussi le thème de la recherche d'une *fondation* de l'idéalisme transcendantal qui serait le propre de la phénoménologie transcendantale. Outre la primauté de la subjectivité, le « transcendantal » reposerait cette fois sur l'affirmation de la relativité de l'être objectif vis-à-vis de l'être de la subjectivité, c'est-à-dire sur une dévaluation ontologique de l'objet établie sur la base d'une décision métaphysique : l'« être » serait réduit à l'être objectuel du corrélat intentionnel et ne vaudrait que comme sens relatif à une conscience. Selon cette seconde acception, le « transcendantal » engagerait dès lors une position ontologique inacceptable dépassant les principes méthodiques de l'intuitionnisme husserlien. Il procéderait d'une véritable affirmation métaphysique, à savoir celle de la réductibilité de l'être de l'étant à celui de l'être objectuel<sup>3</sup>. On comprend qu'une telle idée soit d'autant plus choquante aux yeux de ceux qui attribuent à l'étant la capacité d'affecter la conscience et la propriété d'être intrinsèquement différenciant et producteur d'individualité. Attribuer une thèse *métaphysique* au corrélat intentionnel en lui prêtant l'idée qu'il n'aurait pas d'être propre revient à dire que cet être n'a pas d'existence (propre) autre que l'existence objectuelle. Cette phénoménologie transcendantale serait alors problématique au sens où elle véhiculerait une *position ontologique pétrie de métaphysique* – une ontologie, par conséquent, fondamentalement dénaturée. Partant de l'affirmation de la subjectivité dans le cadre d'un « idéalisme ontologique<sup>4</sup> », cette position amènerait non seulement à se tourner vers l'objet mais aussi à

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *Ibid.*, p. 11.

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *Ibid.*, p. 12.

<sup>3</sup> On voit bien en ce cas en quoi, dans le sillage de la critique de Heidegger, le « transcendantal » reproduirait l'aporie métaphysique, son aveuglement, concernant la question de l'être.

<sup>4</sup> J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 76

diminuer son être pour le réduire à une simple teneur objectuelle reposant intégralement sur des actes infra-conscientiels – renonçant, en vérité, à l’affirmation de son *existence* propre.

Ce double niveau de radicalité dans l’usage du transcendantal serait associé à deux usages possibles de la réduction transcendantale de 1913 : l’un général, n’affectant pas la réalité empirique transcendante ; l’autre beaucoup plus strict et radical. Ce serait là, aux yeux de Husserl, le sens de la seule et véritable époque transcendante, qui serait déjà à l’œuvre avant le § 55 des *Ideen I*. Ainsi, explique J.-F. Lavigne :

Il faut distinguer une réduction-époque « phénoménologique » au sens large, qui s’effectue sur la base de l’attitude naturelle (ontologique), et laisse intacte le sens d’être du monde comme réalité empirique transcendante ; et d’autre part une réduction-époque « phénoménologique » au sens strict, qui est une sortie hors de l’attitude naturelle elle-même, et qui consiste à mettre en suspens l’*existence* même du monde pour problématiser ce sens d’être comme transcendance<sup>1</sup>.

Alors que Husserl, au § 32 des *Ideen I*, ne fait que modifier la thèse bien identifiée par J.-F. Lavigne comme une « thèse d’existence empirique<sup>2</sup> » au moment où il opère l’époque « phénoménologique » qui « m’interdit absolument tout jugement portant sur l’existence spatio-temporelle<sup>3</sup> », il réaliserait déjà une véritable réduction transcendantale. S’il est effectivement intéressant de situer l’endroit exact où elle se produit au sein de l’économie interne des *Ideen I*, sa seule présence, ainsi comprise en sa radicalité véritable, est suffisante à éveiller notre attention : si une telle époque est radicalisée en abolition de tout jugement relatif à l’existence spatio-temporelle, pourquoi Husserl s’autorise-t-il en 1918, au beau milieu de l’écart qui sépare ces deux textes, à parler de l’individuation comme « le point d’origine de l’individualité, de la factualité, de la différence dans l’existence ?<sup>4</sup> ». Et alors que Husserl devrait s’autoriser par ce geste à en problématiser la transcendance, pourquoi de telles analyses se placent-elles au cœur de la conscience immanente du temps ? Ne faudrait-il pas définitivement se résoudre au fait qu’il y a chez Husserl plusieurs traitements de l’« existence » – dont l’un est *transcendantal* – et que la mise entre parenthèse de l’existence spatio-temporelle, sous le registre de l’attitude transcendantale, n’entraîne absolument pas

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *ibid.*, pp. 138-139. Ce sens radical persisterait dans les textes de *Psychologie phénoménologique* où, dans ce contexte, « la réduction, selon J. -F. Lavigne, s’appelle aussi époque », *ibid.*, p. 138. Cf. Husserl, *Husserliana IX, Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester, 1925*, éd. W. Biemel, Martinus Nijhoff, La Haye, 1968, p. 282.

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *op cit.*, p. 138.

<sup>3</sup> Husserl, *Ideen I*, p. 56, tr. fr. p. 102.

<sup>4</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *op. cit.*, p. 292, tr. fr. p. 231. Passage déjà cité en introduction.

l'abolition du jugement relatif à l'existence ? Pour paradoxal que cela puisse paraître, il semblerait même bien, au contraire, que Husserl considère que cette époque ou réduction, pour radicale qu'elle soit, permet d'accéder à une véritable appréhension du jugement relatif à l'existence, comme si l'existence restreinte à la seule existence spatio-temporelle empêchait un accès vraiment et purement phénoménologique à cette question.

### **La compréhension phénoménologique de l' « idéalisme » transcendantal.**

A la source de l'idéalisme transcendantal husserlien : Kant ?

En l'absence d'une prise en charge directe et explicite du problème de l'individuation pour caractériser le sens de l'idéalisme transcendantal de Husserl, la première idée qui domine la littérature au sujet du « transcendantal » est de présenter « le problème de l'accès au transcendantal<sup>1</sup> » sous l'angle d'une question de méthode. Concernant cette méthode, P. Ricœur, dès 1954, insistait « sur la nécessité de distinguer chez Husserl la *méthode*, telle qu'il l'a effectivement pratiquée, et l'interprétation philosophique de cette méthode, telle qu'il l'a développée surtout dans les *Ideen I* et les *Méditations cartésiennes* », annonçant immédiatement que « cette distinction prendra tout son sens quand la philosophie kantienne des limites nous aura, à son tour, ouvert les yeux sur la décision métaphysique implicite à la phénoménologie husserlienne<sup>2</sup> ». Dans ces conditions, la découverte d'un écart entre la pratique effective de la méthode husserlienne et son interprétation amènerait à interroger les limites dernières de l'analyse constitutive. L'individuation comme « problème de la constitution de l'être factuel » nous inviterait alors à en interroger les limites dans sa capacité à rendre compte d'un type de corrélat *qui doit être intentionnel* bien qu'il se trouve peut-être *n'être pas (simplement) objectif*. Ainsi le problème de l'individuation définit-il le lieu où une réponse pourrait être apportée à l'objection la plus massive que la postérité phénoménologico-ontologique et, plus généralement, tout débouché non transcendantal de la phénoménologie, ont formulé à son endroit et dont on peut tenir Heidegger pour le plus illustre représentant. Cette objection consiste dans l'idée que Husserl aurait réduit l'être à un être constitué, c'est-à-dire à un être objectif.

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *op cit*, p. 7.

<sup>2</sup> P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 274-275. La première publication de cet article, reproduit dans le volume précédemment cité et publié en 1986, date de 1954-55, numéro 46 des *Kantstudien*.

Étant donné l'absence de traitement du problème transcendantal, une autre manière d'analyser le « transcendantal » chez Husserl consiste à l'envisager à partir de la question « que signifie le caractère 'transcendantal' de la subjectivité ?<sup>1</sup> ». En raison de son acuité et du fait qu'elle est relativement admise dans les études husserliennes, l'analyse menée par J.-F. Lavigne en fait un représentant majeur de cette position qui considère directement et pour elle-même la question transcendantale, et non pas, par exemple, par le biais de la phénoménologie du temps dont elle ne serait qu'un moment. Au contraire, l'appréhension proprement phénoménologique de la problématique transcendantale consisterait à développer une phénoménologie « du » transcendantal, c'est-à-dire à l'envisager sur le plan subjectif d'une manière intuitive et réflexive contrastant avec les structures induites et la méthode régressive du criticisme kantien :

Le criticisme de Kant a apporté à la réflexion sur la connaissance un approfondissement décisif, en faisant découvrir dans les *formes subjectives* de la sensibilité et de la pensée les conditions de possibilité de l'objectivité des *étants*. [...] Dans le kantisme cependant, comme dans sa version néo-kantienne ultérieure, les formes *a priori* qui régissent la synthèse subjective (perceptive, imaginative et logique) restaient des *structures induites*. [...] La phénoménologie de Husserl, par sa *méthode réflexive-intuitive*, a modifié de façon radicale cette configuration classique de la théorie de la connaissance, en donnant le moyen d'apercevoir et d'objectiver la relation de la conscience aux phénomènes, comme le rapport dynamique et vécu de l'*intentionnalité*<sup>2</sup>.

Cette manière d'aborder la question du transcendantal chez Husserl la situe comme une question de méthode à la fois dans le sillage de Kant et sous la considération des différences qu'elle présente vis-à-vis de la méthode kantienne. D'après cette idée, il existerait, malgré la persistance de cette question générale de méthode, une fracture radicale concernant la méthode spécifiquement employée par l'un et par l'autre : réflexive-intuitive chez Husserl, régressive chez Kant. Leur méthode est présentée sur fond de continuité où cohabiterait chez l'un comme chez l'autre la même exigence de présenter les conditions d'objectivation phénoménale à partir de la subjectivité (ou de la conscience) décrite quant à elle selon les principes de deux méthodes différentes.

Cette double idée – de rupture dans la continuité – possède un caractère problématique pour la détermination du « transcendantal » et même de la corrélation intentionnelle elle-même. La conscience transcendantale introduirait une fracture qui amènerait par conséquent à

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, op. cit., p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 8. Nous soulignons.

« un écart, une dénivellation ontologique fondamentale, ineffaçable<sup>1</sup> » entre l'étant transcendant censé trouver ses conditions de phénoménalisation dans les structures *a priori* subjectives et l'objet comme simple corrélat intentionnel des vécus de conscience :

L'intentionnalité est donc originairement une réponse. Nous ne constituons perceptivement des objets que dans la mesure où d'abord des étants nous ont originairement affectés. Cette affection est la première phénoménalisation de l'étant<sup>2</sup>.

En mêlant la question – sur le plan logique, comme le fait Kant – des conditions de possibilité du phénomène à celle – temporelle, phénoménologique – des étapes de la phénoménalisation de l'étant (qui n'est pas d'ordre kantien), la qualification de l'intentionnalité comme *réponse* atteste d'une rupture importante vis-à-vis du kantisme. Elle y parvient au moyen de la reprise d'un couple foncièrement dualiste, absent chez Kant: l'*étant* et le *phénomène*. Cette distinction entre l'étant et le phénomène ne reconduit-elle pas la scission ontologique prêtée à Kant entre la chose en soi comme être du phénomène et le phénomène comme phénoménalité de (l'être) de la chose en soi ? L'interprétation de la pensée husserlienne serait alors corrélatrice d'une autre interprétation : celle du transcendantalisme kantien. Au lieu de distinction franche et marquée entre la phénoménologie husserlienne et le kantisme, la conception de l'intentionnalité exprimée ici en constituerait un écho pour le moins étrange. Affirmant l'irréductibilité de la phénoménologie au kantisme sur cette question de méthode, le fait d'insister sur le gouffre incommensurable entre l'*étant* et le *phénomène* semblerait plutôt amener de façon inattendue à une répétition. De même que beaucoup se sont demandés si à chaque phénomène devait correspondre *une* chose en soi individuelle<sup>3</sup>, on ne peut que se demander ici comment l'étant serait capable d'affecter la conscience de telle manière qu'*un* phénomène vienne à se phénoménaliser plutôt qu'un autre. L'étant devrait-il être tenu lui-même pour un substrat d'autodifférenciation ? Mais n'est-ce pas plutôt à la conscience temporelle que Husserl attribue ce dernier caractère ? Observant une opposition entre le kantisme et la phénoménologie plus importante que Husserl ne l'a jamais affirmée, cette conception de la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>3</sup> Cette idée découle de la thèse de l'affection de la chose en soi. Si l'on tenait la chose en soi comme la cause du phénomène, on pourrait se demander si à chaque phénomène correspondrait une chose en soi. Cette idée se décline principalement à partir de l'objection de Jacobi de 1787 selon laquelle les objets réels ne seraient pour Kant que des représentations. Voir Jacobi, « Über den transzendentalen Realismus », *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, Werke*, Leipzig, Fleischer, 1812-1825, 8 vol., II. [*Sur l'idéalisme transcendantal, David Hume sur la foi ou l'idéalisme et le réalisme*]. Cet argument et ses principales réponses sont attentivement examinés par L. Freuler, *op. cit.*, « Les controverses autour de la chose en soi », en particulier pp. 220-230.

conscience intentionnelle scindée entre l'affection primordiale de l'étant et la constitution perceptive (*seconde*) du phénomène semblerait bien receler en même temps un puissant présupposé ontologique, à savoir qu'il existerait des étants en eux-mêmes individuels, c'est-à-dire factuellement individuels, différents de tout autre étant en leur existence même. En prenant appui sur l'affection originaire de la conscience par l'étant, une telle analyse de l'intentionnalité comme réponse ne fait rien de moins qu'accepter le *constat* de la factualité de l'être-individuel sur laquelle elle prend entièrement son appui et qui n'est du reste aucunement phénoménologiquement fondée. Une telle analyse se meut dès lors sur un fondement non phénoménologique qui présuppose l'individualité de l'être comme être donné à la conscience. Il s'agit là d'une thèse que Husserl lui-même n'a jamais revendiquée<sup>1</sup> et qu'il a même farouchement combattue. Loin d'être créée de toutes pièces, on en trouve par contre une inspiration ontologique manifeste chez Heidegger.

On trouve brossés dans cette présentation tous les traits fondamentaux du problème de l'idéalisme husserlien, à savoir décrire et rendre compte des phénomènes comme les corrélats de l'activité *constituante* de la conscience donatrice de sens<sup>2</sup>. Elle la confronte à cette réserve décisive que certains corrélats de la conscience – ceux qui sont qualifiés d'*étants*<sup>3</sup> – semblent difficilement réductibles à un pur procès subjectif qui résorberait leur être et toutes leurs caractéristiques réales au sein d'une activité conscientielle. Ces corrélats ne seraient en ce sens pas même objectuels. A cet égard, nous n'aurions pas d'autre choix que de choisir et de reconnaître ou bien l'efficacité de la théorie constitutive husserlienne qui ferait de la phénoménologie un pur idéalisme (ontologique ?) ou bien l'irréductibilité ontologique de l'étant qui force à reconnaître sa présence vis-à-vis de l'activité constituante de la conscience et qui ramène l'attitude phénoménologique transcendantale à une disposition naturelle toujours plus originaire. Dans cette dernière, l'étant irréductible se tiendrait toujours déjà là face à moi, indépendamment de la constitution que la phénoménologie prétend lui imposer,

---

<sup>1</sup> S'interrogeant à la rigueur sur l'être des corrélats objectuels de la conscience, par exemple dans *L'Idée de la phénoménologie*, il faisait référence à l'« en soi » des phénomènes plutôt qu'à l'étant comme condition ontologique des phénomènes.

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne les voit éclater dans l'équivalence ménagée par la phénoménologie transcendantale (en son deuxième sens radical) entre l'« être » et l'« être constitué ». Voir *supra*, J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>3</sup> Prenons garde, dès à présent, à l'importance du pluriel. Si ontologiquement on peut effectivement penser que l'*étant* devrait affecter la conscience originairement, parler d'*étants* suppose déjà une différenciation au sein même de l'étant. La question se pose dès lors de savoir si cette différence peut être justifiée sur le plan ontologique sans référence aucune à la conscience constituante et sans verser dans le réalisme naïf.



indépendamment aussi de sa qualification objective. Mais cela n'est pas sans rencontrer un problème majeur : celui de l'individuation de l'étant.

Dès lors, le sujet devrait se constituer lui-même dans ce face-à-face n'atteignant jamais l'étant inaltérable autrement que comme l'altérité nécessaire sur fond de laquelle je puis prendre conscience de mon être. Cette conception fait de l'« objet » un étant nécessairement transcendant, « une transcendance [qui] ne peut qu'être reconnue, dans l'accueil après-coup de ce qui s'impose d'emblée comme un donné, n'étant pas constitué car originairement antérieur à toute donation-de-sens, et absolument indépendant de toute prestation intentionnelle<sup>1</sup> ». Interrogeant le caractère transcendantal de la phénoménologie sur la base d'une position ontologique, cette description de l'aporie transcendantale est fortement tributaire d'une certaine conception de la constitution husserlienne. Insistant sur la préséance originaire de l'étant d'une manière qui ne se rencontre pas comme telle sous la plume de Husserl, cette conception ontologique semble passer inversement sous silence l'importance de la constitution, un élément que Husserl lui-même martèle comme un refrain, on l'a vu, lorsqu'il annote ses exemplaires personnels de l'œuvre de Heidegger.

Sous la revendication d'irréductibilité de l'objet (disons alors, de l'altérité originellement non objectuelle à laquelle la conscience serait nécessairement relative<sup>2</sup>) – comme étant transcendant qui définit la conscience comme ouverture par rapport à lui – se laisse aisément reconnaître l'autre possibilité de la phénoménologie : une discipline qui prétend assumer ses implications ontologiques, à savoir la phénoménologie heideggérienne, ainsi que le corrobore J.-F. Lavigne au terme d'une analyse circonstanciée des cinquante-cinq premiers paragraphes des *Ideen I* :

Pour comprendre cet état-de-choses paradoxal, l'idéalisme transcendantal husserlien constitue un véritable obstacle épistémologique. Comme l'avait si clairement vu, à sa manière, Heidegger, la subjectivité ne peut être ouverte sur un Dehors, avoir accès au monde en tant que monde *effectif*, que si cette ouverture est originaire, et si ce sur quoi elle ouvre est d'emblée reconnu comme l'*étant* lui-même. Avant de pouvoir le constituer en « objet » par la prise-en-vue et la donation-de-sens noético-noématiques, la conscience est *d'abord* originairement tournée vers l'*étant*. La structure phénoménologique de l'apparaître perceptif implique en effet que l'*être* de l'objet réel *précède* sa prise en vue noético-noématique<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, op. cit., p. 13.

<sup>2</sup> Ce qui est différent d'affirmer, nous le verrons, que cette altérité est *impliquée* par le mode d'être intentionnel de la conscience.

<sup>3</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, op. cit., p. 301.

Au sein de l'idéalisme transcendantal (en son premier sens « ontologique » conséquent) se trouverait enracinée l'idée que la phénoménologie ne doit pas s'envoler au royaume de l'idéalisme en raison de l'activité constituante de la conscience, mais que cette dernière doit être enchaînée à la position d'un être réel, un étant qui l'affecte passivement. Pourtant, alors qu'il en va d'une revendication qui concerne l'intégralité du domaine phénoménologique (à savoir la totalité de la vie intentionnelle), la qualification du corrélat objectif comme « étant » impose une restriction. Faut-il donc conclure que cet être individuel ne procède pas de la constitution ni d'aucune législation transcendantale ? Pour demeurer conforme à l'idée heideggerienne d'une préséance de l'être qui appellerait une réponse (toujours seconde) du phénomène, on pourrait se demander si l'individu est le point de départ (ontologique) de l'activité constituante ou bien le résultat (phénoménal) de l'être donné originaire et factuel de l'être, sur lequel la constitution phénoménologique devrait, par définition, n'avoir aucune prise. C'est d'une réflexion profonde sur cette tension que la problématique transcendantale semble tirer sa motivation.

Avant d'y venir, il reste qu'*a contrario* l'analyse du caractère de ce *fondement* vers lequel est tournée la conscience n'intéresse pas Heidegger à titre d'étant (c'est-à-dire d'être factuel-individuel) mais comme possibilité ménagée par le *Dasein* d'un accès à l'être. Comprenons ainsi que ce n'est pas tout objet qui requiert l'enracinement ontologique de la phénoménologie. A ce titre, les idéalités logiques ou généralités eidétiques n'imposent nullement de telles exigences. L'accent est ici porté sur l'objet perceptif, c'est-à-dire sur l'*étant chargé de ses caractéristiques réales* – et dont l'importance diffère radicalement en fonction de l'intérêt transcendantal ou ontologique qu'on lui porte – ce qui fonde le commentateur à ramener la proposition précédente à la suivante, nouant entre eux le destin de l'*être de la chose*, de l'*objet* et de l'*étant* :

C'est parce que l'*être* de la chose *transcende originairement son objectivité*, que l'objet devient possible, par la réponse constituante que l'intentionnalité apporte à la *rencontre* primordiale de l'étant<sup>1</sup>.

Alors que la difficulté de départ posée par l'idéalisme transcendantal concerne la possibilité de rendre compte de la constitution de toute objectivité sur la base de la réduction de toute transcendance au vécu immanent (transcendantalelement réduit) – difficulté qui appelle une remise en question intégrale de la description fonctionnelle noético-noématique où le

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 301. Nous soulignons l'« être ».

noème viserait encore une transcendance plus transcendante que lui (et partant plus originaire)<sup>1</sup> –, l'appel lancé à la phénoménologie husserlienne d'assumer ses exigences ontologiques provient non pas de tout corrélat objectif mais de ce seul objet *transcendant* qu'est l'*objet perceptif*. Ainsi, l'exigence ontologique de la phénoménologie proviendrait non pas du mode d'être de la conscience mais de la question de la réductibilité de tout corrélat intentionnel, à savoir la réductibilité de l'étant à la conscience, c'est-à-dire d'un type d'objet très singulier à l'échelle du vaste champ d'analyse de la phénoménologie husserlienne, un objet qui a la particularité d'être transcendant, étendu, matériel, mondain, susceptible d'être perçu, etc.

Ce privilège de l'objet perceptif (par opposition à la primauté de l'étant) est bien connu des commentateurs et *a fortiori* de ceux qui se sont attentivement penchés sur les cours de 1907 concernant la constitution de la chose. L'erreur sur ce point serait d'identifier « objet perceptif » et « étant ». A cet égard, J.-F. Lavigne n'ignore pas l'affinité d'une telle assimilation avec le réalisme naïf :

On objectera peut-être que c'est là revenir à un réalisme « naïf », et s'exempter arbitrairement de la réduction phénoménologique. Or justement il n'en est rien : reconnaître que la perception de l'objet se fonde sur le phénomène primordial d'un affect *reçu*, c'est décrire, exactement, *du point de vue même du phénomène réduit*, le mode d'apparition phénoménologique du *datum* hylétique. Sinon, pourquoi l'appeler « *datum* » ?<sup>2</sup>

En recourant au vocabulaire de la *réceptivité*, J.-F. Lavigne s'autorise à rendre compte de l'antériorité de l'étant sur la subjectivité – nommée « *l'antécédence ontologique* de l'étant qui l'affecte originairement<sup>3</sup> » – et par là du privilège de la transcendance sur l'immanence. Ramenées au cadre de la problématique constitutive, ces caractéristiques ne contrastent pas seulement avec la présentation kantienne, mais aussi, dès lors qu'elles sont rabattues sur la conception du *datum* phénoménologique, avec les précautions auxquelles nous invite Husserl, dès le § 1 de ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1904-1905. Elles contrastent avec l'exclusion du temps objectif et la description du *datum*, qui, n'étant pas « une sorte de morceau de temps objectif<sup>4</sup> », est absolument déconnecté de toute forme d'emprise causale (et donc d'antécédence) que pourrait exercer à son égard la réalité naturelle transcendante. En même temps, il est clair que ce n'est absolument pas n'importe

<sup>1</sup> Voir l'analyse de l'extériorité de ce pommier dans le jardin qui m'affecte, *ibid.*, p. 302 sq.

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *ibid.*, p. 303.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>4</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, tr. p. 9.

quel *datum* qui pourrait recevoir les caractéristiques privilégiées visées par le commentateur : comment, en effet, assigner à une idéalité logique ou de la généralité eidétique « couleur » par exemple le pouvoir de m'*affecter* de la couleur rouge ? On sombrerait ici dans un idéalisme très comparable à celui qui est condamné par le « réalisme naïf » qui accorde un privilège à l'étant (non pas à l'objet perceptif). Pour s'en défaire, il n'y a pas d'autre solution que de « prendre pour point de départ cette *évidence phénoménologique* : « la couleur réelle est la couleur *de la chose elle-même*, la visibilité phénoménale par quoi la chose *se manifeste à partir d'elle-même*<sup>1</sup> ». On voit l'embarras de ce dispositif : comment est-il possible d'affirmer que la couleur réelle<sup>2</sup>, une caractéristique naturelle, fasse l'objet d'une évidence phénoménologique ? A titre de propriété de la chose réelle, la couleur n'est-elle pas une transcendance qui doit faire l'objet d'une réduction phénoménologique à l'immanence du vécu ? Si cette évidence existe, il faudrait accepter dès lors qu'elle soit davantage « naturelle » que « phénoménologique ».

L'analyse de J.-F. Lavigne, en plus de son exhaustivité, a donc le mérite de porter ce que la tradition ne peut délibérément pas accorder à Husserl : on ne peut pas lui accorder que la réalité effective soit réductible à l'immanence du vécu. Si la dimension constituante du sujet s'incarne dans le procédé de constitution de toute objectivité par la conscience (ce point va être exposé en détail dans la suite de ce travail), il existerait alors quelque chose qui ne peut être constitué – l'étant –, et qui doit bien être-là d'abord, avant toute activité constituante, appelant et attirant à lui la conscience qui quant à elle s'ouvre passivement à lui :

C'est l'objet lui-même qui *m'attire*, parce que d'abord il *m'affecte*. L'objet ? Non évidemment, puisqu'il n'est pas encore, à ce stade de la perception, constitué : la chose, quelle qu'elle soit, qui peut être et m'affecter *avant* toute synthèse intentionnelle et sa constitution d'objet, on doit l'appeler l'*étant*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *op. cit.*, p. 302.

<sup>2</sup> Une discussion intéressante sur ce point est ouverte par J. Benoist dans « La découverte de l'*a priori* synthétique matériel : au-delà du 'quelque chose', le tout et les parties (R.L III) », in *Recherches husserliennes*, vol. 3, Centre de recherches phénoménologiques des Facultés universitaires Saint-Louis, 1995. Selon lui, Husserl ferait subir « une révolution conceptuelle [...] au concept d'objet » (J. Benoist, *Ibid.*, p. 3) capable de rendre compte du caractère « matériel » de cet objet tout en se situant sur le terrain *a priori* réclamé par Kant. Le projet phénoménologique de Husserl, et même, selon Benoist, « le programme de toute phénoménologie, transcendantale ou autre » aurait partie liée avec ce dépassement. Le cadre d'investigation de J. Benoist est la méréologie husserlienne de la troisième Recherche logique. S'il ne considère pas les analyses eidétiques des *Ideen I*, J. Benoist considère la méréologie husserlienne de la Recherche III [comme] la moitié de ce que Husserl a à nous apporter en guise d'ontologie » (l'autre moitié est l'analytique-formel qui relève du catégorial), J. Benoist, *Ibid.*, p. 14. Il y explicite l'idée selon laquelle le programme de toute phénoménologie serait de « rendre leur couleur aux objets », J. Benoist, *Ibid.*, p. 3.

<sup>3</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *op. cit.*, p. 303.

On comprend peut-être pour cette raison qu'il soit *paradoxalement courant*, malgré les divergences de méthode explicitement revendiquées par Husserl, de maintenir une continuité présumée entre *le problème* de Kant et celui de Husserl, ce dernier n'allant, comme le pense par exemple J.-F. Lavigne, qu'à « reprendre à son compte et à mettre en œuvre, d'une façon plus approfondie, plus précise et plus concrète à la fois, le projet d'une critique transcendantale de la raison, sous toutes ses figures<sup>1</sup> ». Cette thèse repose sur la reconnaissance d'une problématique de la métaphysique qui serait logée tant au cœur de la *Critique* de Kant qu'au cœur de la phénoménologie husserlienne, c'est-à-dire reconduite dans la seconde. Pourtant, ne serait-ce que sur la question de la méthode, la fracture entre Kant et Husserl paraît si importante qu'il serait à se demander si la thèse d'une « reprise » prend complètement la mesure de ses implications. Tout particulièrement, l'idée selon laquelle nous ne « constituons perceptivement des objets que dans la mesure où d'abord des étants nous ont originairement affectés<sup>2</sup> » – idée qui serait la réponse spécifiquement phénoménologique au défi kantien qui consisterait quant à lui à comprendre les « conditions de possibilité de l'objectivité des *étants* » – apparaît comme étant tributaire de deux éléments distinctifs de la phénoménologie husserlienne : la « constitution » et la qualification « ontologique » de l'étant à laquelle Husserl s'intéresse dans le cadre non pas d'une ontologie, mais d'une eidétique.

Pourquoi ne pas aller alors jusqu'à conclure à un parfait désengagement non seulement de la méthode mais encore du *problème* husserlien vis-à-vis de la tradition kantienne ? Que reste-t-il vraiment, dans de telles conditions, de ce qui serait un problème commun à Kant et à Husserl ? Faut-il vraiment lire l'un et l'autre à la lumière d'une scission ontologique – que celle-ci soit celle entre la chose en soi et le phénomène ou le phénomène et l'étant ? La compréhension du transcendantal chez Husserl manifesterait plutôt l'idée d'une quasi-irréductibilité, c'est-à-dire d'une irréductibilité *effective* de la méthode sur fond d'une continuité *présumée* dont les fondements sont à présent à réinterroger.

### Rupture ou continuité du fil transcendantal ?

D'après cette analyse, il ressort que toute tentative de comprendre le sens de l'idéalisme transcendantal de Husserl aurait beaucoup à gagner d'une compréhension

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 8. On remarquera que ce projet n'est pourtant pas celui que revendique explicitement Husserl dans les *Ideen I*.

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne, *ibid.*, p. 303. Déjà cité ci-dessus.

spécifique et adéquate du sens *phénoménologique* du problème de l'individuation. En l'absence de cette compréhension, l'idéalisme husserlien paraît se heurter à la présupposition qu'un être individuel serait factuellement donné à la conscience, renvoyant alors dos à dos un idéalisme fallacieusement transcendantal et un réalisme naïf non moins fallacieux qui s'appuie sur la factualité et l'individualité de la transcendance donnée à la conscience. Alors que l'idéalisme transcendantal est revendiqué par Kant<sup>1</sup> comme n'étant nullement contradictoire avec le réalisme empirique, il existerait alors un sens transcendantal spécifiquement husserlien dont la rupture avec Kant est tellement consommée qu'il signerait un retour au réalisme naturel au lieu de fonder ce réalisme à la faveur d'une véritable résolution de la problématique transcendantale, en écho à la manière dont Kant ménageait quant à lui la fondation de notre connaissance dans le phénomène.

Cette mise à jour du problème (du) transcendantal chez Husserl est remarquablement traduite par J.-F. Lavigne non pas en ce qu'est dénoncée son équivocité foncière, mais en ce qu'est explicitée l'entente courante de ses implications fondamentales – ces dernières étant jugées *d'après l'ontologie*. Selon cette entente, « dès lors, deux lectures et deux seulement sont possibles<sup>2</sup> ». Devant la contradiction structurelle qui vient d'être décrite, seule une subversion pourrait cacher, pense alors naturellement le commentateur, les apparences de continuité entre le réalisme naturel et la démarche transcendantale et faire de la phénoménologie transcendantale husserlienne une discipline conséquente vis-à-vis de ses propres exigences. Celle-ci ne reposerait en vérité que « sur une habile manipulation logique, plus ou moins dissimulée, des contenus de la conscience-de-réalité<sup>3</sup> ». Elle attesterait ou bien d'une continuité feinte qui en dissimulerait l'inspiration idéaliste originaire (c'est la thèse du commentateur) ou bien d'une rupture décisive qui rendrait alors toute continuité artificielle et toute tentative de fondation du réalisme complètement inepte.

Mais il commence à être palpable qu'il existe entre « réalisme naturel » et « réalisme » une différence foncière : si le réalisme naturel peut s'autoriser l'identification de l'étant à l'être individuel voire à la chose individuelle, donner une fondation phénoménologique du réalisme impose de l'envisager à partir des exigences phénoménologiques qui résident dans la

---

<sup>1</sup> Pour ces raisons mêmes, et que la deuxième partie de ce travail se propose d'approfondir.

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *ibid.*, p. 14.

<sup>3</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *ibid.*, p. 15.

possibilité de rendre compte de l'être factuel-individuel dans une analyse constitutive et sous un régime transcendantal.

Le sens transcendantal du problème husserlien : identité et distinction.

Alors que le problème de l'individuation est explicite chez Husserl, il est implicite chez Kant. S'il achemine Kant vers un usage singulier du terme phénomène (en tant que « contraction » de la substance sur la base du substrat temporel) qu'une analyse circonstanciée de la législation temporelle doit élucider, il ne semble conduire Husserl vers aucune des représentations typiquement transcendantales, mais à cette dénomination pour le moins étrange : l'être individuel donc factuel. Si l'on comprend que pour Kant l'individualité du phénomène implique la factualité comme matière empirique du divers donné dans la représentation qu'est la *perceptio*, il faut demander en quel sens Husserl considère quant à lui que l'individualité (de l'être) implique la factualité.

Chez Husserl, on l'a vu, il existerait indéniablement une relation intime entre le « temps » et l'« individuation ». Cette relation est remarquable au simple regard de la compréhension husserlienne du temps. Comme le remarque N. De Warren en explicitant la signification de l'analyse husserlienne de la conscience comme « flux » temporel et en la ramenant à la question de l'identité subjective :

Par-là, Husserl veut montrer que la conscience temporelle constituante est absolue, sans toutefois être un « substrat » ni une forme atemporelle, mais un flux constant ou continu d'autodifférenciation. Chaque phase ou « flux » n'est pas une identité [...] dans la mesure où chaque phase de maintenant de la conscience temporelle constituante est une présentation originaire qui s'autodifférencie. [...] Le terme de « flux », par conséquent, ne signifie pas « durée » – quelque chose qui dure ou qui serait donné dans le temps *ou sous le fil du temps* – mais cette forme de devenir toujours autre que moi-même<sup>1</sup>.

La compréhension du temps comme « flux » a amené à faire du temps une autodifférenciation permanente qui se perpétue inlassablement et qui n'autorise aucune identité. S'inscrivant dans le sillage de R. Bernet qui reconnaissait déjà pleinement que la conscience absolue est une « pure différence<sup>2</sup> », cette idée intrigante nous pousse

---

<sup>1</sup> N. De Warren, *Husserl and the Promise of Time : subjectivity in transcendental phenomenology*, Cambridge University Press, 2009, p. 205.

<sup>2</sup> R. Bernet, « introduction » à Husserl, *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969, p. LVI, tr. fr. Husserl, *Sur la conscience intime du temps*, Grenoble, tr. par J. -F. Pestureau, Millon, « Krisis », 2003, p. 53.

nécessairement à interroger les conditions de possibilité de l'identité<sup>1</sup>. Comment une conscience « constamment fluctuante », sans identité possible avec elle-même, et en outre dépourvue d'identité dans chacun de ses moments, pourrait-elle se lier à un corrélat objectif identique si elle le constitue ? Contre le caractère toujours en devenir de la conscience – une idée finalement acceptable en raison de la non-identité supposée que la conscience tire de son être libre (ou de sa structure d'horizon), de la possibilité d'être spontanée –, n'est-ce pas en effet une nécessité pour l'être objectif – susceptible d'être expérimenté et connu – de n'être pas perpétuellement changeant et fuyant ? Sur cette opposition entre la pure différence attestée de la conscience et l'identité supposée et recherchée de l'être objectif, la question de la constitution de l'objectivité par la conscience est de tout premier ordre. Comment peut-on rendre compte du fait que de la pure différence provienne la moindre identité, *a fortiori* l'identité de chacun des objets intuitionnés ? Comment l'identité objective pourrait-elle naître de la différence subjective ? On le pressent, ce procès requiert certainement *quelque chose* d'autre que du temps, quelque chose qui n'est par conséquent pas non plus de l'ordre de la conscience<sup>2</sup>.

S'il insiste au contraire sur la non-substantialité du temps, Husserl, faisant du temps l'« ordre des individus<sup>3</sup> », semble reconnaître dans les *Manuscrits de Bernau* une même continuité que celle observée chez Kant entre le temps des existants individuels et un temps en général définissant une forme plus générale de l'individualité, à savoir le temps du monde :

---

<sup>1</sup> Il en va de l'identité subjective, certes, mais en raison de la corrélation intentionnelle, cet examen ne peut être séparé de celui de l'identité objective. Dans la mesure où Husserl ne précise pas si l'être factuel est une dimension objective ou conscientielle, aucune voie ne semble devoir être écartée *a priori*.

<sup>2</sup> Selon ces indications de Kant et de Husserl, il sera difficile de se satisfaire de la solution consistant à dire, que l'existence se réduit à celle – fragile – de la subjectivité ou « de la conscience dans une première épreuve sensible d'elle-même », J. Benoist, *op. cit.*, p. 325. Cette conclusion se paie au prix d'un retour à la thèse de la note au § 46 des *Prolégomènes* où Kant évoquait « le sentiment d'une existence sans le moindre concept » (*Ak.* IV, 334, tr. fr. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, tr. L. Guillermit, Vrin, Paris, 2001), voir J. Benoist, *ibid.*, p. 318 qui conclut à « une 'existence' qui ravalée à la hauteur d'un 'sentiment' n'a plus d'autre signification que d'apparaître [...] ». Telle est l'intuition vertigineuse de Kant au bout de sa démarche critique, qui creuse une opacité radicale au cœur de la conscience, mais par là même y ménage une apparence d'autant plus forte et indépassable : celle-là même de la 'subjectivité', *ibid.*, pp. 326-327. Déplaçant le lieu de surgissement du problème de la factualité en reconnaissant « une abyssale facticité de la conscience » (*ibid.*, p. 316), le commentateur doit faire appel à une transcendance de l'apparaître : « l'être n'est du phénomène – et donc de cette même transcendance de l'apparaître – qu'une détermination très seconde, même si elle n'est en rien secondaire au sens où c'est dans sa visée (celle du dévoilement de l'apparu comme étant, à la mesure – logique – des catégories) que l'apparaître se constitue dans sa structure de transcendance », *ibid.*, p. 321.

<sup>3</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *op.cit.*, p. 91, tr. fr. p. 92.



Le temps n'est pas seulement donné dans le sujet connaissant, disons dans le moi pur [...] mais en soi le temps en général est donné comme forme nécessaire de l'*existence* individuelle et d'un « monde » [*Welt*] individuel (ce qu'il faut peut-être reconnaître comme équivalent)<sup>1</sup>.

Si la conscience temporelle n'est pas elle-même substrat, bien que Husserl considère son ordre du temps comme « rigide<sup>2</sup> », ou s'il s'agit d'un substrat qui n'est pas la pure conscience – le « temps comme forme d'une existence<sup>3</sup> » –, que peut bien être cette forme qui est tant celle de l'existence individuelle que celle du « monde » ? L'existence serait-elle le contenu individuel saisi dans la forme du temps, un contenu par conséquent en lui-même non conscientiel, non différencié, non constitué, purement identique, aussi identique à lui-même qu'est différente à elle-même la conscience temporelle ? Enfin, si la conscience constituante exige autre chose qu'elle-même, alors en quoi serait-elle vraiment absolue ? Si une première question concerne les modalités et les limites de la constitution, on voit apparaître son lien intime avec une seconde question d'où se dégage le sens d'une susceptible résolution de la problématique transcendantale au sein même d'un aménagement conceptuel qui, en dépit de deux compréhensions irréductibles du temps agencées autour de la caractéristique d'être ou non un substrat<sup>4</sup>, établit une relation expresse et intime entre le temps et l'*individualité*<sup>5</sup>.

Parfois rencontrée, cette difficulté à rendre compte en un même lieu d'un principe d'identité et de différence ne semble pas encore avoir été levée. Ainsi, au sujet de Kant, J. Benoist mêle dans un seul et même registre ce qui est de l'ordre de la *distinction* comme principe de différence ultime et ce qui est de l'ordre de l'*identification* :

Il s'agit de gagner la « distinction », non pas au sens de plus ou moins de clarté, mais au sens d'une identité. Ce qui constitue l'objet comme tel, c'est précisément qu'il est « en tant que » tel ou tel... Lorsque je vois un arbre, c'est comme un arbre, en tant qu'arbre. Ce qui l'identifie comme tel, avons-nous dit, c'est son concept, en tant qu'il lui attribue une signification univoque. Kant interrogeant ici la genèse de cette signification univoque a recours à un concept fonctionnaliste de cette identité : ce qui fonde l'identité du « comme tel », c'est la règle en tant que règle de fonctionnement. Est tel ou tel objet ce qui « fonctionne » de la même façon quel que soit le donné dans lequel il se manifeste. Kant transpose sur le plan

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 90, tr. fr. p. 92. Nous soulignons. Renvoyant à ce passage précis, N. De Warren traduit prudemment l'expression « *individuellen Daseins* » employée par Husserl dans ce passage par « entités individuelles » (« *individual entities* ») : « Comme Husserl y insiste à nouveau dans les *Manuscrits de Bernau*, le temps n'est pas seulement dans le sujet connaissant [*Erkenntnissubjekt*], mais aussi la forme nécessaire des entités individuelles [*Form individuellen Daseins*] au sein de la forme d'un monde individuel ». Voir N. De Warren, *op. cit.*, p. 180.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 91, tr. fr. p. 92.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 91, tr. fr. p. 92.

<sup>4</sup> Sur lequel nous aurons à revenir.

<sup>5</sup> C'est-à-dire à différents niveaux de généralité ou degrés de l'individualité : l'individualité de la substance chez Kant, celle du monde chez Husserl.

phénoménologique, à travers le concept de « règle » en tant que fondement du concept (donc de l'unité de l'objet) le principe logique leibnizien de substituabilité des identiques<sup>1</sup>.

Reconnaissant explicitement l'insuffisance et la confusion de ce passage, le commentateur reconnaît en note que « cette problématique de la 'distinction', d'héritage leibnizien, demanderait à être nuancée et développée suivant l'axe opposant distinction *interne* et distinction *externe* en conformité avec les indications de Manfred Frank<sup>2</sup> ». Si effectivement ce passage concède une distinction extrêmement importante – et même dans une parfaite indifférence ce qui relève phénoménologiquement du problème de l'objet comme singularité eidétique (on le verra, l'arbre comme essence matérielle concrète) ou de l'arbre comme unité de sens constituée, (c'est-à-dire le noème « arbre ») – il présente le principal inconvénient non pas de ne pas s'accorder avec une distinction conceptuelle relevée par M. Frank qui découle typiquement de la *Critique* kantienne mais aussi de la compréhension phénoménologique de l'identité dont le commentateur recherchait le sens kantien. Or, sur ce point, d'autres commentateurs, à l'instar de R. Bernet, reconnaissent la présence de cette distinction capitale et fondamentale chez Husserl en constatant le lien intime entre cette distinction et le problème de l'individuation :

Pour Husserl, comme pour toute la grande tradition métaphysique, le problème de l'individuation concerne d'abord le mode d'être des *objets*. Un objet individuel est pour Husserl un objet qui se caractérise par son « *identité* effective avec lui-même » et par sa « *distinction* de tout autre objet, même d'un objet (...) qui lui serait totalement semblable<sup>3</sup> ».

Fort de la reconnaissance parfaitement explicite de l'« identité » d'un objet individuel en tant que tel ou tel, R. Bernet constate aussi l'irréductibilité de l'objet, comme noyau d'existence existant, engagé dans les analyses ontologico-formelles et dans l'analyse constitutive :

Les objets qui forment le substrat des prédications propositionnelles renvoient en effet, en dernière instance du moins, à l'existence de ces noyaux d'expérience que sont les objets empiriques individuels. Par conséquent, la validité des lois de la logique formelle reste suspendue à la possibilité de l'expérience de ces objets. Dans les textes de Bernau [...], Husserl montre aussi et d'une manière tout aussi convaincante, que si la logique présuppose effectivement l'existence de tels objets individuels, elle est pourtant totalement incapable de rendre compte du processus de leur individuation. Car la logique ne connaît le particulier

<sup>1</sup> J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, op. cit., pp. 34-35.

<sup>2</sup> J. Benoist, *ibid.*, p. 34. Il renvoie à M. Frank, « Les Réflexions sur l'esthétique », in *Sur la troisième Critique*, dir. D. Janicaud, Combas, L'Éclat, 1994, pp. 13 sq.

<sup>3</sup> R. Bernet, *Conscience et existence, perspectives phénoménologiques*, Paris PUF, « Épiméthée », 2004, p. 119. Il cite ici un passage des *Manuscripts de Bernau*, op. cit., p. 330, tr. fr. p. 256.

qu'en tant qu'il est le produit de la particularisation d'une essence [*spezifische Besonderung*] et Husserl se fait fort de montrer que celle-ci n'équivaut nullement à l'individuation d'un objet [*individuelle Vereinzelung*]<sup>1</sup>.

On trouve ici l'idée que Husserl développerait une logique formelle fondée sur l'*existence* d'individus mais dont le fondement – l'individuation – se trouve toujours ininterrogé au moment où pourtant il élève l'édifice. Explicitant ce complexe qui se joue à Bernau entre l'impossibilité eidétique de rendre compte de l'individuation sur le plan de la logique – et même, on le verra, sur tout le plan eidétique – et l'importance d'adopter face à ce problème un point de vue constitutif, J. N. Mohanty ouvre sa réflexion de façon tout aussi explicite<sup>2</sup>.

### Vers une révision de la téléologie transcendantale

Dans les termes de la phénoménologie husserlienne des *Ideen I*, l'équivoque du « transcendantal » proviendrait, à en croire cette description, de ce que Husserl franchirait le pas entre la pratique d'une description phénoménologique des vécus de conscience transcendantale réduits (autorisant à en fournir des principes eidétiques sur la base des données intuitives) et le fait de réduire dans une équivalence parfaite l'être de l'étant – et partant, son *existence* même – au caractère phénoménologique de l'objet par le biais d'une revendication transcendantale, à savoir que le phénomène n'a pas d'être en dehors de son caractère objectuel. On reconnaît encore le présupposé cardinal de cette analyse, à savoir que le corrélat objectuel ne serait que l'objet intentionnel second constitué à l'occasion de la rencontre avec l'étant ayant abouti à sa phénoménalisation. Cela revient à dire que Husserl reconnaîtrait au phénomène son caractère objectuel *avant* de le reconnaître éventuellement comme un étant.

---

<sup>1</sup> R. Bernet, *ibid.*, pp. 120-121.

<sup>2</sup> « Le programme de la phénoménologie a commencé par la tentative de décrire les essences et les structures essentielles des différentes régions des phénomènes. [...] Par une curieuse transformation de cet intérêt, la phénoménologie a aussi commencé à se montrer attentive aux sens, pas uniquement le sens des mots et des phrases, mais aussi – par une extension du concept de sens – au sens des expériences, des perceptions [...]. Avec cette transformation, le concept de *noème* est devenu le centre d'intérêt de la phénoménologie. [...] Ainsi la phénoménologie trouve-t-elle son propre domaine d'investigation : il s'agit de la *conscience* – interprétée non pas comme un phénomène naturel appartenant à une entité qui relève de la nature, mais en son essence la plus intime [la conscience] comme corrélation entre la noèse et le noème, entre l'acte temporel et le sens atemporel. [...] La phénoménologie devient phénoménologie transcendantale », J. N. Mohanty, *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997, pp. 1-2.

On aurait donc raison d'affirmer l'équivoque foncière et sans appel possible du « transcendantal » chez Husserl tenant au fait « *qu'il y a une différence profonde, absolument décisive, entre affirmer la relativité de l'objet à l'égard de l'activité intentionnelle, et poser la relativité de l'étant par rapport à cette même activité*<sup>1</sup> ». Alors que Kant ne semblerait qu'affirmer la relativité du « phénomène » vis-à-vis du sujet, cette idée d'une relativité de l'étant ne rend-elle pas l'idéalisme transcendantal husserlien beaucoup plus radical<sup>2</sup> que l'idéalisme transcendantal kantien ? Au cœur du projet transcendantal serait enracinée une contradiction entre la nécessité à la fois de fonder la réalité (c'est-à-dire ici l'étant) ou bien phénoménologiquement ou bien selon les principes régressifs prêtés à la critique kantienne. Cette réalité serait reconduite aux actes de synthèse et de constitution subjectifs aboutissant à phénoménaliser l'étant et à l'identifier complètement à son mode d'apparition au sujet. Mais alors, il en résulterait une tension, pour ne pas dire une contradiction, entre la destination idéaliste de la phénoménologie (affirmant le privilège de l'objectualité sur l'étant et, corrélativement, celui de la théorie de la connaissance sur l'ontologie) et son point de départ nécessairement « réaliste<sup>3</sup> » en ce que la conscience impliquerait une affection originaire par l'étant :

La théorie transcendantale de la constitution du monde est censée, en raison de sa fonction téléologique, aboutir à la fondation de la légitimité et de la validité du « réalisme naturel » de la conscience commune, alors que l'idéalisme transcendantal radical, qui se présente comme sa signification ontologique, contredit directement ce réalisme spontané, considéré alors comme un dogmatisme « naïf »<sup>4</sup>.

On reconnaît sous cette description le caractère effectivement radical de la phénoménologie transcendantale husserlienne poussant jusque dans ses implications dernières la célèbre revendication inaugurale de la *Critique de la raison pure* selon laquelle « bien que notre connaissance s'amorce avec l'expérience, il n'en résulte pas pour autant qu'elle dérive dans sa totalité de l'expérience<sup>5</sup> ». Jouant le destin de la phénoménologie sur la base d'une confrontation entre l'être de la conscience et celui de l'étant, l'élucidation ontologique

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, op cit., p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 11, note 1. Notons toutefois que le commentateur spécifie ici (non sans raison, dans l'économie argumentative de son discours) l'idéalisme kantien comme un « idéalisme sceptique » là où Kant, dans la deuxième édition de la *Critique*, revendique la compatibilité entre les deux affirmations de l'idéalisme transcendantal d'une part et du réalisme dogmatique d'autre part.

<sup>3</sup> En mettant l'adjectif entre guillemets, on signale le caractère provisoire de notre compréhension du réalisme. On verra en effet que le réalisme au sens propre consisterait plutôt à reconnaître l'étant comme un être individuel (au contraire d'un substrat indifférencié) que la conscience (ou le sujet) n'aurait absolument pas contribué à constituer.

<sup>4</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, op cit., p. 12.

<sup>5</sup> *Ak.* III, 27, B1.

substitue l'*étant* à l'*expérience phénoménale* comme point de départ non seulement de son enquête, mais encore de ses conditions de réalisation là où Kant semblerait quant à lui faire du phénomène ce qui résulte *partiellement* d'un procès subjectif<sup>1</sup>. Elle prend pour point de départ l'affection originaire de la conscience par un étant tellement irréductible qu'elle en vient à une position beaucoup plus radicale que celle de la *Critique* où, même dans sa première édition, Kant se contentait d'affirmer, comme point de départ absolument premier, que « l'expérience est indubitablement le premier *produit* que notre entendement *fournit en élaborant* la matière brute des sensations<sup>2</sup> », moyennant apparemment au moins autant d'activité que de passivité et surtout, n'affirmant jamais que ces sensations *proviennent* de l'étant.

Sous l'insistance sur la passivité, on reconnaît inversement les traits de l'ouverture du sujet décrite par Heidegger (en particulier contre Cohen<sup>3</sup>) ainsi que son analyse de l'imagination dans la première édition de la *Critique de la raison pure*<sup>4</sup>. Un doute s'élève alors : ne serait-ce pas l'ombre de Heidegger, projetée à la fois sur Kant et sur Husserl, qui en motiverait aujourd'hui, pour une part non négligeable, notre compréhension? Tout se passe comme si nous ne pouvions faire autrement que de comprendre le dialogue entre Husserl et Kant à la seule lumière de la critique conjointe que Heidegger impute tantôt à la philosophie transcendantale de Kant, tantôt à la phénoménologie transcendantale de Husserl. Peut-être avons-nous trop pris l'habitude d'envisager la relation entre Kant et Husserl sous la lumière aveuglante de la puissante critique heideggérienne. Une hypothèse se forge d'après laquelle ce dialogue à trois interlocuteurs – Kant, Husserl et Heidegger – pourrait bien masquer le lieu du débat propre et spécifique entre Husserl et Kant, dès lors que ni l'un ni l'autre ne se voient affectés de l'indice de la lecture heideggérienne.

D'où le caractère *fondamental* de l'analyse qui saura rendre compte du statut – ontologique, transcendantal, intentionnel ? – du corrélat originaire – l'être ? l'objet ? une représentation ? un individu ? – impliqué par le mode d'être intentionnel de la conscience. En tant que prise en charge de la question du statut de cet « autre que la conscience » susceptible de décider du statut (transcendantal ou « ontologique ») de l'idéalisme husserlien, le problème de l'individuation semble pouvoir être considéré comme fondamental.

---

<sup>1</sup> Voir la deuxième partie de cette étude.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 17, A1. Nous soulignons.

<sup>3</sup> Ce point est détaillé dans la deuxième partie de cette étude, chapitre 2.

<sup>4</sup> En raison de l'importance de cette question, nous y consacrons un chapitre dans la deuxième partie de cette étude.

Mais abstraction faite de la précieuse formulation du problème de l'individuation en 1918, cet ordre de question est encore beaucoup trop général. En effet, on a prêté ici à la réduction transcendantale l'idée d'une mise en suspens de « l'*existence* même du monde pour problématiser ce sens d'être comme transcendance<sup>1</sup> ». Mais s'il est vrai que dans le cadre de la réduction transcendantale, où toute transcendance est réduite à la pureté du vécu immanent, où d'après le § 60 des *Ideen I*, même les disciplines eidétiques matérielles sont mises entre parenthèses, ne faut-il pas convenir que cette réduction a moins pour vocation de problématiser la transcendance (puisqu'elle est mise entre parenthèse) que d'élaborer une analyse pure menée d'un point de vue immanent, de ce qui se maintient lors de cette mise entre parenthèse, à savoir l'existence ? Il semble à ce titre assez clair dorénavant que l'existence, du point de vue phénoménologique, ne se réduit nullement à l'existence spatio-temporelle, ou plutôt, qu'elle ne se trouve annulée par aucune forme de mise en doute, d'épochè, d'ébranlement du monde ni de réductions. Au contraire, Husserl s'autoriserait un point de vue – transcendantal – sur l'existence qui semble bien faire l'économie de l'existence sur le modèle spatio-temporel de la chose dans l'attitude naturelle. Corrélativement, il n'assimilerait pas non plus l'étant comme existant à l'étant spatio-temporel, mais marquerait clairement l'individu comme une notion indifférente au partage entre l'immanence et la transcendance.

Pour preuve de cette double irréductibilité, Husserl explicite le fait que, renonçant aux disciplines eidétiques matérielles transcendantales, la phénoménologie ne renonce nullement aux essences immanentes et que, dans cette abolition du jugement relatif à l'existence spatio-temporelle, il se maintient un jugement possible et effectif sur l'individu – lequel ne peut dès lors pas être tenu pour synonyme d'étant, *si l'on entend par là univoquement un existant mondain transcendant*. Dans ces conditions, la phénoménologie comme doctrine eidétique de la conscience transcendantale purifiée

embrasse comme étant de son ressort toutes les « essences immanentes », c'est-à-dire celles qui, prenant pour cadre exclusif les événements individuels d'un flux de conscience, s'individualisent dans les vécus singuliers de toute espèce qui s'y écoulent<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, op. cit., p. 139. Cité *supra*.

<sup>2</sup> Husserl, *Ideen I*, p. 117, tr. fr. p. 196.

Dans la suite de ce même passage, Husserl distingue explicitement les objets individuels immanents et transcendants. Pour autant, il déclare aussi que du point de vue eidétique, la phénoménologie n'a à accomplir aucune position d'être concernant ces essences du point de vue immanent. En ce qu'elle se fonde quant à elle sur une interrogation de l'existence, il revient au contraire à la phénoménologie transcendantale, sous le régime de la réduction, une tâche qui fasse toute sa spécificité et qui n'incombe ni à la phénoménologie descriptive ni à la phénoménologie eidétique rattachée à l'attitude naturelle : celle de donner une légitimation – qui ne peut être accomplie sur aucun autre terrain – de l'existence factuelle.

### **Du problème de la transcendance de l'étant à celui de la constitution de l'être-factuel.**

Il vient d'être observé que la phénoménologie transcendantale est couramment appréciée eu égard à la question de savoir si et de quelle manière la conscience est susceptible d'atteindre une altérité qui lui est irréductible, cette altérité étant comprise comme l'étant. Cette appréciation s'accompagne d'une dénonciation du procédé transcendantal qui consisterait à réduire l'étant à l'être de la conscience. L'étant deviendrait alors ou bien un type de généralité eidétique (une essence, moyennant une « réduction-epochè 'phénoménologique' au sens large<sup>1</sup>, c'est-à-dire relevant de la réduction eidétique) ou bien une unité constituée (un objet, résultant d'une « réduction-epochè 'phénoménologique' au sens strict<sup>2</sup> », ou réduction dite transcendantale).

Pour autant, cette altérité irréductible est-elle bien rendue par ce tableau de la fascination de l'étant ? La problématisation de la transcendance correspond-elle à ce que Husserl affirme comme étant le propre de la posture transcendantale de la phénoménologie et le sens le plus strict de celle-ci ? Si l'individuation constitue le cœur de la problématique transcendantale, la problématisation de la transcendance participe-t-elle de la compréhension de ce problème ? Si l'on s'en tient à la problématique de l'étant comme transcendance, parvient-on par là à rendre compte de la caractéristique essentielle de l'étant qui m'affecte, à savoir le fait d'être *un* étant ? Sur ce point, le doute semblerait de mise : comme le reconnaît J.-F. Lavigne, « on ne peut poser d'emblée qu'il y ait *identité numérique stricte* entre la

---

<sup>1</sup> Cf. J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *Op. cit.*, pp. 138-139. Cité *supra*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 138-139. Cité *supra*. Elle serait « une sortie hors de l'attitude naturelle elle-même, et qui consiste à mettre en suspens l'existence même du monde pour problématiser ce sens d'être comme transcendance ».

couleur noématique et la couleur de l'arbre lui-même<sup>1</sup> ». Ainsi nous serions fondés à nous demander d'où vient l'*identité numérique* de l'étant qui n'apparaît jamais que comme cet étant-ci et cet étant-là déterminé, qui apparaît comme différent de tout autre dans son existence. Dès lors, s'il fallait interroger l'étant et y renvoyer comme ce qui est à la source de l'objectivité, ne faudrait-il pas encore interroger son identité à lui-même ainsi que le principe qui fonde sa différence vis-à-vis de tout autre ? Est-ce une possibilité, pour l'étant lui-même, d'être individuel ? Le principe qui nous autorise à parler d'*un* étant peut-il demeurer non-élucidé ? L'expression « *cet* étant » a-t-elle un sens ?

En l'état, et en l'absence d'une place réservée à cette dimension du problème transcendantal, l'analyse de J.-F. Lavigne présente l'avantage de la cohérence et aboutit à une conclusion bien tranchée. Elle souligne non seulement l'aporie, et entre les deux membres de l'alternative, elle *disqualifie* tout à fait la piste transcendantale considérée comme un procédé dissimulé et un débouché phénoménologiquement caduque de l'attitude naturelle<sup>2</sup>. Une telle conclusion pourrait être acceptée en l'état si l'intention prêtée à Husserl se retrouvait dans les textes, et mieux encore, si on la trouvait explicitement revendiquée dans les passages les plus concernés par la mise en œuvre de la réduction transcendantale. Or, si fortes que soient les présomptions concernant les intentions intimes de Husserl, force est de constater qu'elles ne sont pas explicitement corroborées. Ainsi est-il parfaitement satisfaisant de prêter à Husserl des prétentions ontologiques, celles-là même non seulement qu'il condamne explicitement et en maints endroits lors de sa lecture critique de Heidegger, mais au sujet desquelles il indique le lieu et les critères de divergence ? Sur la question terminologique, est-il bien légitime par conséquent de lire le problème de la phénoménologie comme celui de la « source de l'être » dans le cadre d'un idéalisme ontologique au moment où Husserl engage quant à lui un problème phénoménologique dans un cadre transcendantal, celui de la « constitution de l'être factuel, c'est-à-dire individuel » ? Peut-on bien prendre la mesure du terme

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *ibid.*, p. 302.

<sup>2</sup> « Il n'y a pas, en réalité, d'attitude phénoménologique transcendantale' qui soit *ontologiquement* spécifique : l'attitude dite 'transcendantale' doit être comprise, dans toute la profondeur complexe de ses présuppositions et méditations implicites, comme un simple *dérivé*, médiat et artificiel, de l'attitude naturelle », *ibid.*, p. 106. Cette conclusion dénonce l'inefficience ontologique de la phénoménologie transcendantale et neutralise à sa source les vaines prétentions ontologiques de la conscience en raison d'une dimension constitutive – admise et acceptée – mais reconnue comme inapte à *constituer l'être* : « Il en résulte que la subjectivité, quoique constituante, *ne saurait sans illusion être prise pour une source d'être*. Et, dans cette mesure précise, la subjectivité constituante ne peut pas être à proprement parler qualifiée de « *transcendantale* » au sens idéaliste radical que Husserl a voulu donner à ce terme », J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *Ibid.*, p. 306. Plus encore, on voit donc que cette conclusion condamne les *intentions* de Husserl dont elle exhibe l'échec ontologique structurel. Cet échec a pour fondement un abus de langage gravitant autour du terme « transcendantal » auquel Husserl n'aurait pas su conférer la « valeur idéaliste radicale » qui devrait être la sienne sous sa plume.



« transcendantal », supposé être idéaliste et radical, quand bien même Husserl lui-même le rapporte explicitement à un tout autre problème ?

La question de l'irréductibilité d'une altérité qui n'est pas la conscience et lui résiste pourrait bien nous acheminer vers la nécessité de la requalifier non comme un étant mais comme un être-factuel. De ce point de vue, il semblerait que ce soit plutôt à la « factualité » de rendre compte à la fois de l'irréductibilité (à la conscience) de ce qui n'est pas la conscience et des conditions qui permettent néanmoins de l'appréhender dans son irréductibilité même. A ce titre, le caractère radicalement strict de la « réduction-épochè » tiendrait moins dans la *problématisation de la transcendance* que dans la *problématisation de la factualité*. Loin d'être mise en suspens comme transcendance, l'existence semble constituer la pierre de touche de l'analyse phénoménologique transcendantale husserlienne. Mais alors, l'existence mondaine caractérisée par l'« étant » n'est-elle pas une limitation trop stricte de l'« existence » ? Dans cette mesure, la radicalité de la phénoménologie transcendantale serait peut-être de restituer la richesse de l'existence contre la tradition post-cartésienne et toute tentative de phénoménologie ontologique. En s'exprimant au moyen du vocabulaire de la factualité, Husserl semble installer l'analyse par-delà les clivages traditionnels entre immanence et transcendance, passivité et activité, ou encore production et réception. C'est à sa formulation du problème – et à l'avènement de cette formulation – que nous devons désormais nous attacher.

La formulation : un problème circonstancié.

La rencontre de Husserl avec ce problème séculaire de l'individuation en 1918 est marquée par une formulation originale dont il est temps de mettre en évidence toutes les caractéristiques :

Je ne travaille pas à une simple phénoménologie du temps – qui ne se laisse pas résoudre purement pour soi –, mais à tout l'immense problème de l'*individuation*, de la *constitution* de l'être *individuel* (donc '*factuel*') en général et d'après ses formes fondamentales *essentiels*<sup>1</sup>.

Se tiennent dans cette formulation au moins trois piliers de la phénoménologie husserlienne : la phénoménologie du temps – un champ de recherche qui traverse littéralement

---

<sup>1</sup> Husserl, *Hua Dok*, III, III, pp. 179-182. Déjà cité en introduction.

la phénoménologie husserlienne de ses premiers pas dans les années 1890 jusqu'aux années 30 –, le concept opératoire de constitution dont l'efficace est reconnue dès 1900-01 et exploré par nombre de commentateurs, l'approfondissement eidétique enfin de la phénoménologie, engageant la relation entre le fait et l'essence. Une question se pose dès lors : mais alors, en quoi ces lignes d'interrogation seraient-elles transcendantales ? La « résolution de la problématique transcendantale » naît-elle de l'approfondissement de l'une de ces dimensions ou de leur conjugaison ?

Ce constat conduit à repousser une première idée qui consiste à imaginer que le problème de l'individuation serait un problème spécifiquement transcendantal pour la résolution duquel Husserl mobiliserait des outils spécifiques dont il ne disposait pas *avant* d'accéder à la problématique transcendantale. Dans cette tâche, il pourrait faire usage après 1913 des expressions et termes traditionnellement apparentés au lexique transcendantal, tels que « réduction », « résidu », « attitude transcendantale » ou encore « *epochè* ». Et pourtant, il est frappant qu'aucun des termes dont les commentateurs de la phénoménologie transcendantale ont fait un usage si consommé ne soit ici convoqué, Husserl se passant complètement de ce lexique pour formuler le problème de l'individuation. Et toutefois, à l'en croire, il s'agit bel et bien du plus *transcendantal* des problèmes, ou comme il l'explique encore à Grimme, d'une question qui fait surgir « *la problématique transcendantale la plus profonde*<sup>1</sup> ». Il nous faut donc examiner une seconde solution et tenter d'expliquer pourquoi Husserl ne peut s'attaquer au problème transcendantal de l'individuation sans recourir aux instruments forgés dans la phénoménologie de la constitution depuis les années 1900 aux années 1913.

D'où l'idée, deuxièmement, que la phénoménologie transcendantale témoignerait d'une adaptation des anciens problèmes et des anciennes méthodes de recherche. Mais cela ne va pas sans difficulté : en 1907, dans *Chose et espace*<sup>2</sup>, Husserl ne mène-t-il pas une analyse *constitutive* de la chose sans convoquer le moindre examen transcendantal ? Et en 1913, au premier chapitre des *Ideen I*, n'explicite-t-il pas des distinctions *eidétiques* scrupuleuses sans faire référence à ce problème ? De manière plus frappante encore, le problème de l'individuation lui-même n'occupait-il pas déjà Husserl entre 1905 et 1910, dans les

---

<sup>1</sup> Cité en introduction.

<sup>2</sup> Husserl, *Husserliana XVI, Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, éd. U. Claesges, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973, tr. fr. Husserl, *Chose et espace*, tr. par J.-F. Lavigne, PUF, « Épiméthée », Paris, 1989.

« Manuscrits de Seefeld », n'impliquant directement ni considérations eidétiques, ni dimension constitutive, mais pour l'essentiel une analyse de la conscience du temps ? Il semblerait que de ces thèmes – eidétique, constitutif et temporel –, aucun considéré isolément et pour lui-même ne soit spécifique au problème de l'individuation et à la démarche transcendantale ou, inversement, que le problème de l'individuation ne soit pas réductible à l'une de ces trois orientations. Et pourtant, c'est bien à l'« individuation » que Husserl attribue le pouvoir de donner à comprendre le sens de la résolution de la problématique transcendantale la plus profonde.

Dans cette déclaration transcendantale Husserl identifie le problème de l'individuation à celui de l'être-individuel. Cela implique que non seulement il le caractérise comme un problème distinct de celui du « phénomène » et de l'« étant », mais encore qu'il le spécifie relativement aux dimensions eidétiques et constitutives de la phénoménologie. Il importe donc au premier chef de saisir pleinement le sens de l'expression « être-factuel » que Husserl affirme ne pouvoir élucider que dans un contexte transcendantal enrichi d'une explicitation de la temporalité (*temps et individuation*) que les *Ideen I* – pourtant lieu du séisme transcendantal – n'avaient pas vocation à expliciter. Dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl établit ainsi le rapport de l'être-individuel au temps :

un même contenu spécifique est à la conscience comme contenu qui diffère « factuellement », dans son existence, comme un individu qui ne cesse de devenir autre dans la succession. [...] C'est là le *point d'origine de l'individualité, de la factualité, de la différence dans l'existence*<sup>1</sup>.

En s'intéressant à l'être individuel comme différence factuelle dans l'existence, Husserl met l'accent sur quelque chose qui possède des dimensions que l'on a déjà vues apparaître chez Kant dans sa propre compréhension de l'altérité phénoménale : l'*Erscheinung* comporte un élément factuel-contingent, sa matière (ou diversité) *a posteriori* qui se donne sous les formes pures de la sensibilité et dont on fait abstraction dans l'esthétique transcendantale. La matière du divers empirique apparaît sous une forme déterminée, telle quelle, de façon unifiée, et pourtant, cet ordre résulte de l'appréhension d'une diversité par le sujet que ce dernier n'aurait pas contribué à produire dans son existence mais qui ne peut qu'être appréhendée dans le temps. Comme Husserl l'exprime très clairement à son tour :

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau, op. cit.*, p. 292, tr. fr. p. 231.

Tout du moins, le caractère premier et le plus radical de l'existence individuelle intervient-il en la forme de l'être maintenant. Un deuxième caractère possible, l'être-ici, le présuppose déjà. Mais laissons cela de côté pour l'instant<sup>1</sup>.

D'après ce principe, le temps serait le lieu où *tout* apparaît – en tant que constitué dans le temps. D'où la question : la constitution rend-elle compte de l'être-factuel ? La constitution peut-elle prendre en charge l'individuation, étant entendu qu'individuel signifie « être factuel » (et non l'inverse), c'est-à-dire étant entendu que la qualification de l'individu lui-même réclame une légitimation de sa différence vis-à-vis de tout autre ? Quelle caractéristique de l'individu rencontre-t-on finalement lorsque l'on en vient à devoir affirmer que *l'être-individuel implique la factualité* et que cette factualité doit à son tour faire l'objet d'un traitement phénoménologique ? N'étions-nous pas parvenus à un traitement phénoménologique de l'être-individuel prenant en charge l'individu comme chose dont on peut saisir eidétiquement les qualités universelles, par exemple dans *Chose et espace* ? Ne contribuons-nous pas à « l'élucidation de la donation empirique<sup>2</sup> » ? N'étudions-nous pas la « constitution » ou « manifestation originnaire » de « l'objectivité empirique dans l'expérience inférieure<sup>3</sup> » ? N'était-il pas possible de continuer à s'appuyer sur l'individu comme fait exemplifiant des essences, ainsi qu'il en allait au chapitre *des Ideen I* ? En quoi une telle conception de l'« être-individuel » ferait-elle l'objet d'un compromis inacceptable eu égard à la démarche transcendantale ? Qu'exige-t-elle de plus de l'« être-individuel » ? Il se trouve dans la « factualité » une dimension d'existence qui n'est pas immédiatement comprise ni dans la compréhension, ni dans les usages phénoménologiques initiaux, de l'individu.

S'il est vrai que la phénoménologie husserlienne parvient effectivement à rendre compte de la constitution de la chose perceptive dès 1907 et qu'elle parvient à poser les fondements de la description eidétique poussée dans une analyse plus exhaustive dans les *Ideen II*<sup>4</sup>, tout se passe comme si de telles possibilités phénoménologiques avaient été

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscripts de Bernau, ibid.*, p. 292, tr. fr. p. 231 [mindestens der erste und radikalste Charakter des individuellen Daseins tritt in Form des Jetzt-Seins auf. Ein möglicher zweiter Charakter, das Hier-Sein, setzt ihn schon voraus. Wir wollen hier auf diesen noch nicht eingehen.] Sur l'articulation entre la constitution temporelle et spatiale, voir M. Summa, *Spatio-temporal Intertwining, Husserl's Transcendental Aesthetic*, *Phaenomenologica* vol. 213, Springer International Publishing, 2014.

<sup>2</sup> Husserl, *Chose et espace, op. cit.*, p. 3, tr. fr. p. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 8, tr. fr. p. 29.

<sup>4</sup> Husserl, *Husserliana IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952 ; *Ideen II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004.

effectivement déployées sur la présupposition d'un fondement non encore pleinement légitimé, à savoir que cet être-individuel est fondamentalement un être-factuel dont Husserl se serait autorisé à délaissier provisoirement la question de la différence dans l'existence, c'est-à-dire qu'il n'aurait pas encore fondé phénoménologiquement. Dans ces conditions, si la constitution *peut sembler* donner lieu à un idéalisme constitutif et si l'eidétique *peut sembler* relever d'un idéalisme ontologique, l'individuation permettrait d'enrichir l'idéalisme husserlien d'une légitimation de l'existence comme différence individuelle affectant la nature même de l'idéalisme qui pourrait alors être compris comme transcendantal. À la lumière de l'idéalisme transcendantal se joue ainsi notre compréhension de deux piliers de la phénoménologie husserlienne qui débordent largement le cadre transcendantal : la constitution et l'eidétique.

Des contraintes nouvelles.

Bien que ce constat atteste d'une situation complexe, il définit un certain nombre de contraintes que l'élucidation du problème ne peut pas occulter. Premièrement, apparaissant dès 1905, l'individuation ne peut pas être reconnue comme un problème concomitant au cadre transcendantal. La question se pose alors de savoir précisément quelle est sa spécificité comme problème transcendantal ? A quelle qualification du problème de l'individuation la phénoménologie s'attache-t-elle ? Quel est l'enjeu de cette qualification nouvelle, dont découle peut-être, à en croire les déclarations des *Méditations cartésiennes*, le sens nouveau de la phénoménologie transcendantale ?

Deuxièmement, l'implication de termes issus de l'eidétique husserlienne dans le problème de l'individuation doit nous amener à reconnaître qu'il existe bel et bien une option eidétique ou du moins un engagement de l'eidétique dans ce problème. Bien que l'eidétique des *Ideen I* ne soit pas intrinsèquement vouée à l'explicitation du problème de l'individuation, tout se passe comme si cette dernière ne pouvait pas être traitée sans la conceptualité thématifiée en 1913. Quelle est alors la valeur de cette orientation transcendantale des instruments précédemment forgés dans le cadre eidétique ?

Troisièmement, quels sont la motivation et les enjeux d'une réévaluation transcendantale du problème de l'individuation qui ne faisait jusqu'alors l'objet que d'un traitement métaphysique ? Qui a parcouru les manuscrits husserliens sait bien qu'il n'y a

certainement guère de problème pour lequel Husserl ait esquissé une solution unique. Concernant tout particulièrement le lexique transcendantal, il faut bien avouer que les textes ne nous aident pas toujours : « transcendantal » étant tour à tour principalement<sup>1</sup> appliqué à l'idéalisme<sup>2</sup>, à un « champ<sup>3</sup> » (de constitution) et à la phénoménologie elle-même. Dans les *Ideen I*, cette difficulté à comprendre le sens du transcendantal est redoublée par l'approfondissement de la phénoménologie descriptive des *Recherches* et la volonté de développer une science eidétique des vécus de conscience transcendantale réduits. En ce sens, la problématique des *Ideen I* (orientée sur le développement d'une science eidétique des vécus de conscience transcendantale réduits) semble bien poser une question inédite et particulièrement retorse : à partir de 1913 apparaîtrait la nécessité de requalifier l'eidétique dans sa relation au transcendantal, une tâche qui n'est pas toujours reconnue dans la littérature secondaire. Cette nécessité semble d'autant plus impérieuse que dans les *Manuscrits de Bernau* de 1918, Husserl revendique l'intérêt d'une « attitude phénoménologique-eidétique-transcendantale<sup>4</sup> » qui nous donnerait l'impression d'une fusion ou d'une confusion entre deux registres – eidétique et transcendantal – de l'attitude phénoménologique. Quelles sont donc les raisons qui requièrent une élucidation phénoménologique *conjointement* eidétique et transcendantale ? S'agit-il d'un hasard qu'une telle expression apparaisse dans des manuscrits centrés sur le problème de la conscience du temps et de l'individuation ? Pourquoi la phénoménologie descriptive<sup>5</sup> doit-elle franchir une étape qui ne semble apparaître qu'au cours de son accomplissement ? Nous y verrons peut-être un peu plus clair en nous attachant à

<sup>1</sup> On doit en effet mentionner également deux usages moins courants de l'adjectif transcendantal. Premièrement, dans les *Manuscrits de Bernau*, il arrive à Husserl de parler d'« événement transcendantal », Husserl, *Manuscrits de Bernau, op. cit.*, p. 241, appendice X au texte n°11, tr. fr. p. 196, pour qualifier un événement qui se produit dans le flux (champ) immanent de la conscience constituante qui remplit un intervalle du temps phénoménologique et qui renvoie à un corrélat intentionnel. Au § 76 des *Ideen I*, deuxièmement, Husserl parle d'« être transcendantal », qu'il distingue de l'être transcendant. Il tient leur relation comme le fondement des relations entre la phénoménologie et les autres sciences. Voir *Ideen I, op. cit.* p. 142, tr. fr. p. 243.

<sup>2</sup> Voir Husserl, *Husserliana XXXVI: Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, éd. Robin D. Rollinger and Rochus Sowa, Dordrecht, Kluwer, 2003.

<sup>3</sup> Voir par exemple *Philosophie première I*, p. 313 et II, p. 105. Cf. J. Benoist, *L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 2002, p. 143, note 1 : « C'est en ce sens que Husserl parle de 'champ transcendantal' dans *Philosophie première*. [...] On relèvera la critique de Kant [...] auquel Husserl reproche précisément d'avoir bien su poser la question transcendantale, mais sans que cela débouche sur la mise en évidence de cette sphère de données pures qu'il vise ici sous le nom de 'champ' (le 'champ' de la conscience dans son activité constitutive au sens le plus général du terme mis en évidence comme tel) ».

<sup>4</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, p. 189, tr. fr. p. 160.

<sup>5</sup> Notons que dans les années 1920, Husserl opposera plus volontiers phénoménologie descriptive et phénoménologie explicative. Par exemple : « D'une certaine manière, on distingue donc entre la phénoménologie 'explicative' en tant que phénoménologie de la genèse selon des lois, et la phénoménologie 'descriptive' en tant que phénoménologie des formes d'essence possibles dans la pure conscience [...]. Dans les *Leçons*, je ne dis pas phénoménologie 'descriptive', mais phénoménologie 'statique' », Husserl, *Husserliana Bd. XI, Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Publishers, 1966, p. 340, tr. fr. N. Depraz, « Méthode phénoménologique statique et génétique », in *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, tr. B. Bégout et J. Kessler, Millon « Krisis », Grenoble, 1998, pp. 326-327.

expliciter les étapes et la série de déplacements problématiques et des cadres d'analyse qui conduisent Husserl à une telle caractérisation en 1918.

### Variations terminologiques et problématiques.

Si la difficulté à situer le problème transcendantal vient de l'entrelacement entre les dimensions eidétique et constitutive de la phénoménologie, cette difficulté est accrue par le fait que chacun de ces deux champs d'analyse, considéré isolément, a fait l'objet de plusieurs remaniements et de bouleversements. Il existe ainsi un écart significatif entre la manière dont est caractérisé l'individu dans l'élucidation eidétique en 1913 d'une part et en 1918 d'autre part.

En 1913, la première section des *Ideen I* offre un tableau plutôt exhaustif des clarifications eidétiques auxquelles la phénoménologie peut prétendre. Husserl s'appuie sur des distinctions terminologiques précises qui font de l'« individu » la pièce maîtresse du chantier eidétique :

Si maintenant nous considérons plutôt la classe des objectivités matérielles, nous arrivons aux *ultimes substrats matériels*, qui forment le noyau de toutes les constructions syntactiques. Au nombre de ces noyaux se trouvent les *catégories substrats* qui se distribuent sous deux rubriques qui s'excluent mutuellement : « l'essence ultime matérielle » et le « ceci-là », ou la pure unité individuelle, libre de toute forme syntactique. Le terme d'individu que nous serions tenté d'employer ne convient pas ici, car précisément l'indivisibilité qu'évoque ce mot et qui appelle comme toujours une détermination, ne peut être reconnue dans le concept et doit plutôt rester réservée pour le concept particulier et absolument indispensable d'individu. C'est pourquoi nous adoptons l'expression aristotélicienne de *τόδε τι*<sup>1</sup>.

Qualifiant la relation entre l'essence ultime et le ceci-là en vertu du fonds eidétique matériel<sup>2</sup> que possède chaque ceci-là, Husserl fait très précisément de l'individu « un 'ceci-là' dont l'essence matérielle est un concret »<sup>3</sup>, et ensuite, énoncé bien différent, il le considère comme « l'objet premier, le proto-objet [*Urgegenstand*] qu'exige la logique pure, l'absolu logique auquel renvoient toutes les dérivations logiques<sup>4</sup> ». Donnant à l'individu une place de choix dans le dispositif eidétique des *Ideen I*, Husserl justifie en même temps un usage de

<sup>1</sup> Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 14, p. 27, tr. fr. pp. 51-52.

<sup>2</sup> Voir la fin du § 14, *ibid.*, p. 27, tr. fr. p. 52.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 15, p. 29, tr. fr. p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 15, p. 29, tr. fr. p. 54.

l' « individu » qui ne réclame aucunement la question de son « individuation ». Au contraire, voici la manière dont Husserl mobilise le réseau lexical de l'individu en 1918 :

L'*a priori* global de la nature n'est, pourrait-on dire, rien d'autre que l'essence [*Wesen*] pure, la quiddité [*Washeit*] pure, l'essence [*Essenz*] de la nature. Tout étant à précisément son essence et son existence, qu'on introduit habituellement comme être-ainsi [*Sosein*] et être-là [*Dasein*]. Attachons-nous à cela. La situation n'est pas si simple. Un individu « a un être-là »<sup>1</sup>.

On remarque que tout en mobilisant la question de l'essence, le cadre de l'analyse est ici irréductible au cadre purement eidétique de la première section des *Ideen I* – Husserl n'hésitant pas dans ce passage à parler d'un étant comme d'un *existant* irréductible à l'*essence objective*. Au sein de ce remaniement conceptuel, tout le problème consiste en la capacité de déterminer si et en quel sens l'on devrait considérer ou bien l'existence, ou bien l'essence, ou bien leur liaison, comme étant dispensatrice d'individualité.

Il est effectivement remarquable que le vocabulaire paraisse ici beaucoup plus « ontologique » que cinq années auparavant, de même que les termes « existence » ou encore « étant » ont une résonance métaphysique. Faut-il pour autant revenir sur cette différence foncière que nous avons cru devoir reconnaître entre l'approche husserlienne et l'approche heideggérienne ? Husserl ne nous recommande-t-il pas pourtant depuis dix ans déjà, dès 1907, de désolidariser la question métaphysique du traitement phénoménologique ?

Si nous faisons abstraction des applications métaphysiques de la critique de la connaissance, pour nous en tenir purement à sa tâche propre, qui est *d'élucider l'essence de la connaissance et de l'objet de connaissance*, alors elle est une *phénoménologie de la connaissance et de l'objet de connaissance*, et forme la partie première et fondamentale de la phénoménologie en général. Phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques ; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : l'*attitude de pensée* spécifiquement *philosophique* et la *méthode* spécifiquement *philosophique*<sup>2</sup>.

Après tout, en l'espace de dix ans, il se pourrait effectivement que l'évolution de la problématique phénoménologique et que les déplacements successifs introduits pour y faire face aient installé une fracture entre deux traitements parfaitement disjoints. Mais alors que l'on pourrait imaginer qu'il existe entre 1913 et 1918 une différence radicale d'approche et de cadre problématique, Husserl ne manque pas de réinvestir la terminologie spécifiquement

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, texte 17 « Sur la phénoménologie de l'individuation », p. 299, tr. fr. p. 236.

<sup>2</sup> *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2010, p. 23, tr. fr. A Lowit, p. 41.



eidétique des *Ideen I*, précisant cette fois l'engagement du problème de l'individuation dans ce contexte :

Cela ne suffit pas. [...] Le *τόδε τι* est ce qui singularise individuellement le spécifique, c'est-à-dire l'espèce la plus basse, qui n'est plus spécifiquement différenciable, il est le *principium individuationis*<sup>1</sup>.

Faisant à présent du *τόδε τι* (une distinction typiquement eidétique explicitée dans les *Ideen I*) le principe d'individuation des essences, Husserl semble revenir profondément sur le caractère purement ontologico-formel qu'il lui attribuait cinq ans plus tôt et qui justifiait de le distinguer scrupuleusement de l'« individu », non seulement singularité eidétique matérielle concrète, mais aussi proto-objet fondamental pour la logique pure. En faisant du *τόδε τι* un principe d'individuation sur le plan des essences, Husserl semble dire ici que l'essence pourrait se laisser décomposer en un moment spécifique d'une part, qui fait la *particularité* de l'individu ou son identité possible avec d'autres, et sa *singularité* d'autre part en l'instance du *τόδε τι*. Si l'individu se laisse découvrir par une analyse de ses caractéristiques essentielles, Husserl souscrirait à un principe d'individuation par la forme dans la plus pure tradition scotiste.

En se référant au *τόδε τι* de deux manières différentes, Husserl rencontre-t-il deux problèmes différents ? Le déplacement terminologique est-il le signe d'un déplacement problématique ? En 1913, Husserl fait de l'individu une catégorie formelle, tout comme les concepts de concret et d'abstrait, ainsi qu'il le précise au § 14 des *Ideen I*. Le problème de l'individuation est absent de ce dispositif, Husserl se concentrant sur un problème purement eidétique où le rôle de l'« individu » se résume principalement à instancier des essences de différents degrés de généralité, « fondant » les régions eidétiques supérieures. Au contraire, Husserl interroge en 1918 le *fondement de la détermination individuelle* – c'est-à-dire la « singularisation individuelle » comme question de la coexistence de fait de singularités eidétiques instanciées. Que s'est-il passé ? Le problème de l'individuation naît-il de l'un seulement de ces problèmes – engageant une certaine forme de singularisation individuelle ? La question se pose de savoir comment il est possible d'agencer la caractéristique ontologico-formelle des *Ideen I* à ce problème d'individuation qui ne touche dès lors plus seulement formellement les individus.

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau, op. cit.*, texte 17 « Sur la phénoménologie de l'individuation », p. 300, tr. fr. p. 236.

Ce n'est donc pas toute référence quelle qu'elle soit à l'« individu » qui serait susceptible de faire surgir le problème de l'individuation. Alors que nous nous étions déjà rendu compte de cette situation en recherchant un « individu absent » dans les analyses kantienne contrastant avec la manière dont un problème crucial d'individuation s'y dessine pourtant, le problème de l'individu a ceci de particulier chez Husserl que ce dernier engage bel et bien ce terme de façons extrêmement diverses mais qui sont loin d'être toutes articulées au problème de l'individuation. Notre tâche consiste par conséquent à comprendre de quelle manière et pourquoi l'analyse phénoménologique en vient, dans un usage extrêmement circonstancié de l'« individu », à s'intéresser au problème de l'individuation. Quelle est la motivation fondamentale d'une phénoménologie de l'individuation ? Il semblerait déjà que celle-ci ne se résume pas seulement à un passage obligé de la phénoménologie du temps, mais qu'elle possède d'autres implications profondes.



## **Conclusions de la première partie : la démarche transcendantale comme affirmation et fondation de l'existence de l'individu**

Au cours de cette première partie, nous nous sommes rendus familiers du traitement métaphysique de l'individuation. Parmi tous les usages de l'individu, et contre l'idée d'une caractérisation gnoséologique, nous avons identifié un problème assez persistant dans la métaphysique traditionnelle pour le caractériser comme le problème métaphysique de l'individuation : « qu'est-ce qui fait d'un individu *cet* individu ? ». Nous avons observé une duplicité fondamentale inhérente à cette question, qui exige à la fois de qualifier l'individu en ce qu'il est et de différencier de tout ce qui n'est pas lui. Cette exigence double ne pouvait que renvoyer dos-à-dos, premièrement, la tentative d'apporter un principe d'individuation par les accidents (jamais essentiels) ou par la substance (partagée par les individus). Elle ne pouvait deuxièmement que renvoyer dos à dos également toute principe d'individuation relatif à la substance, que celle-ci soit matérielle (la matière désignée de Thomas d'Aquin) ou formelle (*l'haecceité* de Duns Scot) en ce qu'en l'un et l'autre cas, il est exigé que la matière ou la forme soient déjà désignées ou qualifiées individuellement, ce que l'on cherche précisément à interroger.

La défense d'une thèse gnoséologique chez Kant nous paru ne pas pouvoir éviter un certain nombre de ces écueils traditionnellement rencontrés par la métaphysique. Nous avons notamment explicité le fait que la spatialité ne saurait constituer un argument en faveur de la théorie kantienne de l'individuation. Car il est possible, en effet, de déterminer *a priori* les principes de cette spatialité, c'est-à-dire sur la base de la seule intuition pure, ce qui ne nous dit rien de la réalité ni de l'existence de la diversité empirique, c'est-à-dire de la différence individuelle. Or, c'est précisément cette *existence réelle*, ainsi que les déterminations liées à sa matière, que doit prendre en charge tout véritable traitement métaphysique du problème de l'individuation, s'il veut rendre compte la différence de l'individu par rapport à tout autre. Ainsi, le problème kantien de l'individuation ne peut pas prendre la forme d'un principe relevant de l'individuation spatio-temporelle suggérée par les défenseurs de l'approche gnoséologique. En revanche, nous avons vu que Kant rencontre le problème de la *matière* du phénomène individuel, fondant une analyse non pas de la diversité numérique en général (car la diversité *a priori*, nous allons le voir, n'est pas en ce sens « matérielle »), mais de la *diversité empirique*. Le problème kantien de l'individuation doit affronter la dimension

matérielle du divers empirique, non pas un divers empirique qui importerait en raison de sa *spatialité*, mais en raison de sa *matérialité*. L'un des principaux déplacements kantien du problème de l'individuation consiste dans le fait que l'« autre » du sujet n'est pas l'espace (l'altérité de la *res extensa* étant au contraire un poncif cartésien) mais la matière.

Si ces considérations nous ont amené à évoquer une dimension « phénoménologique » de l'analyse kantienne, une telle référence lexicale au « phénoménologique » demeure en l'état superficielle. La problématique « phénoménologique », dont le sens est inspiré de Lambert<sup>1</sup>, n'a évidemment pas le sens husserlien que l'on pourrait anticiper à partir des premiers éléments disposés dès l'introduction. Cette comparaison avec Husserl peut en revanche s'appuyer sur un sérieux constat préalable dont la première partie de notre étude dresse le sommaire. L'appui le plus solide dont nous disposons est le fait que le problème de l'individuation n'est pas un champ d'étude autonome de la phénoménologie husserlienne qui pourrait être délimité pour lui-même et traité au moyen d'instruments *ad hoc* spécifiques. Ce problème se trouve plutôt au carrefour de plusieurs des plus éminentes directions de la phénoménologie husserlienne : la phénoménologie du temps, la phénoménologie eidétique et la phénoménologie constitutive. C'est donc dans un réseau conceptuel engageant les thèmes traditionnels de la phénoménologie husserlienne que s'enracine et prend corps le problème transcendantal de l'individuation. Ainsi, le problème husserlien de l'individuation résulterait non pas d'un tournant nouveau qui le précéderait mais d'une *configuration* inédite des thèmes bien connus de la phénoménologie. « Transcendantal » ne serait que le nom de la

---

<sup>1</sup> Sur un usage du terme « phénoménologique » dans ce sens spécifique, voir par exemple Claude Piché, « La phénoménologie de l'expérience morale chez Kant », *Kairos*, 22, 2003, pp. 123-150. On pourrait à la rigueur le rapprocher du sens hégélien employé dans la compréhension de la « phénoménologie de l'esprit » (cf. J. -L. Marion, *Phénoménologie et métaphysique*, op. cit., p. 9, cité dans notre introduction) étant entendu que le terme de « sujet », chez Kant, n'assume aucune position ontologique idéaliste. Ainsi, ici encore, « phénoménologie », chez Kant, ne peut pas désigner l'apparition de l'esprit à lui-même puisque les formes pures, sensibles et logiques, de l'esprit (ou plutôt du « sujet », selon les divergences signalées) n'apparaissent que sur toile de fond de l'expérience, une expérience qui, au sens kantien, requiert un socle ou un noyau non subjectif : le divers empirique. Une « phénoménologie de l'esprit » au sens kantien renverrait dès lors à l'apparition du sujet à lui-même, une apparition médiatisée par le phénomène où le sujet trouve un reflet nécessairement inadéquat (c'est-à-dire impur) de lui-même. Si le sujet ne connaît de l'expérience que ce qu'il y met, cette notion de « reflet » pourrait bien devenir sinon opératoire, du moins signifiante dans la perspective de notre problème : le sujet semble devoir s'y reconnaître sur fond d'un divers empirique qui n'est pas entièrement subjectif, et inversement, le divers semble devoir lui apparaître enrichi de formes (sensibles et logiques) qui sont certes objectives (ou le fruit d'une activité objectivante) mais qui ne sont pas « en soi ». En termes kantien, cette structure de reflet semble correspondre à la nécessité pour l'idéalisme transcendantal d'assumer un réalisme empirique, ce qui correspond au geste le plus intime de la critique kantienne. L'« en soi » et le « pour soi », comme catégories hégéliennes d'analyse rétrospectivement introduites chez Kant dans un but exclusivement heuristique, ne trouvent leur efficience noséologique que dans la réciprocité de leur détermination. L'opérateur cardinal de cette réciprocité est le *phénomène* au sens où s'y trouvent de façon conjointe *et* de la subjectivité *et* de l'objectivité.

cristallisation de ces enjeux dont il est possible de suivre pour chacun le développement abstraction faite des autres, mais qui, une fois articulés, fusionneraient pour engendrer la *problématique transcendantale*.

Pour aller plus loin cette comparaison entre Kant et Husserl et pour progresser dans notre compréhension du transcendantal, nous devons principalement procéder à deux clarifications. Dans la mesure où la diversité apparaît toujours au sujet sous une forme unifiée, il faut comprendre le rôle général de la synthèse, dispensatrice d'unité, son rapport aux facultés que sont l'entendement et l'imagination, et les modalités spécifiques de son intervention dans l'unification du divers empirique. Dans la mesure où notre enquête nous conduit à apprécier les modalités d'une synthèse *typique* qui prend en charge le caractère *empirique* du divers à unifier, il faut donc pouvoir distinguer ce caractère empirique de tout ce qui possède un caractère *a priori*, l'important étant pour nous de comprendre comment s'articulent ces deux dimensions.



**DEUXIEME PARTIE**  
**SUR LES TRACES DE L'INDIVIDUATION DANS LA CRITIQUE**  
**TRANSCENDANTALE DE KANT**





## CHAPITRE 1

### L'itinéraire de l'« individuation kantienne » : la voie de la synthèse

#### Individu et synthèse dans la critique transcendantale.

Les premières analyses relatives aux errances de l'« individu » et aux difficultés de qualifier adéquatement la spécificité transcendantale du « problème de l'individuation » invitent à clarifier la manière singulière dont Kant rencontre cette double rubrique. Il a été mis en évidence que l'analyse de l'« individuation » était susceptible de deux orientations majeures : une approche métaphysique, où l'on se demande ce qu'est un individu ou qu'est-ce qui d'un individu cet individu, et une approche gnoséologique, qui concerne la possibilité de reconnaître un individu en se dotant d'une série de traits distinctifs. De ces deux positions, il n'était pas aisé de savoir laquelle devrait être accordée à Kant, même. Selon la double perspective qui vient d'être rappelée, on pourrait dire encore qu'il existe généralement une approche de l'individu qui consiste à l'envisager, d'un côté, comme l'élément le plus singulier, c'est-à-dire comme *noyau ontologique brut*<sup>1</sup> – unique, indivisible, ininstanciable, irréductible, etc. –, et de l'autre, comme le *noyau de connaissance le plus élémentaire* : la connaissance la plus simple, au sens où elle ne résulte d'aucune composition.

Au cours de l'analyse de la formation du sens transcendantal du problème, nous avons noté que Kant ne parle jamais d'individu, mais de « phénomène », comme ce qui peut être connu du divers sous les formes pures de la subjectivité. Nous devons donc garder à l'esprit une double ligne de distinction entre, d'une part, la sphère du phénoménal et celle du non-phénoménal, et d'autre part, la question de la distinction, au sein de la phénoménalité, entre un phénomène et un autre. Le problème de l'individuation apparaît précisément comme question de la détermination du phénomène au niveau même de la phénoménalité, c'est-à-dire au niveau du divers empirique. Dans la mesure où cette seconde approche s'est appuyée sur la présentation de l'individu comme un élément constitué par et pour l'expérience et la connaissance, il s'est agi de situer à quel type de représentation renvoie l'« individu », ce qu'une analyse de la synthèse qui préside à l'individu doit à présent pouvoir justifier.

---

<sup>1</sup> C'est d'ailleurs avec cet adjectif (brut), pour qualifier la matière de l'expérience, que Kant ouvrait l'introduction de 1781 : « L'expérience est indubitablement le premier produit que notre entendement fournit en élaborant la matière brute [*den rohen Stoff*] des sensations », *Ak.*, IV, 17, A1. On se demandera ensuite si ce « noyau brut » requiert davantage le qualificatif d'« ontologique » ou de « métaphysique ».

Si l'on s'appuie couramment sur le thème de la révolution copernicienne pour souligner les points de percée transcendantale particulièrement saillants dans la deuxième édition, un autre changement notable intervient dans la présentation de cette dernière<sup>1</sup>. Kant y approfondit la description des ambitions qui viennent d'être rappelées – et ce par un double biais : d'une part il y développe, dès l'introduction, plusieurs caractéristiques de la synthèse ; d'autre part, il établit des distinctions nettes entre les modalités de la synthèse au sein de sciences différenciées, en particulier l'arithmétique, la physique et la métaphysique. Il insiste particulièrement sur le fait que le geste critique demande d'accomplir cette performance : légitimer l'effectivité de l'expérience, que nous avons reconnue dans la matière perceptive du phénomène, en montrant qu'elle s'identifie à des règles, *principes a priori qui se laissent fixer dans des jugements synthétiques a priori*<sup>2</sup>. Il s'agit de légitimer l'effectivité de l'expérience en montrant qu'elle s'identifie, *toutefois*, à des règles, selon la revendication cardinale de l'« Analytique des principes » et l'exposé des principes de la faculté de juger :

Les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont en même temps conditions de la *possibilité des objets de l'expérience*, et elles ont pour cette raison une validité objective dans un jugement synthétique *a priori*<sup>3</sup>.

Si la démarche transcendantale se caractérise en ce sens par le défi qu'elle s'impose – que l'on peut reformuler de la manière suivante : « Comment connaître *a priori* (comme dans la science certaine, où l'on déploie des jugements analytiques) l'expérience, une expérience qui n'est toujours qu'*a posteriori* ? » ; « Comment soumettre l'expérience, *l'a posteriori*, à des lois *a priori* ? » – un tel effort exige de « lutter » contre cette dimension empirique que comporte l'expérience (sa contingence, sa réalité, son effectivité, sa matière<sup>4</sup>) afin de l'enchaîner à des règles nécessaires. Puisque c'est à la théorie kantienne de la synthèse qu'il

---

<sup>1</sup> Il nous semble important de préciser que ne prétendons pas jouer la seconde version de la *Critique* contre la première : la posture de l'historien de la philosophie amène à considérer ces deux versions comme étant tout autant kantienne. Nous accordons simplement le droit d'en relever les changements notables – en particulier lorsque ces différences sont commandées par un souci d'approfondissement transcendantal de la part de Kant lui-même, au moment où nous cherchons à progresser dans ce que Husserl appelle l'« idée de la philosophie transcendantale ». Que cet approfondissement soit ou non réel ou qu'inversement il constitue une régression est une question dont nous remettons l'examen à la dernière partie de cette étude.

<sup>2</sup> Sans aller jusqu'à prôner une supériorité du thème de la synthèse vis-à-vis des autres – cela aurait d'ailleurs peu de sens –, on signale seulement que ce problème fait intervenir les quatre dimensions précédentes. Au demeurant, il ne nous semble pas possible de comprendre adéquatement un thème sans saisir les autres.

<sup>3</sup> *Ak.* IV, 111, A 158 – *Ak.* III, 145, B 197. Il précise ici une idée qui apparaissait dans l'« Analytique des concepts » de la première édition : « Les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience », *Ak.* IV, 84, A 111.

<sup>4</sup> Nous aurons à rendre compte de chacune de ces dimensions irréductibles de l'expérience.

revient d'instituer par une série d'étapes les termes de cette lutte entre la contingence-effectivité du phénomène (sa « matière », selon les analyses du chapitre précédent) et la détermination de lois nécessaires *a priori* applicables au phénomène sous la forme du jugement synthétique *a priori*, nous tenterons, afin de ne pas sacrifier à la rigueur du projet kantien, de nous tenir à sa lettre en revenant sur la manière dont Kant lui-même présente le projet qui est le sien en se dotant d'une explicitation rigoureuse du rôle et du statut de la synthèse dans cette économie générale. Nous présenterons alors son intérêt pour le problème spécifique de l'individuation qui nous occupe.

Si l'individu devait être une « représentation » pertinente au sein de la démarche transcendantale, il devrait être nécessairement assujéti à un type de synthèse qu'il est possible de déterminer. Cherchant à préciser les conditions et modalités de la synthèse, on mettra à l'épreuve la capacité de l'individu à refléter certaines des assomptions les plus intimes prêtées à la théorie kantienne. En quoi l'« individu » catalyse-t-il le sens transcendantal – le défi – de la synthèse kantienne ?

### **Factualité vs synthèse dans le jugement synthétique *a priori*.**

En ce qu'elle peut être engagée dans un jugement synthétique par opposition à un jugement analytique<sup>1</sup>, la synthèse est d'abord introduite comme un mode du jugement. Un jugement est dit « analytique » qui établit un rapport entre un prédicat B et un sujet A comme quelque chose qui est contenu de façon implicite dans ce concept A ; par exemple la proposition qui procède du jugement « tous les corps sont étendus », qui n'étend pas ce que nous savons d'un corps mais clarifie, explicite ce que c'est qu'un corps. Un jugement, au contraire, est dit « synthétique » qui établit un rapport entre un sujet A et un prédicat B qui lui est tout à fait extérieur, comme dans le jugement « tous les corps sont pesants », où le concept de pesanteur n'est pas compris dans celui de corps. Aucun caractère *a priori* n'est sollicité ici, ce second exemple étant un jugement synthétique *a posteriori* ou jugement d'expérience. Si d'une part le jugement analytique a une validité *a priori* qui garantit sa pureté et si d'autre part le jugement d'expérience comporte une synthèse qui garantit sa fonction cognitive extensive,

---

<sup>1</sup> On aura beaucoup à dire sur la différence entre la synthèse du jugement synthétique qui lie deux jugements (c'est-à-dire deux représentations qui peuvent être pures mais qui sont en tous cas homogènes car relevant d'une même faculté) et la synthèse qui lie une représentation à une autre représentation provenant d'une faculté hétérogène, comme dans le cas de la liaison entre une intuition sensible et une catégorie – qui pose le problème de la synthèse transcendantale.

la question se pose de savoir s'il existe un type de jugement – le jugement synthétique *a priori*, qui combinerait les deux opérations – à savoir être pur et étendre la connaissance. Qu'il existe, c'est un acquis selon Kant, qui limite dès lors son entreprise à la recherche de la possibilité du jugement synthétique *a priori* dans cette science particulière qu'est la métaphysique, à la lumière d'une comparaison avec le mode de la synthèse dans les jugements opératoires dans d'autres sciences où, selon lui, il se manifeste clairement.

Dans ce cadre, la théorie de la synthèse doit affronter deux problèmes massifs : celui des *modalités* du jugement synthétique *a priori*, en particulier en métaphysique, et celui du mode de *présentation* de la synthèse.

Une équivocité foncière : le caractère *a priori* de la synthèse dans le jugement.

La première dimension à éclairer est celle de la pureté de la synthèse dans un tel jugement *a priori*. On connaît bien la double distinction entre la connaissance *a priori* et la connaissance pure d'un côté, la connaissance *a posteriori* (empirique) de l'autre. Dans le premier cas, il faut montrer que le jugement qui se rapporte à la connaissance est amené par une proposition qui est nécessaire ou universelle, nécessité et universalité renvoyant si inséparablement l'un à l'autre qu'il est suffisant de faire valoir un seul de ces critères [*Merkmal*]. Le second cas correspond à un jugement d'expérience qui inclut l'universalité empirique conçue comme intensification arbitraire de la validité du jugement, en d'autres termes qui véhicule la généralité de certains jugements d'expérience par opposition à l'absolue généralité, pourrait-on dire, qu'est l'universalité du jugement *a priori*. Ainsi, ce dernier ne pourra pas être formé par induction, puisqu'il ne doit présupposer *aucune* expérience. Et ce point est très problématique :

Nous entendons donc par connaissances *a priori*, écrit Kant, dans la suite de cet ouvrage, non pas des connaissances qui adviennent indépendamment de telle ou telle expérience, mais celles qui interviennent d'une manière *absolument* indépendante de toute expérience<sup>1</sup>.

D'après cette déclaration, Kant nous invite à distinguer une connaissance *seulement a priori* et une connaissance *a priori absolument pure*. Il existerait par conséquent deux écueils à la pureté de la connaissance *a priori*, deux manières de ne pas satisfaire à la connaissance

---

<sup>1</sup>Ak. III, 28, B 3.

pure, ou bien qu'elle soit issue d'une induction compromettant son *universalité*, ou bien que sa *nécessité* soit remise en cause. Eu égard au premier écueil, on connaît assez bien les risques d'une généralisation arbitraire du point de vue de l'universalité, par exemple dans le jugement « tous les corps sont pesants » dont l'universalité est seulement empirique, c'est-à-dire qui est donc seulement général – si tant est que l'on distingue le général de l'universel (tous deux étant compris sous le registre de l'*Allgemeinheit*). Mais on souligne moins souvent les enjeux relatifs à l'exigence de nécessité. Or, c'est bien *du point de vue de la nécessité* que Kant distingue entre un jugement *a priori* pour lequel il se trouve « une proposition dont la pensée inclut en même temps sa nécessité<sup>1</sup> » et un jugement absolument *a priori*<sup>2</sup> dans le cas où, *en plus* (de cette nécessité), cette proposition n'est « dérivée d'aucune autre que celle qui, elle-même, possède à son tour la valeur d'une proposition nécessaire<sup>3</sup> ». De ce point de vue, il y aurait deux façons pour une connaissance *a priori* de déroger à la pureté. Une connaissance *a priori* bien que non pure serait ou bien celle qui obtient des propositions par induction, ou bien celle qui véhicule des propositions nécessaires dérivées de propositions qui ne le sont pas à leur tour. Dans ces deux cas, de manière générale, tout emprunt à l'expérience est un caractère dirimant pour la connaissance *pure a priori* dont il est question dans la suite, même si elle n'est plus nommée, parfois, que « connaissance *a priori* ».

Ces considérations élémentaires sont importantes si l'on veut saisir adéquatement le rôle de la synthèse dans ses diverses implications. Peuvent avoir une origine *a priori* les

---

<sup>1</sup> Ak. III, 28, B 3.

<sup>2</sup>La qualification d' « absolument *a priori* » est en réalité appliquée à la proposition [Satz] et non au jugement [Urteil] : « Findet sich also Erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil *a priori* ; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings *a priori* », Ak. III, 28, B 3. Mais dans la mesure où nous envisageons le jugement en tant qu'il se sert de certaines propositions, nous ne voyons pas d'objections de principe ici à parler de jugement absolument *a priori*, puisque Kant refuse tout emprunt à l'expérience y compris dans son mode synthétique. Nous y reviendrons.

<sup>3</sup>Ak. III, 29, B 3. Nous soulignons. Dans la mesure où il faudrait encore chercher à savoir dans ce cas précis si la première proposition n'est pas elle-même à son tour dérivée d'une proposition non-nécessaire, on peut se demander comment la régression à l'infini pourrait être évitée. Le problème ici est donc celui de l'inhérence de l'évidence à la nécessité : il faudrait que la proposition qui est nécessaire apparaisse en dernière instance comme étant en même temps évidente, ce qui nous renverrait à une conception cartésienne de l'évidence sur laquelle Kant ne semble pas se pencher. Plutôt que l'évidence des premiers principes, Kant réaffirme l'exigence d'une méthode : il cite ainsi, à la fin de la seconde Préface, un certain nombre de moyens tels que : établir des principes comme il se doit, déterminer clairement des concepts, rechercher des preuves rigoureuses et éviter les sauts téméraires dans les conclusions ; autant d'éléments qui ne sont pas sans rappeler les règles de la méthode cartésienne. Mais dans le contexte kantien, ces éléments seraient requis pour affiner une métaphysique selon le modèle de Wolff, en y ajoutant une critique. Or, tout le problème est de savoir s'il est possible de concilier cette exigence critique et une méthode métaphysique traditionnelle calquée sur les procédés de la science. En effet, si la clarté et la distinction sont les critères cartésiens de l'évidence, ces derniers ne sont pas suffisants pour assurer une fondation transcendante aux Idées transcendantales alors qu'elles sont bel et bien claires et distinctes. La critique transcendante peut-elle se doter d'une notion d'évidence ? Car c'est elle, en définitive, qui semble devoir garantir la nécessité des propositions absolument *a priori*.

jugements, par exemple celui qui énonce que « tout changement a une cause », ou bien les concepts. Mais en ce qui concerne ce point extrêmement important, le texte n'est pas dépourvu d'équivocité. Comme exemple de jugement d'origine *a priori*, Kant avance en effet la proposition : « Tout changement a une cause<sup>1</sup> ». Mais tantôt (i) il qualifie cette proposition *a priori* de « pure », tantôt (ii) il lui refuse explicitement ce caractère :

(i) Mais, dans les connaissances *a priori*, sont appelées pures celles auxquelles absolument rien d'empirique n'est mêlé. Ainsi, par exemple, la proposition : tout changement a sa cause est-elle une proposition *a priori*, mais non point pure, étant donné que le changement est un concept qui ne peut être tiré que de l'expérience<sup>2</sup>.

(ii) Cela dit, qu'il y ait effectivement dans la connaissance humaine de tels jugements nécessaires et, au sens rigoureux du terme, universels, par conséquent de purs jugements *a priori*, c'est facile à montrer. Si l'on veut un exemple emprunté aux sciences, il suffit de considérer toutes les propositions de la mathématique ; si l'on en veut un qui soit tiré de l'usage le plus commun de l'entendement, la proposition selon laquelle tout changement doit avoir une cause peut le fournir ; il faut ajouter que, dans ce dernier exemple, le concept d'une cause contient lui-même si manifestement le concept d'une nécessité de la liaison avec un effet et d'une rigoureuse universalité de la règle qu'il serait totalement anéanti si on voulait le déduire, comme Hume le fit, d'une association fréquente...<sup>3</sup>

On pourrait songer à un malentendu. D'ailleurs, Kant essaie de s'en expliquer dans le texte intitulé *Du besoin des principes téléologiques en philosophie*<sup>4</sup> de la manière suivante :

Dans la *Leipziger Gelehrte Zeitung* (numéro 94 de 1787), on présente ce qui se trouve dans la *Critique*, etc. (édition de 1787 : introduction, page 3, ligne 7), et ce qui se trouve peu après (page 5, lignes 1 et 2) comme directement contradictoire ; car, dans le premier passage, j'avais dit : « Parmi les connaissances *a priori*, on appelle pures celles auxquelles rien d'empirique n'est mélangé », et j'avais cité comme exemple du contraire la proposition : « Tout changement a une cause ». En revanche, à la page 5, je cite *juste* cette même proposition comme exemple de connaissance pure *a priori*, c'est-à-dire d'une connaissance telle qu'elle ne dépend de rien d'empirique ; ce sont là deux sens différents du mot pur, alors que, dans tout l'ouvrage, je ne m'occupe que du dernier sens<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cf. L. Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, op. cit., p.41 note 29.

<sup>2</sup> *Critique de la raison pure*, B 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, B 5.

<sup>4</sup> « In der Leipz. gel. Zeitung 1787 No. 94 wird das, was in der Kritik etc. Auflage 1787 in der Einleitung S. 3 Z. 7 steht, mit dem, was bald darauf S. 5 Z. 1 und 2 angetroffen wird, als im geraden Widerspruche stehend angegeben; denn in der ersteren Stelle hatte ich gesagt: von den Erkenntnissen a priori heißen diejenige rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist, und als ein Beispiel des Gegentheils den Satz angeführt: alles Veränderliche hat eine Ursache. Dagegen führe ich S. 5 eben diesen Satz zum Beispiel einer reinen Erkenntnis a priori, d. i. einer solchen, die von nichts Empirischem abhängig ist, an; - zweierlei Bedeutungen des Worts rein, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letzteren zu thun habe. Freilich hätte ich den Mißverstand durch ein Beispiel der erstern Art Sätze verhüten können: alles Zufällige hat eine Ursache. Denn hier ist gar nichts Empirisches beigemischt. Wer besinnt sich aber auf alle Veranlassungen zum Mißverstande? », *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, 1788, Ak VIII, 183-4, tr. fr. . S. Piobetta *Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie*, Paris, 1947, in *Opuscules sur l'histoire*, GF, Paris, 1990, ou encore *Œuvres philosophiques, II*, Gallimard, Pléiade, 1985, p. 592.

<sup>5</sup> *Œuvres philosophiques, II*, Gallimard, Pléiade, 1985, p. 592. Nous soulignons.

Un autre commentateur – L. Freuler – donne une traduction un peu différente de ce passage<sup>1</sup>. On peut se demander si ce malentendu est susceptible d'être dépassé : peut-on vraiment donner un exemple de jugement purement *a priori* qui soit tiré de l'usage « commun » de l'entendement<sup>2</sup> ? Dans cet exemple, affirme Kant, le concept de cause est extérieur au concept de « ce qui arrive » ; ainsi, le jugement sort-il du concept de ce qui arrive pour se diriger vers un prédicat par l'intermédiaire non pas de l'expérience, mais d'un « inconnu = x » relevant de l'intuition pure. L'ambiguïté est ici maximale et Kant reviendra précisément sur la difficulté à comprendre la proposition « quelque chose arrive » dans les « Analogies ».

A ce stade, il n'est possible de progresser dans l'examen de cette ambiguïté qu'en revenant sur les modalités de la synthèse – homogène ou hétérogène –, sur le mode de présentation – par construction ou par le rapport d'existence qu'elle introduit – et sur le type de validité – certitude intuitive ou certitude discursive – qu'elle engage. Ces trois distinctions sont abordées au sujet des principes *a priori* de l'entendement pur dans leur relation à la contingence empirique.

Le problème de la présentation de la synthèse dans le jugement synthétique *a priori*.

Si la question du caractère *a priori* de la synthèse dans un jugement ne va donc pas sans difficulté, cela n'empêche pas Kant de distinguer le rôle du jugement synthétique *a priori* dans plusieurs disciplines. Ainsi que nous l'indiquions, on a surtout retenu de la « Préface de la deuxième édition » de 1787 la comparaison par Kant de sa propre démarche à la révolution copernicienne. En dépit de l'insistance sur cette comparaison, la démarche de Kant dans cette

---

<sup>1</sup> « Dans le Journal des savants de Leipzig, 1787, n°94, on indique que ce qui est dit dans la *Critique* etc., édition 1787, dans l'Introduction, p. 3, ligne 7, est contradictoire avec ce qu'on trouve peu après p. 5, lignes 1 et 2 ; car dans le premier passage, j'avais dit que sont appelées pures les connaissances *a priori* auxquelles rien d'empirique n'est mêlé, et comme exemple du contraire, j'avais pris la proposition 'tout changement a une cause'. Par contre, c'est précisément cette proposition que j'utilise p. 5 comme exemple d'une connaissance pure *a priori*, c'est-à-dire d'une connaissance qui ne dépend de rien d'empirique, – deux significations du mot pur dont seule la dernière me concerne dans l'œuvre. Certes, j'aurais pu éviter le malentendu par un exemple de la première sorte de propositions : 'Tout ce qui est contingent a une cause'. Car ici, rien d'empirique n'est mêlé. Mais qui donc s'aperçoit de toutes les occasions de malentendu ? », L. Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, op. cit., p. 41.

<sup>2</sup> D'ailleurs, en traduisant « *eben* » ou bien par « juste » (tr. Pléiade) ou bien par « précisément » (tr. Freuler), on donne de cette explication une interprétation extrêmement différente : dans le premier cas, Kant avancerait la proposition « tout ce qui arrive possède sa cause » comme une simple proposition *a priori* ; dans le second, il ferait de cette proposition l'étalon qui permet d'apprécier la différence entre une proposition *a priori* et une proposition pure.



préface vise à souligner l'irréductibilité de la méthode en métaphysique à celle employée dans les autres sciences « plus avancées » que sont la logique, la mathématique (dans une acception large) et la physique<sup>1</sup>. Les *modalités de la synthèse* jouent un rôle prépondérant dans ce réseau de distinctions.

Examinons d'abord le rôle de la synthèse dans le jugement synthétique *a priori* de la mathématique. En mathématique, l'intuition peut être donnée *a priori*, se distinguant « à peine » d'un simple concept pur. Selon la seconde préface, la présentation s'opère par *construction*, ce qui la distingue, malgré la minimisation de Kant, de la présentation d'un concept pur relativement au mode de présentation qui est ici laissé de côté pour être thématiqué dans la « Logique<sup>2</sup> ». L'édition de 1787 ajoute d'autres remarques encore, que l'on trouve sous les numéros V et VI de l'Introduction, là où l'édition de 1781, beaucoup plus concise, ne signalait qu'un certain mystère relatif au jugement synthétique *a priori*. Dans celle-ci, Kant examine successivement la mathématique, la physique puis la métaphysique. Premièrement, les jugements mathématiques – en tout cas ceux de la mathématique pure, comme l'arithmétique ou la géométrie pure<sup>3</sup> – sont tous dits *synthétiques*, par opposition aux jugements *analytiques* qui reposent seulement sur le principe de contradiction et ne participent qu'à la clarté mais jamais à l'extension de la connaissance. Deuxièmement, ils partagent avec ces derniers le fait d'être *a priori* dans la mesure où ils sont nécessaires<sup>4</sup>. Kant tient pour un jugement synthétique *a priori* la proposition «  $5 + 7 = 12$  » ou encore l'axiome de géométrie pure qui énonce que « la ligne droite est la plus courte entre deux points ». Mais si la pureté de la mathématique semble assurée, rien ne garantit en revanche qu'un jugement mathématique reposant sur des concepts *construits*<sup>5</sup> – point que Kant laisse en suspens ici –

---

<sup>1</sup> La première est tournée vers Aristote, la deuxième nous invite à considérer Euclide et Thalès, la troisième se réfère à Bacon de Verulam, Galilée, Torricelli et Stahl. A chaque fois, il s'agit de préciser les différences entre ces disciplines et l'impossibilité d'une parfaite reconduction de la méthode de l'une au sein d'une autre. Ainsi, la logique d'inspiration aristotélicienne est bien assurée parce qu'elle est non seulement précisément délimitée de sources psychologiques, métaphysiques ou encore anthropologiques, mais aussi et surtout parce que la raison s'y occupe d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'a pas à s'occuper d'« objets » comme une science dont le domaine serait transcendant – que celle-ci détermine son objet et son concept (connaissance théorique) ou bien qu'elle le rende effectif (connaissance pratique). C'est de la connaissance théorique que relève la mathématique, qui doit par conséquent prendre en charge le problème de la présentation de son objet, même si celui-ci est *a priori*. Il en va d'une autre façon encore en physique en tant qu'elle est fondée sur des principes empiriques.

<sup>2</sup> Nous y reviendrons plus bas.

<sup>3</sup> Selon la restriction concédée en *Ak.* III, 37, B 15.

<sup>4</sup> En *Ak.*, III, 39, B 18, Kant conclut de la nécessité à l'*a priori*, puisque peuvent être *a priori* n'importe quels jugements analytiques de même que les jugements synthétiques *a priori*.

<sup>5</sup> Pour une analyse détaillée des implications de la construction en mathématique, voir Franck Pierobon, *Kant et les mathématiques : la conception kantienne des mathématiques*, Paris, Vrin, 2003, par exemple sur les implications kantiennes relatives à sa conception du signe mathématique. Au chapitre 3, nous reviendrons en

possède les mêmes modalités qu'un jugement métaphysique susceptible quant à lui d'un *mode de présentation* (ou « hypotypose ») très différent.

Par conséquent, examiner la fonction de la synthèse dans un jugement synthétique *a priori* en métaphysique requiert une analyse du *mode spécifique de présentation* de cette synthèse. En ce que la philosophie transcendantale réclame de rendre compte du mode d'unification de l'objet sur lequel elle porte et non seulement du jugement dans lequel celui-ci est saisi, le mode de présentation ne peut pas être de l'ordre de la construction. La philosophie transcendantale dans sa relation à l'expérience réclame une présentation *intuitive et empirique* de la synthèse. La synthèse requiert alors un mode de présentation de l'ordre de l'*exemplification* au sens où l'on donne alors un exemple du concept. Ainsi Kant explique-t-il ailleurs que :

Si un concept peut être pourvu de l'intuition *a priori* correspondante, on dit que ce concept est construit ; s'il s'agit seulement d'une intuition empirique, on l'appelle simple exemple du concept ; dans les deux cas, l'acte consistant à joindre l'intuition au concept s'appelle présentation<sup>1</sup>.

Qu'un jugement synthétique *a priori* engageant des concepts construits puisse être présenté engage des problèmes irréductibles à la présentation dans l'intuition empirique. On devra par conséquent comprendre dans quelle mesure le mode de *présentation de la synthèse en métaphysique* – à la différence de celui des autres sciences – est susceptible de rendre compte du mode de présentation de l'*individu* là où les autres sciences se passent de cette réflexion : en quoi un « individu » requiert-il une présentation qui interdit toute construction ?

Examinons à présent les modalités du jugement opératoire en physique. La physique requiert d'abord de rechercher les éléments *a priori* de la raison pure, puis de vérifier leur accord ou leur désaccord avec l'expérience en la consultant. Ce modèle hypothético-déductif engage de déterminer ce qui est *seulement possible* pour le comparer à *l'effectif donné dans l'expérience* – l'intuition empirique étant le mode de présentation en vigueur en physique. Mais l'analogie est-elle aussi complète qu'elle paraît ?

---

détail sur la différence entre la construction des principes mathématiques de l'entendement pur et ce que nous suggérerons d'appeler la « constitution » relative aux principes dynamiques de l'entendement pur.

<sup>1</sup> Voir Kant, *Fortschritte*, Ak. 325, W (édition Weischedel) pp. 666-667, cité par L. Freuler, *op. cit.*, p. 104.

Tout d'abord, une difficulté similaire à celle évoquée plus haut se présente en ce qui concerne la distinction entre le « pur » et l' « *a priori* ». Selon Kant, la physique contient des principes qui sont des jugements synthétiques *a priori* ; ceux, par exemple, qui sont relatifs à la conservation de la quantité de matière ou de l'action et de la réaction. Si tous ces principes peuvent être qualifiés d'*a priori*, on peut toutefois se demander si leur origine est bien pure. En effet, pour qu'un jugement soit *absolument* indépendant de l'expérience, il faut que des concepts purs y soient mis en œuvre. On peut accorder à Kant la pureté du concept d'un nombre, en ce que l'expérience ne présente que des singularités qu'il faut encore rassembler. Mais il est beaucoup moins évident que la proposition qui énonce que « dans tous les changements du monde des corps, la quantité de *matière* demeure inchangée » soit pure, puisque le concept de « corps » ou encore de « matière » ne peut qu'être ou bien tiré de l'expérience, c'est-à-dire être d'origine empirique, ou bien faire être un concept construit présenté dans l'intuition *a priori*. Mais comment par ce dernier biais déterminer les principes de la science de la nature ? En quoi une telle conception de la nature serait-elle différente de l'analyse métaphysique<sup>1</sup> qui en est produite dans *Premiers Principes* ? Que l'on puisse tirer des conclusions nécessaires par le biais de jugements apodictiques à partir de concepts ou bien empiriques ou bien construits, cela n'est pas sans poser des problèmes redoutables, dans la mesure où l'épine dorsale de l'argumentation kantienne contre Hume<sup>2</sup> consiste à montrer qu'un jugement d'expérience ne peut valoir comme un jugement nécessaire. D'ailleurs, on se souvient que c'est précisément à l'endroit de Hume que Kant citait la proposition « tout changement doit avoir une cause » comme une proposition pure, alors qu'il avait quelques lignes plus haut explicitement refusé cette pureté. Ainsi, on peut suspecter la physique, qui formule des propositions *a priori* dans la mesure où les jugements qui lui sont relatifs peuvent être emprunts d'une *relative* nécessité – qui se confond peut-être dès lors avec la généralisation arbitraire et la fréquente association humienne –, de n'être pas absolument pure, contrevenant ainsi à la distinction opérée au point I de l'Introduction. C'est la raison pour laquelle la « pure » analyse des principes de la nature échoit aux *Premiers principes* et non à la théorie transcendantale.

La physique procède en comparant des hypothèses de départ à des phénomènes observables, des phénomènes de la nature, par conséquent, *déjà unifiés*. Si l'on en revient au

---

<sup>1</sup> Celle-ci est présentée au chapitre 2 de la première partie de ce travail.

<sup>2</sup> Voir *Ak.*, III, 29, B5. Cette déclaration seule ne remet pas en question la possibilité d'un jugement apodictique portant sur un concept construit. La suite du chapitre montrera néanmoins les lacunes de la construction face au sens transcendantal de la synthèse engagé dans le problème de l'individuation.

dispositif général exposé dans le premier chapitre, la physique peut se satisfaire d'une approche gnoséologique qui ne requiert aucunement de répondre au principe d'individuation – à savoir qu'est-ce qui en soi fait d'un individu cet individu et quelle est la structure générale qui confère aux individus de l'individualité ? Or, la démarche transcendantale relative au problème de l'individuation sur le terrain de la métaphysique exige de ne pas se contenter d'*observer* un phénomène donné mais elle demande comment un phénomène est possible, et ce que doit être un phénomène comme objet de l'expérience. Par conséquent, une différence intervient entre le rôle de la synthèse exigée en physique et en métaphysique : là où le phénomène de la physique lui est d'ores et déjà donné à observer, l'objet de la métaphysique est encore à *constituer*<sup>1</sup>, et c'est là une différence notable. Autrement dit, la métaphysique ne peut pas se contenter de comparer les principes *a priori* de la raison pure au phénomène effectif car le phénomène, objet de la métaphysique réformée par la démarche transcendantale, est lui-même constitué – sensiblement et logiquement – par le sujet. Dans la démarche transcendantale, le sujet n'observe pas le phénomène pour valider ses connaissances : il le constitue et ne le connaît qu'en tant qu'il y a mis son sceau.

On peut à présent récapituler les acquis de ces premières observations relatives aux tâches de la synthèse que réclame l'individu comme phénomène. Il faudra ainsi prendre garde à ce que la métaphysique transcendantale réformée doive 1. présenter son objet (ce que la logique n'a pas à faire) ; 2. le présenter sans le construire (à la différence de la mathématique) ; 3. s'y rapporter sans recours à l'expérience (ce que la physique ne fait pas). Ces trois exigences doivent amener à préciser : 1. le caractère de la synthèse en métaphysique, 2. l'hétérogénéité des éléments (sensible et logique) représentés et unifiés par synthèse, 3. sa pureté par opposition à ce qui n'est qu'*a posteriori*. En tant qu'elle pointe les insuffisances d'une approche typiquement métaphysique, la démarche transcendantale repose sur une compréhension *transcendantale* de la synthèse, laquelle se distingue par l'ambition d'accéder à des propositions pures bien que relatives à l'expérience effective, c'est-à-dire qui ne proviennent pas de celles-ci, mais peuvent bien s'y rapporter. En assumant cette nécessité d'un retour téléologique à l'expérience, le traitement transcendantal de la synthèse amène à une reconfiguration des conditions d'unification objectives. La question est à présent de déterminer quel type d'objet unifié répond aux caractéristiques de l'« individu ».

---

<sup>1</sup> Il nous faudra dès lors saisir le sens de cette « constitution » transcendantale kantienne qui repose sur la dimension transcendantale de la synthèse.

## Quelle synthèse pour l'individu ?

Nous pouvons par conséquent formuler notre problème de la manière suivante : en quoi le problème de la synthèse *a priori* dans le champ spécifique de la métaphysique fait-il intervenir un problème d'individuation alors qu'un tel problème est absent dans toutes les autres sciences qui reposent pourtant elles-aussi sur une dimension *a priori* de la synthèse ? Nous sommes parvenus à isoler trois critères : celui de la *présentation*, celui d'une présentation qui doit procéder de manière *a priori* mais de façon non constructive. Nous pouvons commencer à nous demander si ce procédé ne présenterait pas quelque affinité – au moins partielle – avec ce que l'analyse husserlienne nous offre de « constitutif » en cherchant à déployer le sens de la corrélation entre le sens unitaire objectuel et le multiplicité des actes immanents de la conscience. Le défi transcendantal de rendre compte d'une présentation constituante *a priori* engagerait-t-il un problème d'individuation ? Une telle question nous renvoie à l'examen du mode synthétique fondamental de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire à la manière dont, en-deçà des modalités du jugement, peuvent se lier entre elles toutes sortes de représentations. Pour aborder cette dimension fondamentale, nous disposons de précieuses indications, à commencer par la définition de la synthèse fournie par Kant :

J'entends alors par synthèse, écrit Kant, dans la signification la plus générale, l'action d'ajouter différentes représentations les unes aux autres et de rassembler leur diversité en une connaissance<sup>1</sup>.

La synthèse kantienne recèle en apparence peu de mystère. Il s'agit d'un lieu thématique de la *Critique*, auquel Kant consacre de larges développements. Dans cette « entente » de la synthèse, aussi simple, immédiate et compréhensible soit-elle, se tiennent des éléments parmi les plus intimes du transcendantalisme kantien. N'ayons pas peur de rappeler les principaux traits qui peuvent se dégager de cette définition.

A la synthèse, Kant confère d'abord (i) une *signification générale*, ce qui laisse entendre qu'elle pourrait tolérer des emplois particuliers. Il nous informe ensuite (ii) qu'elle requiert une *action* qui met en œuvre la spontanéité du *sujet* – ce qui exige de déterminer à quelle *faculté* il convient d'assigner cette action. La synthèse (iii) procède par ajout, ce qui suggère une certaine *homogénéité* des éléments à *ajouter*. Elle rend en cela nécessaire

---

<sup>1</sup> [« Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen »], *Ak.* IV, 64, A 77- *Ak.*, III, 91, B 103.

(iv) une *présentation* et une *compréhension* de ces éléments. Elle accomplit (v) un rassemblement, ce qui laisse ouverte la question de savoir si ces éléments se retrouvent dans la somme ou le résultat de l'action, comment ils s'y retrouvent, ce qu'ils conservent de leur singularité et ce qu'ils abandonnent à la particularité ou à la généralité du tout où ils sont rassemblés dorénavant étant donné que (vi) cette unification de la diversité se trouve dans une connaissance. Il convient alors encore de connaître (i) le *statut de la diversité* engagée dans cet acte, puis (ii) les *modalités de l'unification* opérée. Enfin (iii), il faut pouvoir déterminer le *statut de l'unité* produite en se demandant comment il est possible de penser une unité qui soit l'unité d'un tout entendu comme *totalité<sup>1</sup> de la multiplicité liée dans l'acte de synthèse*. Si la synthèse est productrice d'unité, doit-on y voir une simple reprise du célèbre motif de l' *ἐν ἐπι πολλῶν<sup>2</sup>* ? – ou plutôt, en quel sens spécifique la synthèse l'infléchit-elle ?

En raison de la richesse de cette définition, cette production d'unité peut être envisagée dans plusieurs directions. Dans la mesure où Kant entend examiner la possibilité des jugements synthétiques *a priori* en métaphysique, l'une de ces voies consiste par exemple à rapporter la synthèse à son intervention dans le jugement :

L'explication de la possibilité des jugements synthétiques est une tâche dont ne doit se préoccuper en rien la logique générale, laquelle n'a même pas besoin d'en connaître le nom. En revanche, dans une logique transcendantale, c'est l'affaire la plus importante de toutes, et c'est même la seule, quand il est question de jugements synthétiques *a priori*, ainsi que des conditions et de l'étendue de leur validité<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nous pouvons à présent compléter la citation que nous avons partiellement reproduite à la fin du chapitre précédent : « toute la diversité des choses est seulement une manière tout aussi diverse de limiter le concept de la suprême réalité, qui est leur *abstractum commune*, de même que toutes les figures ne sont possibles que comme des manières diverses de limiter l'espace infini ». Kant précise au sujet de la seconde dimension : « c'est pourquoi l'objet de leur idéal, qui se trouve uniquement dans la raison, reçoit aussi le nom d'*être originaire (ens originarium)* : en tant qu'il n'a aucun être au-dessus de lui, il se nomme *l'être suprême (ens summum)*, et en tant que tout, comme conditionné, se trouve soumis à lui, il porte le nom d'*être de tous les êtres (ens entium)*. Reste que tout cela ne désigne pas le rapport objectif d'un objet effectivement réel à d'autres choses : il ne s'agit que du rapport de l'Idée à des concepts, et nous sommes ainsi laissés dans une complète ignorance pour ce qui touche à l'existence d'un être d'une éminence si exceptionnelle », *Ak.* III, 389, A 579 – B 607. A la différence de l'individu dont nous sommes à la recherche, cette déclinaison de l'« *ens* » n'engage pas aucune multiplicité empirique.

<sup>2</sup> Il est fréquent d'employer cette expression dès lors que l'on désigne le rapport d'une multiplicité à un objet unitaire. A titre d'exemple, voir Daniele de Santis, « Phenomenological Kaleidoscope : Remarks on the Husserlian Method on Eidetic Variation », *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, dir. par B. Hopkins et J. Drummond, Vol. 11, 2011, p. 37. Cf. Husserl, *Husserliana XXXI, Aktive Synthesen : Aus der Vorlesung « Transzendente Logik » 1920/21*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2000, p. 70 ; tr. fr. J. -F. Pestureau et M. Richir, *De la synthèse active*, Grenoble, J. Millon, « Krisis », 2004, p. 110, où il est question de la relation entre « *ἐν ἐπι πολλῶν* », « pré-constitution » et « constitution ». Voir aussi *Expérience et Jugement*, *op. cit.*, § 81 b, p. 391, tr. fr. p. 395. Nous étudierons ce terme dans *Husserliana XLI, Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, éd. D. Fonfara, New York, Springer, 2012, texte 11, page 147.

<sup>3</sup> *Ak.* IV, 108, A 154 – *Ak.* III, 143, B 193.

Mais dans la mesure où elle peut permettre de penser la forme des éléments à rassembler en une unité, elle peut aussi être une synthèse de représentations que sont les *concepts* et prêter à une clarification de cette forme synthétique par le biais du temps :

Si l'on accorde qu'il faut sortir d'un concept donné pour le comparer synthétiquement avec un autre, un troisième terme est nécessaire dans lequel seulement la synthèse des deux concepts peut s'opérer. Mais quel est alors ce troisième terme, qui est comme le *medium* de tous les jugements synthétiques ? Il ne consiste qu'en un ensemble où sont contenues toutes nos représentations, à savoir le sens interne et sa forme *a priori*, le temps<sup>1</sup>.

Ces différentes dimensions dans le traitement de la synthèse sont intimement articulées par Kant et révèlent par conséquent chez lui une certaine interdépendance. Dans la mesure toutefois où le temps est considéré comme le principe suprême de tous les *jugements* synthétiques, il ne faudrait pas en conclure trop rapidement qu'il est aussi une dimension intime de la synthèse elle-même – c'est-à-dire indépendamment de son usage par la faculté de juger. Une analyse cohérente de la synthèse devrait donc commencer par distinguer, dans le cadre général de la logique transcendantale, la responsabilité de cette synthèse non seulement dans l'« Analytique des principes » – qui concerne la faculté de juger de cet entendement pur – mais aussi dans l'« Analytique des concepts » – c'est-à-dire dans le cadre strict d'une analytique de l'entendement pur.

Entre identité et unité.

Pour comprendre la synthèse, et comprendre sa relation au temps (relation qu'elle engage fondamentalement, mais que Kant, en raison de l'implication spécifique du temps dans les *jugements* synthétiques, juge à juste titre opportun d'exposer après l'exposition générale de la synthèse), il faut donc revenir sur le *statut de l'unité* qu'elle véhicule dans ses usages généraux. Afin d'en discriminer les dimensions spécifiques, on peut s'appuyer sur une autre définition avancée par Kant qui, dans l'économie du début de la « Logique transcendantale », partage avec celle de la synthèse des ressemblances frappantes, à savoir celle de « fonction » avancée un peu plus haut :

---

<sup>1</sup> *Ak.*, IV 109, A 155 – *Ak.* III, 144, B 194.

J'entends par *fonction* l'unité de l'action consistant à ordonner des représentations diverses sous une représentation commune<sup>1</sup>.

En comparant cette définition de la fonction avec celle de la synthèse, on ne peut manquer de souligner les deux statuts très différents de l'unité qui y est engagée : alors que la définition de la synthèse porte sur *l'unité de la connaissance comme terme* de l'acte de synthèse, la définition de la fonction concerne *l'unité de l'acte comme origine* de la communauté. Ce passage où Kant introduit le rôle de la fonction est issu des remarques relatives à « l'usage logique de l'entendement en général » qui débouchent au § 9 sur l'explicitation de « la fonction logique de l'entendement pur dans les jugements ». Le terme « fonction » est encore employé dans les « Analogies de l'expérience » – l'idée que « c'est la catégorie qui contient la fonction, laquelle ne se trouve restreinte par aucune condition sensible<sup>2</sup> » comme synthèse en général – distinguant la forme de la pure synthèse en général et celle de l'« unité de la connaissance empirique dans la synthèse des phénomènes [*Erscheinungen*]<sup>3</sup> ». Cette forme de l'entendement est identifiée à la fonction de la pensée dans le jugement, forme ou fonction qui peuvent être représentées par la table des jugements. La fonction correspond à la forme analytique de la logique générale que Kant distingue soigneusement de la forme de la logique transcendantale :

En revanche, la logique transcendantale a devant elle un divers de la sensibilité *a priori* que l'esthétique transcendantale lui offre, pour donner une matière aux concepts purs de l'entendement, sans laquelle elle resterait sans aucun contenu, donc complètement vide<sup>4</sup>.

Kant établit une différence nette entre deux interventions de l'unité : une unité suffisante pour développer une logique générale – l'unité d'un acte – et l'unité spécifiquement requise pour la logique transcendantale – l'unité d'un acte rempli, de connaissance. En tant que le passage entre l'explicitation de la « fonction » et celle de la « synthèse » témoigne de cette irréductibilité, une différenciation nette entre ces deux termes peut devenir particulièrement éclairante. Alors que la logique générale se satisfait fort bien d'une unité analytique dégagée à partir de la simple fonction analytique de nos jugements – c'est-à-dire du mode simplement discursif de la pensée –, la logique transcendantale requiert une attention non seulement à la forme (analytique) de la discursivité, mais aussi au « contenu » [*Inhalt*] ou

<sup>1</sup> Ak. IV, 58, A 68 – Ak. III, 85, B 93. [„Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“].

<sup>2</sup> Ak. IV, 124, A 181 – Ak. III, 161, B 224.

<sup>3</sup> Ak. IV, 124, A 181 – Ak. III, 161, B 223-224.

<sup>4</sup> Ak. IV, 64, A 76/77 – Ak. III, 91, B 102.



à la « matière » [*Stoff*] de la connaissance que Kant trouve dans le divers *a priori*. Ce contenu ou matière n'a cependant rien d'empirique au sens où il serait déterminé mais correspond à l'idée de pure diversité numérique où une diversité d'éléments indéterminés peuvent être chacun comptés comme un en dépit de leur indétermination. *A contrario*, la connaissance du phénomène requiert l'unification déterminante d'un divers empirique. C'est pourquoi Kant explicite la logique transcendantale comme la discipline qui s'occupe de la *forme synthétique* de l'entendement en tant qu'elle est distinguée non pas de celle qui prendrait en charge le contenu (sensible) de l'intuition, mais de la forme analytique de la logique générale. La relation tant discutée entre la table des jugements et celle des catégories n'engage de ce point de vue aucunement une déduction des concepts purs (transcendants) à partir de la fonction logique de l'entendement, mais impose à la logique générale une contrainte transcendantale, à savoir le fait de porter sur un contenu (pouvant accéder à la détermination). Le passage de la table des jugements à celle des catégories met donc en jeu la relation entre la forme analytique de la discursivité et sa forme synthétique<sup>1</sup>. Le problème de la synthèse tel qu'il est introduit par Kant est donc associé à cette forme *d'unité spécifiquement synthétique* de la pensée.

D'un double degré de la synthèse.

Étant donnée cette identité fonctionnelle, il convient de préciser quelle est la relation entre l'unité analytique qu'est le jugement et l'unité synthétique qu'est la catégorie. En effet, qu'il en aille ici d'un double statut de l'unité, ou de deux degrés de l'unité, cela est explicitement corroboré par cette déclaration, à savoir que :

La même fonction [*dieselbe Funktion*] qui fournit de l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition une unité qui, exprimée de façon générale, s'appelle le concept pur de l'entendement<sup>2</sup>.

Alors que la logique transcendantale semble imposer une contrainte supplémentaire à la logique générale – c'est-à-dire non pas seulement rendre compte de l'homogénéisation discursive mais encore rapporter cette homogénéisation à la matière de l'intuition qu'est le divers *a priori* –, Kant ne considère absolument pas que la logique transcendantale serait *fondée* sur la logique générale. Bien au contraire, il présente la logique générale comme

---

<sup>1</sup> On prend conscience du même coup de la nécessité d'explicitier les conditions de présentation de cette synthèse dans une intuition, alors que la fonction n'a quant à elle besoin d'aucune présentation.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 65, A 79 – *Ak.* III, 92, B 104-105. Nous soulignons.

faisant « abstraction [...] de tout contenu de la connaissance<sup>1</sup> », suggérant ainsi qu'elle consiste dans la mise à l'écart d'une matière préalablement donnée dans une unité concrète et par conséquent *synthétique*. En effet, c'est le propre de la synthèse non pas de rassembler simplement la diversité des représentations mais de la rassembler ou de la comprendre en « une connaissance ». On commence à voir, en dépit de la ressemblance apparente entre la définition de la « fonction » et celle de la « synthèse », l'écart immense qui les sépare : entre les deux, c'est le terme « connaissance » (et l'unité de cette connaissance), spécifiquement engagé dans la définition de la synthèse, qui fait toute la différence. Dans la mesure où il n'y a pas de connaissance sans synthèse, seule la logique transcendantale est capable de fournir un terrain pour celle-ci.

Bien avant le fameux paragraphe 16 de l'édition de 1787 intitulé « De l'unité originellement synthétique de l'aperception », Kant introduit une unité originellement synthétique qu'il fait porter non pas sur l'aperception, mais sur nos représentations elles-mêmes. Dans la mesure où il fonde cette unité synthétique dans la connaissance, il donne à cette représentation très particulière qu'est la *cognitio* un statut privilégié particulièrement favorable à l'explicitation transcendantale. Au mot bien connu de Kant qui consiste à faire porter l'attention sur le fait que toute connaissance commence avec l'expérience (au sens de l'expérience phénoménale) mais n'en dérive pas, l'étude attentive de l'émergence de la synthèse dans l'économie du premier chapitre de l'« Analytique des concepts<sup>2</sup> » met en évidence que la démarche transcendantale commence elle-même avec l'analyse de cette représentation particulière qu'est la *cognitio*. La démarche transcendantale exposerait en cela analytiquement le résultat synthétisé de l'acte synthétique : la cristallisation de la fonction de rassembler (en une unité) dans la *cognitio*. Par « phénomène », il faudrait par conséquent comprendre l'« unité d'une *cognitio* ». La synthèse définirait la dimension originelle de l'unité que la démarche transcendantale s'efforce de déployer dans une analyse, c'est-à-dire exposant les éléments engagés dans l'unité de la *cogitatio* et peuvent être connus *a priori* bien que peut-être pas dans leur détermination. Ce caractère semble donner tout son sens à la déclaration de Kant qu'en matière d'ontologie, il ne poursuit que l'humble projet d'une *analytique* de l'entendement pur :

---

<sup>1</sup> « *Die allgemeine Logik abstrahiert...* », § 10, *Ak*, IV, 63, A 76 – *Ak*, III, 90, B 102.

<sup>2</sup> Le premier chapitre de l'« Analytique des concepts » s'intitule « Du fil conducteur permettant de découvrir tous les concepts purs de l'entendement » se divise en trois sections dans lesquelles on passe premièrement de « l'usage logique de l'entendement en général » à deuxièmement « la fonction logique de l'entendement dans les jugements » (§9) et troisièmement à l'exposition des concepts purs de l'entendement (§10-11 et 12).

L'analytique transcendantale obtient donc cet important résultat : elle montre que l'entendement ne peut *a priori* rien faire de plus que d'anticiper la forme possible d'une expérience en général, et que, dans la mesure où ce qui n'est pas phénomène ne peut être un objet de l'expérience l'entendement ne peut jamais outrepasser les limites de la sensibilité, à l'intérieur desquelles seulement des objets nous sont donnés. Ses principes sont simplement des principes de l'exposition des phénomènes, et le *nom orgueilleux d'une ontologie*, qui se fait fort, à propos des choses prises absolument, de fournir, dans une doctrine systématique, des connaissances synthétiques *a priori* (par exemple le principe de causalité), doit faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur<sup>1</sup>.

Au contraire de cette analytique ontologique, la critique transcendantale présente une tout autre dimension analytique qui n'est autre que le déploiement ou l'exposition transcendantale de la représentation qu'est la *cognitio*. En ce que l'objet est donné dans la sensibilité et que le concept de l'entendement ne fonctionne que sous la reconnaissance générale d'une marque commune, la possibilité de la détermination du phénomène – de son « être » individuel – semblerait se poser dans le cadre de sa donation dans l'esthétique. Puisque la question concerne la manière dont la connaissance peut débiter avec le phénomène (c'est-à-dire la représentation qu'est la *cognitio*) sans en dériver, il ne faut donc pas s'y tromper et ne pas confondre la progression de l'exposition transcendantale – *d'abord* celle de l'*usage* logique de l'entendement en général, *ensuite* celle de la *fonction* logique de l'entendement dans les jugements en particulier (§9) et *enfin* celle de l'*unité* concepts purs de l'entendement – avec un autre ordre de priorité : la *cognitio* a une priorité sur les autres représentations, et cette priorité est transcendantale. Kant, d'ailleurs, ne semble pas réfractaire à insister sur cette priorité de certaines représentations sur d'autres, qu'il exprime en termes de fondation :

Toutes les intuitions en tant que sensibles reposent sur des affections, les concepts, par conséquent, [reposent] sur des fonctions<sup>2</sup>.

Dans ce passage, Kant établit un parallèle entre deux types de fondations : le premier, celui d'une représentation (l'intuition) sur une autre représentation (l'affection) ; le second, la fondation d'une représentation (le jugement) sur une *fonction*. En dépit du parallélisme, une différence ne peut pas manquer de nous interpeller : sommes-nous autorisés à considérer un acte (en l'occurrence, celui de fonction) comme une représentation ? Cette inadéquation est

<sup>1</sup> Ak. IV, 162, A 246 – Ak. III 207, B 303.

<sup>2</sup> Ak. IV, 59, A 68 – Ak. III, 85, B 93. [“Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen”].

d'autant plus marquée que le terme « fonction » ne figure pas dans le tableau des dénominations transcendantales qui concernent l'ensemble de nos représentations<sup>1</sup>.

Or, dans la mesure où la définition de la synthèse présente la *cognitio* comme le résultat de l'acte synthétique, on devrait en conclure que la connaissance [*cognitio*] repose sur la synthèse. Pour que le parallélisme soit complet au sujet de la « fonction », il faudrait dire que nous avons affaire à un type de fondation spécial qui ne concerne pas celle d'une représentation sur une autre<sup>2</sup>, mais d'une représentation sur un acte. On pourrait peut-être s'autoriser une telle lecture si Kant ne nous donnait pas quelques précieuses indications supplémentaires au sujet de cette synthèse qui manifestent entre ces deux ordres une différence foncière – en particulier dans la distinction entre « synthèse » et « représentation de la synthèse ». Dans le cas particulier de la représentation qu'est le concept, Kant souligne en effet que « la *synthèse pure, représentée d'une manière générale*, donne alors le concept pur de l'entendement<sup>3</sup> ». Il met ainsi en évidence que c'est non pas la synthèse mais la *représentation de la synthèse* qui donne accès à la catégorie – représentation qui ne constitue pas en soi une connaissance. Il faut donc distinguer *la représentation de la synthèse* (qui est un acte ou fonction de l'entendement) qui donne accès aux concepts purs de l'entendement (ou catégories), et la représentation de diverses représentations (qui est une opération analytique), ce qui l'apparente à une *représentation de représentation*, ce pourquoi Kant semble fondé à penser que la logique en général ne nous fournit aucune connaissance (la *cognitio* étant l'objet d'une synthèse)<sup>4</sup>. Au contraire de la logique générale, la logique transcendantale ramène non pas diverses représentations à une représentation unitaire mais la synthèse elle-même de ces représentations à l'unité d'un concept :

Diverses représentations sont ramenées analytiquement sous un concept (une opération dont traite la logique générale). Ramener en revanche, *non pas des représentations, mais la*

<sup>1</sup> Voir Kant, *Ak. IV, ibid.*, 203, A 320 – *Ak. III* 249-250, B 376-377. Cité *supra* au chapitre 2 de la première partie.

<sup>2</sup> Ainsi, Kant ajoute par exemple que « le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de celui-ci », *Ak. IV*, 58, A 68 – *Ak. III*, 85, B 93.

<sup>3</sup> *Ak. IV*, 64, A 78 – *Ak. III*, 91, B 104.

<sup>4</sup> On trouve une idée assez comparable dans l'idée de logique traditionnelle telle que la présente Husserl au § 47 de *Logique formelle et logique transcendantale* : « Ainsi la logique se conformait à l'attitude de celui qui exerce la critique, qui juge non plus immédiatement, mais qui porte des jugements sur des jugements. Ce n'était donc que médiatement, tant qu'elle restait logique du jugement, qu'elle était dirigée vers l'existant lui-même en tant qu'existant pouvant se présenter dans les activités qui imposent une forme et donnent les choses elles-mêmes ; mais c'était immédiatement qu'elle était dirigée vers les jugements en tant que présomptions de l'existant », Husserl, *Husserliana XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, éd. P. Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, § 47, p. 116 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF « Épiméthée » tr. fr. S. Bachelard, 2002, p. 177.

*synthèse* pure des représentations à des concepts, c'est là ce qu'enseigne la logique transcendantale<sup>1</sup>.

Nous pouvons, à présent, comprendre un peu mieux le statut très particulier de l'unité lorsque celle-ci est comprise sous une modalité synthétique. Dans la mesure où Kant se sert dans la logique de la corrélation entre les *jugements* et les *représentations* pures de l'entendement que sont les catégories, l'examen du rôle de la synthèse dans le jugement synthétique *a priori* nous conduit à celui de la synthèse dans le concept pur, niveau où se distingue clairement la différence entre une « synthèse » et une « fonction ». Une fonction est acte de rassemblement de représentations intervenant dans le jugement (analytique), ce fait de tout jugement, en tant qu'il engage des objets, selon l'expression de Kant lui-même, « la représentation d'une représentation<sup>2</sup> ». Au contraire, l'objet lui-même requiert une synthèse qui est le rassemblement de représentations en une unité, mais des représentations hétérogènes, qui possèdent un contenu matériel, et dont la logique transcendantale peut exposer la représentation de la synthèse pure. Ainsi apparaît la définition proprement synthétique de la synthèse mais surtout la spécificité de l'unité synthétique qu'est la *cognitio*: en tant qu'une telle unité synthétique renvoie nécessairement à un contenu (matériel), cette unité se distingue foncièrement et fondamentalement de l'unité vide de la fonction qui en ce qu'elle manque de tout contenu n'est qu'est une simple *identité*. L'identité est une notion de logique formelle, dont Kant explicite un peu plus bas, dans une note de la seconde édition, le caractère non transcendantal :

Savoir si les représentations elles-mêmes sont identiques, et par conséquent si l'une peut être pensée analytiquement par l'intermédiaire de l'autre, on ne le prend pas ici en considération. Quoi qu'il en soit, la *conscience* de l'une est, en tant qu'il s'agit du divers, toujours à différencier de la conscience de l'autre, et c'est uniquement de la synthèse de cette conscience (possible) qu'il est question ici<sup>3</sup>.

A la différence de l'identité, l'« unité » est par conséquent chez Kant une notion fondamentalement transcendantale – c'est-à-dire qui assume son ancrage dans un contenu matériel hétérogène censé l'arrimer à l'expérience. Dans la mesure où le concept (qu'il soit empirique ou pur) ne livre que la marque de la communauté unissant diverses représentations, l'élément singularisant de la *cognitio* semble devoir être recherché du côté de l'*intuitio*. Pour autant, l'analyse de l'entendement eu égard à sa fonction de synthèse nous a appris, de l'aveu

<sup>1</sup> Ak. IV, 65, A 78 – Ak. III, 92, B 104.

<sup>2</sup> Ak. IV, 58, A 68 – Ak. III, 85, B 93.

<sup>3</sup> Ak. III, 108, B 130.

même de Kant, à ne pas y voir une ontologie. En effet, ce discours n'est pas ontologique au sens où il ne porte pas sur des « connaissances synthétiques *a priori* », mais sur des *représentations de la synthèse pure*. Certes, la critique transcendantale de la logique a permis de progresser du jugement analytique de la logique générale (qui engage des *représentations de représentations*, parfait redoublement qui justifie Kant à affirmer que la logique générale en tant qu'analytique ne nous apprend rien) à l'idée plus originaire de la synthèse (pure) de ces représentations. Mais sur ce point encore, la connaissance (*cognitio*) est elle-même une représentation qui, si elle peut être déterminée en partie *a priori* (par un effort d'abstraction vis-à-vis du sensible empirique), engage une intuition empirique qui en fournit quant à sa matière la dimension singularisante. Fort de la reconnaissance que la question de l'individuation ne se situe pas dans une ontologie (au sens d'analytique de l'entendement pur), faut-il alors rechercher cette ontologie dans un niveau plus originaire, en l'occurrence le socle esthétique où apparaît le phénomène en tant qu'affection – conformément à l'idée exposée plus haut que les « intuitions en tant que sensibles reposent sur des affections » ? Au sens kantien d'« ontologie » comme discipline capable « à propos des choses prises absolument, de fournir, dans une doctrine systématique, des connaissances synthétiques *a priori* », une telle ontologie esthétique aurait bien peu de sens sauf à absolutiser les « choses » qui nous affectent et à les considérer comme des unités originaires capables de nous affecter.

Faut-il vraiment aboutir à cette dichotomie interprétative ? Kant n'est-il pas en train de nous apprendre que quelque chose – bien qu'il ne soit pas un objet – puisse apparaître ? Il nous a indiqué en outre le problème : les conditions de la détermination de cette apparition qui n'est nullement l'apparaître de quelque chose qui se situerait derrière les phénomènes (sur le modèle de la chose en soi) ni en retrait de l'étant (sur le modèle de l'être heideggérien). Un objet indéterminé serait objet transcendantal = x dont le phénomène est une représentation en tant qu'il est un objet transcendantal déterminé. S'il n'y a de détermination que synthétique, c'est-à-dire représentée, nous sommes en mesure de saisir que cette détermination est la plus originaire qui puisse être expérimentée et connue : elle n'est ni la représentation d'une représentation (analytique) ni une pure représentation. Si la détermination phénoménale est représentée, le véritable point problématique de la critique transcendantale consiste dans le statut de cette représentation dont on pourrait encore penser qu'elle est une privation d'être opérant par réduction de l'être à une phénoménalité représentée et seconde. Ce constat peut prendre la forme d'un questionnement de l'intuitivité du phénomène esthétique, c'est-à-dire en tant qu'il apparaît sur fond d'une absence de l'objet :

L'espace et le temps ne sont pas des concepts, mais des intuitions ; toutefois ils sont les intuitions d'une absence d'objet, donc, par analogie, ils correspondent l'*ens imaginarium*<sup>1</sup>.

Ce constat amène par exemple J. Rivelaygue à dénoncer une équivoque qu'il juge « lourde de conséquences pour l'interprétation du kantisme » en tant qu'elle devrait nécessairement osciller entre une ontologie du sensible (Heidegger) et un idéalisme subjectif (Hegel et les Néo-kantiens) :

Si nous rapprochons les deux faits : 1) que l'espace et le temps sont intuition d'une absence d'objet, et 2) qu'ils sont d'autre part une position, nous obtenons cette définition ambiguë qu'ils sont la position de l'absence d'objet. L'espace et le temps sont une position qui ne pose aucun objet : en d'autres termes, c'est la position de l'existence sans l'existence d'un quelque chose qui existerait. Il est possible de faire ici un rapprochement avec Heidegger : l'espace et le temps correspondent exactement à ce que Heidegger appellerait l'être de l'étant, lequel lui-même n'est pas un étant [...]. Nous nous approchons ainsi d'une ontologie du sensible qui essaie de définir l'être du sensible par le caractère spatio-temporel, étant entendu que cet être, c'est-à-dire ce par quoi il se manifeste, n'est pas lui-même un étant, mais la position de l'existence. Cependant, d'autre part, en suivant l'amphibologie et la définition de l'espace et du temps comme correspondant à l'*ens imaginarium*, à l'être d'imagination, on semble s'éloigner au contraire d'une ontologie du sensible<sup>2</sup>.

D'après les considérations qui viennent d'être déployées, l'effort critique de Kant ne nous permet-il pas d'apporter une solution transcendantale à cette difficulté, évitant le double écueil interprétatif dénoncé ici ? En nous emparant du « fil de la synthèse », il nous a été possible de comprendre dans quelle mesure l'assise transcendantale de la *Critique* conduit à considérer le phénomène comme assise transcendantale ayant la particularité d'être une *cognitio*, représentation unitaire d'une diversité empirique présentée sous les conditions de sa synthèse pure mais dont la singularité relèverait de l'intuition empirique dans le champ de sa donation. De même que nous avons appris à distinguer le phénomène comme *cognitio* des autres représentations non fondamentales (au sens transcendantal) de la critique transcendantale bien qu'il soit possible d'en préciser plusieurs traits de façon purement *a priori*, de même il est possible de tirer parti du dispositif critique qui, non seulement permet de préciser en quoi consiste un *phénomène*, mais qui en outre le différencie avec précision de toutes les figures que la postérité a érigées en principes d'interprétation du kantisme. En ayant été distingué de tout ce qu'il n'est pas, au premier chef, la chose en soi, le noumène, l'objet en

---

<sup>1</sup> J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande, t. II, Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1997, p. 81.

<sup>2</sup> J. Rivelaygue, *ibid.*, pp. 81-82.

général et l'objet transcendantal<sup>1</sup>, le phénomène – en tant que signe indiquant la position d'une existence<sup>2</sup> – ne nous offre-t-il pas une solution par-delà l'alternative entre l'idéalisme subjectif et l'ontologie du sensible ? Il nous est déjà sensible que Kant n'insiste aucunement sur la question privilégiée de la relation entre le phénomène (comme étant) et l'être de l'étant mais de celle entre le phénomène et l'existence d'un objet transcendantal = x. Si l'ontologie de l'entendement pur nous a semblé être un discours métaphysique qui érige l'objet en général en fondement, l'ontologie du sensible pourrait en ce sens se révéler être un discours métaphysique qui érige le divers empirique en fondement, confondant ce divers avec la position d'une unité préalable à toute synthèse. Si la première est une ontologie de l'objet et de l'expérience possible, la seconde semble avoir les moyens de prendre en charge l'existence empirique, c'est-à-dire l'expérience réelle.

Bien différente d'une simple forme analytique vide définissant l'étendue logique dont le contenu serait purement hétérogène, l'unité qu'est la catégorie se présente immédiatement comme un ensemble (au sens mathématique de « *Menge* ») mais un ensemble possédant irrémédiablement l'unité synthétique d'une multiplicité « matérielle » comme « *Mannigfaltigkeit* » faisant de la catégorie l'unité d'une « *manifold* », par opposition à une simple diversité chaotique (« *diversity* ») ou une multiplicité purement analytique (« *multiplicity* »). C'est ainsi le terme « *Menge* » que préfère utiliser Kant pour désigner la diversité purement logique du concept dans l'appendice à la dialectique transcendantale<sup>3</sup>, par opposition au divers [*Mannigfaltigkeit*], notamment sensible.

Rendre compte de l'individuation du phénomène par la synthèse.

Nous venons d'avancer suffisamment dans la compréhension de la synthèse pour souligner tout l'intérêt d'apprécier la décision de l'idéalisme transcendantal kantien à la lumière du problème de l'individuation. Le problème de l'individuation tel qu'il nous est apparu partage avec la problématique de la synthèse le fait de porter avec lui cette difficulté tenace : comment rendre compte de la capacité de la démarche transcendantale à expliciter le

---

<sup>1</sup> Voir notre partie I, chapitre 3.

<sup>2</sup> Voir notre comparaison de l'usage du verbe « *bezeichnen* » dans les « Analogies de l'expérience » (*Ak.* IV, 128-129, A 189-190 – *Ak.* III, 168, B 234-235 ) de la deuxième édition et dans la critique du quatrième paralogisme de la psychologie transcendantale (*Ak.* IV 233, A 371) qui constituait la première version de ce que Kant appelle, en 1787, la « réfutation de l'idéalisme ».

<sup>3</sup> *Ak.*, III, 436, A 658 – B 686.



caractère à la fois subjectivement constitué du phénomène (en témoigne la possibilité de rapporter la diversité de nos représentations en une unité de connaissance) et objectivement orienté de celui-ci (ne se réduisant pas à une représentation purement subjective) ? Kant aborde cette difficulté par la voie de la synthèse en montrant que d'un côté le phénomène est subjectivement constitué en tant qu'il forme une unité synthétique et que d'un autre côté il est objectivement orienté en tant qu'il porte un divers empirique brut irréductible à l'expérience et à la connaissance. Or, il est remarquable que cette double exigence coïncide – en l'état – avec les deux thèses sur l'individuation : d'un côté, l'individu est considéré comme un noyau irréductible de l'expérience (une position métaphysique) ; de l'autre, il est regardé comme le résultat d'une série d'opérations subjectives qui l'identifient (une position gnoséologique) – position que la démarche transcendantale *enrichit d'un réquisit de constitution* qu'il va nous falloir comprendre.

Chez E. -M. Rubenstein, cette alternative possédait néanmoins une particularité dans la mesure où ce dernier refusait de considérer le résultat des opérations subjectives comme un individu mais qu'il conservait cette stricte dénomination pour l'usage exclusif de l'individu métaphysique. Il faisait alors de la position gnoséologique *une position métaphysique manquée* – introduisant un succédané métaphysique dans la démarche transcendantale de Kant. Au cœur de l'individu résidait le problème de sa désignation : faut-il nommer « individu » toute unité non constituée absolument indépendante de la subjectivité (une singularité, car une multiplicité de singularités ne répond pas à l'exigence atomique) ou une unité constituée par la subjectivité ? Nous avons donc dû répondre à la question suivante : en quoi le problème de la synthèse manifeste-t-il la possibilité de saisir la dimension proprement transcendantale du problème de l'individuation capable d'en réformer les échos métaphysiques ? Dans sa conclusion de l'esthétique transcendantale de la seconde édition, Kant présente lui-même « le problème général de la philosophie transcendantale » de la manière suivante :

Comment des propositions synthétiques sont-elles possibles ? – à savoir des intuitions pures, l'espace et le temps, où nous nous trouvons, quand nous voulons, dans le jugement *a priori*, aller au-delà du concept donné, ce qui ne peut être découvert *a priori* dans le concept, mais bien dans l'intuition qui lui correspond, et peut être synthétiquement lié à ce concept<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ak. III, 73 B 73.

Dans l'élucidation de la synthèse, nous avons repéré un nœud problématique particulièrement tenace en ce que nous avons été amenés à analyser le statut de l'unité synthétique en même temps que le mode de production de cette unité. En effet, Kant lui-même revient, toujours dans cette seconde édition, sur cette production d'unité à partir d'une analyse non pas de l'unité ou de la diversité, mais d'un troisième terme, à savoir la liaison ou *conjunctio* :

Toute liaison n'en est pas moins un acte de l'entendement, que nous voudrions désigner par la dénomination générale de synthèse, afin de faire remarquer en même temps par là que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans auparavant y avoir nous-mêmes produit en lui cette liaison, et que, de toutes les représentations, la *liaison* est la seule qui ne peut être donnée par des objets, mais ne peut être accomplie que par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité<sup>1</sup>.

On connaît l'argument ainsi fondé : puisque l'entendement ne peut dissocier, c'est-à-dire analyser, des éléments qu'il n'aurait pas d'abord unis, toute analyse doit être précédée d'une synthèse. Nonobstant des variations substantielles, cette remarque restera l'un des fers de lance de l'idéalisme allemand jusqu'à Hegel<sup>2</sup>. Reste un point non négligeable : cette liaison est nécessairement la liaison de *quelque chose qui n'est pas une unité*, et que Kant appelle divers ou multiplicité. En parlant de « liaison », Kant n'a pas affirmé ici l'antériorité de l'unité sur la multiplicité, mais bien l'antériorité de la synthèse sur l'analyse, c'est-à-dire l'antériorité originelle d'un acte de l'entendement sur un autre acte, ce sur quoi nous avons insisté dans ce chapitre. Cela dit, dans la mesure où tout acte de rassemblement ou de liaison requiert des éléments à rassembler, il n'a pas éliminé tout à fait la possibilité d'une antériorité de la multiplicité sur l'unité. Il faudrait alors concevoir cette multiplicité comme une juxtaposition de singularités qui n'entrent pas dans la détermination *a priori* des formes pures de l'entendement – des singularités non rassemblées, non unifiées, c'est-à-dire qui n'échappent pas à une certaine anarchie. Ce lieu intermédiaire d'analyse, Kant l'assigne à la liaison :

*Le concept de liaison contient en lui, outre le concept du divers et de la synthèse, aussi celui de l'unité de ce divers. La liaison est la représentation de l'unité synthétique du divers. La représentation de cette unité ne peut donc pas provenir de la liaison, elle est plutôt ce qui*

---

<sup>1</sup> *Ak.*, III, 107, B 130.

<sup>2</sup> Pour deux lectures éminentes de cet itinéraire, voir D. Henrich, *Between Kant and Hegel : Lectures on German Idealism*. Harvard University Press, 2003 et R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921 (vol. 1. « Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie »- Vol. 2. « Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes »), tr. fr. R. Kroner, *De Kant à Hegel (tome 1)*, « De la critique de la raison à la philosophie de la nature », tr. fr. M. Géraud, L'Harmattan, Paris, 2013.

*intervient en premier lieu pour rendre possible, en venant s'ajouter à la représentation du divers, le concept de liaison*<sup>1</sup>.

La compréhension de la synthèse, de son statut et de ses modalités, dissimule par conséquent ce que l'on pourrait appeler le « mystère de l'unité ». L'unité n'est ni dans la multiplicité (ni plus spécifiquement<sup>2</sup> dans le divers), ni dans la catégorie, mais bien plutôt dans le caractère synthétique de l'unité de la multiplicité, c'est-à-dire qu'il faut la situer dans une analyse processuelle – constitutive. Au § 15, Kant nomme « unité qualitative » ce mystère originel de l'unité, expression qu'il avait déjà employée au § 12, c'est-à-dire une fois encore dans un ajout de la seconde édition<sup>3</sup> :

Toutes les catégories se fondent sur des fonctions logiques inscrites dans nos jugements, mais dans ces jugements se trouve déjà réalisée la liaison, par conséquent l'unité, de concepts donnés. La catégorie présuppose donc déjà la liaison. Donc il nous faut chercher cette unité (en tant que qualitative, § 12) encore plus haut<sup>4</sup>.

Cette priorité de l'unité (synthétique) sur l'identité (analytique) est assez bien détaillée dans la justification transcendantale des catégories où Kant explique la cause d'une subversion scolastique. Dans ce § 12, Kant s'explique de ne pas attribuer à la logique transcendantale les trois catégories scolastiques que sont l'un, le vrai et le bien, résumées par la formule scolastique « *quodlibet ens est unum, verum, bonum* » (« tout étant est un, vrai, bien »). Sans retracer ici la genèse de cette doctrine métaphysique<sup>5</sup>, il nous semble remarquable que dans son explication Kant mette au premier plan la catégorie transcendantale d'unité – qui est une catégorie de la quantité et non de la qualité. Kant explique que ces catégories scolastiques proviennent d'une confusion entre la signification *matérielle* et la signification formelle de ces « prétendus prédicats transcendants » que les scolastiques considéraient comme des propriétés des choses en soi alors qu'ils ne sont pour le philosophe transcendantal (lequel, dans la partie purement logique de son travail du moins, vise seulement à expliciter les règles logiques générales de l'accord de la connaissance avec elle-même) que des critères de la pensée. Dans ces conditions, Kant explicite la genèse de ces

<sup>1</sup> *Ak.*, III, 108, B 130-131. Nous soulignons.

<sup>2</sup> On s'acheminera vers une distinction entre « multiplicité » et « divers » afin de désigner, en ce qui nous concerne, par le premier terme le caractère formel de toute multiplicité en général et par le second le caractère spécifiquement matériel de celle-ci.

<sup>3</sup> Souvenons-nous en effet que non seulement la numérotation en paragraphe de l'esthétique transcendantale et de l'« Analytique des concepts » n'intervient que dans l'édition de 1787, mais en outre les paragraphes 11 et 12 en sont des ajouts.

<sup>4</sup> *Ak.*, III, 108, B 131. La parenthèse est de Kant lui-même.

<sup>5</sup> Qu'il soit permis de renvoyer à J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990, pp. 335-435.

transcendantsaux qui trouvent selon lui leur fondement (transcendantal) dans les catégories de la quantité – *unité*, pluralité et totalité – transformées par les Scolastiques en des catégories (formelles) de la qualité. Afin de distinguer l'unité transcendantale (quantitative) de cette unité formelle (qualitative) des Anciens, Kant note que :

Dans toute connaissance d'un objet, il y a, de fait, l'unité du concept, que l'on peut nommer *unité qualitative* en tant que, sous ce concept, n'est pensé que l'unité permettant le rassemblement du divers des connaissances, à peu près au sens de l'unité du thème dans un drame, dans un discours, dans une fable<sup>1</sup>.

Kant est ici amené à spécifier le rapport entre unité (quantitative) et identité (qualitative) en termes d'homogénéité ou d'hétérogénéité de la multiplicité à laquelle elles s'appliquent :

Ces critères logiques de la possibilité de la connaissance en général ne font ici que transformer les trois catégories de la quantité, où l'unité, dans la production du *quantum*, doit être entendue d'une façon constamment homogène, de manière à permettre la connexion dans une conscience d'éléments cognitifs même *hétérogènes* par l'intermédiaire de la qualité d'une connaissance prise comme principe<sup>2</sup>.

Ainsi, en laissant totalement de côté la relation des concepts à des objets, les « Anciens » ne feraient qu'user de règles logiques générales auxquelles ils prétendent donner une signification matérielle en les appliquant à des choses en soi. Kant s'autorise ainsi un remaniement transcendantal des catégories d'un (comme *unité qualitative*), de vrai (comme *pluralité qualitative* des caractéristiques) et de bien (comme *complétude qualitative* ; une assimilation du bien à la complétude qui pourrait sembler plutôt inattendue) sur la base de la distinction entre ces notions comme catégories (objectives), c'est-à-dire comme critères de connaissance, et ces notions comme objets : la philosophie scolastique confondrait selon lui l'usage des prédicats transcendantsaux qu'elle attribue aux choses en soi en faisant de ceux-ci les propriétés de ces dernières. Il s'agit donc bien d'un remaniement transcendantal, ou plutôt d'une correction transcendantale de la logique transcendantale manquée par les Anciens<sup>3</sup>.

Mais alors, comment s'effectue cette réappropriation transcendantale ? Il faut remarquer que les prédicats métaphysiques – un, vrai et bien – sont rapprochés des catégories

<sup>1</sup> Ak. III, 98, B 114. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Ak. III, 98, B 114. Kant souligne.

<sup>3</sup> D'ailleurs, la stratégie argumentative de Kant est assez remarquable dans la mesure où il ouvre ce § 12 en évoquant la « philosophie transcendantale des Anciens » (Ak. III, 97, B 113) suggérant ainsi que la destination naturelle de leurs analyses est transcendantale et non métaphysique.

de quantité dans lesquels ils trouvent selon Kant leur fondement. Cela dit, Kant qualifie ici de « matériel » le sens des catégories comme « ce qui relève de la possibilité des choses elles-mêmes », et de « formelle » la signification (qui devrait être donnée par les Anciens) à ces catégories comme « ce qui entre dans l'exigence logique s'imposant à toute connaissance<sup>1</sup> ». C'est bien cette seconde signification formelle qui est retenue par le philosophe transcendantal qui ne confond pas « concept » (signification formelle) et « objet de ce concept » (signification matérielle). En désamorçant cette relation, on obtient de façon plutôt déstabilisante une assimilation entre *l'un comme catégorie de quantité* et *l'un comme catégorie de qualité*. Si, comme Kant, on nomme « qualitative » l'unité d'un concept en tant que la multiplicité s'y rassemble, cette « unité qualitative » (métaphysique) ne trouve pas de correspondance avec la première catégorie transcendantale de la qualité, c'est-à-dire la « réalité<sup>2</sup> » [*Realität*]. Ou plutôt, elle donne une signification réelle à l'unité formelle en la transformant en une unité matérielle.

#### Unification synthétique vs identité métaphysique.

Par conséquent, on pourrait résumer la stratégie de Kant dans ce passage argumentatif par le fait qu'il accuse la scolastique de ne pas être transcendantale, c'est-à-dire de confondre un prédicat-concept (ce en quoi les catégories ou concepts purs s'appellent aussi « prédicaments ») avec un prédicat-objet et de faire des catégories des Universaux, c'est-à-dire de procéder à une réalisation des concepts bientôt enchevêtrés à la chose en soi dont ils deviennent des propriétés. Cette stratégie, on l'a vu, est remarquable à plus d'un titre. En revanche, à ce niveau purement logique de l'enquête, elle brouille la distinction entre « quantité » et « qualité » dans la mesure où sur le plan de la logique pure l'*unité qualitative* du concept (qui n'a rien de transcendantale) est en même temps production d'un *quantum*. Autrement dit : tout concept est une unité qualitative qui comprend une certaine quantité d'éléments à subsumer – des éléments qui ne sont qu'une multiplicité formelle tant que la subsomption n'est pas fondée<sup>3</sup>. Par conséquent, on ne peut pas sur le plan de la logique

---

<sup>1</sup> Ak. III, 98, B 114.

<sup>2</sup> En rappelant que le concept pur de l'entendement provient de « la synthèse pure représentée de manière générale » (Ak. IV, 65, A 78 - Ak. III, 91, B 104), on dira que la « réalité » n'est que le concept pur correspondant au caractère affirmatif du jugement dans la table des jugements, c'est-à-dire le caractère thétique ou la positionnalité de l'entendement : un concept a un domaine d'application, peu importe la question de l'existence de ses éléments.

<sup>3</sup> Ce point sera progressivement éclairé ; d'abord au chapitre suivant, où nous analyserons la relation entre subsomption et schématisation à la lumière du problème de l'individuation ; au chapitre 2 de la troisième partie, ensuite, où nous insisterons sur le rôle de la faculté de juger dans la subsomption (voir par exemple, Ak. IV, 162,

transcendantale trancher la question ontologico-métaphysique du « *quodlibet ens est...* ». La logique transcendantale ne parle pas d'étants, mais de synthèses pures ramenées à l'unité par l'entendement<sup>1</sup>. C'est donc le statut de la multiplicité qui fait défaut ici. On ne peut pas régler cette question sans prendre en charge une théorie de la subsomption qui permet de déterminer les modalités par lesquelles un certain *quantum* d'une certaine *qualité* peut être amené à l'unité catégorielle<sup>2</sup>. Il reste à montrer que cette dernière requiert ultimement une prise en charge du caractère *matériel* de la multiplicité qui sera mieux rendue par le terme de « divers ».

On peut dès lors formuler les réquisits qui dicteront notre analyse, tout d'abord en répondant à la question de la multiplicité des portes d'entrée dans la *Critique*. Nous avons remarqué en effet que la question kantienne de la synthèse du phénomène en philosophie se pose de façon radicalement différente que dans les autres sciences. La question de l'individuation telle qu'elle nous était présentée dans l'introduction générale de notre problème ne faisait-elle pas valoir justement la spécificité de l'approche transcendantale sur tout traitement métaphysique ? En effet, le traitement kantien – transcendantal – n'est à cet égard justement pas métaphysique, différence qui engage à saisir le sens propre de l'exigence kantienne qui porte sur l'*a priori* transcendantal. Si « *a priori* » signifie ce qui est entièrement indépendant de l'expérience et qui ne la regarde en rien, alors l'*a priori* métaphysique satisferait grandement à cette définition et l'*a priori* transcendantal ne s'en distinguerait en rien. Au contraire, si la philosophie transcendantale exige l'*a priori*, elle l'exige certes comme l'ensemble des principes qui peuvent être déterminés indépendamment de l'expérience mais certainement pas en dehors de toute considération de cette dernière : ainsi fait-elle de la

---

A 247 – *Ak.* III, 208, B 304, dans le « principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes ») et du schème de la catégorie comme formule [*Formel*] du principe (voir *Ak.* IV, 124, A 181 – *Ak.* III, 161, B 223-224, dans les analogies).

<sup>1</sup> Ainsi, on ne peut également introduire qu'un rapprochement partiel entre l'unité qualitative et la difficulté mentionnée par Kant à accorder la catégorie « relationnelle » de la communauté avec le type de jugement disjonctif où Kant évoque ce type de liaison spécifique où les éléments liés s'excluent réciproquement tout en étant cependant liés dans un tout. Une différence notable entre les deux remarques consiste dans le fait que les éléments singuliers qui composent la multiplicité dont il est question dans la synthèse ne sont pas jugés pour eux-mêmes, et qu'ils n'existent que sous la forme de la communauté, c'est-à-dire de l'action réciproque, une action dont ils ne sont pas eux-mêmes les agents.

<sup>2</sup> Si l'on a tendance à ramener la théorie de la subsomption à la possibilité, dans le schématisme, de ramener une intuition empirique sous un concept pur, dans leur hétérogénéité, « subsomption » a d'abord un sens beaucoup plus général. Dans la mesure où la subsomption est la théorie qui rend compte de la manière dont « un objet est contenu sous un concept » (*Ak.* IV, 99 A 137 – *Ak.* III, 134, B 176), elle peut avoir un usage pur ou empirique, comme en témoigne l'exemple du concept d'assiette. Dans ce dernier cas, le schématisme des concepts purs n'est pas requis. En outre, Kant mentionne aussi l'effectivité de la subsomption au niveau du jugement lui-même, en évoquant par exemple, dans la « Dialectique Transcendantale », « la subsomption de la condition d'un jugement possible sous la condition d'un jugement donné », *Ak.* IV, 209, A 330 – *Ak.* III, 255, B 386).

synthèse la pierre de touche de l'*a priori*. En dépit des innombrables analyses dont il a pu faire l'objet, ce dernier point reste en effet particulièrement délicat : que signifie que la philosophie transcendantale doive *prêter attention à l'expérience* ? Les principes dégagés *a priori* doivent-ils correspondre à la forme de l'expérience ou bien aussi à son contenu, au phénomène ? La matière du phénomène ne peut pas en effet être trouvée dans la forme de la logique pure (pas davantage que dans les formes pures de la sensibilité), et il semble en cela lui revenir une dimension factuelle au sens où elle ne procède pas du pur droit de la logique pure. Souvenons-nous en effet de l'assimilation suggérée par Husserl entre l'individualité et la factualité lorsqu'il affirme travailler sur

l'immense problème de l'*individuation*, de la *constitution* de l'être *individuel* (donc '*factuel*') [*'tatsächlichen' Seins*] en général et d'après ses formes fondamentales *essentiels*<sup>1</sup>.

Comment la philosophie transcendantale de Kant, dans son exigence d'*a priori* pourrait-elle rendre compte d'une singularité factuelle<sup>2</sup> ? C'est cette forme de prise en charge *a priori* de la factualité que devrait éclairer la notion d'une « constitution » transcendantale chez Kant. Corroborant l'affinité kantienne avec cette exigence, il nous est apparu que la question du *jugement synthétique a priori* ne porte pas à cet égard les traits ultimes du kantisme signalés par ceux qui s'arrêtent à l'idée de révolution copernicienne. Dans la mesure où un jugement peut opérer la synthèse de deux propositions pures, il n'oblige aucunement à comprendre la *factualité* de l'expérience : la délimitation *a priori* du jugement synthétique entraîne *eo ipso* celle de la possibilité des objets de l'expérience et ceux-là trouvent bien leur validité dans un jugement synthétique *a priori*. De même, la définition d'un concept de logique pure est la compréhension d'une unité purement formelle. Sur ce plan, l'objectivité est fondée de manière sûre et certaine, alors que n'est pas fondée la factualité ou encore la *réalité effective*, l'existence, de ces objets dont certains, désignés sous le terme de *cognitio*, existent.

La question de l'individuation, aussi locale qu'elle puisse sembler de prime abord, n'est donc pas sans implications interprétatives. Le néo-kantisme, de façon générale, semble fort bien s'accommoder de l'équivalence de tous les jugements dès lors que l'on procède *a priori* et sur le mode de la synthèse. Et pourtant, la synthèse d'un jugement synthétique *a*

---

<sup>1</sup> *Hua Dok*, III, III, pp. 179-182.

<sup>2</sup> Nous ne tenons pas ici l'assimilation entre la matérialité réclamée par Kant et la factualité réclamée par Husserl comme définitive. La suite de nos analyses nous amènera à préciser leur affinité mais aussi leurs différences.

*priori* en arithmétique répond à des modalités bien différentes de celles de la synthèse par laquelle l'entendement est censé pouvoir se lier et correspondre au divers de l'intuition empirique qui fera la problématique du schématisme. Inversement, on ne pourra pas non plus surdéterminer le problème de l'affection sensible<sup>1</sup> indépendamment de la question de savoir en quoi celle-ci est avant tout un phénomène ou un objet d'expérience – ce qui suppose encore que ce qui est effectif soit compris comme étant possible, c'est-à-dire puisse tomber sous des principes déterminés quant à eux *a priori*<sup>2</sup>. La question du jugement synthétique *a priori* nous a renvoyé à une analyse fondamentale de la synthèse comme constitutive d'« unité », permettant d'en souligner la signification transcendante.

### De l'être de la synthèse kantienne.

Nous indiquions dans ce chapitre les deux principales orientations relatives à la synthèse : sa dimension logique et sa dimension temporelle. Dans la mesure où l'unité (synthétique) se distingue de l'identité (analytique, résultat de la « fonction »), il nous reste à préciser en quoi consiste le caractère temporel prêté à l'unité. En effet, nous nous sommes aperçus que l'unité, par opposition à l'identité, requiert une prise en charge d'un contenu matériel hétérogène à la seule fonction logique subjective. L'unité est en ceci unité d'une multiplicité réelle (matérielle, celle d'un contenu) et c'est en cela qu'elle semblerait se distinguer du motif « traditionnel » de l' *ἐν ἐπὶ πολλῶν*. S'il est vrai, en effet, que l'« *hen* » peut se dire comme « identité » ou comme « unité », l'unité serait en revanche une notion fondamentalement transcendante, là où l'identité n'est qu'une fonction logique. S'il est vrai que l'identité est l'identité d'une multiplicité et l'unité celle d'une multiplicité, l'une et l'autre renvoient à des types de multiplicité irréductibles l'un à l'autre : une multiplicité formelle, d'un côté et une multiplicité *matérielle* de l'autre, dont la clarification peut peut-être permettre d'approcher la dimension de factualité soulignée par Husserl. Notons que cette multiplicité matérielle garantit *in fine* le caractère d'*inclusion* de la problématique transcendante husserlienne au regard du traitement kantien, à la différence du *rejet* ou l'*exception* des débouchés heideggériens<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nous consacrerons le prochain chapitre à la relation entre unité et imagination transcendante et seront amenés à expliciter la signification transcendante de l'affection.

<sup>2</sup> En effet, le « principe suprême de tous les jugements synthétiques » tient en la formule suivante : « tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible », *Ak. IV*, 110, A 158 ; *Ak. III*, 145, B 197.

<sup>3</sup> « La lecture heideggérienne de Kant échappe, certes, à ces limitations. D'une part, loin de limiter le problème kantien à la théorie de la connaissance scientifique, Heidegger n'a, au contraire, cessé de proclamer que la



Cette distinction paraît essentielle pour apprécier la pertinence des nombreux développements de la synthèse kantienne qui prétendent faire porter la dimension temporelle sur l'acte de la synthèse elle-même, sans rapporter cet acte à la multiplicité qu'il unifie (et d'ailleurs, on voit à présent à quel point il serait inopportun de remplacer ici le verbe « unifier » par le verbe « identifier »). Ainsi, si l'on accorde – à l'instar de Sartre par exemple – que « Kant à raison [...] en affirmant qu'il n'y a pas de synthèse donnée<sup>1</sup> » – une formule qui sous cette forme est un truisme car en effet la synthèse est un acte de *production* –, la première question qui se pose concerne la relation entre la multiplicité et l'unité produite : on aurait tendance à penser qu'une multiplicité doit précéder l'unité produite en ceci que la première serait donnée tandis que la seconde serait produite ou constituée. Or, Sartre nous interpelle et statue sur cette première question en faisant intervenir la dimension temporelle de la synthèse. Il faut prendre garde, selon lui, au fait que cette multiplicité a *elle-même* une forme mouvante : elle est temporelle. Ainsi, « à poser d'abord l'unité temporelle, nous risquons de ne plus rien comprendre à la succession irréversible comme *sens* de cette unité<sup>2</sup> ». Selon cette proposition, le temps n'aurait rien d'une dimension du jugement synthétique, mais semble caractériser plus originairement la multiplicité unifiée en une unité par l'acte de synthèse. Faudra-t-il alors affirmer, comme Sartre, qu'« il n'y a aucune priorité de l'unité sur la multiplicité ni de la multiplicité sur l'unité », mais qu'il faudrait plutôt « concevoir la temporalité comme une unité qui *se multiplie*<sup>3</sup> » ? Les distinctions relatives aux différents statuts de l'unité et l'explicitation de l'unité synthétique suggèrent au contraire que la relation entre multiplicité et unité ne se laisse pas décrire immédiatement comme un problème temporel. En raison des liens qui *semblent* parfois inextricables entre les différents aspects problématiques de la synthèse chez Kant, nous avons envisagé, avant d'en venir au temps et à la *temporalité*<sup>4</sup>, la relation entre la multiplicité et l'unité synthétique, ainsi que le statut de cette multiplicité. Si l'analyse transcendantale se laisse saisir comme une tentative de dégager des conditions de possibilité – et en particulier ici celles de l'unité comme synthèse –, on doit

---

question kantienne était l'ontologie – à la condition expresse d'entendre par là non plus l'ontologie de l'être en soi, qui a pour tâche de dégager les structures catégoriales des choses en soi, mais l'ontologie de la *Vorhandenheit*, c'est-à-dire de l'étant présent ou de l'objet apparaissant. En outre, loin de réduire l'espace et le temps à des formes produites par l'activité synthétique, Heidegger souligne leur caractère d'exception vis-à-vis de la doctrine de la synthèse, leur reconnaissant le statut de *tota analytica* que, pour distinguer des tous composés par la synthèse, il désigne par le terme de *syndosis* – lequel désigne une intuition qui rassemble une totalité sans pour tant la composer synthétiquement », D. Pradelle, *Généalogie de la raison, op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>1</sup> Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 2003, p. 171.

<sup>2</sup> Sartre, *ibid.*, p. 171.

<sup>3</sup> Sartre, *ibid.*, p. 171.

<sup>4</sup> Dont il faudrait d'ailleurs définir un sens « transcendantal ».

se demander non pas si la multiplicité est une condition de possibilité de la synthèse mais quel type de multiplicité est la condition de la synthèse comme constitutive d'unité transcendante. En effet, la revendication générale de Sartre – dont on comprend du reste les motifs – semblerait nous entraîner bien loin de Kant pour qui l'unité ne *se* multiplie pas – il n'y a pas de place pour une multiplicité auto-instituée dans un acte d'auto-synthèse ; une telle unité serait alors une simple identité logique susceptible d'un développement analytique – mais est produite de façon originaire par le *sujet à partir d'une multiplicité non subjective*. La synthèse, au niveau même de la catégorie, requiert l'importation d'une multiplicité hétérogène à l'entendement qui garantit le caractère non analytique de la liaison ainsi opérée : une liaison synthétique<sup>1</sup>.

En effet, du point de vue de l'expérience, première chronologiquement<sup>2</sup>, l'objet de la connaissance se donne toujours comme un composé sensible et intellectuel : l'objet de l'expérience, dans un jugement synthétique *a posteriori*, engage l'intuition sensible et un concept empirique. Tant que le point de vue transcendantal n'est pas fondé, et qu'il n'est pas montré qu'il *peut* (c'est le point de la Dédution transcendante) y avoir une source première de connaissance *avant* l'expérience (une antériorité logique ou plutôt transcendante d'ordre de fondation) et *comment* celle-ci s'opère (c'est le point du schématisme), on ne peut accorder que les catégories de l'entendement puissent avoir une quelconque valeur objective<sup>3</sup>. On pourra traduire ce problème en termes d'hétérogénéité : comment sensibilité et entendement peuvent-ils être des sources hétérogènes tout en étant des sources subjectives, suggérant une

---

<sup>1</sup> A cet égard, il faudra comprendre dans quelle mesure Kant parle de l'*affection* des sens – ce qui suppose un renvoi à une certaine matérialité, plus précisément celle du divers empirique – par des *objets*. Qu'ils « produisent des représentations » pour une part, indépendamment de la mise en mouvement de notre entendement nous montre bien que ces objets sont à distinguer des *objets de connaissance*, pour lesquels la fonction synthétique de l'entendement est déjà engagée. On peut donc se demander en quel sens il faut comprendre cet objet qui affecte, qui n'est pas l'objet unifié connu, et qui pour une part produit une représentation qui peut être distinguée, au moins par abstraction, de la représentation de l'entendement qui s'y rapporte. En quoi cette première représentation est-elle synthétiquement unifiée ? Par « objet », Kant semble désigner une matière première (la matière sensible de l'esthétique) au sein de laquelle il faut distinguer entre les représentations des objets eux-mêmes et celles produites par notre pouvoir de connaître qui à la fois ne serait pas mis en mouvement sans les premières, mais qui doit avoir l'autonomie suffisante, la liberté de mouvement précisément, pour pouvoir les « comparer », les « relier » ou les « séparer », *Ak.* III, 27, B 1. Il revient aux premières représentations une certaine immédiateté, un poids métaphysique, tandis que les secondes donnent lieu à des représentations médiatisées : l'objet entraîne la représentation immédiate de l'objet des sens et par son intermédiaire s'élaboreraient les représentations de l'entendement. Comment donc articuler la double exigence d'une immédiateté des objets des sens pour la sensibilité et d'une immédiateté des concepts purs du point de vue de l'entendement tout en maintenant le caractère médiatisé de la connaissance (synthétique), voilà ce que doit permettre le point de vue transcendantal. Cela appelle une clarification de ce qu'il convient de nommer « objet » comme « représentation unifiée ».

<sup>2</sup> *Ak.* III, 27, B 1.

<sup>3</sup> Voir à nouveau *Ak.* IV, 162, A 247 – *Ak.* III, 208, B 304.

apparente homogénéité ? Dans la mesure où la synthèse transcendantale implique la relation à une multiplicité matérielle existante, ce serait plutôt la capacité de l'une et l'autre à se doter d'un contenu non-subjectif qui fait problème, davantage que la distinction entre la passivité de la première et l'activité du second. Cette deuxième question exige de clarifier l'articulation entre la synthèse et les facultés de synthèse : l'entendement et l'imagination.

Dans la mesure où Kant semble proposer une analytique de l'unité (transcendantale) qu'est la *cognitio*, consistant à déployer le sens de la synthèse, les mots de Sartre qui nous invitent à ne rechercher l'unité ni dans la *multiplicité* qui fonderait l'unité ni dans l'*unité* d'où résulterait la multiplicité, ne sont peut-être pas aussi naïfs qu'ils le paraissent, mais semblent indiquer la nécessité d'une troisième voie. Kant assigne à l'examen de la liaison synthétique ce que Sartre, dans un élan phénoménologique assumé dès le départ, assigne à la temporalité. Pourtant, la dimension du temps est loin d'être absente chez Kant. Si elle n'est exposée qu'ensuite pour la clarté de l'analyse, il n'en reste pas moins qu'une catégorie sans temps (schème) serait contradictoire dans les termes<sup>1</sup>. Par cet examen transcendantal de l'unité, il apparaît clairement que Kant n'a pas exposé séparément deux sources *a priori* qu'il faudrait mystérieusement réconcilier dans le schématisme ; il a seulement exposé ces éléments abstraction faite de leur participation réciproque à l'unité du phénomène dont la structure est fondamentalement temporelle.

Ce mouvement d'abstraction, conjugué à un mouvement de réflexion est par exemple très bien assumé par M. Fichant<sup>2</sup>. Mais dans la mesure où il est assumé en dehors de toute

---

<sup>1</sup> Dieter Lohmar y insiste tout particulièrement. Voir D. Lohmar, « Husserl's type and Kant's schemata : Systematic reasons for their correlation or identity » in *The new Husserl : A critical reader*, D. Welton (éd.), Bloomington, Indiana University Press, pp. 93-124. Nous y reviendrons en détail dans la troisième partie de ce travail, chapitre 2.

<sup>2</sup> Voir M. Fichant, « 'L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée' : la radicalité de l'esthétique », *Philosophie*, n°56, 1997, repris dans *Kant*, dir. J. -M. Vaysse, éd. Du Cerf, Paris, 2008, p. 11. M. Fichant qu'il tente d'éclaircir le quatrième argument de l'exposition métaphysique de l'espace dans la seconde édition de *la Critique de la raison pure*. Au cours d'une analyse extrêmement documentée visant à manifester la singularité de la proposition touchant à l'espace « esthétique » par rapport à l'espace géométrique (ce en quoi il situe la réponse de Kant à l'article de Käsner et sa compréhension erronée de la citation de Joseph Rahson), M. Fichant fait valoir que la géométrie considère l'espace en tant qu'objet et que c'est à ce titre que les analyses esthétiques de la seconde édition anticipent sur la logique transcendantale (*ibid.*, p. 35). Au contraire, l'esthétique de 1781 serait davantage métaphysique, c'est-à-dire qu'elle tiendrait l'espace comme forme pure de la réceptivité, en dehors de tout procédé constructif lié à la spontanéité de l'entendement. Cette distinction aboutit à une exacerbation du motif métaphysique de l'esthétique contre son appréciation logique, et par conséquent, également, contre l'orientation proprement transcendantale revendiquée avec une vigueur nouvelle dans la seconde édition. C'est pourtant dans cette seconde édition qu'apparaît ce quatrième argument analysé par Fichant et paradoxalement revendiqué comme un argument typiquement métaphysique : « La représentation de l'espace comme grandeur infinie donnée doit donc s'entendre, estime M. Fichant, d'une donation originaire,

considération transcendantale, cette lecture semble présenter certaines lacunes. M. Fichant se montre conscient de ne pas faire progresser l'élucidation de la dimension transcendantale<sup>1</sup>. En prônant une compréhension intrinsèquement spatiale (et réceptive) de l'esthétique, il conteste tant l'insistance de l'école de Marbourg sur le versant logique que l'insistance de Heidegger sur l'imagination (et partant, sur celle du temps contre l'espace). M. Fichant n'hésite pas dès lors à confondre en un seul et même motif la notion de borne (objective) avec celle d'obstacle :

L'originalité de Kant est d'avoir renvoyé la limitation à la pensée [...] et d'avoir repéré dans la finitude de la réceptivité sensible un principe d'infinité. [...] On aurait donc tort de chercher dans le sens interne la structure de transcendance du sujet sensible : celui-ci est, par la détermination formelle de l'espace qu'il porte en lui, originellement en dehors de lui-même, dans une disponibilité à être affecté du dehors qui ne comprend aucune borne<sup>2</sup>.

Dans cette déclaration, M. Fichant semble jouer la dimension d'ouverture temporelle du sujet sensible contre une dimension de réceptivité foncièrement spatiale, ce qui en fait un penseur de la réceptivité. Si elle ne fait pas progresser la compréhension *transcendantale* de la critique kantienne, cette interprétation ne dissimule pas ses ambitions théoriques<sup>3</sup>. Il rejoint une analyse de la présence qui n'est pas sans faire écho aux remarques de J. -L. Marion mentionnées dans notre introduction :

Dans la présence, le sujet sensible est originellement, infiniment, disposé à l'accueil de ce qui est en dehors de lui, ce qui est le fondement de la Réfutation de l'idéalisme. L'ouverture infinie de la subjectivité, dans la forme même de sa réceptivité, est au principe aussi bien de toute intuition empirique du sens externe, de toute évaluation logique (mesure mathématique) de grandeur spatiale et de toute perception d'un objet déterminé (par concept, et donc par le Je pense) de l'expérience extérieure ;étant à leur principe, elle ne peut être atteinte et restreinte

---

relevant de la constitution de la subjectivité », *ibid.*, p. 43. D'où plusieurs conséquences, par exemple « la priorité de l'exposition métaphysique de l'espace sur son exposition transcendantale », *ibid.*, p. 43.

<sup>1</sup> « Reste la difficulté de méthode : en opposant la connaissance philosophique, connaissance rationnelle par concepts, à la fois à la connaissance mathématique par construction de concepts et à la connaissance historique des données (*ex datis*), Kant a exclu de la philosophie aussi bien les ressources constructives (auxquelles recourra l'idéalisme postkantien) que les voies de la description pure (qu'explorera la phénoménologie) : ne lui restaient que la réflexion et l'abstraction, et avec elles, les apories dont témoigne le conflit des interprétations », *ibid.*, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 44-45

<sup>3</sup> Ainsi, dans une longue note, Fichant explique la possibilité de conjuguer son analyse esthétique au sentiment du sublime dans la troisième *Critique*. On comprend ultimement le sens des renvois à l'infini cartésien disposés tout au long de l'analyse : il en va de la possibilité pour Fichant de fonder chez Kant l'idée d'un « infini potentiel », c'est-à-dire de concilier la *Critique de la raison pure* avec « la plus originaire de toutes les idées », *ibid.*, p. 44, à savoir l'idée de l'infinité de Dieu dans le pouvoir suprasensible de la raison. Cette lecture serait dès lors non transcendantale, comme en témoigne les nombreuses injonctions en faveur de diverses réflexions hors du corpus critique (par exemple la Réflexion 4673 : l'espace est « lui-même la source de toute présence car c'est par lui que la *présence* est connue », *Ak.* XVII, p. 641.

par aucune – elle les englobe les unes et les autres en les précédant. C'est en cela encore qu'elle est une forme d'infinité dans la représentation<sup>1</sup>.

Au contraire, l'analyse de la synthèse déplacée vers la constitution transcendantale du divers hétérogène au sujet devrait tenir certaines promesses pour progresser dans l'épineux parcours qui doit nous permettre de progresser dans l'élucidation du sens de la démarche transcendantale par le biais du problème de l'individuation. Le résultat implicite de la *Critique* est de limiter le jugement synthétique *a priori* à la synthèse de l'homogène, tandis qu'elle peine à fonder le jugement synthétique *a priori* hétérogène<sup>2</sup> où une certaine « factuel » – disons pour le moment, une matière – est assumée. Cependant, le sens kantien de cette factuel reste à dégager. Avant d'examiner par quel autre procédé, d'inspiration phénoménologique, il serait possible de rendre compte de la liaison du sujet à l'objectivité en faisant l'économie des équivocités qui résultent de la théorie générale de la synthèse, il nous faut comprendre quel est cet élément « factuel » qui assure le contrepois non métaphysique de la philosophie transcendantale. Il s'agit à présent d'examiner si l'adoption du terme de « constitution » chez Kant pourrait parvenir à rendre compte de ce mode très spécifique de la synthèse dans un cadre transcendantal où l'exigence d'*a priori* rencontre celle du maintien en prise de la factuel.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* p. 46. Une telle analyse résorbe dans l'ouverture sublimée du sujet sensible les distinctions dont elle renonce à faire un usage transcendantal. Métaphysique, comme le note Fichant, « signifie dès lors originaire et subjectif », *ibid.*, p. 39. Au contraire, en l'individu, nous avons découvert un absolu sur le plan objectif, qui nous incite à développer une métaphysique de la factuel objective. On peut d'ores et déjà comparer l'écart qui oppose cette lecture du quatrième argument de l'exposition métaphysique de l'espace par rapport à la lecture husserlienne : « Qu'en est-il de la place de la chose ? [...] Nous en arrivons là à cette difficulté, que l'espace est infini (comme le dit Kant, il est donné dans la représentation comme une grandeur infinie. Nous ne doutons pas en tout cas de l'évidence de l'infinité). Mais le champ est fini. Nous laissons à présent le bon Dieu hors de jeu : à l'évidence qu'une apparition, une perception globale, ne peut pas être fragmentaire en un nombre infini de fragments, et que toute infinité doit reconduire phénoménologiquement à quelque chose comme « absence de limite dans le progrès de l'intuition », donc à des possibilités idéales de multiplicités perceptives continues, à cette évidence nous ne voudrions pas toucher non plus », Husserl, *Chose et Espace, op. cit.*, § 34, p. 119, tr. fr. pp. 149-150. Dans ce même passage, Husserl établit solidement le lien entre constitution de chose et individualité de la chose : « Rien n'est encore fait pour rendre pleinement possible la constitution de choses spatiales, à laquelle appartiennent précisément l'espace et la possibilité d'un mouvement sans fin omnilatéral, la possibilité du repos à une place déterminée, et autres semblables. Même si nous ajoutons à l'extension et au plein pré-empiriques une exposition qui, donnée dans le champ dont il s'agit, pose dans son quasi-mouvement l'identité individuelle dont il s'agit, nous ne venons pas à bout de la constitution de la chose. [...] Qu'est-ce qui reste encore ? L'exposition, qui convertit le fragment de champ erratique en un phénomène de chose, en exposition d'un objet individuellement identique. Et cela ne va pas. Nous devrions bien demander aussi : comment les fragments de champ des divers champs parviennent-ils à être expositions pour la même chose ? », p. 120, tr. fr. p. 151.

<sup>2</sup> Ce qui véhicule certains présupposés ontologiques relatifs à la conception de la chose en soi, cf. chapitre précédent et la discussion de la thèse de Rubenstein.

## CHAPITRE 2

### L'itinéraire de l'« individuation kantienne » : le chemin de l'imagination

Alors que l'examen de la synthèse comme acte de l'entendement révèle la possibilité d'émanciper la dimension logique de la dimension spécifiquement transcendantale de l'analyse – laissant ainsi indéterminé l'aspect matériel ou formel de la multiplicité qui nous occupe –, il existe une autre manière de rendre compte de cette « constitution kantienne » de l'unité phénoménale. Elle consiste à voir dans l'imagination la faculté d'unification du divers empirique en ce qu'elle formerait en un « tableau unique » le divers de l'intuition. La difficulté est alors de la distinguer de la faculté empirique de reproduction des étants dans une image. Dans la perspective d'établir une législation transcendantale, l'édifice critique assigne à l'imagination une *fonction transcendantale*, faisant de celle-ci l'un des enjeux les plus subtils de la logique transcendantale : il s'agira d'explicitier la fonction *productrice* de l'imagination bien que *non créatrice*, en tant que l'imagination est dispensatrice d'une synthèse, d'après la définition posée au chapitre précédent<sup>1</sup>. Mais alors que nous nous sommes penchés uniquement sur la fonction de la synthèse relative à l'entendement, il nous faut à présent considérer sa relation à l'imagination :

La synthèse en général, ajoute Kant, est [...] le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction aveugle, mais indispensable de l'âme, sans laquelle nous n'aurions jamais aucune connaissance<sup>2</sup>.

On trouverait de ce point de vue deux écueils symétriques pour rendre compte de la constitution transcendantale de l'unité qu'est le phénomène, ou bien par un excès de pureté (par émancipation de la logique pure vis-à-vis de la logique transcendantale et par une insistance sur la spontanéité inconditionnée de l'entendement) ou bien par excès d'empiricité (par émancipation de l'imagination vis-à-vis de l'entendement et par une insistance sur la dimension d'ouverture du sujet à ses conditions de réception sensible). Le premier aspect ayant fait l'objet du chapitre précédent, c'est à ce deuxième aspect que nous devons nous intéresser à présent.

---

<sup>1</sup> « J'entends alors par synthèse, dans la signification la plus générale, l'action d'ajouter différentes représentations les unes aux autres et de rassembler leur diversité en une connaissance », *Ak.* IV., 64, A 77- *Ak.*, III, 91, B 103.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 64, A 78 - *Ak.*, III, 91, B 103.

Abordée dans le contexte de la philosophie moderne allemande de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la question de l'imagination a de quoi donner le vertige tant les termes qui gravitent autour d'elle forment une constellation lexicale complexe<sup>1</sup>. Elle joue également un rôle central dans l'idéalisme allemand postkantien, que l'on songe à Fichte ou Schelling, mais aussi à tous ceux qui pourraient être les auteurs du *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*<sup>2</sup> – Hegel, Schelling ou bien encore Hölderlin –, aux romantiques – Schlegel et Novalis<sup>3</sup> notamment –, jusqu'aux néo-kantiens de l'École de Marbourg et à Heidegger encore.

A cette époque, la question de l'imagination continuait de faire l'objet d'un débat brûlant au point de devenir le fer de lance de deux orientations de la pensée transcendante bien démarquées l'une de l'autre. Au cours du célèbre entretien de Davos de 1929 entre Cassirer et Heidegger, tous deux reconnaissaient l'importance de la question de l'imagination chez Kant, qu'ils illustraient par la formule du schématisme :

Ce schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes à la nature pour les mettre à découvert devant nos yeux<sup>4</sup>.

Ce passage fondait une interprétation<sup>5</sup> divergente que Cassirer résumait en disant que pour Heidegger l'imagination transcendante – responsable de cette activité schématisante – est le *terminus ad quem* (une limite supérieure, une fin) de la *Critique*, tandis qu'elle n'est pour les néo-kantiens de Marbourg que le *terminus a quo* (une limite inférieure, un moyen). Dans ces conditions, le débat qui touche à l'orientation de la pensée transcendante n'est susceptible d'être tranché que par un examen interne de l'œuvre maîtresse où l'imagination

---

<sup>1</sup> Si l'on parle généralement de l'image en utilisant le terme « *Bild* », on peut aussi en décliner le sens et il devient parfois difficile de s'accorder sur les nuances de chacun des termes : que l'on songe à des termes tels que *Abbild* (image-copie), *Gleichbild* (copie ressemblante), *Nachbild* (copie, qui procède de l'imitation, parfois traduite par « ectype »), et qui se rapporte à l'*Urbild* (archétype ou prototype), et même *Bildung* (culture). Cette différenciation lexicale va en outre de pair avec certains écarts conceptuels, à commencer par le fait que l'usage allemand de ces termes est parfois calqué sur leur usage latin, impliquant bien souvent un certain décalage – remarqué déjà des commentateurs de Maître Eckhart par exemple.

<sup>2</sup> On peut lire dans ce *Programme* que l'« on entend si souvent que la grande masse devrait avoir une *religion sensible*. Ce n'est pas seulement la grande masse, mais c'est aussi le philosophe qui en a besoin. Monothéisme de la raison et du cœur, polythéisme de l'imagination et de l'art, c'est ce dont nous avons besoin ! ».

<sup>3</sup> Dans « Iduna », paru en 1796 dans la revue *Die Horen*, ils pouvaient être attentifs à l'idée selon laquelle « notre raison ne se forme qu'à travers des fictions ».

<sup>4</sup> *Ak.* IV, 101, A 141 – *Ak.* III, 136, B 181.

<sup>5</sup> On en trouvera un résumé par Guy Planty-Bonjour, « La Critique de la raison pure selon l'école de Marbourg », dans E. Weil, J. Quillien, G. Kirscher (éds.), *Cahiers Eric Weil III, Interprétations de Kant*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1992, p. 48.

(comme point d'articulation de la pensée transcendantale elle-même) puise ses racines. La querelle interprétative pour ainsi dire « externe » à l'œuvre de Kant nous renvoie à une tension interne en prétendant dénicher en l'imagination la source des plus redoutables difficultés de la démarche transcendantale – de celles qui auraient motivé la rédaction d'une deuxième version de la *Critique de la raison pure*. Cette idée avancée par Heidegger ancrerait autour d'une question singulière – l'imagination transcendantale – un ensemble de motifs complexes apparus à Kant après la recension que donnèrent Garve et Feder en janvier 1782, neuf mois après la première présentation de la Critique en avril 1781<sup>1</sup>. Rappelons-nous, en effet, qu'au passage extrait du schématisme, Kant enchaînait immédiatement :

Au mieux pouvons-nous dire que l'image [*das Bild*] est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productive, que le schème des concepts sensibles (comme figures dans l'espace) est un produit et pour ainsi dire un monogramme [*ein Monogramm*] de l'imagination pure *a priori*<sup>2</sup>.

En distinguant le rôle du schème et celui de l'image, Kant se proposait de souligner une irréductibilité de l'imagination transcendantale à sa dimension imageante. Le schème, bien que relevant de l'imagination transcendantale, n'assumerait cependant pas la fonction *reproductive* de l'image. Nous nous demanderons par conséquent s'il ne conviendrait pas plutôt de voir dans l'exercice schématique une fonction constitutive de l'unité qu'est la *cognitio* – c'est-à-dire en quoi il revient à l'imagination transcendantale la responsabilité de rendre compte de cette représentation si particulière qu'est la *cognitio*, cette perception objective identifiée à la connaissance.

Le premier geste doit donc consister à se demander de quel type d'imagination l'image chez Kant devrait être le produit. On peut donc parier que le statut de l'image comme produit d'un *certain type* d'imagination nous donne accès à cette tension qui anime la *Critique* à la conquête de sa dimension transcendantale. C'est pourquoi l'image doit être interrogée ici en

---

<sup>1</sup> Voir J. Ferrari, « La recension Garve-Feder de La *Critique de la raison pure*, 1782 », dans C. Piché (éd.), *Années 1781-1801, Kant, Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2002. On reproche à la première version de véhiculer une confusion extrêmement gênante entre l'idéalisme transcendantal et l'idéalisme psychologique. On connaît l'ampleur du remaniement opéré par Kant : une nouvelle préface, une introduction, une révision de la déduction transcendantale (qui insiste désormais sur la déduction dite « objective » plutôt que sur la déduction dite « subjective »), une réécriture des paralogismes ainsi qu'une insistance foncière sur le rôle de l'espace débouchant sur une réfutation plus explicite de l'idéalisme dans la partie analytique (dans la première édition, celle-ci était développée dans le contexte de la « Critique du quatrième paralogisme de la psychologie transcendantale », *Ak.* IV, 231, A 367 *sqq.*) de la *Critique*, c'est-à-dire qui rappelle, une nouvelle fois, les propositions de la raison à leur seule terre d'accueil possible : l'expérience et le phénomène.

<sup>2</sup> *Ak.* IV 101, A 141-142 – *Ak.* III, 136, B 181.



tant qu'elle possède une vocation transcendantale. Pour aborder cette question, il paraît judicieux de mettre à l'épreuve la distinction dans la *Critique de la raison pure* entre « *Bild* » et « *Vorstellung* » – deux termes associés à l'« image » bien que de façon assez différente<sup>1</sup>. Dans quelle mesure l'image [*Bild*] peut-elle être considérée comme étant au service de certaines représentations [*Vorstellungen*] ? Nous aimerions avancer l'idée que cela se produit lorsqu'il s'agit de réaliser la plus haute des performances dans lesquelles peut se distinguer la démarche transcendantale aux yeux de Kant : *connaître* – ce qui implique de ne pas simplement *penser* – les conditions d'unification (la possibilité de la liaison sur plan de l'« Analytique des concepts ») et les modalités de la synthèse qu'engage (sur le plan de l'« Analytique des principes ») cette *représentation très particulière* qu'est l'unité objectivement perçue (*cognitio*). On insistera sur le statut déterminé de ces représentations de connaissance objectivante que Kant rassemble sous le titre de *cognitio*, et sur le rôle de l'imagination en tant qu'elle nous donne à voir un même mouvement de détermination et d'objectivation. La relation véritablement transcendantale du phénomène à l'image conduira à une démarcation entre « *Vorstellung* » et « *Bild* » qui devrait peut-être amener à apprécier à nouveaux frais la vocation transcendantale propre au premier terme, et de compléter symétriquement les exigences relatives au défi transcendantal démarquées au chapitre précédent.

### **Le lexique kantien de l'imagination.**

Étant donné l'étroit rapport – un rapport de *production* (qu'il va nous falloir différencier d'un rapport de « constitution » – entre « imagination » et « image », il ne semble pas inutile d'aborder la question de l'image par quelques clarifications lexicales. Trois principaux termes, dans le lexique, kantien renvoient à l'imagination : « *Imagination*<sup>2</sup> », « *Phantasie*<sup>3</sup> » et « *Einbildungskraft*<sup>1</sup> » qui est de loin le terme le plus usité. Dans le corpus

---

<sup>1</sup> Par le premier, en effet, on désigne généralement l'image comme produit d'une certaine imagination tandis que le second, plus général, permet une différenciation serrée de chacun des types de représentations élucidées dans la démarche transcendantale.

<sup>2</sup> « *Imagination* » apparaît 52 fois (sur 39 pages) dans l'ensemble du corpus kantien (soit les 23 volumes édités), et n'apparaît qu'une fois dans le corpus critique, dans la *Critique de la raison pure*, plus précisément dans un ajout aux analogies de la seconde édition (voir Kant, *Ak.* III, *ibid.*, 167 B 233). L'équivalent latin *imaginatio* est tout aussi anecdotique avec neuf occurrences seulement dans tout le corpus, et aucune dans le corpus critique. Si ces recherches ont été étayées par des vérifications manuelles, l'outil de recherche électronique développé par l'Université de Duisburg-Essen nous a été d'une aide précieuse.

<sup>3</sup> « *Phantasie* » présente 121 occurrences (sur 75 pages) dans l'ensemble du corpus dont deux seulement dans le corpus critique, en l'occurrence dans la *Critique de la faculté de juger*.

critique, ce terme est majoritairement présent dans la *Critique de la faculté de juger*<sup>2</sup>, presque absent de la *Critique de la raison pratique*<sup>3</sup>, et inégalement présent dans les deux éditions de la *Critique de la raison pure*<sup>4</sup>. Deux autres termes qui renvoient à la représentation – « *Vorstellungsvermögen* » et « *Vorstellungskraft* » – seront examinés plus bas et démarqués de l'*Einbildungskraft*.

Quel est le sens de cette imagination privilégiée par Kant, cette capacité à former des images qu'il nomme « *Einbildungskraft* » ? L'imagination et son produit, l'image, tirent leur importance de ce que la *Critique* vise à expliciter *a priori* la possibilité d'un usage adéquat de la faculté de juger<sup>5</sup>, restreinte à la connaissance du phénomène dans la législation transcendantale qui ramène tout phénomène à ses composantes intuitives sensibles et à ses composantes intellectuelles spontanées. Déjà quinze ans avant la première édition de la *Critique*, en 1766, dans les *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, Kant abordait la question des « images de l'imagination » [« *die Bilder der Einbildung* »] à travers l'inadéquation qu'elle est susceptible d'engendrer :

[Ce] qu'on appelle égarement et, s'il est plus grave, folie, je suis en mesure d'apporter quelque chose d'intelligible qui en indique la cause. Le propre de cette maladie est que l'homme égaré transporte hors de lui de simples objets de son imagination et les regarde comme des choses réellement présentes devant lui<sup>6</sup>.

Kant établissait lui-même un diagnostic précis de cette situation :

Le *focus imaginarius* est alors situé hors du sujet pensant, et l'image, qui est l'œuvre de la pure imagination, est représentée comme un objet qui serait présent aux sens externes. Le désarroi causé par la pseudo-apparition d'une chose qui, dans l'ordre naturel, ne devrait pas être présente ne tardera pas, bien qu'au début un tel fantôme né de l'imagination ne soit que bien faible, à éveiller l'attention et à donner à la fausse sensation une si grande vivacité qu'elle ne laisse pas à l'homme abusé douter de sa véracité.

---

<sup>1</sup> « *Einbildungskraft* » compte 661 occurrences dans l'ensemble du corpus (sur 394 pages). Ajoutons la présence du terme voisin « *Einbildung* » qui présence 6 occurrences dans la *Critique de la faculté de juger* et 2 dans la *Critique de la raison pratique*.

<sup>2</sup> On y dénombre 170 occurrences.

<sup>3</sup> Celle-ci compte quatre occurrences.

<sup>4</sup> On relève en effet 67 occurrences dans la première édition et 49 seulement dans la seconde. Cette différence s'explique par le remaniement important de la Déduction transcendantale, dont on accusait Kant, dans la première édition, d'insister sur la déduction subjective au moyen d'une analyse psychologique qui procéderait pour ainsi dire génétiquement et déduirait la valeur objective des catégories à partir de la législation du sujet, voire du fait de la subjectivité. C'est pourquoi en 1787 Kant inversera cette proportion et l'ordre d'exposition, en commençant par une déduction objective des catégories (§15 à 23 inclus), pour reporter la déduction dite subjective aux §§ 24-25-26 avant d'exposer les résultats généraux au § 27.

<sup>5</sup> Dans sa dimension déterminante évidemment.

<sup>6</sup> *Ak II. [Vorkritische Schriften II (1757–1777)]*, p. 345.

On trouve formulée ici, en germe, la problématique de l'imagination trompeuse – l'apparence – par opposition à la législation transcendantale qui devra quant à elle assigner la connaissance aux lois de l'apparition phénoménale. Cette législation, spécificité du traitement transcendantal de l'imagination, possède la particularité d'émanciper la stricte relation de l'imagination à l'image pour en faire une faculté plus générale de synthèse.

### **La fonction transcendantale de l'imagination et le rôle de la synthèse.**

Au sein de l'imagination, ce n'est donc pas directement l'image qui intéresse Kant, mais bien plutôt la capacité de l'imagination à *produire une synthèse*. Il en résulte un caractère profondément actif de l'imagination, qui justifie sa qualification de « productrice » :

Dans la mesure où l'imagination est spontanée, je l'appelle aussi parfois l'imagination productrice et la distingue ainsi de l'imagination reproductrice [...] qui [...] n'appartient pas à la philosophie transcendantale mais à la psychologie<sup>1</sup>.

Si elle est nécessaire à la connaissance, la synthèse n'est pas pour autant une condition suffisante de celle-ci : « avant toute analyse de nos représentations, rappelle Kant [considérant à nouveau frais le lien entre unité et multiplicité souligné au chapitre précédent], il faut que celles-ci soient tout d'abord données ». Ensuite, puisqu'il n'y aurait pas de connaissance sans concept, « ramener cette synthèse à des concepts, c'est là une fonction qui revient à l'entendement, et par laquelle il nous procure d'abord la connaissance au sens propre du terme<sup>2</sup> ». On pourrait dire ainsi que l'imagination est bornée par le bas, par l'intuition (qui fournit une *multiplicité* : un divers, empirique ou pur) et qu'elle est bornée par le haut par l'entendement, qui fournit la forme de la connaissance, à savoir l'*identité* du concept (son *unité*, si l'on en fait un usage transcendantal), qu'il soit empirique ou pur (catégorie)<sup>3</sup>. Ainsi, Kant expose généralement l'imagination comme une faculté médiatrice, en tant que dispensatrice d'une synthèse entre l'intuition et l'entendement :

Le premier élément qui doit nous être donné en vue de la connaissance de tous les objets *a priori*, c'est le divers de l'intuition pure ; *la synthèse de ce divers par l'imagination constitue*

---

<sup>1</sup> Ak. III, 120, B 152.

<sup>2</sup> Ak. IV, 64, A 78 – Ak., III, 91, B 103.

<sup>3</sup> Rappelons-nous en effet que : « La synthèse pure, représentée de manière générale, donne alors le concept pur de l'entendement », Ak. IV, 64, A 78 - Ak., III, 91, B 103. C'est évidemment ce dernier cas qui intéresse Kant au premier plan dans la tentative de dégager les éléments *a priori* relatifs à la connaissance.

*le deuxième*, mais elle ne fournit encore aucune connaissance. Les concepts, qui donnent de l'unité à cette synthèse pure et consistent exclusivement dans la représentation de cette nécessaire unité synthétique, forment le troisième élément requis pour la connaissance d'un objet qui se présente et repose sur l'entendement<sup>1</sup>.

De ce point de vue, on peut dire de la synthèse qu'elle unifie le divers (une multiplicité) à identifier dans un concept. Elle-même ne fournit aucune connaissance mais constitue une condition nécessaire de celle-ci<sup>2</sup>. En recourant à l'expression « imagination productrice » pour désigner la fonction transcendante de l'imagination, Kant n'en fait pas pour autant une faculté absolument productrice. Alors que l'imagination peut certes être définie comme « pouvoir de se représenter un objet dans l'intuition même sans sa présence »<sup>3</sup>, l'imagination transcendante n'est aucunement le degré le plus libre de l'imagination : la mise en œuvre de l'analyse transcendante opère une restriction à l'intuition sensible (qui fournit une multiplicité donnée) en raison de la factualité de nos facultés – « étant donné que toute notre intuition est sensible »<sup>4</sup>. Dans cette seconde édition, le rôle de l'imagination se voit donc encore précisé en tant que le sens de la synthèse transcendante de l'imagination est explicité dans sa fonction de synthèse figurée (*synthesis speciosa*), à laquelle Kant assigne la conscience de la détermination du sens interne<sup>5</sup>.

#### De l'imagination dans *L'Anthropologie*...

L'imagination productrice n'apparaît pas être le degré le plus libre, pour ainsi dire, de l'imagination : l'imagination est certes productrice, mais elle n'est pas absolue. Elle est toujours *relative à une multiplicité*, que celle-ci soit un divers empirique ou considéré *a priori* par abstraction de sa donation intuitive sensible. Une brève anticipation sur *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), en particulier le § 28, illustre assez clairement ce caractère :

L'imagination (*facultas imaginandi*), comme faculté des intuitions même sans présence de l'objet, est soit productrice, c'est-à-dire faculté de présentation originelle de l'objet (*exhibitio*

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 65, A 79 – Ak. III, 92, B 104.

<sup>2</sup> A ce titre, si Kant fait de la *cognitio* ou bien l'intuition ou bien le concept (*intuitus vel conceptus*), les deux à la fois se trouvent requises et unies dans la connaissance de la représentation transcendante qu'il appelle « phénomène ».

<sup>3</sup> Ak. III, 119-120, B 151. [« *Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen* »]. Nous soulignons cette remarque qui fera l'objet d'une partie de nos remarques conclusives.

<sup>4</sup> Ak. III, 120, B 151.

<sup>5</sup> Ak. III, 121, B 154.

*originaria*), qui précède donc l'expérience ; soit reproductrice, faculté de présentation dérivée (*exhibitio derivativa*), qui ramène à l'esprit une intuition empirique qu'on avait eue auparavant<sup>1</sup>.

Ce passage nous rappelle que l'imagination productrice n'a pas la faculté de produire une représentation sensible qui n'ait pas été préalablement donnée à notre faculté de sentir ou intuition (pure ou empirique) : il est toujours possible d'indiquer ce qui en est la matière. C'est pourquoi au § 32 du même ouvrage, Kant nous rappelle que « l'imagination n'est cependant pas aussi créatrice qu'on le prétend parfois<sup>2</sup> ». Pour une appréciation exhaustive de l'imagination kantienne, il faut donc distinguer deux catégories générales : une imagination non créatrice et une imagination créatrice. A l'imagination non-créatrice appartiennent tout autant l'imagination productrice et l'imagination reproductrice. De l'imagination créatrice relève la « *Phantasie* », créatrice de fictions<sup>3</sup>.

Une question surgit par conséquent aussitôt : si ni l'imagination reproductrice ni l'imagination productrice ne sont créatrices, ou encore, si elles sont toutes les deux un pouvoir de représenter un objet même sans sa présence, en quoi ces deux fonctions se distinguent-elles au juste ? Il faut donc à présent s'interroger sur le statut de l'*objet* qu'elles représentent. L'imagination est une faculté de présentation, ce qui suppose une appréhension intuitive de la multiplicité. Mais toutes les deux sont *exhibitio*. L'imagination productrice est *exhibitio originaria* ; l'imagination reproductrice *exhibitio derivativa*. Mais si la première repose ultimement sur un divers préalable (ce en quoi elle n'est pas trompeuse), en quoi se distingue-t-elle encore de l'imagination présentatrice dérivée ? C'est que la première repose sur les intuitions pures de l'espace et du temps – introduisant une négociation serrée entre deux revendications qui semblent contradictoires : prendre en charge le caractère empirique du divers en même temps que les pures formes de l'intuition. C'est seulement la *Critique* qui peut nous donner à comprendre le sens de cette préséance de l'imagination productrice, de ce caractère originaire non dérivé, en soulignant son sens transcendantal, et non seulement anthropologique. Le caractère productif de l'imagination prendrait ainsi son sens sur le terrain transcendantal, et non dans la perspective d'une anthropologie<sup>4</sup>. L'imagination productrice,

<sup>1</sup> Ak. VII, p. 167 ; tr. fr. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit., § 28, p. 105.

<sup>2</sup> Ak. VII., p. 178, tr. fr. p. 119. Nos remarques nous poussent à faire ressortir la validité de cette proposition dans un cadre transcendantal qui n'est pas la dimension exclusive de ce § 32.

<sup>3</sup> Sur ces distinctions générales, on pourra se référer à L. Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, op. cit., § 15, pp. 70-72.

<sup>4</sup> Nous reviendrons sur cette tension en discutant dans la dernière partie de cette étude le prolongement que Heidegger a donné à ces analyses.

bien que n'ayant pas d' « objet » doit nécessairement s'appliquer à une multiplicité à unifier – une multiplicité non empiriquement donnée – et elle doit en même temps ne pas être trompeuse, c'est-à-dire qu'elle doit renvoyer à une multiplicité réelle susceptible de s'accorder ultimement avec le caractère empirique du divers.

... à l'imagination transcendantale dans *La Critique de la raison pure*.

*L'imagination dans la « Déduction transcendantale » de 1781.*

Une première présentation de la thèse de l'imagination comme faculté intermédiaire intervient dans la première partie de la déduction transcendantale de l'édition de 1781. Pour satisfaire au besoin de rendre compte d'une combinaison<sup>1</sup> entre réceptivité et spontanéité, Kant fait appel à la célèbre théorie de la « triple synthèse », « à savoir celle de l'appréhension des représentations comme modifications de l'esprit dans l'intuition, celle de la reproduction de ces représentations dans l'imagination, et celle de leur recognition dans le concept »<sup>2</sup>. Cependant, dans la deuxième partie de cette déduction, la déduction objective, Kant prend soin de préciser que ce qui a été présenté séparément dans la déduction subjective va dorénavant se trouver enchaîné, en tant que les trois sources subjectives de la connaissance – les sens, l'imagination et l'aperception – peuvent être considérés empiriquement ou d'après leurs fondements *a priori* : l'intuition pure, la synthèse pure de l'imagination et l'aperception pure, laquelle fournit un principe de l'unité synthétique du divers *a priori*. Puisque l'unité synthétique présuppose une synthèse, Kant considère que « l'unité transcendantale de l'aperception se rapporte à la synthèse pure de l'imagination comme à une condition *a priori* de la possibilité de toute composition du divers en une connaissance » : *il s'agit de la synthèse transcendantale du divers dans l'imagination*. Elle constitue, avant l'aperception note explicitement Kant, le fondement de la possibilité de toute connaissance, en particulier de l'expérience. C'est sur cette base que certains commentateurs, en particulier Heidegger, verront dans l'imagination la racine commune de la spontanéité et de la réceptivité. La possibilité de cette interprétation vient de ce que Kant croit bon de préciser que ces synthèses assignées au pouvoir transcendantal de l'imagination, à sa synthèse pure productive,

---

<sup>1</sup> « Si j'attribue donc au sens, du fait qu'il contient de la diversité dans son intuition une synopsis, correspond toujours à celle-ci une synthèse, et la réceptivité ne peut rendre possible des connaissances qu'en se combinant [*verbunden*] à la spontanéité », *Ak. IV*, 76, A 97. Ou encore : « La synthèse de l'appréhension est donc combinée [*verbunden*] inséparablement avec la synthèse de la reproduction », *Ak. IV*, 79, A 102.

<sup>2</sup> Kant, *Ak. IV*, 76, A 97.

rendent possible l'entendement et, par l'intermédiaire de celui-ci, toute expérience, en tant que produit empirique de l'entendement<sup>1</sup>.

Dans cette perspective, alors qu'il semblait ne lui revenir qu'un statut intermédiaire qui la qualifiait comme une faculté transitive, instauratrice de liaison, Kant semble découvrir non seulement le rôle de l'imagination en-deçà de l'aperception pure, mais aussi son engagement dans la perception elle-même : puisque les sens ne peuvent opérer de liaison, mais seulement recueillir le divers en une vue synoptique, « il se trouve donc en nous un pouvoir actif de la synthèse de ce divers, lequel nous appelons imagination, et dont j'appelle appréhension l'acte qui s'exerce immédiatement à l'égard des perceptions<sup>2</sup> ». Kant signe ainsi l'interdépendance des sens et de l'imagination : l'imagination conduit « le divers de l'intuition à former *une* image : il faut donc auparavant recevoir les impressions dans son activité, c'est-à-dire les appréhender<sup>3</sup> ».

*L'imagination dans la « Déduction transcendantale » de 1787.*

Si l'on y regarde sans trop d'attention, la seconde édition de la déduction transcendantale, ainsi qu'il a été vu au chapitre précédent, semble opérer un revirement assez brutal de la position qui consistait à assigner toute synthèse à l'imagination<sup>4</sup>.

Dans cette seconde édition, Kant semble distinguer deux choses. D'une part, que l'entendement seul est responsable de la *Verbindung*, c'est-à-dire de la liaison effective. D'autre part, que l'identité de l'objet ne peut aucunement précéder l'acte spontané de l'entendement. Kant insiste donc ici sur l'accomplissement de la liaison réalisée, et nous avons mis en évidence la spécificité du contenu matériel d'une unité synthétique par comparaison au contenu vide (c'est-à-dire à la forme purement analytique) de l'identité. Cette distinction au niveau de l'entendement trouve une correspondance symétrique dans une autre distinction opérée du côté de l'imagination entre deux dimensions de la synthèse, qu'elle soit figurée (*synthesis speciosa*) ou intellectuelle (*synthesis intellectualis*). Alors que la synthèse qui ferait abstraction de toute expérience empirique serait purement intellectuelle, néanmoins,

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 76, A 97-98.

<sup>2</sup> Ak. IV, 89 A 120.

<sup>3</sup> Ak. IV, 89 A 120. Nous soulignons.

<sup>4</sup> « Toute liaison n'en est pas moins un acte de l'entendement, que nous voudrions désigner par la dénomination générale de synthèse », Ak. III., 107, B 130. Déjà cité au chapitre précédent, que la présente analyse complète.

« au fond de nous-mêmes se trouve une certaine forme de l'intuition sensible *a priori* qui repose sur la réceptivité de la capacité de représentation », par laquelle l'entendement peut prétendre à une réalité objective des catégories :

Ce qui relie le divers de l'intuition sensible est l'imagination, qui dépend de l'entendement pour ce qui est de l'unité de la synthèse intellectuelle qu'elle effectue, et de la sensibilité pour ce qui est de la diversité intervenant dans l'appréhension<sup>1</sup>.

On retrouve finalement, au § 24, le premier paragraphe de la déduction subjective de 1787, une assignation de la synthèse (en tant que figurée ou *speciosa*) à l'imagination. Si les deux synthèses, figurée et intellectuelle, sont transcendantales (puisqu'elles fondent *a priori* la possibilité d'autres connaissances), il convient, en vue de la réalité de l'objectivation, de développer le rôle de cette synthèse spécifique, qui n'est pas seulement et purement intellectuelle, et qui permet de revenir sur la difficulté rencontrée dans l'*Anthropologie*, à savoir la nécessité pour l'imagination productrice de prendre en charge une multiplicité originaire bien qu'applicable sur le plan empirique. Le schématisme fait partie de cet effort d'explicitation d'une synthèse transcendantale qui n'a pas simplement la pureté de l'intellectuel mais qui requiert une liaison à la forme pure de la sensibilité.

C'est dans le contexte de cette seconde édition, où Kant cherche à dissiper plusieurs sources de malentendus par un jeu de rééquilibrage conceptuel, qu'il va infléchir le rôle de l'imagination en restituant – contre l'« image » – le rôle de la « représentation ». Il est ainsi remarquable que cette révision prenne la forme d'une insistance sur le lexique de la représentation, qui vient par endroit se substituer à celui de l'imagination au moyen des deux termes mentionnés plus haut et qui sont associés au lexique de la « *Vorstellung* ». Le premier apparaît exclusivement dans la deuxième édition, tel un hapax : à savoir l'expression « pouvoir de représentation »<sup>2</sup> [*Vorstellungsvermögen*] qui vient, à un moment stratégique de l'analyse<sup>3</sup>, prendre le relais de l'imagination, et qui intervient justement dans les premières lignes de la seconde déduction transcendantale, comme pour pallier une référence trop brutale à l'imagination :

---

<sup>1</sup> Ak. III, 126, B 164.

<sup>2</sup> Ak. III, 107, B 129.

<sup>3</sup> Il s'agit des premières lignes du § 15, soit les premiers éléments de la déduction transcendantale (objective) qui vont introduire les conditions de la liaison [*conjunctio*] en tant qu'acte spontané réalisé par le sujet.



Le divers des représentations peut être donné dans une intuition qui est seulement sensible, c'est-à-dire qui n'est rien que réceptivité, et la forme de cette intuition peut résider *a priori* dans notre pouvoir de représentation [*Vorstellungsvermögen*], sans être toutefois autre chose que la façon dont le sujet est affecté<sup>1</sup>.

Un second terme – « *Vorstellungskraft* » – va compléter cette référence :

Reste que la liaison [*Verbindung*] (*conjunctio*) d'un divers en général ne peut jamais intervenir en nous par les sens, et qu'elle ne peut donc pas non plus être contenue en même temps dans la forme pure de l'intuition sensible ; car elle est un acte de la spontanéité de la faculté de représentation [*Vorstellungskraft*]<sup>2</sup>.

Ce passage du lexique de l'imagination à celui de la représentation mérite d'être remarqué. Si l'imagination semble bien constituer le point d'orgue à partir duquel on peut apprécier la tension entre les deux présentations de la « déduction transcendantale », on voit apparaître une nuance importante sous-jacente : la question de l'imagination se situe moins, pour Kant, dans une confrontation entre deux facultés – imagination et entendement – que dans une compréhension adéquate de l'imagination elle-même, c'est-à-dire dans la détermination « transcendantale » de l'imagination, qui vient répondre à la détermination transcendantale de l'entendement. En interrogeant la relation de l'image à la synthèse, Kant ménage la possibilité de saisir l'opposition qui semblait binaire entre entendement et imagination dans le cadre général de la représentation. Ce faisant, loin de reconduire une distinction à un terme plus général, il réaffirme la nécessité pour l'approche transcendantale de régler l'usage des dénominations [*Benennungen*] qu'elle emploie afin qu'elles soient « correctement adaptées à chaque espèce de représentations, sans que nous nous trouvions contraints d'empiéter sur le domaine qui appartient en propre à une autre<sup>3</sup> ».

S'il va de soi qu'un mauvais usage de n'importe quelle espèce de représentation nous fait sombrer dans de graves erreurs, c'est au niveau de la « *cognitio* » que Kant *spécifie* les éléments de connaissances vitaux pour la philosophie transcendantale, et il considère tant

<sup>1</sup> Ak. III, 107, B 129-130.

<sup>2</sup> Ak. III, 107, B 130. Ce second terme quant à n'est pas spécifique à la seconde édition. Une autre occurrence est d'ailleurs propre à l'édition A : « Il est nécessaire en effet de bien faire comprendre ce que l'on entend par l'expression 'objet des représentations'. Nous avons dit plus haut que les phénomènes [*Erscheinungen*] eux-mêmes ne sont rien que des représentations sensibles qui, en elles-mêmes, doivent être considérées précisément comme telles, et non pas comme des objets [*Gegenstände*] (en dehors de la faculté de représentation [*Vorstellungskraft*]) », Ak. IV, 80, A 104. C'est encore par ce terme que Kant rend compte, dans la dialectique transcendantale, de « deux sortes d'objets à partir de la nature de notre faculté de représentation [*Vorstellungskraft*] » (Ak. IV, 216, A 342), faculté qui permet de rechercher le « fondement ou l'absence de fondement selon une démarche conforme à la nature d'une philosophie transcendantale ».

<sup>3</sup> Ak. IV, 203, A 319 – Ak. III, 249, B 376.

l'intuition (sensible<sup>1</sup>) que le concept comme une source de connaissance, *en tant que la perception s'objective*, et dont il rend compte du mouvement d'objectivation de façon transcendante, c'est-à-dire en posant *a priori* les conditions de celle-ci. En s'efforçant d'interroger la représentation de connaissance par une distinction entre « *Bild* » et « *Vorstellung* », on s'aperçoit que la question de l'objectivation s'identifie à celle de savoir comment l'indéterminé (la multiplicité, le divers) se détermine – c'est-à-dire s'accomplit en une unité *appréhendue* par l'imagination et ramenée à une identité *jugée* par l'entendement.

Parler d'imagination au sens transcendantal, cela amène à lui restituer son rôle dans le contexte général<sup>2</sup> et transcendantal de la représentation. Le statut de la synthèse est l'indice de ce déplacement dans la mesure où celle-ci est moins placée, comme semble le suggérer Heidegger, tantôt sous la responsabilité de l'imagination (édition A), tantôt sous celle de l'entendement (édition B), mais bien plutôt tantôt sous la tutelle d'une *faculté d'imagination*, tantôt sous celle d'une *faculté de représentation*. La première édition ne fait qu'insister sur la dimension d'homogénéisation synthétique opérée par l'imagination sur laquelle se fonde l'acte de l'entendement qui *identifie* ce divers – devenu unitaire grâce à l'imagination – en une connaissance identique. « *Unification* » et « *identification* » seraient deux manières de comprendre l'acte synthétique réalisé par la spontanéité du sujet au moyen d'une « combinaison » de l'entendement et de l'imagination au sein de notre faculté de représentation. Les analyses de 1787 peuvent dès lors être regardées comme apportant une série de précisions qui confirment cette coopération et neutralisent la tentation de jouer deux facultés (imagination et entendement) l'une contre l'autre. Kant lui-même se passe d'une telle confrontation en adoptant le lexique de la représentation.

Le rôle de la dénomination est également au cœur de la détermination des principes de l'entendement pur qui imposent la contrainte de l'existence des objets extérieurs pour la

---

<sup>1</sup> On a mentionné la manière dont Kant envisageait sa combinaison avec l'imagination dans la première déduction transcendantale.

<sup>2</sup> On peut à ce titre attirer l'attention sur le fait que Kant utilise à nouveau, dans le contexte du « Canon de la raison pure », le terme *Vorstellungskraft*, et non pas *Einbildungskraft* : « Tous les concepts pratiques portent sur des objets de satisfaction ou de désagrément, c'est-à-dire de plaisir et de déplaisir, par conséquent, au moins indirectement, sur des objets de notre sentiment. Dans la mesure, toutefois, où ce dernier n'est pas une faculté représentant [*Vorstellungskraft*] les choses, mais se trouve en dehors de la faculté de connaître tout entière [*Erkenntnisskraft*], les éléments de nos jugements [...] pratiques, n'appartiennent pas à l'ensemble global de la philosophie transcendantale », *Ak.* III, 520, A 801 / B 829, note de Kant. Il montre par là que certaines « images » ou objets outrepassent la législation transcendantale dans un cadre théorique, ce qui semble vérifier, à l'inverse, la pertinence d'apprécier le caractère transcendantal d'une analyse à la possibilité d'en ramener les dénominations à la faculté de représentation.

détermination, et par conséquent une ligne de démarcation franche vis-à-vis de l'imagination qui pourrait renvoyer à des objets non-existants<sup>1</sup>. Cette référence n'est évidemment pas sans rappeler les remarques des *Rêves d'un visionnaire* dont on peut à présent réaliser l'écart : alors qu'en 1766 il établissait négativement les erreurs à ne pas commettre, Kant présente dorénavant non seulement les conditions qui donnent lieu à une synthèse satisfaisante pour la détermination objective, mais il rend compte en outre de ses modalités les plus subtiles. Celles-ci, loin de condamner une imagination qui serait systématiquement trompeuse, fait resurgir au premier plan de l'analyse le rôle primordial de l'image qui s'était fait oublier sur le plan de l'« Analytique des concepts » au profit de la synthèse – mais une image dont il fait valoir non pas la seule dimension imageante, mais la caractéristique transcendantale dans l'ordre des représentations.

Il convient maintenant de préciser le statut transcendantal de l'« image » produite par l'imagination productrice telle qu'elle vient d'être éclairée par l'adoption du vocabulaire de la représentation. Le schématisme<sup>2</sup> éclaire la vocation transcendantale de cette image de l'imagination productrice en la distinguant soigneusement du « *Bild* ».

### **Le statut transcendantal de l'image : l'illusion du « *Bild* ».**

Toute tentative de comprendre l'imagination kantienne de façon adéquate requiert un appui constant sur une différenciation des fonctions synthétiques en rapportant le produit de celles-ci au type de synthèse dont il est issu<sup>3</sup>. En renvoyant l'imagination (transcendantale,

---

<sup>1</sup> « Du fait que l'existence d'objets extérieurs est requise pour la possibilité d'une conscience *déterminée* de nous-mêmes, il ne s'ensuit pas que toute représentation intuitive de choses extérieures en contiennent en même temps l'existence, car une telle représentation peut parfaitement être le simple effet de l'imagination (dans les rêves aussi bien que dans le délire) ; elle n'advient toutefois que par la reproduction d'anciennes perceptions externes [...]. Quant à la question de savoir si telle ou telle prétendue expérience ne serait pas simple imagination, il faut en dégager la réponse d'après les déterminations particulières de cette expérience et à travers son accord avec les critères de toute expérience réelle », *Ak.* III, 193, B 278-279, « Postulats de la pensée empirique en général », réfutation de l'idéalisme, remarque 3.

<sup>2</sup> La reviviscence de l'image dans l'« Analytique des principes » entraîne un recentrage conceptuel : alors que l'image était à comprendre dans sa relation à la synthèse, elle va à présent être comprise par rapport au *temps*. Le cadre strict de cette étude requiert néanmoins que nous laissions ce dernier aspect en suspens.

<sup>3</sup> « Toute liaison (*conjunctio*) est une composition (*compositio*) ou une connexion (*nexus*). La première est la synthèse d'un divers dont les éléments ne s'appartiennent pas *nécessairement les uns aux autres*, comme c'est le cas par exemple de deux triangles que produit la division d'un carré par la diagonale : par eux-mêmes, ils n'appartiennent pas nécessairement l'un à l'autre ; et ainsi en va-t-il de la synthèse de l'*homogène*, dans tout ce qui peut être soumis à un examen *mathématique* (synthèse qui à son tour peut-être divisée en celle de l'*agrégation* et celle de la *coalition*, dont la première porte sur les grandeurs *extensives*, la seconde sur les grandeurs *intensives*). La seconde liaison (*nexus*) est la synthèse du divers, en tant qu'il fait apparaître entre ces éléments une relation d'*appartenance réciproque nécessaire*, comme c'est le cas, par exemple, de l'accident

productrice) à la donation d'un divers phénoménal, Kant nous permet de déceler une équivocité du phénomène : l'*Erscheinung*, phénomène intuitif, se distingue du phénomène comme objet de connaissance, mais ces deux dimensions relèvent du même processus d'objectivation, c'est-à-dire de constitution en phénomène (qui suppose la synthèse de l'appréhension par l'imagination transcendante) et en objet (qui exige, en plus de cette dernière, l'identité d'une catégorie dispensée par l'entendement pur)<sup>1</sup>. Ainsi, des deux êtres de l'entendement<sup>2</sup> distingués par Kant – un être dont il est seulement fait abstraction de la forme intuitive sensible, et un être auquel ne peut être associée aucune intuition –, seul le premier requiert un « schème » :

Il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme, qui doit entretenir une relation d'homogénéité d'un côté avec la catégorie, de l'autre avec le phénomène, et rendre possible l'application de celle-là à celui-ci. Cette représentation médiatisante doit être pure (dépourvue de tout élément empirique) et cependant d'un côté intellectuelle, et de l'autre sensible. Tel est le schème transcendantal<sup>3</sup>.

En partant de l'idée d'une imagination absolument productrice, nous avons découvert que son usage transcendantal lui interdisait d'être créatrice : l'imagination transcendante est d'abord assujettie aux conditions pures de l'intuition et requiert la possibilité d'une liaison entre la sphère logique catégorielle et la sphère intuitive sensible. Cette liaison fait intervenir une compréhension de l'image relative au temps qui relève d'un exercice schématique. Ce qui

---

dans son rapport à une quelconque substance, ou de l'effet par rapport à la cause – et donc, même en tant qu'*hétérogène*, il est cependant représenté comme lié *a priori* : cette liaison, parce qu'elle n'est pas arbitraire, je la nomme *dynamique*, dans la mesure où elle concerne la liaison de l'*existence* du divers (on peut à son tour la diviser en liaison *physique*, qui relie les phénomènes entre eux, et liaison *métaphysique*, laquelle correspond à leur liaison dans le pouvoir de connaître *a priori*) », *Ak.* III, 148-149, B 201/202, note ajoutée dans la 2<sup>e</sup> édition.

<sup>1</sup> Dans la seconde édition, Kant ajoute que « tous ces concepts ne se peuvent justifier par rien, et leur possibilité *réelle* [il souligne] ne peut pas non plus être présentée, si l'on fait abstraction de toute intuition sensible (la seule dont nous disposons) », *Ak.* III, 207, B 303. Cet ajout remplace un paragraphe de la première édition où Kant reconnaissait le caractère paradoxal, pour un concept, de ne recevoir aucune définition, c'est-à-dire aucun ensemble intuitif à informer, voir Kant, *Ak.* IV, *ibid.*, 160, A 244. Or la catégorie ne peut avoir qu'une signification déterminée, et la détermination, ici, ne saurait provenir de l'entendement. L'entendement fournit la déterminabilité, mais le déterminé est bel et bien intuitif. Ce n'est donc pas inversement, que le concept soit lui-même inutile, puisqu'en effet, Kant accorde que la catégorie permet « une application élargie au-delà de tous les objets des sens », *Ak.* III, 208, B 305. Mais si l'on retire l'intuition à ces catégories, « elles possèdent moins de signification encore que [les] formes sensibles pures à travers lesquelles du moins, en tous cas, un objet nous est donné, alors qu'une modalité, spécifique à notre entendement, de procéder à la liaison du divers ne signifie absolument rien si ne vient s'y ajouter cette intuition dans laquelle seulement ce divers peut être donné », Kant, *Ak.* III, 209, B 306. Cette déclaration cruciale plaide dans le même sens : « L'entendement ne peut jamais outrepasser les limites de la sensibilité, à l'intérieur desquelles seulement des objets nous sont donnés. Ses principes sont simplement des principes de l'exposition des phénomènes, et le *nom orgueilleux d'une ontologie*, qui se fait fort, à propos des choses prises absolument, de fournir, dans une doctrine systématique, des connaissances synthétiques *a priori* (par exemple le principe de causalité), doit faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur », *Ak.* IV, 162, A 246 – *Ak.* III, 207, B 303.

<sup>2</sup> Voir *Ak.* III, 209, B 306, cité *supra*, partie I, chapitre 3.

<sup>3</sup> *Ak.* IV, 99, A 138. – *Ak.* III, 134, B 177.

amène à une différenciation entre le schème et l'image n'est aucunement une fonction générale de l'imagination, *mais le type de synthèse spécifique qu'est le schème* dans ce type de synthèse spécifiquement schématique de l'imagination :

Le schème est toujours, en lui-même, un simple produit de l'imagination ; mais étant donné que la synthèse qu'accomplit cette dernière n'a pour objectif aucune intuition particulière, mais seulement l'*unité* dans la détermination de la sensibilité, le schème doit cependant être distingué de l'image. [...] C'est alors cette représentation d'une méthode générale de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le schème correspondant à ce concept<sup>1</sup>.

L'imagination se trouverait ainsi émancipée de sa (*libre*) capacité à former des images pour être restreinte à la nécessité (*transcendantale*) de fournir des schèmes selon des modalités spécifiques de la synthèse ramenée aux contraintes imposées par la législation transcendantale :

Dans l'application des concepts purs de l'entendement à une expérience possible, l'usage de leur synthèse est soit *mathématique*, soit *dynamique* : car elle porte en partie simplement sur l'*intuition*, en partie sur l'*existence* d'un phénomène en général. Or, les conditions *a priori* de l'intuition sont, relativement à une expérience possible, absolument nécessaires, celles de l'existence des objets d'une intuition empirique possible ne sont en elles-mêmes que contingentes<sup>2</sup>.

Le schème répond à la nécessité d'assumer une liaison entre deux éléments dont Kant note la « totale hétérogénéité<sup>3</sup> » : les concepts purs de l'entendement et les intuitions empiriques. Le schème prend donc appui sur l'existence des objets d'une intuition empirique possible, par opposition à une intuition pure, dont les propositions auront toujours une validité nécessaire comme les propositions de la géométrie (pure). Il en résulte une négociation avec la diversité empirique, par opposition à la multiplicité pure dont s'accommodaient fort bien les premières analyses logiques relatives aux concepts. L'image schématique – qui prend place dans le cadre d'une analytique des principes – trouve au contraire son efficace dans sa capacité 1) à déterminer une modalité de la synthèse qui soit *hétérogène*, 2) qui prenne par conséquent en charge l'existence des objets de l'intuition – c'est-à-dire qui concerne l'intuition empirique et non pure – et qui cependant, 3) puisse être accompagnée du caractère d'une nécessité *a priori*. Kant, en effet, place cette exigence au cœur même de la concession qu'il établit :

<sup>1</sup> Ak. IV, 100-101, A 140 – Ak. III, 136, B 179/180.

<sup>2</sup> Ak. IV, 112, A 160 – Ak. III, 147, B 199.

<sup>3</sup> Ak. IV, 99, A 137 – Ak. III, 134, B 176.

[Les principes] de l'usage dynamique s'accompagneront certes aussi du caractère d'une nécessité *a priori*, mais uniquement sous la condition de la pensée empirique intervenant dans une expérience, par conséquent de manière seulement médiate et indirecte<sup>1</sup>.

Le caractère apparemment unitaire de la rubrique « imagination » dissimule donc des types de synthèses irréductibles les unes aux autres. L'image schématique pose la nécessité de prendre en charge le caractère empirique des phénomènes, notamment leur temps empirique qui sera examiné dans les analogies. Dans cette mesure, il revient à l'imagination la fonction de rendre compte du temps des phénomènes empiriques : ce dernier ne pouvant pas être perçu en lui-même, « je suis conscient uniquement du fait que mon imagination place l'un des termes avant, l'autre après, et non pas que, *dans l'objet*, un état précède l'autre<sup>2</sup> ». Voilà pourquoi de ce point de vue l'objectivité – c'est-à-dire la valeur objective de chacun des types de synthèses dispensées par l'imagination – relève d'une « recherche plus profonde » : l'objet m'*apparaît* comme pôle identique dans une succession subjective (laquelle est entièrement indéterminée) qui fait signe vers une succession objective (condition de l'objectivation). Si l'objectivité se confond avec une série d'opérations de l'imagination dans un cadre transcendantal, il ne s'ensuit donc pas que le phénomène comme objet de connaissance doive être considéré comme une *simple image*. Il semblerait plus conforme à l'esprit de la démarche transcendantale de dire de l'objet de connaissance qu'il constitue le pôle identique auquel renvoient l'ensemble des phénomènes apparaissants qu'il unifie. Il ne serait peut-être pas tout à fait déplacé, et ce afin de marquer sa distinction vis-à-vis de la chose en soi, de décrire cette représentation cognitive qu'est l'objet de connaissance comme un « objet transphénoménal », que la synthèse figurée permet d'appréhender, en l'absence de la phénoménalisation possible du concept. Le rôle de l'imagination dans l'appréhension pure dans la seule relation à l'intuition (qui repose sur une synthèse mathématique et dont les « axiomes de l'intuition » et les « anticipations de la perception » fourniront respectivement les principes extensifs et intensifs) doit être apprécié vis-à-vis de l'*existence* du divers intuitionné (et repose sur une synthèse dynamique dont les principes seront fournis par les « Analogies de l'expérience » et les « Postulats de la pensée empirique en général »). Cette exigence complexe et typiquement transcendantale exige une réforme de ce que nous appelons « image » et dont la *Critique* pose les dénominations élémentaires.

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 112, A 160 – Ak. III, 147, B 199/200.

<sup>2</sup> Ak. III, 167, B 233.

Ces distinctions amènent à se pencher à nouveaux frais sur la compréhension transcendantale de l'image. En considérant le schème non pas comme dimension du *Bild* mais proprement comme un schème, Kant est finalement amené à le qualifier au détour d'une comparaison avec la notion de « monogramme ».

Au mieux pouvons-nous dire que l'image [*das Bild*] est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productive, que le schème des concepts sensibles (comme figures dans l'espace) est un produit et pour ainsi dire un *monogramme* [*ein Monogramm*] de l'imagination pure *a priori*<sup>1</sup>.

Le caractère *fonctionnel* de l'imagination amène donc nécessairement à pointer du doigt le danger à réifier l'image pour un faire un tableau, dans une lecture discutable d'un passage de la première édition de la déduction, où Kant affirme que « l'imagination doit conduire le divers de l'intuition à former une image [*Bild*] »<sup>2</sup> que Tremesaygues et Pacaud traduisaient par « tableau » : « l'imagination doit former un *tableau* du divers fourni par l'intuition ». Cette traduction est encouragée dans un sillage heideggérien par Jean Beaufret pour qui l'imagination « organise en un tableau *unique* le divers fourni par l'intuition ». Ici, on prête désormais à l'image comprise comme tableau une *unicité*, toute proche de l'*identité* qui, nous l'avons vu, ne devrait toutefois être conférée que dans un jugement – lequel fait intervenir les catégories de l'entendement, et tout à fait différente de l'unité transcendantale vers laquelle la *Critique* nous achemine. Une telle confusion paraîtra doublement pernicieuse pour qui se souvient, premièrement, de la double modalité de la synthèse sous le registre de l'imagination (dispensatrice d'unité) et de l'entendement (dispensateur d'identité) et deuxièmement de la distinction, au sein même de l'imagination, de chacun des types de synthèses irréductibles les uns aux autres et qui imposent des contraintes proprement « transcendantales ». Analyser le problème de l'imagination en tant que fonction pour rendre compte cette identité dans la multiplicité qu'est la représentation cognitive nous amène à comprendre qu'il y a chez Heidegger quelque chose de l'ordre de la réification de l'image qui le conduit à déclarer que « l'intuitionné de l'intuition pure en tant que telle est un *ens imaginarium*<sup>3</sup> ». En déclarant que « le terme de synthèse doit donc être pris en un sens assez large pour qu'il puisse englober la synopsis de l'intuition et la 'synthèse' de l'entendement<sup>4</sup> », il est peu probable que l'on puisse encore restituer le cœur du propos critique, qui nous est

<sup>1</sup> Ak. IV, 101, A 141 – Ak. III, 136, B 181, « Logique transcendantale », « Analytique des principes ».

<sup>2</sup> Ak. IV, 89, A 120.

<sup>3</sup> Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, « Tel », 2005, § 28, p. 201.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 28, p. 200.

apparu non pas *élargir* le sens de la synthèse mais seulement *décrire* (d'où l'idée d'une analytique de la *cognitio* comme unité synthétique) les fonctions différenciées sur la base d'une analyse circonstanciée et transcendantale de l'imagination replacée dans le contexte général des facultés de représentation.

On pourra ainsi désormais réaliser l'écart accompli par Heidegger qui, en déclarant que « l'intuitionné pur est ce qu'il est et comme il est », fait porter sur lui une identité qui ne peut être procurée que par l'entendement. Au contraire, l'image de l'imagination productrice n'est pas intuitionnée, mais l'intuitionné (le divers empirique) est intuitionné *en image* – ce qui amène Kant à distinguer non seulement cette « image » du « Bild », mais encore à la rapprocher d'un « monogramme ». Précisément, tout intuitionné pur qui ne serait pas sensible semble au contraire un objet nécessairement indéterminé. D'ailleurs, Kant nous donne lui-même une preuve explicite que tout « monogramme » n'est pas nécessairement assujéti à une telle législation transcendantale en évoquant à deux reprises le monogramme de l'imagination ; la seconde fois, dans la dialectique<sup>1</sup>.

### **Les difficultés d'une lecture immédiatement phénoménologique de Kant sur le fil de l'imagination.**

Cette manière typiquement kantienne de rencontrer le problème de l'individu au sein de la question de l'imagination et de la synthèse qu'elle dispense nous amène peut-être à une certaine prudence vis-à-vis des lectures qui admettraient une dimension *immédiatement* phénoménologique de la *Critique de la raison pure* comme l'incarne assez bien l'analyse de J. Benoist qui considère que « la pensée de Kant part de *l'évidence phénoménologique de la conscience d'objet comme conscience d'unité*<sup>2</sup> » alors qu'il existe, nous l'avons vu, une conscience irréductible de *l'individu comme phénomène* qui interroge l'évidence phénoménologique en tant que ce qui se donne n'est pas originairement lié :

---

<sup>1</sup> « Ainsi en va-t-il de l'idéal de la raison pure, qui ne peut jamais que reposer sur des concepts déterminés et servir de règle et de modèle, que ce soit pour l'effectuation des actes ou de leur appréciation. Tout autrement en est-il des créations de l'imagination [*Geschöpfen der Einbildungskraft*], à propos desquelles personne ne peut s'expliquer, ni fournir un concept intelligible : pour ainsi dire des *monogrammes*, qui ne sont faits que de traits épars, échappant en tous cas à une quelconque règle que l'on puisse indiquer, formant plutôt, en quelque sorte, un dessin flottant au milieu d'expériences diverses qu'une image déterminée », *Ak.* III, 385, A 570 – B 598. Remarquons bien que Kant ne parle pas ici de la *Phantasie*, mais oppose bien deux usages du monogramme de l'imagination, désignée comme *Einbildungskraft*. Le schématisme serait donc la doctrine qui discipline le monogramme, c'est-à-dire qui permet d'objectiver la synthèse, d'identifier l'unification phénoménale. Le schème permet pour ainsi dire de donner une image dynamique de la *cognitio*.

<sup>2</sup> J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1996, p. 26.



La logique transcendantale est la logique du rapport à l'objet comme tel (A55/B80). Mais s'il est une logique de ce rapport, c'est que l'objet lui-même a déjà une signification logique, il est déjà entendu comme constitué par et dans son *rapport* aux autres objets, comme l'établira le texte décisif de la seconde analogie de l'expérience, découvrant le fondement de l'objectivité dans la légalité causale (A189/B234). C'est à l'intersection des autres objets que l'objet se détache, par le fait que lorsque je vise quelque chose, je vise toujours quelque chose de déterminé, et qu'il n'y a donc d'expérience de quoi que ce soit que dans le tout de l'expérience. Dès lors ce que je vise a toujours *un* sens. C'est par ce sens, en tant qu'il est un (c'est-à-dire non pas forcément univoque, mais unique par rapport aux autres) qu'il y a objet, et c'est de cette « unicité » que l'objet retire pour nous l'exigence d'*unification* qui préside à sa constitution. C'est sur ce fond qu'il faut comprendre le début de la *Logique transcendantale*, comme doctrine du concept, car le concept s'y manifeste comme sens, et comme tel, sens *un*<sup>1</sup>.

Articuler la conscience d'objet à la conscience d'unité implique un examen scrupuleux des modalités de synthèse de l'imagination dont plusieurs jalons importants viennent d'être posés et qui concernent la manière spécifiquement kantienne de rencontrer le problème et de lui apporter une solution satisfaisante. Au contraire, J. Benoist note que l'« idée du concept comme 'sens', *representatio discursiva*, est ce qui fait de plein droit, pour le meilleur et pour le pire, de la *Critique de la raison pure*, une phénoménologie<sup>2</sup> ». Au contraire, nous avons insisté en quel sens il serait préférable de considérer que c'est *non pas l'idée* mais la représentation, représentation *non pas du concept* mais du divers de la *perceptio* et de la *cognitio* qui donne à la critique son assise phénoménologique, et plus encore, transcendantale.

Pour tentante que soit cette lecture phénoménologique de Kant, les développements qui précèdent nous permettent de comprendre que la relation entre Kant et la phénoménologie est loin d'être immédiate. Nous avons explicité la formulation du problème métaphysique dans la *Critique* et les *Premiers principes* de Kant qui permet d'appréhender le problème phénoménologique et en particulier husserlien sans réduire des différences irréductibles ni les reconduire au sein d'une problématique ajustée à un dénominateur parfaitement commun. Ne serait-ce que dans la formulation, en raison de son intrication avec les dimensions eidétique et constitutive de l'analyse husserlienne, l'émergence de la catégorie phénoménologique de la factualité n'est pas exactement symétrique au problème kantien de l'existence empirique du divers phénoménal. Elle répondrait pourtant à un problème situé au cœur de la critique kantienne, qu'il nous faut donc pouvoir isoler au-delà de sa formulation spécifique pour en saisir la persistance philosophique. On s'interdira dès lors de faire des « Principes » et en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 27, note 1.

particulier des « Analogies de l'expérience » une lecture foncièrement et immédiatement phénoménologique.

Ayant rappelé que « ce qui motive l'Analytique transcendantale, c'est la question de l'objet [*Gegenstand*] en tant que tel<sup>1</sup> », J. Benoist en vient à s'interroger : « qu'est-ce alors que l'objet pris dans son sens pur, comme forme de l'objectivité en général ? C'est très exactement le concept de l'unité de la visée en tant que telle, de l'unité de la représentation en tant qu'elle représente quelque chose<sup>2</sup> ». Il fait alors remarquer : « Mais en tant que 'concept' de cette visée, l'objet dont il est question ici – celui des catégories comme telles – n'est *aucun* objet », aboutissant à une « conséquence phénoménologique nécessaire, [...] la *neutralité* de l'objet transcendantal<sup>3</sup> » s'articulant nécessairement à « l'apparaître de quelque chose de qualifié<sup>4</sup> ». On retrouve dans cette analyse le partage dichotomique qui mène à une double aporie : du point de vue logique d'une part, la qualification discursive ne prend pas acte de la phénoménalité sensible et aboutit paradoxalement à une « qualification neutre » qui confère d'autre part toute la qualification objective à la « détermination » sensible qui pourrait bien nous faire perdre le phénomène<sup>5</sup>, c'est-à-dire *ce* qu'il est en tant qu'il est déterminé ainsi et pas autrement. Cette vue favorise l'identification de la dimension « phénoménologique » de cette analyse à sa seule formulation heideggérienne, suivant l'idée que « la subjectivité transcendantale prend sa consistance phénoménologique<sup>6</sup> » dans ce simulacre de face-à-face (où l'un des termes – subjectif – est inidentifiable) où la conscience (ou sujet, puisque l'auteur s'autorise un tel rapprochement) demeurerait malgré tout

rapportée à son essence, qui est d'être rapportée à quelque chose « en face » (un ob-jet), et fondée dans cette essence même, loin de pouvoir la fonder, pointe vers un être du « Soi » qui rendrait raison de son advenue à lui-même comme conscience même. C'est de cet être pour-soi du Soi que rend compte en dernier ressort la doctrine de l'imagination transcendantale, comme doctrine de la possibilisation de la transcendance même<sup>7</sup>.

Si une telle lecture marque l'engagement du temps dans la relation entre la conscience et la « transcendance », elle ne marque en revanche aucune distinction entre la forme générale qu'est la transcendance et cette transcendance toute singulière qu'est l' « individu », incarnant

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 194-195.

les dimensions problématiques auxquelles se confrontent aussi bien Kant que Husserl au moment de la réalisation du problème transcendantal. Il s'ensuit de cette double opération (à savoir, le fait de souligner l'engagement de la dimension temporelle vis-à-vis de toute transcendance et non pas de cette transcendance qu'est l'« individu ») une double *équivoque phénoménologique*. Par là, la lecture heideggérienne qui articule la dimension temporalisante de l'ouverture (ek-statique) du *Dasein* à la transcendance pourrait se comprendre comme prenant en charge le problème « Temporalisation et Transcendance », lequel doit être soigneusement distingué de son faux-semblant husserlien « Temps et Individuation ». En effet, si le temps heideggérien peut sembler engager une problématique constitutive, il ne s'agit que de la constitution de la subjectivité elle-même, à l'opposé de la constitution de l'être factuel transcendant à laquelle Husserl se confronte quant à lui. Ainsi, l'appréciation selon laquelle « la lecture heideggérienne du schématisme apporte sur ce point une lumière décisive en assignant pour fondement au schématisme cette dimension *constitutive* de l'apparaître que la doctrine semble effectivement privilégier, à savoir la temporalité<sup>1</sup> », par sa référence à la constitution, ne concerne que « la constitution de la subjectivité et la détermination de celle-ci par et dans la transcendance<sup>2</sup> », offrant la possibilité de dégager une « métaphysique du *Dasein*<sup>3</sup> » selon le dessein du *Kantbuch*.

En ramenant intégralement la lecture phénoménologique de la logique transcendantale – négligeant la différence cruciale et phénoménologiquement féconde entre « transcendance » et « individu » – à la compréhension heideggérienne du schématisme, on ne peut qu'aboutir à situer la résonance métaphysique de l'analyse kantienne sur le terrain de la subjectivité : la dimension temporalisante de l'ouverture ek-statique (d'une métaphysique) du *Dasein* à la transcendance fournit la structure de face-à-face où, face à la transcendance, le *Dasein* peut faire l'épreuve (ontologique) permettant son accomplissement sur le mode de l'auto-temporalisation. Une telle compréhension « phénoménologique » au sens heideggérien de la constitution – identifiée à un versant subjectif – ne peut manquer d'avoir des répercussions massives sur la lecture du texte kantien lui-même, J. Benoist n'hésitant pas à invoquer « la constitution contingente de notre subjectivité humaine<sup>4</sup> » là où Kant fournit l'intégralité des fonctions de législation.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 197. Une telle formulation de l'individuation autorise à penser que la thèse du sujet transcendantal comme « complément logique » (*ibid.*, p. 91) de la logique transcendantale n'est pas la seule option au problème

L'analyse de la fonction transcendentale de l'image chez Kant nous a conduit à mettre en évidence que la démarcation entre « schème » et « image » – au cœur de la confrontation explicite entre les néo-kantiens et Heidegger – ne devient intelligible qu'au moyen d'une analyse l'imagination moyennant un examen circonstancié de la synthèse. Il est apparu que Kant dresse dans la *Critique* un panorama différencié des modes d'objectivation du phénomène dont certains seulement répondent aux contraintes transcendantales. Ainsi, l'apparition phénoménale du divers sur le plan de l'intuition engage un mode d'*unification synthétique* opéré par l'imagination. De même, l'apparition objective de ce divers dans une catégorie sur le plan logique engage un mode d'*identification synthétique* opéré par l'entendement<sup>1</sup>. « Unification » et « identification » correspondent à deux modes transcendants d'objectivation, à deux dimensions de la synthèse en tant que dispensée par une faculté générale de représentation.

Ces remarques nous invitent à revenir sur le jugement de Heidegger qui insistait sur le fait que « l'imagination est une faculté d'intuitionner même sans la présence de l'objet<sup>2</sup> », faisant de l'imagination une faculté capable de recevoir une vue « sans que l'objet correspondant se manifeste lui-même comme étant et sans qu'il soit à l'origine de la vue qu'elle possède »<sup>3</sup>. Or, nous avons vu que cette définition intervenait dans un tout autre contexte où Kant écrivait effectivement que :

L'imagination est le pouvoir de se représenter un objet même sans sa présence<sup>4</sup>.

---

qui est en train d'être configuré : dès lors que l'individuation est ramenée à un cas spécial de constitution, la subjectivité transcendentale n'est plus à considérer comme un pôle qui ferait face à l'objet mais comme le vecteur subjectif de l'unification d'un élément factuel qui lui est irréductible. D'ailleurs, cette position ne va pas sans de grandes ambiguïtés, et pousse même J. Benoist à considérer l'objet transcendantal comme un « objet sans visage, un 'se tenir en face' sans aucune face » (*ibid.*, p. 70).

<sup>1</sup> Complétons avec Kant la relation de la synthèse à l'imagination sur le plan logique : « La synthèse en général est [...] le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction aveugle, mais indispensable de l'âme [...]. Mais ramener cette synthèse à des concepts, c'est là une fonction qui revient à l'entendement, et par laquelle il nous procure d'abord la connaissance au sens propre du terme », *Ak.* IV, 65, A 78 – *Ak.* III, 91, B 109. Il existe donc bien des plans ou fonctions différenciées de la synthèse, d'où des usages généraux et particuliers, *a priori* et *a posteriori*, et même transcendants ou non transcendants. Il semblera à cet égard naturel que la dimension proprement transcendentale de l'image ne puisse s'accomplir que *via* une prise en charge, sur le plan de l'imagination, des conditions imposées au type de synthèse spécifiquement transcendantal.

<sup>2</sup> Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, § 26, p. 187, d'après Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>3</sup> Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *ibid.*, § 26, p. 187.

<sup>4</sup> *Ak.* III, *op. cit.*, 120, B 151.

Nos analyses ont mis en évidence que cet objet n'était pas pour autant un objet supra-sensible qui ne peut jamais être intuitionné ni être connu. Il s'agit bien plutôt d'un objet transcendantal = X comme pôle idéal de l'identité (puisque seule une catégorie purement logique est identique), lequel, s'il est nécessairement absent, est *absent en permanence, dans la continuité de la synthèse* de l'appréhension dispensée par l'imagination transcendantale, ce qui lui vaut d'être un absent tout à fait spécial qui le rapprocherait plutôt d'un objet transphénoménal présent dans le cours successif de ses différentes apparitions phénoménales. Cette interprétation de l'imagination comme intuition en l'absence de son objet jouit d'ailleurs d'une traduction étonnante dans l'édition Treymesaygues et Pacaud, à savoir qu'il y est traduit : non pas même « sans sa présence », mais « même en son absence ». Si une double négation revient logiquement à une affirmation, le sens s'en voit tout de même considérablement infléchi : l'original allemand, de Kant, met l'accent sur l'*irréductibilité de l'intuition*, là où cette traduction insiste sur le caractère presque *absolu de l'imagination productrice*, qui n'aurait même pas besoin d'une présence (cette présence étant celle d'une multiplicité donnée).

Finalement, peut-être sommes-nous enfin finalement fondés à faire remarquer qu'une théorie, ou un fil heuristique, qui vise à montrer sous quelles conditions une unité ou une identité est possible à partir d'une activité subjective, c'est ce qu'une autre orientation de la démarche transcendantale – instanciée par phénoménologie husserlienne – appelle la « constitution ». La constitution est la prise en charge du statut de l'unité de l'objet en rapport à des synthèses immanentes (actives et passives), c'est-à-dire par-delà l'opposition entre réceptivité et spontanéité. Dans le dépassement de cette opposition se joue quelque chose de capital : à savoir le fait que la lecture de Heidegger (qui insiste sur cette réceptivité foncière du sujet qui accueillerait l'être de l'étant) échappe à toute problématique constitutive, l'important étant non pas de rendre compte de la constitution d'un objet unifié et identique (ce que Kant s'efforce de faire entièrement *a priori* dans la *Critique de la raison pure*), mais de souligner qu'au fondement de cette constitution, se trouve quelque chose, qui est un objet non-constitué, lequel possède une préséance sur l'image qui n'en serait dès lors qu'une copie ou une vue.

En insistant sur la dimension constitutive de la synthèse, la phénoménologie husserlienne semble disposée à approfondir un problème situé au cœur de la réflexion transcendantale kantienne sur l'image. Peut-être cette interrogation de l'image par la

constitution est-elle un marqueur transcendantal. C'est donc à l'examen du sens spécifiquement kantien de la constitution que nous renvoie l'analyse conjointe de la synthèse et de l'imagination, dans leur capacité à révéler la forme transcendantale de l'unité. En quoi cette unité assume-t-elle la contrainte de factualité imposée par Husserl dans l'identification de l'individuation au problème de la constitution de l'être factuel ?

### **Du rôle de l'image dans l'émergence de la résolution de la problématique transcendantale chez Husserl.**

La compréhension du *Bild* chez Husserl dans la réécriture des *Recherches logiques* en 1913.

Dans l'appendice aux § 11 et 20 de la cinquième « Recherche logique », Husserl est amené à prendre position vis-à-vis de l'imagination au sens de Kant<sup>1</sup>, et renvoie, tout comme Heidegger, à la première déduction transcendantale de la *Critique de la raison pure*. Mais dans ce passage, il s'intéresse plus précisément à la synthèse de l'appréhension, l'un des trois moments de la synthèse objectivante qui fournit l'unité objective de la conscience empirique fondée dans l'aperception originaire<sup>2</sup>. Ainsi, alors que la lecture heideggérienne se borne à la téléologie de l'imagination qui doit former une image du divers, la lecture de Husserl insiste sur les modalités d'appréhension du divers comme condition transcendantale à la formation – à la constitution – objective :

De fait l'imagination doit-elle conduire le divers de l'intuition à former une image [dimension sur laquelle insiste Heidegger]: il lui faut donc auparavant recevoir les impressions dans son activité, c'est-à-dire les appréhender<sup>3</sup> [dimension dont Husserl explicite les modalités].

Il rappelle que

toute relation de la conscience à son objectité est incluse *dans l'essence phénoménologique* de la conscience prise en elle-même et ne peut, par principe, être incluse qu'en elle ; j'entends bien *comme* relation à une chose « transcendantale »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ainsi que de Hume.

<sup>2</sup> « L'unité objective de toute conscience (empirique) dans une unique conscience (de l'aperception originaire) est donc la condition nécessaire même de toute perception possible, et l'affinité (proche ou lointaine) de tous les phénomènes est une conséquence nécessaire d'une synthèse intervenant dans l'imagination qui est fondée a priori sur des règles », *Ak. IV*, 90-91, A 123.

<sup>3</sup> [«Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen...»], *Ak. IV*, 89, A 120.

En l'asseyant sur les principes de la description intentionnelle, Husserl fait de l'image le point d'une réforme à la fois terminologique et conceptuelle (dont s'acquitte également la démarche transcendantale de Kant qui en vient à réaffirmer l'affinité foncière entre *Bild* et *Vorstellung*) :

On ne doit donc pas *s'exprimer* et penser comme si le rapport qu'entretient ce qu'on appelle « image » avec la conscience était semblable au rapport existant entre le tableau et la pièce dans laquelle il est placé<sup>2</sup>.

Nous référer à la ressemblance entre image et chose ne nous avance guère<sup>3</sup>.

A la différence de la lecture encouragée par Heidegger et prolongée dans son sillage par des penseurs tels que Beaufret, l'analyse de Husserl ne tend pas à réifier l'image. Quand il emploie l'expression, il manifeste explicitement l'usage impropre qu'il convient d'en faire : une telle image, dans le sens des analyses phénoménologiques qui sont en train d'être déployées, a le sens de conscience imageante et absolument pas celui de tableau ni de quelconque sorte d'image « physique ». Ce faisant, il ne met nullement l'accent sur le caractère reproductif de l'imagination mais sur le caractère intuitif de l'appréhension : loin d'engager une (re)présentation en image d'un objet semblable à l'objet apparaissant, Husserl met en évidence le caractère intuitif de l'imagination *via* une description *intentionnelle* de l'imagination comme acte qui se distingue très explicitement de la lecture qui sera celle de Heidegger et qui en même temps semblait déjà en prévenir des dangers.

Chez Husserl, dès le cadre conceptuel des *Recherches logiques*, l'imagination n'a rien d'un acte qui reproduirait en image un objet semblable (ou préexistant) dont l'existence serait maintenue en dehors de cette relation synthétique. En prenant clairement position contre cette théorie représentationnelle et le modèle pictural qu'elle endosse, Husserl explique très bien sa position, qui va dans le sens de la lecture de Kant que nous nous sommes efforcé de considérer, où le « *Bild* », fondé comme représentation transcendantale, n'a rien d'un tableau, ni d'une image interne :

---

<sup>1</sup> Husserl, *Recherches logiques* II- 2, « Recherche logique V », p. 424, tr. fr. *op. cit.*, p. 230. Il précise : « Cette relation est 'directe' quand il s'agit d'une représentation simple, médiate quand il s'agit d'une représentation fondée, par exemple d'une représentation reproductrice ».

<sup>2</sup> Husserl, *Recherches logiques* II- 2, « Recherche logique V », p. 423, tr. fr. *op. cit.*, p. 230.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 422, tr. fr. *ibid.*, pp. 228-229.

L'expression simpliste d'images internes (par opposition aux objets extérieurs) ne doit pas être tolérée dans la psychologie descriptive (ni *a fortiori* dans la phénoménologie pure). Le tableau n'est une image que pour une conscience constituante d'image [...]. Par suite, si l'appréhension d'un objet comme image présupposait déjà qu'un *objet* soit donné intentionnellement à la conscience, on serait manifestement conduit à une régression à l'infini, c'est-à-dire à admettre que cet objet soit lui-même à son tour constitué par une image<sup>1</sup>.

Si le *Bild* ne peut pas renvoyer à la reproduction d'un objet, c'est parce qu'un tel objet requiert d'être considéré comme une unité :

Par ailleurs, il est absolument indispensable dans ce domaine d'apprendre à voir avec évidence que dans chaque cas est requise une certaine « constitution » [*Konstitution*] de l'objet de la représentation *pour* la conscience et *en* elle, c'est-à-dire impliqué dans l'essence propre de la conscience ; que, par conséquent, un objet pour la conscience n'est pas un objet représenté parce qu'*il y a* seulement dans la conscience un contenu semblable, en quelque manière, à la chose transcendante elle-même (ce qui, tout bien considéré, se réduit à une pure absurdité), mais parce que toute relation de la conscience à son objectivité est incluse dans l'essence phénoménologique de la conscience prise en elle-même<sup>2</sup>.

En présupposant la notion d'*objet*, qui exige l'engagement d'une conscience constituante, la théorie représentationaliste présuppose ce dont elle est censée rendre compte. Au contraire, à la différence du divers empirique qui est donné, un objet est constitué, ainsi que le rappelle soigneusement en rappelant la constitution de l'objectivité par la conscience. Le fait que Husserl remanie ce passage entre les deux premières éditions en montre l'importance dans l'itinéraire qui le mène aux *Ideen I*, et en particulier l'irréductibilité de cette thèse à la position anti-représentationaliste qui l'animait dès le compte-rendu de Twardowski dans les années 1890<sup>3</sup>. D'ailleurs ici, Husserl ne s'arrête pas à un simple constat d'échec. Dans la mesure où l'objet de la représentation – qu'il s'agisse de l'objet direct de la perception ou de l'objet médiat de l'imagination comme acte fondé sur la perception – est constitué *dans* la conscience (plus particulièrement dans son essence phénoménologique, c'est-à-dire, dans les termes des *Recherches*, la matière et la qualité d'acte) et qu'il n'a de sens que *pour* elle, on peut y lire également une déclaration « idéaliste », dans le sens très particulier de « non empirique ». Dans la mesure où Husserl y critique la perception réaliste, on peut certes lire dans ce passage une déclaration idéaliste. « Réaliste » est synonyme ici de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 423, « Contribution à la critique de la 'théorie des images' et de la théorie des objets 'immanents' des actes », tr. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, II, 2, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005, p. 229. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 423, tr. fr. pp. 229-230.

<sup>3</sup> Discussion de K. Twardowski, « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations. Une recherche psychologique », Vienne 1894 (fin 1896).



« naturalisme », caractère qui entache la psychologie descriptive. Caractère pré-transcendantal de cet « idéalisme », ce dernier n'engage immédiatement aucune thèse ontologique : l'existence intentionnelle est précisément une existence transcendante qui désamorce les présupposés existentiels réalistes et naturalistes de la psychologie. De cette position, deux éléments peuvent être distingués.

Premièrement, cet « idéalisme » est destiné à lever l'absurdité, incarnée par la théorie des images, à faire de l'objet intentionnel le représentant immanent qui renverrait à un objet transcendant « *real* »:

C'est une grave erreur que d'établir d'une manière générale une différence réelle entre les objets « simplement immanents » ou « intentionnels » d'une part, et d'autre part les objets « véritables » et transcendants qui leur correspondent éventuellement<sup>1</sup>.

Deuxièmement, loin de dédoubler « l'image » et « *ce* dont elle serait l'image », Husserl insiste sur l'identité de l'objet intentionnel comme « image » et du corrélat intentionnel transcendant. Par « image », il ne désigne pas ici un mode intentionnel spécifique, mais c'est *tout* le renvoi intentionnel de la vie de conscience qui s'y trouve comparé.

Il y a entre ce passage et les analyses de la première édition des *Recherches logiques* un changement notable. Ce que Husserl nommait dès 1900-1901 la « présentification en image » d'un objet semblable n'était qu'un cas particulier de représentation médiate, fondée, reproductrice (qui en tant que vécu d'acte peut faire l'objet d'une analyse d'essence phénoménologique et d'une évidence fondamentale) et ce n'était nullement le caractère général de l'intentionnalité. L'objet de la représentation, explique à présent Husserl, l'objet de l'« intention » est et signifie : « l'objet *représenté*, l'objet *intentionnel*<sup>2</sup> ». Et pourtant, cet objet intentionnel représenté n'a rien d'une image. D'où le caractère impropre une fois encore dénoncé des expressions Brentaniennes pour désigner le thème intentionnel. Cette deuxième ligne de démarcation vis-à-vis de la théorie des images n'engage aucunement les prolongements heideggériens analysés plus haut. Le transcendant est ce qui est visé, ce qui est intentionnel, ce qui ne signifie pas qu'« il existe » autrement que dans l'intention ou de l'acte de visée. En mettant en évidence le sens de la synthèse de l'appréhension chez Kant, Husserl

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, appendice aux §§ 11 et 20, tr. fr. p. 231.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 231.

met en évidence la proximité étroite qui le rattache à ce dernier : de même que l'imagination kantienne a une dimension intuitive – d'appréhension – « avant » d'être reproductive, l'acte intentionnel est la manière d'appréhender *tout* objet transcendant. Cet acte ne fait aucunement de l'objet intentionnel l'image reproduite d'un modèle qui aurait une quelconque existence en dehors de cette relation.

La révision du lexique de l'image chez Husserl.

On remarquera que c'est également par une clarification du lexique du *Bild* que Husserl met fin à ces ambiguïtés, en distinguant l'« objet-image » [*Bildobjekt*], le « sujet-image » [*Bildsujet*] et l'« être-image » [*bildlich*]. Le caractère imagé d'un sujet-image n'est nullement une détermination interne de l'objet mais lui vient de l'essence de l'acte par lequel et dans lequel un objet est visé. Le caractère d'image, la *Bildlichkeit* de l'objet lui est conféré par le caractère d'acte de visée intentionnelle fondé dans l'essence intentionnelle de la conscience elle-même dont il est possible, dès 1900-01, de donner une description scrupuleuse<sup>1</sup>. Que cette révision lexicale appelée tant par l'analyse de Kant (en particulier de la deuxième édition de la *Critique*) que par Husserl (et ce, explicitement cette fois) n'est pas une thèse fortuite, cela est renforcé par l'entrelacement chez Husserl, à ce niveau de l'analyse, d'une problématique constitutive.

A ce titre, R. Sokolowski, qui a patiemment étudié le sens et l'usage de la « constitution » chez Husserl, relève qu'un des synonymes employés par Husserl pour rendre compte du fait que ce qui est constitué amène quelque chose à la conscience est le terme « *Gebilde*<sup>2</sup> ». De même que le terme « *erzeugen* », celui-ci n'est toutefois pas à confondre avec le terme spécifique « *Konstitution* » par lequel Husserl n'indique jamais une suppression de *ce* qui est constitué ou une identification totale de *cela* à la conscience. On trouve selon R. Sokolowski dans de tels synonymes l'idée d'une création ou d'une production de l'objectivité par la conscience, d'un rapport causal, auxquels la « constitution » telle qu'elle est entendue par Husserl est absolument réfractaire. S'il est trop tôt pour accepter ou repousser cette appréciation, on se contentera de remarquer l'affinité problématique entre la dimension constituante de la conscience et sa capacité à produire des images comme représentations

<sup>1</sup> Pour un relevé exhaustif du lexique husserlien de l'imagination à cette époque, voir M.-. M.Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, *Phaenomenologica* 34, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 58-61.

<sup>2</sup> R. Sokolowski, *op. cit.*, p. 217.

(caractère qui devrait peut-être permettre de nuancer l'opposition frontale remarquée par R. Sokolowski entre création et constitution) : la modalité relationnelle entre la conscience et son corrélat, exprimée d'un bout à l'autre des recherches de Husserl comme une modalité intentionnelle, se prête à une étude qui, selon les contextes, requiert des fils heuristiques différenciés tels que la question de l'imagination d'un côté et celle de la constitution de l'autre, deux fils qui se rejoignent dans l'exigence de rendre compte de la vie de conscience d'après les principes généraux de la corrélation intentionnelle. Dans la mesure où la conception représentationnaliste s'oppose à la doctrine de l'intentionnalité<sup>1</sup>, il en va avec l'imagination, de la compréhension de l'intentionnalité elle-même, ainsi que l'ont remarqué certains commentateurs :

Comme principe tout à fait fondamental en cette matière, il faut distinguer entre image et représentation imageante (*Bild* et *Bildvorstellung*). Il est facile de se tromper, d'employer un terme pour l'autre (tellement le postulat d'immanence est enraciné en chacun de nous !). Husserl lui-même n'évite pas toujours cette confusion (cf. *Log. Unt.*, II, I, p. 422). Mais il avertit en note que l'expression *Bild* est impropre [*uneigentlich*] quand on l'emploie dans la théorie des images. Elle s'avère inexacte quand on l'emploie comme propre [*eigentlich*]. Quoique Husserl ne développe sa pensée plus longuement, cette mise au point fait croire que le terme *Bild*, de même que le français « image » désigne de manière primitive et authentique la chose-image (*das Bild als physisches Ding*, *R.L.*, II, I, p. 501 ; *das Ding Gemälde, Ideen I*, p. 209) : le tableau, la photo, la statue. C'est seulement dans un sens impropre que l'on peut l'appliquer à l'acte psychique de représentation imageante<sup>2</sup>.

De même que nous avons remarqué chez Kant qu'une compréhension impropre de l'image – lorsque sa vocation transcendantale comme représentation est ignorée – entraîne une corruption de l'idéalisme transcendantal, de même l'une des portes d'entrée dans la problématique intentionnelle amène Husserl à dénoncer l'usage propre du *Bild* eu égard à la compréhension de l'intentionnalité : la conscience ne produit pas des images (*Bild*) mais elle représente en image un donné ; elle en fournit une représentation imageante. Il nous restera à montrer que cette non-production du *Bild* est une constitution imageante de *Bildvorstellung*. En s'intéressant à l'imagination dans ces pages, Husserl ne s'attaque pas à un ensemble de problèmes radicalement distincts des analyses intentionnelles ou qui seraient secondaires par rapport aux actes intentionnels de perception<sup>3</sup>. Dans cette perspective, Husserl oppose à cette

<sup>1</sup> Voir M.-M. Saraiva, *op. cit.*, p. 48.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>3</sup> Comme l'explique très clairement M.-M. Saraiva, « le cas que Husserl analyse le plus est celui de la perception transcendantale. Mais il affirme que si l'on dote cette forme de conscience de représentations intermédiaires qui seraient des images internes de l'objet extérieur, on devrait les accorder, par voie de conséquence, à tous les autres vécus intentionnels », *ibid.*, p. 48. Cette idée est prolongée par l'analyse noématique, en particulier par les distinctions réaffirmées au § 90 des *Ideen I*, p. 185, tr. fr. *op. cit.* p. 311.

confusion l'effort de clarification phénoménologique qui est capable de décrire « la grande quantité des modes de représentation essentiellement différents<sup>1</sup> », tout particulièrement entre les représentations vides (significatives) et les représentations intuitives. Dans la mesure où le terrain initial des *Recherches* demande d'apporter une description phénoménologiquement fondée des actes de signification et du remplissement intuitif dont ils sont susceptibles<sup>2</sup>, s'il est vrai que ces analyses posent éventuellement la question de la non-coïncidence possible entre l'objet et la conscience, cette non-coïncidence ne concerne pas le rapport entre un objet-image et l'objet lui-même (par exemple, perceptif), mais entre l'objet visé significativement et le remplissement intuitif dont il peut faire l'objet. Le cadre des *Recherches logiques* impose de considérer l'image comme un problème local des *Recherches*, ce qui ne veut pas dire que ce même problème n'est pas une dimension essentielle de la problématique constitutive. À cet égard, l'imagination est tout autant un acte intuitif que la perception. La question centrale dans les *Recherches* est ainsi celle du remplissement intuitif comme synthèse d'identification. Il semblerait que dans ce contexte, Husserl attribue à l'imagination une espèce de remplissement authentique<sup>3</sup>.

Comme le reconnaît M. -M. Saraiva, les prolongements de la « « VI<sup>e</sup> Recherche » sont importants dans la mesure où ils restituent l'étude du remplissement à la question de la connaissance : la pensée remplie est une forme de connaissance en tant qu'elle est une synthèse d'identification. Mais si tout remplissement est une synthèse d'identification, certaines synthèses d'identification n'atteignent pas le niveau de la connaissance. M. -M. Saraiva écrit encore que le « remplissement authentique est celui qui non seulement tend vers un but de connaissance, mais qui le réalise à un degré variable<sup>4</sup> » – ce pourquoi on pourrait voir dans ces analyses l'« amorce » d'une théorie que l'on retrouve dans *Ideen II* et dans

<sup>1</sup> Voir Husserl, R.L., II, I, p. 424, tr. fr. *op. cit.*, p. 230.

<sup>2</sup> « On peut définir la matière intentionnelle comme le sens d'appréhension objective ou, plus brièvement comme le sens d'appréhension. Mais ce sens d'appréhension n'est rien d'autre que l'unité idéale de signification. La notion de matière intentionnelle, qui est développée dans le *Ve Recherche*, fait son chemin à partir de l'étude de l'expression verbale et de la signification, telle qu'elle est développée dans la *I<sup>ère</sup> Recherche*. [...] L'enjeu principal est la distinction entre l'objet (ou l'objectivité) sur lequel on dit quelque chose et ce qu'on en dit (cf. R.L., II, I, p. 46). Ainsi, la signification (ou sens) ne coïncide jamais avec l'objet », M.-M. Saraiva, *op. cit.*, p. 74.

<sup>3</sup> En s'appuyant sur un autre passage des *Recherches logiques*, M.-M. Saraiva aboutit à cette conclusion : « Ce passage a pour nous une importance capitale, car il inclut expressément l'imagination dans le nombre des vraies intuitivisations et, par conséquent, dans le nombre des remplissements authentiques. Notre conclusion est donc la suivante : lorsque Husserl parle de remplissements ou d'intuitivisations authentiques, *il pense indifféremment à la perception et à l'imagination* », *ibid.*, p. 81. M.-M. Saraiva traduit « Fülle » par « intuitivisation », voir *ibid.*, p. 77.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 78.

*Expérience et Jugement*<sup>1</sup>. On ne pourra par conséquent poursuivre l'analyse de l'imagination sans approfondir sa double relation avec d'un côté la *synthèse* (et plus particulièrement, la synthèse d'identification) et de l'autre la *constitution* qui est, rappelons-le, le *leitmotiv* du deuxième livre des *Ideen* et au cœur de la problématique génétique, les deux dimensions auxquelles nous en remet M. -M. Saraiva. Comme elle le remarque très justement au sujet de la dénomination impropre du *Bild* dans la représentation imageante largement connotée à l'idée d'une reproduction de la chose physique et d'une existence intentionnelle – diminuée, imagée, immanente – de celle-ci dans la conscience, « la chose physique n'apparaît comme image que par une démarche de la conscience *constituante*<sup>2</sup> ».

Si, comme le reconnaît M. -M. Saraiva, il est vrai que « l'imagination est fondée sur la perception, mais [que] l'image se constitue comme image par l'intervention d'une attitude spécifique de conscience<sup>3</sup> », Husserl commencerait par décrire (essentiellement) cette différence, une description essentielle qui le conduira à expliciter plus avant le rôle proprement fondamental de *ce* qui est perçu sur l'imagination. La tournure transcendantale de l'analyse sera effective dès lors que Husserl explicitera la dimension fondamentalement constitutive de *ce* sur quoi l'imagination est fondée. Dans ce passage, le caractère essentiel des premières analyses de phénoménologie descriptive progressera vers une analyse eidétique. Pour employer une formule simple que nous reprenons à M. -M. Saraiva,

c'est l'intentionnalité de la conscience, son attitude profonde, qui constitue comme images certaines représentations internes et certains objets du monde<sup>4</sup>.

En dépit de sa richesse et de sa précision, la limite de l'analyse de M. -M. Saraiva est (pour notre problème) de ne pas apercevoir la légitimité de l'appel à Kant qui est invoqué par Husserl dans ces pages. Face à cette difficulté, pour n'avoir pas exploité au moyen d'une analyse poussée la dimension profondément constituante de l'imagination en son sens proprement kantien, M. -M. Saraiva aboutit (comme R. Sokolowski sur un autre terrain d'analyse, nous allons y revenir) à dénoncer une erreur commise par Husserl tout en avouant sa propre incapacité à examiner scrupuleusement le bien-fondé de cette référence à Kant :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 78. L'é référence est établie par M.-M. Saraiva. Voir Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, éd. L. Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts, 1948, tr. *Expérience et jugement*, tr. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, « Épiméthée », 1970.

<sup>2</sup> Husserl, *R.L.*, II, I, p. 423, tr. fr. *op. cit.*, p. 229; [« *Das Gemälde ist nur Bild für ein bildkonstituierendes Bewusstsein* »]. Cité par M.-M. Saraiva, *op. cit.*, p. 57.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 55.

La référence à Hume et à Kant nous semble donc abusive – et elle cache l'originalité de Husserl. Il est vrai que celui-ci n'a pas l'air d'en avoir conscience. Il ne fait aucune référence à la nouveauté qu'il apporte en rassemblant, sous la désignation globale d'imagination, deux actes spécifiquement différents. C'est quelque chose qui à ses yeux va de soi et sur laquelle il n'éprouve jamais le besoin de s'expliquer. Pense-t-il que Hume et Kant l'avaient fait avant lui ? Le texte cité [celui de la *CRP*, A 120] porte à le croire. Mais là nous croyons que Husserl se trompe. N'ayant pas fait une étude personnelle approfondie de l'imagination chez les deux philosophes en question, nous ne pouvons être plus affirmative sur ce point, et nous présentons notre pensée avec les restrictions nécessaires<sup>1</sup>.

Or, les analyses menées dans ce chapitre nous portent à lever un certain nombre de ces restrictions, du moins celles qui concernent l'imagination kantienne : n'avons-nous pas trouvé, au cœur de la *Critique de la raison pure*, une distinction scrupuleuse et typiquement kantienne entre l'imagination reproductive et l'imagination constituante-intuitive qui ne fournit aucunement un « tableau de nos représentations », mais constitue ces dernières en une double unité intuitive et catégorielle ? L'image comme « représentation transcendantale » a fait apparaître la dimension objectivement constituante de l'imagination où le destin du « *Bild* » se noue à celui de la « *Vorstellung* » – tout comme l'un des sens du terme « imagination », la *représentation* imageante simple et directe, invite Husserl à distinguer ce sens « intentionnel » du sens naïf, traditionnel, de l'imagination comme reproduction d'un objet matériel perceptif.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 54-55. Les « deux actes spécifiquement différents » sont la représentation imageante simple et directe d'une part, et la conscience d'image à partir d'un objet matériel perceptif d'autre part, voir M. -M. Saraiva, *ibid.*, pp. 53-54.



## CHAPITRE 3

### De la constitution à l'individuation chez Kant

« *Das ist transzendental-psychologische Konstruktion*<sup>1</sup> »

Ainsi que l'ont montré nombre de commentateurs, il semble y avoir chez Husserl un rejet général du *procédé constructif* de Kant<sup>2</sup>. Husserl reprocherait à Kant sa méthode constructive et lui opposerait la méthode constitutive de la phénoménologie. Une des plus éloquentes déclarations corroborant cette thèse consiste peut-être dans cette affirmation :

La méthode régressive joue chez lui [chez Kant] un rôle capital : comment sont possibles la mathématique pure, la science pure de la nature, etc. ? De quelle nature devons-nous nous représenter la sensibilité pour que des jugements de la géométrie pure soient possibles ? *Comment le divers [Mannigfaltigkeit] de l'intuition sensible doit-il s'unir en une unité synthétique* pour que devienne possible une science rigoureuse de la nature, donc une détermination des objets de l'expérience dans des vérités valables en soi ? Kant lui-même réclame des « déductions », il procède au moyen de déductions qu'il appelle déductions métaphysiques et transcendantales des formes de l'intuition, des catégories ; il déduit de même le schématisme, la validité nécessaire de l'entendement pur, etc. Mais sans doute ne se contente-t-il pas de déduire, et il ne déduit pas, naturellement, au sens ordinaire du mot. Et pourtant il s'agit d'un processus de pensée *constructif* auquel succède après coup une intuition, et non pas un effort pour rendre intelligible, partant d'en bas et progressant intuitivement d'une démonstration à l'autre, les opérations *constitutives* de la conscience, et qui plus est selon toutes les perspectives ouvertes à la réflexion. Les aspects en quelque sorte *les plus intimes de la conscience constituante* ne sont du reste guère abordés par Kant<sup>3</sup>.

La fin de cette déclaration pousse nombre de commentateurs à opposer la constitution (husserlienne) à la construction (kantienne). Ils y associent implicitement l'idée selon laquelle l'usage d'un procédé constructif chez Kant lui interdirait par ailleurs absolument toute autre dimension constitutive. Davantage qu'une simple opposition terminologique entre « constitution » husserlienne et « construction » kantienne, on ne trouverait pas chez Kant de concept opératoire similaire à la constitution husserlienne ni, par conséquent, de problème comparable. Une idée partagée consiste donc dans l'hypothèse que Husserl développerait au moyen de la constitution un problème évité, au mieux contourné, par la méthode constructive kantienne.

<sup>1</sup> Husserl, *Philosophie première*, Beilage XXI, zur 27. Vorlesung « Kant und die Philosophie des Deutschen Idealismus », p. 402, vers 1915.

<sup>2</sup> C'est une thèse défendue par Iso Kern, par exemple. Nous y reviendrons.

<sup>3</sup> Husserl, *Philosophie première*, I, *Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF., 1970, p. 282 (S. 197-198).



## Considérations terminologiques du « thème constitutif » dans le corpus kantien.

Le terme « constitutif » n'est pas absent des écrits kantien. Si le terme « *Konstitution* » est anecdotique sous cette orthographe (il reçoit un sens exclusivement politique<sup>1</sup>), le substantif « constitution » [*Constitution*] est quant à lui plus répandu<sup>2</sup>. Il compte deux principales acceptions : la première politique<sup>3</sup>, la seconde physique ou physiologique<sup>4</sup>. Dans tous ces textes, rien ne suggère une quelconque affinité entre la dimension phénoménologique et le procédé « constitutif » husserlien. Il en va tout autrement de l'adjectif<sup>5</sup> « constitutif » [*constitutiv*<sup>6</sup>] qui jouit quant à lui d'un sens critique. À la différence des termes « *Individuum*<sup>7</sup> », « *Konstitution* » et « *Constitution* », « *constitutiv* » apparaît en effet pour l'essentiel dans l'œuvre critique de Kant. S'il est vrai que les occurrences peuvent sembler modestes (une trentaine dans l'ensemble du corpus), il apparaît dans un réseau lexical extrêmement riche qui mérite toute notre attention. Cette présence est-elle le signe d'une

<sup>1</sup> Dans tout le corpus kantien, ce terme intervient seulement dans une lettre de Johan Erich Biester, adressée à Kant et datée du 4 mars 1794, où celui-ci revient sur le traité de Kant intitulé *Sur l'expression courante – Il se peut que ce soit juste en théorie mais en pratique cela ne vaut rien* de 1793 et sur une remarque de M. le conseiller militaire Genz sur la « constitution » [*Konstitution*] comme étant un élément capital pour se défendre d'un régime tyrannique : « La constitution doit en effet nous sauver de l'oppression de la tyrannie qui n'est certes pas légitime, mais qui ne doit pas non plus être abattue par la violence. Je dis que ce *serait* un complément capital s'il contenait seulement davantage que le mot 'constitution' et montrait à partir des principes *a priori* du droit (ou pouvait le montrer) comment une telle constitution est à réaliser », *Ak. XI. Briefwechsel*, 1794, p. 490, tr. fr. par M.-C. Challiol, M. Halimi, V. Séroussi, N. Aumonier, M. B. de Launay et M. Marcuzzi, Kant, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 598.

<sup>2</sup> Il compte 102 occurrences dans tout le corpus kantien sur 77 pages. Pour le relevé numérique des occurrences, nous avons fait appel aux moyens de recherche électronique proposés par le « Bonner Kant-Korpus ». Toutes les références marquantes mentionnées ont été étayées par des vérifications manuelles dans le texte de l'Académie.

<sup>3</sup> C'est le cas dans *La Métaphysique des Mœurs* (*Ak. VI*, pp. 320-370, tr. fr., Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, tr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994), *La religion dans les limites de la simple raison* (*Ak. VI*, pp. 102-151-152-180, tr. fr., Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, tr. de J. Gibelin revue par M. Naar, Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche », 1994), *Sur une expression courante* (*Ak. VIII*, pp. 290-303) ou encore dans la discussion de l'ouvrage de Gottfried Achenwall sur *La constitution des royaumes et Etats de l'Europe* qui avait été publié en 1748 (*Ak. XIX*, pp. 483-565-575-576-590-592-594-595-596-605-607-608 et 609), ainsi que dans quelques autres textes concernant *Le conflit des Facultés* (*Ak. VII*, p. 90) et certaines lettres (par exemple, *Ak. XI*, 218).

<sup>4</sup> Par exemple dans *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* (*Ak. VII*, p. 286) concernant le tempérament et dans des *Réflexions sur l'anthropologie* (*Ak. XV*, pp. 497-498-500-501-502-503-505-550-564 et 598). C'est encore ce sens qui est adopté dans la Lettre du 13 novembre 1799 que Johann Heinrich Immanuel Lehmann adresse à Kant (*Ak. XII*, 291) ou encore dans celle de Sylvestre Chauvelot du 18 octobre 1796 (*Ak. XII*, p. 112).

<sup>5</sup> Evidemment, nous aurons ci-dessous à étudier cet usage en référence au terme qu'il qualifie.

<sup>6</sup> Ce terme, sous cette orthographe et cette forme adjectivale, présente 31 occurrences sur 27 pages dans l'œuvre de Kant : *Critique de la raison pure*, *Ak. III*, pp. 160 et 203 – *Ak. IV*, pp. 123 et 156, *Ak. III*, pp. 160-161 (dans les « Analogies »), 203 (« Phénomènes et noumènes »), 413-429 (dans l'« Idéal de la raison pure »), 439-440-451-453 et 454 (dans l'« Appendice à la Dialectique Transcendantale ») ; *Critique de la faculté de juger*, *Ak. V*, pp. 168-379-396-404-457 ; *Critique de la raison pratique*, *Ak.*, *V*, p. 135 ; dans les *Prolegomènes Ak.*, *IV*, pp. 350 et 364 : quelques occurrences enfin dans les *Réflexions métaphysiques* du *Nachlass*, *Ak. XVII*, p. 672 et *Ak.*, *XVIII*, pp. 76-89-439 ; dans les *Vorarbeiten* du *Nachlass Ak.*, *XXIII*, pp. 260 et 392 ; une occurrence enfin dans l'*Opus Postumum Ak.* *XXII*, p. 241.

<sup>7</sup> Voir notre partie I, chapitre 2.

affinité *terminologique* accidentelle ou d'une affinité *conceptuelle* fondamentale avec le concept husserlien de « constitution » ? La première difficulté vient de la diversité des contextes dans lesquels le terme est employé, en particulier de ce qu'on en trouve des références dans la *Critique de la faculté de juger* ainsi que dans la *Critique de la raison pure*.

Pour surprenant que cela puisse paraître, certains commentateurs ne prennent pourtant pas autant de précautions. Au contraire du refus catégorique d'établir une quelconque continuité entre Kant et Husserl, on trouve ainsi certains interprètes qui n'hésitent pas à projeter le sens général du procédé constitutif chez Husserl sur la notion kantienne de constitution, comme si, premièrement, le terme était employé en son sens husserlien (bien avant la lettre de Husserl) et, deuxièmement, comme si Kant en faisait un usage univoque. C'est par exemple le cas de N. Rotenstreich<sup>1</sup> pour qui, d'une part, et contre le sens technique de la « constitution » à l'œuvre chez Husserl, il est possible d'établir une continuité entre l'entente courante du terme « constitution » et son emploi kantien et qui, d'autre part, identifie les principes constitutifs à des principes *constitutifs de l'expérience perceptive sensible*<sup>2</sup>, en tant qu'ils seraient « reliés » à la perception sensible. Cette idée ne peut manquer d'étonner le lecteur de la *Critique de la raison pure*, habitué à l'idée selon laquelle au contraire les principes dits « dynamiques » de l'entendement pur – qui mettent en jeu non seulement la possibilité des objets, mais aussi leur existence – ne sont en rien qualifiés de *constitutifs* (de ces objets), mais de *régulateurs*.

Sur ce point, Husserl lui-même se montre assez réservé : la déclaration qui vient d'être rappelée contient une partie positive, à savoir l'idée que Kant ne déduit pas « au sens ordinaire du mot ». En effet, lorsqu'il s'intéresse aux principes de l'entendement pur, par exemple aux analogies, Kant ne procède ni à une déduction de ces principes ni à une déduction de la réalité empirique à laquelle ils s'appliquent : « ces principes, déclare Kant, ont

<sup>1</sup> Nathan Rotenstreich, *Synthesis and Intentional Objectivity, On Kant and Husserl*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1998.

<sup>2</sup> Un tel rapprochement ne va pas sans poser des difficultés redoutables. Ainsi, il juge que pour Kant « le terme 'constitution' est relié aux divers emplois existant dans le langage courant. Ainsi, par exemple, Kant relie-t-il la constitution à la notion d'ordre. L'ordre en question est l'ordre de la nature et en tant que tel il est relié à l'ordre du temps. La question du terrain ou de l'origine se pose dans le système de Kant dès lors qu'il parle de la raison devenant l'origine de l'ordre de la nature. Cependant, dans le système de Kant, le terme 'constitutif' possède un sens et une fonction bien plus spécifiques. Un principe constitutif porte sur la possibilité de l'expérience et de la connaissance empirique de l'objet des sens. Être constitutif requiert une relation à la perception sensible ou à un schème correspondant de perception sensible. Si la relation à la perception sensible vient à manquer, il ne peut y avoir que des principes régulateurs établissant l'unité systématique de la connaissance ; une telle unité s'oppose à l'expérience elle-même en tant que fondée sur des objets sensibles », Nathan Rotenstreich, *ibid.*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1998, p. 42.

en eux ceci de particulier qu'ils ne considèrent pas les phénomènes et la synthèse de leur intuition empirique, mais seulement leur existence et le rapport qu'ils entretiennent entre eux quant à cette existence<sup>1</sup> ». Ainsi, parler de « principes constitutifs de l'expérience perceptive sensible » semble relever d'une mécompréhension de l'usage kantien des termes « constitutifs » et « régulateurs ». En effet, « existence » n'est en rien synonyme ici de *détermination* perceptive sensible : Kant rappelle que « l'existence des phénomènes ne peut être connue *a priori*<sup>2</sup> », c'est-à-dire que les objets des principes en question ne sauraient être connus dans leur détermination empirique. Kant insiste au contraire sur l'impossibilité d'atteindre à une détermination des objets existants<sup>3</sup> par le seul usage de l'entendement :

quand bien même nous pourrions par cette voie arriver à conclure à une quelconque existence, nous ne la connaîtrions pas pour autant de manière déterminée, c'est-à-dire que nous ne pourrions anticiper ce par quoi son intuition empirique se différencie d'autres<sup>4</sup>.

La résurgence, d'une part, de la détermination de l'existence dans la connaissance, et d'autre part, de la différenciation dans l'intuition empirique, constituent deux traits majeurs par lesquels Kant nous est apparu affronter le problème de l'individuation. A ce titre, elle n'est peut-être pas tout à fait un hasard. En tant qu'elle engage l'*existence* des objets, il est difficile d'affirmer inversement que toute problématique constitutive est conceptuellement absente chez Kant. Entre ces deux interprétations opposées, afin de clarifier l'usage kantien de la constitution, on s'interrogera d'abord sur l'unité du « thème constitutif ». Une analyse terminologique plus détaillée – au sein du corpus critique – doit amener à en préciser le sens et la portée en distinguant scrupuleusement les perspectives d'élucidation de ce thème dans la première et la troisième *Critique*. Il s'agira alors de s'interroger sur l'éventuelle affinité problématique que fait naître l'analyse de la « constitution » chez Kant avec le problème constitutif transcendantal spécifiquement husserlien en tant qu'il fait de l'individuation un problème éminemment transcendantal de constitution.

---

<sup>1</sup> Kant, *Ak.* IV, 122, A 178 – *Ak.* III, 159, B 220.

<sup>2</sup> Kant, *Ak.* IV, 122, A 178 – *Ak.* III, 160, B 221.

<sup>3</sup> Lorsque nous étudierons la théorie kantienne du temps, nous insisterons sur le fait que loin de déduire l'unité empirique phénoménale à partir de principes *a priori*, le défi kantien consiste à ramener les déterminations (en tant que temporelles) empiriques à la détermination *a priori* de l'unité synthétique intervenant dans le rapport temporel de toutes les perceptions – c'est-à-dire non pas en considérant une quelconque unité phénoménale mais seulement l'existence et le rapport des phénomènes unifiés en une connaissance *une* [*einigem Erkenntnis*], voir Kant, *Ak.* IV, 122, A 178 – *Ak.* III, 159, B 220.

<sup>4</sup> Kant, *Ak.* IV, 122, A 178 – *Ak.* III, 160, B 221.

## Eclaircissements terminologiques du « constitutif » dans le corpus critique.

L'emploi et les contextes pluriels, l'abondance des recours à la distinction entre « le constitutif » et « le régulateur » dans la littérature secondaire sont autant de paramètres qui nuisent à la clarté du problème. Ainsi, il ne semble pas superflu de revenir sur ces distinctions. Cela semble d'autant plus important que la littérature secondaire abonde de références générales à l'opposition entre le domaine du « constitutif » et celui du « régulateur », prêtant par exemple à Kant l'idée d'un « usage constitutif de l'entendement pur » que nous ne trouvons, sous cette forme précise, nulle part dans les textes. Il faut avouer que le risque d'équivoque n'est que partiellement combattu par Kant qui utilise le terme « constitutif » dans des contextes très différents les uns des autres. Encore faudrait-il peut-être ne pas appliquer à la notion de constitution chez Kant le mot que N. Rotenstreich adressait au sujet de Husserl, à savoir que « l'importance de cette notion est inversement proportionnelle à la précision avec laquelle sa signification et sa fonction sont formulées<sup>1</sup> ».

Qu'il soit permis, par conséquent, de tenter de s'orienter dans ces usages, en commençant par l'examen de la troisième *Critique* où l'apparente affinité lexicale cache une équivocité foncière, à savoir que dans la *Critique de la raison pure*, les principes dits constitutifs sont justement ceux auxquels Kant attribue une dimension de construction. Ainsi, il se pourrait que, paradoxalement, le procédé constitutif husserlien s'oppose au procédé constitutif kantien en tant que ce dernier repose sur une méthode constructive et doit donc être opposé aux principes constitutifs de l'entendement pur, libérant par là même la possibilité de trouver dans les principes régulateurs de l'entendement pur certains signes annonciateurs des développements (constitutifs) husserliens. Il convient pour ce faire de distinguer ces principes 1. du « constitutif » dans la *Critique de la faculté de juger*, 2. de l'usage des catégories de l'entendement pur, 3. des principes constitutifs de la raison et 4. des principes constitutifs de l'entendement pur. Il sera alors possible d'apprécier l'affinité problématique entre la constitution husserlienne et la régulation kantienne.

Au sein de la *Critique de la raison pure*, « constitutif » peut s'appliquer premièrement aux principes de l'entendement pur : il qualifie alors une *qualité*<sup>2</sup> des principes

<sup>1</sup> Nathan Rotenstreich, *Synthesis and Intentional Objectivity, On Kant and Husserl, op. cit.*, p. 42.

<sup>2</sup> Par exemple en *Ak. IV*, 122, A 179 – *Ak. III*, 160, B 221 : « c'est ce qui fait que nous pouvons nommer les principes du premier type [mathématique] constitutifs ».

(mathématiques) de l'entendement pur (Kant nous rappelle en effet que l'analytique transcendantale s'occupe tant de la représentation des règles relatives à ce qui arrive qu'à la source des principes<sup>1</sup>). Il est en cela à distinguer de l'*usage*<sup>2</sup> – empirique ou transcendantal – des catégories de l'entendement pur. Deuxièmement, si le terme « constitutif » peut qualifier un principe de l'entendement pur, il peut aussi qualifier un principe de la raison<sup>3</sup>. Enfin, le terme « constitutif » est de première importance dans l'examen des principes de l'entendement pur en ce qu'il fait ressortir, par contraste, les exigences relatives aux principes régulateurs sur lesquelles nous allons nous arrêter plus bas.

Dans la *Critique de la faculté de juger*<sup>4</sup>, le terme « constitutif » offre également une multiplicité d'usages. Il se rapporte<sup>5</sup> premièrement au concept de fin naturelle, concept relativement auquel Kant insiste sur le fait qu'il ne peut être compris comme étant *constitutif* pour la faculté de juger déterminante, mais qu'il doit être compris comme *régulateur* pour la faculté de juger réfléchissante<sup>6</sup>. Deuxièmement, Kant analyse, au § 76, les « principes constitutifs [*constitutiven Princip*] comme étant destinés à « déterminer [*bestimmen*] un objet et sa réalité objective » ou à rendre compte de « l'objet tel qu'il est constitué [*beschaffen*]<sup>7</sup> », selon le sens physique – presque physiologique – de l'acception générale et non technique<sup>8</sup> du terme « constitution »<sup>9</sup> qui ne doit pas être confondu avec l'usage technique et conceptuel

<sup>1</sup> Kant, *Ak.* IV, 111, A 159 – *Ak.* III, 146, B 198.

<sup>2</sup> Par exemple en *Ak.* IV, 156, A 236 – *Ak.* III, 203, B 296.

<sup>3</sup> Par exemple en *Ak.* III 349, A 509 / B 537 : « Le principe de la raison n'est donc à proprement parler qu'une règle qui, dans la série des conditions de phénomènes donnés, prescrit une régression à laquelle il n'est jamais permis de trouver un terme absolument inconditionné où elle puisse s'arrêter. Ce n'est donc pas là un principe de la possibilité de l'expérience et de la connaissance empirique des objets des sens ; en d'autres termes, ce n'est pas un principe de l'entendement, car toute expérience est comprise dans les limites qui sont les siennes (conformément à l'intuition donnée), et ce n'est pas non plus un principe *constitutif* de la raison ».

<sup>4</sup> Voir *Ak.* V, pp. 168-379-396-404 et 457.

<sup>5</sup> Excepté page 457 où Kant évoque une « constitution intime de la cause » qui se rapproche davantage du sens physique.

<sup>6</sup> « Le concept d'une fin naturelle n'est aucunement démontrable quant à sa réalité objective par la raison (autrement dit : il n'est pas *constitutif* pour la faculté de juger déterminante, mais il est simplement *régulateur* pour la faculté de juger réfléchissante) », *Ak.* V, p. 396, tr. fr. *op. cit.*, p. 391.

<sup>7</sup> Ainsi la traduction française adopte-t-elle le terme « constitution » pour traduire « *Beschaffenheit* ».

<sup>8</sup> N. Rotenstreich, *op. cit.*, p. 42, cité *supra*. Les rappels conceptuels opérés par le commentateur ne font qu'accentuer le manque d'intuitivité lié à l'écart entre l'usage courant de cette notion et sa portée critique. Cette présentation renforce la difficulté à comprendre pourquoi Kant, dans la *Critique de la raison pure*, 1) évoque les principes constitutifs non pas en tant que constitutifs de l'expérience réelle (c'est-à-dire engageant des êtres empiriques existants – des individus), mais seulement possible, sans référence à l'existence des phénomènes (selon l'opposition entre principes mathématiques et principes dynamiques), 2) confère aux principes constitutifs une dimension de construction (ce qui est pourtant mentionné, au passage, par Rotenstreich, p. 43).

<sup>9</sup> Ce vocabulaire de la « constitution » intervient au § 76 sous la forme d'une remarque au § 75 intitulé « Le concept d'une finalité objective de la nature est un principe critique de la raison pour la faculté de juger réfléchissante » où Kant remarque : « C'est pourtant tout différent que de dire : la production de certaines choses dans la nature, ou même de la nature tout entière, n'est possible que par une cause qui se détermine d'après des intentions à agir, ou de dire : je ne peux, *d'après la constitution spécifique de mes pouvoirs de connaître*, juger

que nous cherchons ici à préciser. Cette tâche, troisièmement, est rendue difficile par le fait que, dans la troisième *Critique*, « constitution » renvoie aussi à la constitution du sujet (et non pas à un principe) qui doit, pour réfléchir aux fins de la nature, poser le principe de la causalité intentionnelle d'une cause suprême. Cette dernière n'est qu'une *possibilité objective*, qui devient une *nécessité subjective* dès lors que l'on se propose de juger les produits de la nature en posant la maxime de la faculté de juger réfléchissante. Le registre de la constitution est ainsi employé pour rendre manifeste l'impossibilité d'atteindre à un jugement déterminant, mais la nécessité, en ce cas précis, de se cantonner à un jugement réfléchissant. Kant souligne ainsi le lien intime entre *portée objective* des principes et *faculté de juger déterminante* d'une part et *portée subjective* des principes et *faculté de juger réfléchissante* d'autre part :

Dans le premier cas, je veux décider quelque chose sur l'objet, et je suis obligé de manifester la réalité objective d'un concept que j'ai admis ; dans le second, la raison détermine seulement l'usage de mes pouvoirs de connaître d'une manière qui soit appropriée à leurs caractéristiques propres et aux conditions essentielles de leur extension aussi bien que de leurs limites. Le premier principe est donc un principe fondamental *de portée objective* pour la faculté de juger déterminante, le second un principe fondamental *de portée subjective* pour la seule faculté de juger réfléchissante, par conséquent une maxime de celle-ci que la raison lui impose<sup>1</sup>.

C'est sur ce couple conceptuel que se fonde la distinction entre « principe *constitutif* » et « principe *régulateur* » (rejoignant le premier usage que nous avons relevé) opposés par Kant dans ce même § 76 et venant compléter ces distinctions :

La raison est un pouvoir des principes et vise, dans sa plus extrême exigence, l'inconditionné, tandis que, pour sa part, l'entendement se borne à être toujours à son service sous une certaine condition, qui doit être donnée. Reste que, sans des concepts de l'entendement, auxquels de la réalité objective doit être fournie, la raison ne peut en aucun cas juger objectivement (synthétiquement) et ne contient par elle-même, en tant que raison théorique, aucun principe *constitutif*, mais des principes simplement *régulateurs*<sup>2</sup>.

Arrêtons-nous un moment sur cette constellation conceptuelle et tentons de clarifier le lien entre ces distinctions. Manifestement, Kant attribue ici une *portée objective* aux principes de la *faculté de juger déterminante* et une *portée subjective* aux principes et *faculté de juger réfléchissante*. Il n'indique pas explicitement si les principes de la raison sont susceptibles ou

---

autrement, quant à la possibilité de ces choses et de leur production, qu'en recourant à la pensée, pour celles-ci, d'une cause agissant de manière intentionnelle, par conséquent d'un être qui exerce sa capacité de produire par analogie avec la causalité d'un entendement », *Ak.* V, 397-398, tr. fr. *op. cit.*, p. 392.

<sup>1</sup> *Ak.* V, 397-398, tr. fr. *ibid.*, pp. 392-393.

<sup>2</sup> *Ak.* V, 401, tr. fr. *ibid.*, p. 396.

non d'une portée objective qui leur vaudrait d'être qualifiés de « constitutifs ». La raison, pour être déterminante, devrait en effet recevoir l'appui des concepts de l'entendement eux-mêmes corrélés à une réalité objective fournie. Ainsi la question de la détermination relève naturellement de la motivation de la faculté de juger à opérer dans le sens de la détermination (*via* l'entendement, le jugement) ou de l'indétermination (*via* la raison, le raisonnement). Selon ce troisième couple distinctif, la constitution interviendrait comme le pendant négatif – c'est-à-dire, ici, réflexif – de l'objectivité à l'œuvre dans un jugement déterminant, raison pour laquelle Kant peut déplacer le problème des principes de l'entendement (ou de la faculté de juger déterminante) dans une analyse de la faculté de juger réfléchissante.

Un premier écart apparaît ainsi avec l'usage du terme « constitutif » dans la *Critique de la raison pure*. Dans la *Critique de la raison pure*, au contraire, un principe « constitutif » est un principe *a priori* de l'entendement pur tandis que Kant considère comme « régulateur » un principe qui, tout en relevant de l'entendement pur, peut être lié à la réalité *via* l'existence des objets, une question accessoire (nous allons y revenir) dans la perspective de la *Critique de la faculté de juger*. Dans la mesure où son orientation générale porte l'attention sur l'exploration et les modalités du jugement déterminant, loin s'en faut pour que la doctrine de la faculté de juger dans cette première *Critique* ne soit qu'accessoire. L'analyse et les distinctions mises en œuvre par Kant y apparaissent logiquement dans le cadre de l'analytique des principes (autrement dit au sein de la doctrine transcendantale de la faculté de juger), en particulier dans le « Principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et en noumènes ». Kant y fait cette distinction bien connue entre :

les principes de l'entendement pur, qu'ils soient constitutifs *a priori* (comme les principes mathématiques) ou simplement régulateurs (comme les principes dynamiques)<sup>1</sup>.

Aucun lecteur avisé de Kant ne peut donc manquer de comparer les remarques de la troisième *Critique* à celles de la *Critique de la raison pure*, en tant qu'elles se situent dans des contextes différents et mettent en jeu des facultés irréductibles l'une à l'autre. Tout d'abord, Kant attribue dans la *Critique de la raison pure* les principes régulateurs à l'entendement pur alors qu'il les attribue dans la *Critique de la faculté de juger* à la raison elle-même. La raison ne peut prétendre qu'à des principes régulateurs qui se distinguent des principes constitutifs de l'entendement pur. Pour autant, de tels principes n'ont pas directement trait à la réalité

---

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 156, A 236 – *Ak.* III, 203, B 296.

empirique. La question serait donc de savoir par quel moyen les principes de l'entendement pur (et non ceux de la raison) pourraient jouir d'une dimension régulatrice ou être en eux-mêmes régulateurs. En effet, si les remarques de la *Critique de la raison pure* préparent à l'« Amphibologie des concepts de la réflexion », elles ne portent pas explicitement (à ce stade de l'exposition transcendantale) la trace d'une distinction entre jugement déterminant et jugement réfléchissant, et Kant semble se passer fort bien de reconduire l'un à l'autre ces deux couples distinctifs. Le terme « constitutif », dans cette perspective, apparaît d'ailleurs davantage dans la « Dialectique transcendantale », et tout particulièrement dans l'« Idéal de la raison pure », c'est-à-dire en étant émancipé de la question de son usage pour les principes de l'entendement pur. De telles nuances suscitent une interrogation naturelle, d'autant plus, enfin, que dans la *Critique de la raison pure* les principes, qu'ils soient régulateurs ou constitutifs, possèdent certains types spécifiques liés à leur objet – ainsi il en va de l'objet spécifique des « Analogies de l'expérience<sup>1</sup> ». Kant attire d'ailleurs toute notre attention sur le fait que la distinction entre la portée objective de la faculté de juger déterminante et la portée subjective de la faculté de juger réfléchissante – distinction suppléée par celle entre principe constitutif et principe régulateur – constitue un des nerfs de la philosophie transcendantale. Il précise par ailleurs que cette distinction est particulièrement opératoire sur un terrain transcendantal, bien qu'en dehors du champ dédié à la troisième *Critique*. Si Kant n'indique pas explicitement ici qu'elle gagne ses lettres de noblesse sur le terrain de la première *Critique*, c'est-à-dire dans les enjeux relatifs à la raison pure dans son usage théorique, il n'expose en revanche aucun argument qui nous inviterait à la position inverse. Au contraire même, il précise qu'une telle distinction n'a dans cette analyse de la troisième *Critique* qu'un caractère secondaire<sup>2</sup>.

Pour ces raisons, il est proprement inexact d'identifier une forme de constitution chez Kant à l'usage généralement constitutif des concepts purs et des idées dont la *Critique*, en général, fournirait les bases. C'est pourtant un parti classique chez nombre de commentateurs d'unifier deux positions – ou deux terminologies irréductibles – que Kant semble mobiliser à

---

<sup>1</sup> « Une analogie de l'expérience sera donc seulement une règle d'après laquelle, à partir des perceptions, doit se produire l'unité de l'expérience (non pas comme perception même, en tant qu'intuition empirique en général), et elle vaudra comme principe des objets (des phénomènes) de manière non pas *constitutive*, mais simplement *régulatrice* », *Ak.*, IV, 123, A 180 – *Ak.* III, 161 B 222-223. Rappelons que l'« Analytique des principes » est un canon pour la faculté de juger. Elle lui enseigne « comment appliquer à des phénomènes les concepts de l'entendement qui contiennent la condition de règles *a priori* », *Ak.* IV, 96, A 132 – *Ak.* III, 131, B 171.

<sup>2</sup> « Cette considération, qui mérite très fortement d'être développée en détail dans la philosophie transcendantale, ne peut s'intégrer ici que de façon épisodique, comme explication (et non comme preuve de ce qui vient d'être exposé », *Ak.* V, 401, tr. fr. *op. cit.*, p. 396.



dessein pour élucider les problématiques différenciées des première et troisième *Critiques*. Lorsque dans la troisième *Critique* Kant se réfère à la constitution, c'est pour dénoncer l'impossibilité pour la raison de prétendre à de tels jugements constitutifs. La référence à la constitution y est donc négative. Mais en même temps, la possibilité d'établir des jugements régulateurs ne nous dit rien non plus du lien à la *réalité* de la perception empirique que nous recherchions (tout comme N. Rotenstreich). Il nous reste à présent à considérer, dans la première *Critique*, la possibilité de l'analyse « constitutive » (en un sens inspiré de celui qui nous est parvenu *via* l'étape husserlienne, pourtant fort différente) à atteindre la réalité objective empirique – une tâche qui n'est nullement assurée.

Alors que nous voulions clarifier la terminologie kantienne et les usages de la constitution, une signification apparemment générale et non technique de la « constitution » dans la *Critique de la faculté de juger* qui nous a poussés à une première comparaison avec les analyses de la *Critique de la raison pure*. De façon inattendue, alors que les analyses de la *Critique de la faculté de juger* convergent dans un réseau de distinctions qui engage la *qualité des principes de connaissance* (principe régulateur et constitutif), les *modalités téléologiques du jugement* (jugement déterminant et réfléchissant) et l'*usage de la faculté de juger* (portée objective et subjective de la faculté de juger), nous nous sommes aperçus que le problème de la *Critique de la raison pure* était bien différent. Lorsque Kant y oppose les principes constitutifs aux principes régulateurs, il les oppose dans le cadre d'une théorie générale de l'objectivité possible et réelle. Alors que l'usage pur *a priori* de l'entendement permet à coup sûr de s'engager dans une théorie pure de l'objectivité possible (une ontologie générale s'il on veut conserver ce terme, mais qui ne dit rien de l'être *réel, effectif et contingent*), la question de la réalité de l'objet met en scène des concepts opératoires spécifiques : réalité, contingence, expérience, spatialité, matérialité et perception deviennent des lieux problématiques récurrents<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> On peut donc remarquer qu'au seul niveau de la terminologie, le vocabulaire kantien qui se dégage à ce moment de l'analyse présente bien plus d'affinités avec la problématique phénoménologique de la constitution de l'être factuel, transcendant, et effectif, que nous aurions pu l'espérer en nous cantonnant à la mention des critiques adressées par Husserl au détour de telle ou telle analyse circonstanciée. Ici, les références au jugement déterminant et réfléchissant, la distinction entre raison et entendement ou la portée de la faculté de juger, qui sont des distinctions typiquement kantienne, ne semblent pas incompatibles avec des perspectives d'approfondissement phénoménologique. Ainsi, s'il est vrai que le sens de la « constitution » ne peut pas être ramené à son usage husserlien, on ne peut en revanche pas admettre qu'il ne se trouve chez Kant aucune affinité problématique avec Husserl. Que l'analyse précédente puisse repousser deux idées récurrentes, à savoir premièrement, qu'il n'y aurait *aucun* sens de la problématique constitutive chez Kant, et que deuxièmement, le thème de la constitution chez Husserl est aussi riche que complexe là où il n'aurait de sens chez Kant que dans une situation extrêmement circonstanciée et connue de tous, à savoir la possibilité, pour la raison, de faire un

## Du statut fondamental de la contingence.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant fait valoir, malgré la constitution de l'objectivité possible, la nécessité de réguler notre savoir objectif en le ramenant à l'expérience, c'est-à-dire aux modalités *réelles* de la connaissance. Tout le problème est que le concept de « réalité » échappe à la seule « possibilité » et nous amène à quitter le pur point de vue logique où toute objectivité peut-être déterminée *a priori* dans sa possibilité, comme catégorie de l'objet en général, indépendamment de sa relation à la réalité (par opposition à la possibilité) et à l'existence (par opposition à la non-existence). Il est d'ailleurs tout à fait remarquable que Kant fasse remarquer dans la suite du § 76 de la *Critique de la faculté de juger* que cette nécessité de penser la possibilité objective de la nature sous la maxime effective de la raison subjective fait apparaître la relativité du concept d'existence possible à celui de *contingence* :

Or, le concept d'une chose dont nous nous représentons l'existence ou la forme comme possibles sous la condition d'une fin est lié d'une manière inséparable à celui d'une contingence de cette chose (d'après les lois de la nature). De là vient que les choses naturelles que nous ne trouvons possibles que comme fins constituent aussi la preuve la plus importante de la contingence [*Zufälligkeit*] de l'univers<sup>1</sup>.

Que signifie cette référence à la contingence ? De toute évidence, Kant ne revient ici en rien sur les « acquis » de la première *Critique*. Dans celle-ci, Kant ne spécifie pas seulement le caractère – constitutif ou régulateur – des principes de l'entendement pur, mais il précise aussi leur mode d'attestation. Tandis que les principes mathématiques « peuvent en effet donner lieu à une certitude intuitive [...], les seconds [= les principes dynamiques] ne sont susceptibles que d'une certitude discursive<sup>2</sup> ». Ainsi, la dimension de contingence rencontrée par les principes dynamiques serait renvoyée à un examen discursif, tandis que les principes mathématiques (qui ne négocient pas avec l'existence contingente des objets auxquels ils peuvent s'appliquer) jouissent d'une validité intuitive. Le fait de se référer à

---

usage pratique des propositions issues de ses raisonnements dialectiques, en particulier antinomiques, c'est-à-dire de libérer le caractère régulateur de ces principes de raison contre leur caractère constitutif, source d'égarement. Si les erreurs d'une telle lecture sont légions, une telle pratique s'interdit surtout, au regard de notre étude, tout usage possible des distinctions soigneusement opérées par Kant – bien que disposées dans des contextes qu'il convient de préciser. Non content de disqualifier immédiatement toute comparaison pertinente portant sur une certaine affinité méthodologique, on s'interdit aussi de percer ce qui, peut-être, constitue le propre du problème transcendantal, à savoir, l'exigence de rendre compte de la constitution de *toute* objectivité en tant qu'elle entre dans notre champ d'expérience, y compris de cette objectivité très spéciale qui renvoie à la position d'une contingence réelle.

<sup>1</sup> Ak. V, *Critique de la faculté de juger*, 398, tr. fr. *op. cit.*, p. 393.

<sup>2</sup> Ak. IV, 113, A 162 – Ak. III, 148, B 201.

l'*existence* des objets intuitionnés ferait donc intervenir la contingence de cette existence et partant semble interdire toute certitude intuitive. Ainsi, la proposition « il existe un être intelligent qui agit comme cause suprême de notre monde » n'a de valeur que subjective, au moment où la téléologie trouve son point d'aboutissement dans la théologie, certes, mais dont on ne saurait produire aucune démonstration objective. Mais une telle proposition n'a pas davantage de *validité intuitive* qu'elle n'a de *nécessité discursive* (elle n'est que problématique). Le concept de contingence invoqué ici a au contraire une dimension objective *réelle*, conformément aux multiples injonctions de la seconde édition de la *Critique*, en particulier au niveau des « Principes » – « Analogies » et « Réfutation de l'Idéalisme » :

Quand quelque chose arrive, le simple *fait de survenir*, sans que soit pris en considération ce qui survient, est déjà en soi-même un objet de recherche<sup>1</sup>.

Kant associe ainsi aux analyses de la *Critique de la raison pure* une clarification du concept de contingence – le fait de survenir [*das bloÙe Entstehen*]. Dans le sillage de l'analyse que nous avons menée en première partie de cette étude concernant la difficulté à différencier une substance des substances que Kant appelle « phénomènes » et qu'il comprend comme une détermination du substrat temporel, il rappelle que le surgissement ne peut pas être compris comme celui d'une substance – au sens où il en irait d'une création ou d'une auto-production *ex nihilo* – mais comme le changement d'état de la substance, sous la forme de sa modification temporelle :

Le fait d'ainsi survenir concerne, comme il a été montré dans la division A, non pas la substance (car elle ne survient pas) mais seulement son état. Il s'agit donc d'un simple changement, et non pas d'un surgissement originaire à partir de rien. [...] Comment en général quelque chose peut-il être transformé ? Comment est-il possible qu'à un état, en un point du temps, puisse succéder en un autre point un état opposé ? Nous n'en avons pas a priori la moindre notion<sup>2</sup>.

Ainsi, il peut insister sur le fait que la réalité ne se situe pas *dans* la chose, mais dans la perception et le caractère spatialement étendu portant *sur* la chose.

Par la *réalité* d'une chose, je pose certes davantage que la possibilité, mais non pas *dans* la chose ; car la chose ne peut jamais contenir dans la réalité plus que ce qui était contenu dans sa possibilité complète. Dans la mesure, toutefois, où la possibilité était simplement une position

<sup>1</sup> Ak. IV, 138, A 206 – Ak. III, 177, B 251. Cité en introduction.

<sup>2</sup> Ak. IV, 138, A 206-207 – Ak. III, 178, B 252.

de la chose relativement à l'entendement (à son usage empirique), la réalité est en même temps une liaison de cette chose avec la perception<sup>1</sup>.

La réalité d'une chose est ainsi une catégorie subjective – elle figure naturellement dans la table des catégories – et ne doit par conséquent pas être confondue avec la contingence de l'existence d'un objet. Ainsi, lorsque dans la *Critique de la faculté de juger*, par exemple, Kant nomme « régulateur » l'usage des principes par la raison, tandis qu'il le nomme « constitutif » lorsque ces principes peuvent être dirigés objectivement, il faut veiller à ce que les distinctions montrent que « objectif » n'est en rien sous sa plume synonyme de réel au sens de « portant sur l'existence d'un objet ». Ainsi, même un principe mathématique, objectif et intuitif, est bien considéré comme étant constitutif ou ayant une valeur objective alors qu'il ne requiert aucun lien avec l'expérience comme détermination de l'existence des objets, à la différence des principes dynamiques – objectifs et discursifs. Le critère de l'objectivité n'est pas suffisant pour rendre compte de la problématique de la contingence, pas davantage que le critère de leur réalité. L'un des gestes importants de Kant est de réserver une place à l'analyse de l'objectivité en dépit de toute considération contingente, non seulement dans la *Critique de la faculté de juger*, mais aussi par l'exposition des principes mathématiques de l'entendement pur dans la *Critique de la raison pure*. Cette possibilité ne fait que ménager, inversement, une importance problématique de premier plan à la question de la contingence objective sur laquelle Kant fonde la diversité empirique du phénomène et dont la dimension problématique n'est en rien neutralisée.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, la neutralisation du rôle de la contingence, en ce qu'elle est envisagée comme un point d'arrêt du point de vue de la faculté de juger dans son usage réfléchissant, va de pair avec un élargissement du concept de fait que Kant revendique explicitement et fermement au § 91 :

J'élargis ici, à bon droit me semble-t-il, le concept de fait au-delà de la signification habituelle de ce terme. Car il n'est pas nécessaire, mieux : il n'est pas faisable de limiter cette expression simplement à l'expérience effective quand il est question du rapport des choses à notre

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 154, A 234 – Ak. III, 198, B 287. Citation déjà reproduite dans notre introduction. Cette proposition garantit la possibilité ménagée par Kant d'élucider une certaine forme d'objectivité sans assumer l'examen de cette contingence. Elle requiert en outre un examen conjoint du temps : « Le prétendu principe qui veut que tout élément contingent ait une cause se présente certes avec assez de gravité, comme s'il possédait en lui-même sa propre dignité. Simplement, si je demande : qu'entendez-vous par contingent ? et que vous me répondez : ce dont la non-existence est possible, je voudrais bien savoir à quoi vous prétendez reconnaître cette possibilité de la non-existence, si vous ne vous représentez pas, dans la série des phénomènes, une succession et, dans cette succession, une existence qui succède à l'inexistence (ou inversement) », Ak. IV, 159-160, A 243 – Ak. III, 206, B 301.

pouvoir de connaître, étant donné qu'une expérience seulement possible est déjà suffisante pour parler de ces choses simplement comme objets d'un mode de connaissance déterminé<sup>1</sup>.

Partant du constat que « les choses *connaissables* sont de trois sortes : les choses qui donnent matière à opinion (*opinabile*), les faits (*scibile*) et les choses qui sont des objets de croyance (*mere credibile*)<sup>2</sup> », Kant procède à un double élargissement du « fait » – bien remarqué par Husserl dans le Supplément XVII du texte de *Philosophie première*<sup>3</sup> – à certaines données de la raison non seulement dans son usage théorique (certaines données mathématiques, dont il reconnaît déjà la « réalité » dans la *Critique de la raison pure*) mais aussi dans son usage pratique (la liberté) :

Les objets de concepts dont la réalité objective peut être prouvée (que ce soit par raison pure ou par expérience, et dans le premier cas à partir de données théoriques ou pratiques, mais dans tous les cas par l'intermédiaire d'une intuition qui leur corresponde) sont des faits (*res facti*). De ce type sont les propriétés mathématiques des grandeurs (en géométrie) parce qu'elles sont capables d'être présentées *a priori* pour l'usage théorique de la raison. [...] Mais – point très remarquable – il se trouve même, parmi les faits, une Idée de la raison (qui, en soi, n'est susceptible d'aucune présentation dans l'intuition, par conséquent pas davantage qu'une preuve théorique de sa possibilité) ; et c'est l'*Idée de la liberté* [...]. C'est la seule de toutes les idées de la raison pure dont l'objet soit un fait et qu'il faille mettre au nombre des *scibilia*<sup>4</sup>.

C'est là toute la subtilité de l'examen kantien qui, loin d'opposer la dimension mathématique ou dynamique des concepts purs de l'entendement, thématise ce qui peut en être connu *a priori* tout en restreignant la validité des principes dynamiques à la contingence. Alors que les principes mathématiques portent entièrement sur l'intuition, les principes dynamiques portent également sur l'*existence* des objets d'une intuition empirique possible, faisant écho à la distinction de l'« Esthétique transcendantale » entre la forme temporelle de notre sensibilité et l'existence des objets *dans* ce temps. Mais la forme de contingence en question n'est pas une contingence subjective comme celle dénoncée dans l'esthétique selon laquelle « nous distinguons fort bien parmi les phénomènes ce qui s'attache par essence à leur intuition, et vaut pour tout sens humain en général, de ce qui ne vient s'y joindre que de manière contingente, en ce sens que la valeur qu'il possède [...] tient seulement à une organisation particulière de tel ou tel sens<sup>5</sup> ». Au contraire ici, la contingence qualifie

<sup>1</sup> Ak. V, 468, tr. fr. p. 468.

<sup>2</sup> Ak. V, 467, tr. fr. p. 467.

<sup>3</sup> Husserl, *Husserliana VII*, op. cit., supplément XVII « *Kants Begriff des Faktums (der Tatsache)* », p. 365. Ce supplément ne figure pas dans le corpus traduit en français.

<sup>4</sup> Ak. V, 468, tr. fr. p. 468.

<sup>5</sup> Ak. IV, 44 – A 45 – Ak. III, 67, B 62.

l'existence des objets de l'expérience empirique, détermination qui entre en partie dans celle des principes dynamiques dits régulateurs pour cette raison même :

les conditions *a priori* de l'intuition sont, relativement à une expérience possible, absolument nécessaires, celle de l'existence des objets d'une intuition empirique possible ne sont en elles-mêmes que *contingentes*. Il en résulte que les principes de l'usage mathématique auront la teneur d'une absolue nécessité, c'est-à-dire une teneur apodictique, alors que ceux de l'usage dynamique s'accompagneront *certes aussi* du caractère d'une nécessité *a priori*, *mais uniquement sous la condition* de la pensée empirique intervenant dans une expérience<sup>1</sup>.

Cette difficulté de prendre en charge la contingence – indiquée par la récurrence des formules concessives – est une constante de l'analyse des principes dynamiques en tant qu'ils se situent aux limites de l'intuitivité et de la discursivité. L'erreur de N. Rotenstreich serait donc finalement assez symptomatique de la subtilité de la position kantienne : lorsque Kant évoque les principes de l'entendement pur, « qu'ils soient constitutifs *a priori* (comme les principes mathématiques) ou simplement régulateurs (comme les principes dynamiques)<sup>2</sup> », il ne qualifie pas purement et simplement ces derniers d'*a priori*. Ils contiennent le pur schème en vue de l'expérience possible et n'obtiennent leur validité que sous la condition de la pensée d'une existence empirique au sein d'une expérience.

On retrouve ce même registre concessif lorsque Kant est amené à qualifier la doctrine de la sensibilité comme étant « en même temps la doctrine des noumènes au sens négatif, c'est-à-dire de choses que l'entendement doit penser en dehors de ce rapport à notre mode d'intuition [...] tout en comprenant cependant à leur égard [...] qu'il ne peut faire aucun usage de ces catégories dans cette façon de les considérer<sup>3</sup> ». La possibilité de traduire la doctrine (positive) de la sensibilité (c'est-à-dire des « êtres des sens ») en doctrine (négative) du noumène (c'est-à-dire des « êtres de l'entendement<sup>4</sup> ») tient à la coexistence, en ce lieu extrêmement circonstancié de la *Critique* gravitant autour des principes dynamiques de l'entendement pur, des caractéristiques intuitives et discursives de leur objet. L'existence contingente qui intervient comme condition de la pensée empirique dans une expérience possible devrait être d'une nécessité pour ainsi dire intuitivo-discursive (une exigence que

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 112, A 160 – Ak. III, 147, B 199.

<sup>2</sup> Ak. IV, 156, A 236 – Ak. III, 203, B 296.

<sup>3</sup> Ak. III, 210, B 307. Ajout de la seconde édition.

<sup>4</sup> Ak. III, 209, B 306.

doit assumer le schématisme). Kant, pour décrire cette situation, n'hésite d'ailleurs pas à parler d' « ambiguïté » et de « grande méprise<sup>1</sup> » :

Dans la mesure où l'entendement, quand il appelle simplement phénomène un objet envisagé selon un certain rapport, se fait encore en même temps, en dehors de ce rapport, une représentation d'un *objet en soi* et se figure dès lors qu'il pourrait aussi se forger des *concepts* de tels objets [...], ce dernier est entraîné à prendre le concept d'un être totalement *indéterminé* d'un être de l'entendement, identifié à quelque chose d'extérieur en général à notre sensibilité, pour un concept *déterminé* d'un être que nous pourrions connaître de quelque façon par l'entendement<sup>2</sup>.

L'analyse précédente nous permet de préciser l'intérêt de cette remarque en insistant sur le rôle du processus de détermination qu'elle engage. Une intuition non sensible, intellectuelle – qui outrepassé par conséquent les limites transcendantales de l'expérience et de la connaissance –, nous livrerait un objet *en soi*, explique Kant. Cet objet en soi est ainsi l'indéterminable faussement déterminé par abstraction de notre intuition : il s'agit d'un noumène pris au sens positif – dont on pourrait dire qu'il est constitutif de l'entendement pur lui-même en tant que non assujetti à la critique. Mais il faut bien remarquer que le processus d'identification en question s'opère non pas au sein de l'entendement lui-même – un faux jugement analytique serait une contradiction performative – mais en prenant un être conceptuel indéterminé pour déterminé par une opération très spécifique d'*identification du concept d'être indéterminé à quelque chose d'extérieur en général à notre sensibilité*. Cette subversion relève par conséquent d'un acte de détermination synthétique d'un sensible par un concept. Or, le concept d'un être indéterminé n'existe pas. En nous prévenant de la méprise qui consiste à prendre un concept pour *quelque chose* et en insistant sur la nécessité pour un concept de subsumer un déterminable sensible non discursif (c'est-à-dire l'objet transcendantal = X), Kant dénonce l'usage d'un type non transcendantal de jugement synthétique, car purement *a priori* sans être corrélé à l'*existence* d'un objet intuitif sensible. Or, comme il le rappelle :

Il est incontournable nécessaire pour l'entendement humain de distinguer possibilité et effectivité des choses<sup>3</sup>.

Ainsi, il y aurait quelque chose dans l'existence *effective* des objets qui résiste à la connaissance que nous pouvons en avoir. Par « existence », Kant semblerait donc qualifier la

---

<sup>1</sup> Ak. III, 209, B 306.

<sup>2</sup> Ak. III, 209, B 306 / 307.

<sup>3</sup> Ak, V. 401, tr. fr. p. 397.

dimension de réalité objective dans ce qu'elle a de contingent (dans la première *Critique*) et d'effectif (dans la troisième), c'est-à-dire la réalité empirique. S'il semble bien devoir être conclu ici que l'existence ne soit pas un concept, cela ne vient-il pas contrarier la validité de la table des catégories où Kant, non seulement, range, dans la classe de la modalité, l'*existence* comme un concept pur, mais aussi la *contingence* ? Comme l'explique Kant, ces catégories relèvent de la classe dynamique qui, à la différence de la classe mathématique, ne se rapporte pas aux objets de l'intuition mais à l'existence de ces objets<sup>1</sup>. Une telle difficulté nous renvoie aux modalités de liaison synthétique de l'exercice de subsomption.

### **De la « constitution » vers une régulation de la synthèse.**

L'analyse d'une dimension spécifiquement constitutive chez Kant nous ramène à apprécier à nouveaux frais le problème de la relation de la synthèse à la diversité empirique qu'elle mobilise. Nous avons noté l'importance de cet élément contingent dans l'unification transcendantale de l'expérience et son intérêt pour la synthèse transcendantale. Or, la dimension constructive des principes mathématiques ne prend précisément pas en charge le caractère empirique, matériel, contingent, de l'existence à déterminer au sein de l'intuition. Ainsi, les principes mathématiques ont bien trait à l'intuition pure, mais cette intuition est pure de toute contingence et de l'existence des objets (c'est-à-dire des phénomènes empiriques) qui s'y trouvent.

Pour se convaincre de cette différence, on peut se tourner vers la manière dont Kant thématise le lien entre la synthèse et l'apparence. Comme l'indique Kant, la triple apparence transcendantale qui fonde la division de la Dialectique en trois sections – fournissant l'idée de trois « sciences apparentes » [*scheinbaren Wissenschaften*] que sont la psychologie, la cosmologie et la théologie transcendantales – fait intervenir trois modalités spécifiques de la totalité absolue de la synthèse :

1. La synthèse des conditions d'une pensée en général.
2. La synthèse des conditions de la pensée empirique.
3. La synthèse des conditions de la pensée pure<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ak. III, 96, B 110. Il s'agit une nouvelle fois d'un ajout de la seconde édition.

<sup>2</sup> Ak. IV, 247, A 397, tr. fr. p. 393.



La synthèse n'est pas nécessairement objective au sens où elle viserait un *véritable* objet – possible ou réel, simplement objectif ou également porteur d'une dimension contingente et effective qui ne saurait être trouvée que dans l'expérience. Ainsi, Kant considère par exemple que la synthèse des conditions de la pensée en général ne fournit *aucune objectivité*<sup>1</sup> : cette synthèse – cas-limite – est alors faussement tenue pour une représentation synthétique d'un objet. Il faut par conséquent noter que l'on trouve dans l'édition de 1781 une théorie de la triple synthèse non seulement dans la « Logique transcendantale » – largement considérée par Heidegger – mais aussi une théorie de la triple synthèse dans la « Dialectique transcendantale » – preuve de l'émancipation de la synthèse vis-à-vis non seulement du phénomène (comme synthèse d'une diversité empirique) du seul objet possible (comme synthèse d'une pure diversité). La synthèse répond à des modalités spécifiques, qu'elle soit assujettie à la possibilité (logique), à la réalité (schématique) ou à l'apparence (dialectique). A ce titre, la théorie kantienne de la synthèse tient beaucoup moins d'une théorie de l'objectivité, que d'une théorie de l'*unification* objective – et cette unité peut être ou bien réelle, ou bien possible, ou bien encore apparente. L'objet y est pensé au-delà de la question de la possibilité, de l'existence ou de la réalité. La connaissance transcende la réalité comme effectivité et comme contingence. Dans le cas des principes mathématiques, la synthèse ne porte que sur la possibilité des objets de l'intuition, et, bien qu'elle fasse l'objet d'une validité intuitive certaine<sup>2</sup>, elle ne peut aucunement permettre d'apprécier l'effectivité des objets de l'expérience, leur contingence – deux dimensions qui semblent relever de la discursivité.

---

<sup>1</sup> « Parce que, dans la pensée en général, nous faisons abstraction de toute relation de la pensée à un quelconque objet (que ce soit un objet des sens ou un objet de l'entendement pur), la synthèse des conditions de pensée en général (n°1) n'est pas du tout objective : elle constitue simplement une synthèse de la pensée avec le sujet, mais une synthèse qui est tenue faussement pour une représentation synthétique d'un objet », *Ak.* IV, 248, A 397.

<sup>2</sup> Un autre argument en faveur de cette analyse comme théorie de l'unification objective provient de l'analyse de l'unité objective (et donc de la connaissance) phénoménale : « La *possibilité de l'expérience* est donc ce qui donne de la réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*. Or, l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse opérée d'après les concepts de l'objet, des phénomènes en général, sans laquelle elle ne serait jamais une connaissance, mais une rhapsodie de perceptions, qui ne s'intégreraient pas toutes ensemble en une texture structurée d'après les règles d'une conscience (*possible*) universellement liée », *Ak.* IV, 110, A 156 – *Ak.*, III, 145, B 195, nous soulignons la parenthèse. La possibilité, par conséquent, confère elle-aussi de l'objectivité. Un objet possible est un objet, et il peut être connu. Par exemple, un objet mathématique : un nombre est une idéalité, pas une réalité. Ainsi Kant est-il amené à exprimer cette même proposition de manière concessive : « A la base de l'expérience, il y a donc des principes déterminant sa forme *a priori*, c'est-à-dire des règles générales de l'unité intervenant dans la synthèse des phénomènes, et la réalité objective de telles règles, comme conditions nécessaires, peut dans tous les cas être montrée dans l'expérience, et même dans sa possibilité », *Ak.* IV, 110 A 156-7 – *Ak.* III, 145, B 196, nous soulignons. Il faut prendre soin en tout cas de bien distinguer la question de la réalité objective de celle de la réalité empirique sur laquelle Kant insiste dans la seconde édition.

Ainsi, les enjeux de la question métaphysique posée de façon liminaire apparaissent pleinement. Associé à la rubrique du « constitutif » (comme problème, au-delà de la seule terminologie), on trouve un vocabulaire métaphysique : questions de l'existence, de la perception, de l'extension de l'expérience, de la réalité comme dimension contingente et effective. Mais cette dimension métaphysique est immédiatement tempérée par l'usage régulateur prôné et permis par la démarche transcendantale. De ce point de vue, il ne se pose pas ici de question métaphysique, mais simplement celle de l'unification d'un quelque chose comme une unité<sup>1</sup> – que l'unité qui résulte de cette unification *apparente, possible* ou bien *réelle*. De ce point de vue, il est nécessaire d'avoir toujours en vue dans la *Critique* les différents lieux proposés pour une théorie de l'unification synthétique afin de préciser la dignité transcendantale de chacun<sup>2</sup>. En effet, si la possibilité objective suffisait à la connaissance philosophique, alors le contrat transcendantal serait par principe rempli et la critique transcendantale n'aurait pas lieu d'être : la connaissance *a priori* serait effectivement fondée. Mais le défi transcendantal est bien différent, comme en témoigne la réintroduction dans l'édition de 1787 de la « Réfutation de l'idéalisme » dans les *postulats*, au terme de l'exposition des principes dynamiques de la faculté de juger :

L'objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition, et quand bien même une intuition pure se trouve possible *a priori* antérieurement à l'objet, elle ne peut pourtant elle aussi obtenir son objet, et par conséquent la validité objective, qu'à travers l'intuition *empirique*, dont elle est la simple forme. Donc, tous les concepts, et avec eux, tous les principes, aussi *a priori* qu'ils peuvent bien être, se rapportent néanmoins à des intuitions *empiriques*<sup>3</sup>.

Dans ce célèbre passage, Kant n'affirme rien de moins que l'irréductibilité de l'expérience *comme expérience sensible empirique*. Si l'expérience empirique est désignée comme réalité dans ses dimensions de contingence et d'effectivité, ces dernières semblent devoir être prises en charge par l'analyse transcendantale. Ainsi, si toute la connaissance commence avec l'expérience mais n'en dérive pas, comment peut-on admettre que la réalité objective trouve son point d'aboutissement dans l'intuition empirique ? La démarche transcendantale peut en ce sens être comprise comme une tentative de fonder l'intégralité des

---

<sup>1</sup> En effet, l'unité des conditions de la pensée en générale n'est pas à proprement parler « objective » : « Parce que, dans la pensée en général, nous faisons abstraction de toute relation de la pensée à un quelconque objet (que ce soit un objet des sens ou un objet de l'entendement pur), la synthèse des conditions de pensée en général n'est pas du tout objective : elle constitue seulement une synthèse de la pensée avec le sujet, mais une synthèse qui est tenue faussement pour une représentation synthétique d'un objet », *Ak.* IV, 248, A 397.

<sup>2</sup> Voir le chapitre dédié à la synthèse et au rôle de l'imagination transcendantale.

<sup>3</sup> *Ak.* IV, 157, A 239 – *Ak.* III, 204, B 298.

dimensions objectives de notre connaissance – corrélées à des modalités synthétiques spécifiques – en laissant de côté (du moins provisoirement) l'épineuse question de la constitution de la réalité objective intégrant les dimensions de contingence et d'effectivité de l'expérience au moment même où elle se présente comme fondamentale pour la représentation qu'est le phénomène.

### **Individu vs différence numérique dans la Réfutation de l'idéalisme.**

Ainsi, pour *anticiper* l'expérience dans une expérience possible, et pour dresser les principes mathématiques, il semble bien falloir s'accomoder de *l'existence d'une différence numérique* : selon les axiomes de l'intuition, les intuitions sont en effet des grandeurs extensives sur laquelle se fonde la mathématique de l'étendue (géométrie) ; de même, selon les anticipations de la perception, le réel possède un degré. Ainsi, Kant est-il amené à fonder les principes mathématiques sur l'idée d'une différence numérique, *abstraction* faite de l'existence, de l'effectivité ou de la réalité empirique d'une telle différence, c'est-à-dire en dépit de l'existence ou non d'une quelconque singularité empirique, ce qui pourrait sembler saper l'effort transcendantal consistant dans la nécessaire conciliation entre idéalisme (transcendantal) et réalisme empirique. Comme le reconnaît volontiers Kant lui-même :

Cependant, cette anticipation de la perception a toujours, pour un chercheur habitué à la réflexion transcendantale et ainsi rendu prudent, quelque chose, en soi, de déconcertant et suscite quelque hésitation sur le fait que l'entendement soit capable d'anticiper une proposition synthétique comme celle qui porte sur le degré caractérisant toute dimension de réalité présente *dans les phénomènes*, et par conséquent sur la possibilité de la différence intrinsèque de la sensation elle-même, *abstraction faite de sa qualité empirique*<sup>1</sup>.

Reconsidérons ainsi la place qui incombe à la réfutation de l'idéalisme dans les éditions de 1781 et de 1787, et la différence du traitement réservé par Kant. Il expliquait dans la critique du quatrième paralogisme de la psychologie rationnelle que :

*L'idéalisme transcendantal peut au contraire être un réaliste empirique, par conséquent, comme on l'appelle, un dualiste, c'est-à-dire admettre l'existence de la matière sans sortir de la simple conscience de soi, ni accepter quelque chose de plus que la certitude des représentations en moi, par conséquent que le cogito, ergo sum. En effet, parce qu'il ne donne à cette matière et même à sa possibilité intrinsèque que la valeur d'un phénomène qui, séparé de notre sensibilité, n'est rien, elle ne constitue chez lui qu'une espèce de représentations*

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 120, A 175 – Ak. III, 157, B 217. Nous soulignons. Le fait de connaître *a priori* que la sensation empirique doit avoir un degré supérieur à 0 ne nous dit rien de la détermination de cette sensation.

(intuition) que l'on appelle 'extérieures', non pas au sens où elles se rapporteraient à des objets extérieurs en soi, mais en tant qu'elles rapportent des perceptions à l'espace dont tous les éléments existent les uns en dehors des autres, alors que l'espace lui-même est en nous<sup>1</sup>.

Dans la seconde édition, Kant avance un théorème beaucoup plus puissant et radical, accompagné d'une preuve.

La simple conscience, mais *empiriquement déterminée*, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi<sup>2</sup>.

On remarque qu'ici, c'est bien la question de la *détermination empirique* qui fournit à la réfutation de l'idéalisme toute sa consistance. Il ajoute encore :

Simplement est-il démontré ici que l'expérience externe est proprement *immédiate*, que c'est seulement par son intermédiaire qu'est possible, non pas certes la conscience de notre propre existence, mais en tout cas la détermination de cette existence dans le temps, c'est-à-dire l'expérience interne<sup>3</sup>.

Il est par conséquent possible, à présent, de prendre pleinement la mesure de l'écart conceptuel qui sépare les deux usages du « thème constitutif » entre la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la faculté de juger*. Si dans cette dernière Kant tient le concept d'une fin intelligente de la nature comme valide dans un jugement réfléchissant, il insiste dans la première *Critique* sur la validité et la *nécessité du concept de contingence dans un jugement déterminant*. Ces deux aspects, qui n'ont rien d'incompatible, traduisent seulement un déplacement du centre d'intérêt entre les deux *Critiques*. La thématization du jugement réfléchissant entraîne une insistance sur la positivité des principes régulateurs en tant qu'ils sont de portée subjective et, par conséquent, elle entraîne aussi une mise à l'écart de la contingence, question neutralisée sur ce terrain. Au contraire, l'analyse du jugement déterminant ne peut pas laisser à l'écart l'analyse des principes constitutifs – c'est toute la tâche de la Logique transcendantale que d'explicitier cette ontologie générale de l'objectivité possible – mais elle doit en même temps ménager la possibilité de principes régulateurs, qui engagent quant à eux *une part* de contingence, et ce de façon nécessaire. Ainsi, alors que le terme « régulateur » s'applique dans la *Critique de la faculté de juger* à la portée subjective des principes de la raison dans son usage réfléchissant qui fait entièrement abstraction de

---

<sup>1</sup> Ak IV, 232, A 370.

<sup>2</sup> Ak. III 191, B 275. Nous soulignons.

<sup>3</sup> Ak. III 192, B 276. Nous développerons amplement les enjeux de cet écart conceptuel au chapitre 2 de la partie III.

toute contingence, le terme « régulateur » s'applique dans la *Critique de la raison pure* aux principes de l'entendement pur dans leur usage déterminant – impliquant une prise en charge de la contingence bien que cette dernière ne puisse par principe pas être envisagée en sa détermination intrinsèque. Paradoxalement, les éléments qui possèdent une certaine affinité avec le thème constitutif husserlien en tant que relation à une objectivité réelle (et, on le verra pleinement ci-dessous et au chapitre suivant, individuelle) se trouvent analysés dans la première *Critique* sous le registre du « régulateur ».

Que doit-on conclure du problème rencontré dans cette seconde édition de la *Critique de la raison pure* ? Le geste radical de Kant y est de ramener la connaissance possible en philosophie aux phénomènes – un geste de restriction par conséquent des prétentions de la raison. Pour autant, un tel geste va de pair avec une insistance sur le champ immense dans lequel une connaissance pure est valide, pour autant que l'on ait saisi le sens des questions mises en jeu aux différents niveaux de notre investigation. Ainsi, il est tout à fait possible, dans le cadre d'un usage régulateur des principes de la raison de faire un usage téléologique du jugement en évitant totalement la question de la contingence. Ensuite, il est encore possible de procéder à une analytique de l'entendement pur sans référence aux objets effectifs contingents existants. La *réalité* est d'ailleurs une catégorie, c'est-à-dire un concept pur de toute intuition sensible. Il est encore possible de faire un usage pur de l'entendement tout en prenant en charge l'*existence* des objets. L'existence est elle aussi une catégorie. Il est enfin possible d'indiquer la liaison entre les principes de l'entendement pur avec l'existence des objets au moyen des principes régulateurs de l'entendement pur. Tous ces lieux critiques sont parfaitement légitimes car ils n'excèdent pas les limites transcendantales imposées par Kant : mais pour autant, que nous apprennent-ils de la « réalité », si l'on entend par là non pas une catégorie mais une référence à quelque chose qui est contingent, qui existe effectivement, qui survient sans que le sujet soit l'origine de ce surgissement, et qui constitue le fer de lance de la réfutation de l'idéalisme dans sa seconde version ? Tel est bien en effet ce que Kant semble désigner par « réalisme empirique » et dont il s'assigne pour tâche de démontrer la validité, avant que Husserl adopte le terme « individu » pour désigner cet *existant factuel* dont nous avons une expérience empirique.

## **Individuation et origine de la différence numérique : entre donation de la singularité et constitution de l'unité.**

Ainsi, notre question de départ touchant à la constitution nous renvoie à celle de la contingence et prend à présent des accents délicats pour l'édifice transcendantal : la différence numérique ne renvoie-t-elle pas à des unités fondées dans la contingence ? La différence numérique peut-elle être fondée *a priori* ? Lorsque Kant oppose la validité intuitive des principes mathématiques constitutifs à la validité uniquement discursive des principes dynamiques régulateurs, la question se pose de savoir si les premiers sont seulement intuitifs ou bien intuitifs *et* discursifs. En effet, le temps et l'espace supposent l'existence de quelque chose *existant* dans le temps et dans l'espace, et qui ne soit pas simplement une forme *a priori* de notre sensibilité. Deux hypothèses se présentent alors : ou bien il s'agit d'un élément (un divers) empirique, ou bien il s'agit d'un élément *a priori* non sensible : un divers *a priori*. Mais ce dernier cas ne justifie en rien la nécessité de l'existence de quelque chose dans le temps et l'espace, ce dont pourtant l'édifice transcendantal de Kant entend apporter la justification. Comment penser *a priori* la singularité intuitive de ces principes mathématiques si ce n'est pas un *emprunt discursif*, c'est-à-dire par l'idée d'une singularité ? S'il est vrai que l'idéaliste (dogmatique ou problématique) est celui qui renonce à considérer la nécessité de l'existence des objets dans l'espace hors de moi<sup>1</sup>, un tel emprunt discursif, en ce qu'il est subjectif, ne semble en aucun cas prémunir l'idéalisme transcendantal d'un tel dogmatisme. La législation transcendantale doit parvenir *a priori* à rendre compte intuitivement de *ce* qui est expérimenté, mais ne pourrait le faire que discursivement et sur le mode problématique.

Il a été observé qu'un des gestes remarquables de Kant consiste à rapporter chacun des lieux transcendants que nous venons d'examiner à un certain type d'unité. Ainsi, la synthèse des conditions d'une pensée en général fournit une *unité apparente* sur laquelle se fonde les différents raisonnements dialectiques de la raison. La synthèse des conditions de la pensée pure fournit une *unité systématique* qui permet même à Kant, dans la troisième *Critique*, d'examiner la validité de jugements réfléchissants de la raison régulatrice dans une perspective téléologique. En raison de l'assise que semble constituer la donation d'une singularité empirique fondamentale à l'unification du divers phénoménal, il semble permis d'adresser ultimement cette question – que Kant n'adresse peut-être pas mais qui est

---

<sup>1</sup> Ak. III, 190, B 274. Cette considération touchant à la réalité empirique des objets de l'expérience est naturellement un ajout de la seconde édition.

fondcièrement suggérée par Husserl : est-il légitime d'émanciper la question de l'unité de celle de l'unité très spéciale que fournit l'intuition empirique et qui ne semble pas subjective – cette *unité manquée* qu'est l'individu comme singularité ? S'il est vrai que la connaissance commence avec l'expérience mais n'en dérive pas, le fait que la compréhension kantienne de l'unité dérive ou non de cette singularité fournie par l'intuition empirique devient fondamental pour la compréhension de l'idéalisme transcendantal kantien. L'examen achopperait ici sur quelque chose de contingent qui, bien que n'apparaissant pas *tel quel*, est d'une nécessité *discursive* pour la fondation de l'objectivité. Si dans la *Critique de la raison pratique* l'expression du rapport entre liberté et loi morale en termes de *ratio essendi* et de *ratio cognoscendi* est bien connue<sup>1</sup>, il faudrait dire de *ce* qui fonde l'objectivité et n'apparaît pas qu'il en serait une *ratio essendi*<sup>2</sup>.

#### Individuation vs constitution par différence numérique.

Ainsi que nous l'avons précisé dans le chapitre relatif à la synthèse, la synthèse est en général une unification de singularités, et dans cette mesure, elle ne peut faire l'économie du concept de singularité. Tout acte synthétique suppose en effet la donation d'une multiplicité de singularités, peu importe le statut « ontologique » – existant ou non existant – ou épistémologique de celles-ci – nécessaire, possible ou contingent. Ainsi, les principes mathématiques constitutifs convoquent une singularité comme *différence numérique* (qui selon Kant peut-être pensée *a priori*) là où les principes dynamiques régulateurs reposent sur *l'existence contingente empirique*, c'est-à-dire sur une singularité ultime qui ne trouve pas sa source dans la subjectivité : ce que Husserl, par référence à la factualité et à la contingence

<sup>1</sup> « Or, bien qu'un tel monde intelligible, où tout serait effectif par cela seul qu'il est possible (en tant que bien), et que même la liberté, en tant que condition formelle de ce monde, constitue pour nous un concept transcendant qui n'a pas de valeur en tant que principe constitutif destiné à déterminer un objet et sa réalité effective, cette liberté, en vertu de la constitution de notre nature (en partie sensible) et de notre pouvoir, nous sert pourtant, ainsi qu'à tous les êtres raisonnables se rapportant au monde sensible (pour autant que nous pouvons nous les représenter en fonction de la nature de notre raison), de *principe régulateur* universel », *Ak.* V, 404, tr. fr. p. 399.

<sup>2</sup> Remarquons immédiatement que *cela* n'est en rien identifiable à la chose en soi (bien qu'en raison de la multiplicité des interprétations de la chose en soi, on pourrait certainement lui reconnaître quelques affinités avec certaines) : il s'agit de ce qui, sans apparaître *comme* objet, fonde l'objectivité dans un commerce permanent avec la subjectivité. *Cela* n'est pas simplement pensé : à la différence de la chose en soi, 1) il s'agit d'un *élément discursif nécessaire sur le plan théorique* (la chose en soi n'est quant à elle nécessairement que sur le plan pratique, cf. note B XXVI, et n'est que problématique sur le plan théorique), 2) c'est un être réel *existant* et non de pensée, 3) qui *est* nécessairement de façon inconditionnée mais qui n'*apparaît* nécessairement que de façon déterminée par le sujet, c'est-à-dire qui est condamné à *être* de manière non individuelle tout en *apparaissant* en permanence de façon différenciée et individuelle ; qui, 4) apparaît nécessairement à un sujet fini, qui se trouve en outre 5) être doté d'une conscience actuelle, temporellement unidimensionnelle. Nous reviendrons sur cet absolu contingent non subjectif et sur la nécessité, pour la démarche transcendantale, d'assumer cette part de contingence, au moyen d'un examen des modalités de la détermination temporelle.

qui désigne cette différence ultime, désigne par le terme d'« individu » ou d'« être individuel ». De cette manière, la connaissance *a priori* permise par les principes mathématiques échappe à la question de l'individuation de son objet : celui-ci est une simple unité objective, abstraction faite de sa réalité (l'objet est seulement possible) et de la question de son existence.

Dans cette perspective, on peut apprécier à nouveaux frais ce rapport des principes constitutifs à la singularité comme différence numérique. Il vient d'être établi que Kant qualifie de « constitutifs » les concepts mathématiques, c'est-à-dire les « Axiomes de l'intuition » et les « Anticipations de la perception », lesquels « se rapportent aux phénomènes quant à leur possibilité<sup>1</sup> ». Remarquons qu'il n'est absolument pas anodin de les appeler « mathématiques ». Ceux-ci fournissent une *égalité numérique*, purement quantitative et non qualitative. Ils ne mettent aucunement en jeu la question de l'identité de cet objet, mais seulement celle de la singularité comme différence vis-à-vis de toute autre<sup>2</sup>. Par exemple, sur le premier plan, je peux, « avec à peu près deux cent mille fois la clarté de la Lune composer et déterminer *a priori*, c'est-à-dire construire, le degré des sensations suscitées par la lumière du Soleil<sup>3</sup> ». Au niveau des principes constitutifs, en effet, la construction s'accommode très bien de la constitution. Ainsi, les « Axiomes de l'intuition » et les « Anticipations de la perception » ne rencontrent pas le problème de l'unité du phénomène comme singularité identique, mais substituent au concept de *singularité ultime empirique* celui de *singularité ou différence numérique*. Ces principes opèrent à partir des relations entre des unités préalablement données dont on n'a pas besoin d'interroger la factualité (ou effectivité) ni la contingence.

Si par « individu » on désigne quelque chose dont l'une des caractéristiques est l'extension effective, alors le problème de l'individuation ne peut être posé que du point de vue des « Analogies de l'expérience » et des « Postulats de la pensée empirique en général » en tant qu'ils entérinent le rapport des principes à l'existence des objets, qui n'intervenait pas

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 122, A 178 – Ak. III, 159, B 221.

<sup>2</sup> Ainsi que nous allons le voir, l'analyse de la singularité comme identité convoque quant à elle la question du temps, prise en charge uniquement par les principes dynamiques. « Tout autrement doit-il en être de ceux [=des principes] qui doivent soumettre *a priori* l'existence des phénomènes à des règles. Dans la mesure, en effet, où celle-ci ne se laisse pas construire, ces principes ne concernent que le rapport d'existence des phénomènes à des règles », Ak. IV, 122, A 179 – Ak. III, 160, B 221.

<sup>3</sup> Ak. IV, 122, A 178 – Ak. III, 159, B 221. On peut recourir aux grandeurs numériques, même dans le cas de « grandeurs intensives », comme dans les « Anticipations de la perception », Ak. IV, 115, A 166 – Ak. III, 152, B 208.



dans les Axiomes (extensifs) et qui était contourné par les grandeurs intensives des Anticipations. D'ailleurs, dans la « Troisième section du système des principes de l'entendement pur », Kant n'annonce<sup>1</sup> pas qu'il entend fournir une *connaissance* des principes synthétiques *a priori*, mais une *représentation* – systématique.

L'analyse de l'usage critique kantien du « thème constitutif » nous met ainsi sur la voie d'une clarification de la constitution de l'objectivité. Constituer l'objectivité, en un sens kantien, cela fait intervenir l'unification synthétique – laquelle n'est pas en soi régulatrice. En tant que l'objectivité renvoie à un exercice synthétique général, cette dernière catégorie est insuffisante pour circonscrire la formulation du problème kantien de l'individuation mais requiert une analyse plus détaillée de la synthèse afin de cerner ce qui, engagé dans le processus synthétique, rive la connaissance *a priori* à l'effectivité de phénomènes existant de façon contingente<sup>2</sup>.

L'individuation comme problème de la critique transcendantale dans l'usage déterminant de la raison.

Ce qui est remarquable dans ce dispositif est la présence d'une ligne de démarcation entre « approche transcendantale » et « approche non transcendantale » au sein même du corpus critique. Le caractère transcendantal des analyses de la *Critique de la raison pure* ne s'oppose pas seulement aux analyses dogmatiques du corpus kantien non critique et des métaphysiciens, mais il se *distingue* aussi du point de vue « systématique » de la troisième *Critique*. De ce point de vue, la volonté systématisante de la raison conduit Kant lui-même à forger le système complet de la connaissance, émancipé de la question de l'effectivité et de la part de contingence au fondement de l'unité phénoménale, et étendu à sa possibilité, une fois les limites transcendantales imposées. L'individuation, dans cette perspective kantienne, ne serait pas un problème absolument transcendantal mais spécifiquement rencontré dans la dimension *déterminante* de l'exercice transcendantal. Si l'on nomme « transcendantal » toute investigation critique, alors les vues de la troisième *Critique* sont tout autant transcendantales que celles de la première. Toutefois, elles ne posent aucun problème d'individuation. Si l'on

---

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 111, A 159 – *Ak.* III, 146, B 198.

<sup>2</sup> Cette contingence sensible doit prescrire une dimension normative que prend en charge la critique transcendantale. Sans cette dernière, en effet, « la sensibilité, soumise à l'entendement en constituant l'objet auquel celui-ci applique sa fonction, est la source de connaissances réelles. Pour autant, cette même sensibilité, en tant qu'elle exerce une influence sur l'acte même de l'entendement et le détermine à juger, est le fondement de l'erreur », *Ak.* IV, 189, A 294 – *Ak.* III, 235, B 351.

nomme « transcendantal » l'examen des conditions pures *a priori* de l'expérience empirique, alors c'est à la première *Critique* uniquement qu'il faut réserver ce terme. L'individuation ne concerne que cette dimension transcendantale au sens *déterminant* et non *systematisant*.

Cette opposition est particulièrement marquée dans les vues de la *Critique de la raison pure* relatives à « l'usage régulateur des idées de la raison pure ». Elles nous donnent un témoignage plutôt éloquent de cette dernière caractéristique qui nous confère les moyens de revenir sur les raisons de l'« oubli » de la différence ultime dans la troisième *Critique* indiqué plus haut :

Les uns (qui sont avant tout spéculatifs), en quelque sorte ennemis de l'hétérogénéité, considèrent toujours l'unité du genre, les autres (esprits surtout empiriques) cherchent sans cesse à diviser la nature en tant de variétés que force en serait presque de perdre tout espoir de juger les phénomènes d'après des principes généraux. Cette dernière manière de penser repose manifestement aussi sur un principe logique qui a pour objectif l'intégralité systématique de toutes les connaissances : ainsi en va-t-il quand, partant du genre, je descends vers le divers qui peut s'y trouver contenu, et que je cherche ainsi à procurer au système de l'étendue, comme, dans le premier cas, remontant au genre, je cherche à lui procurer de la simplicité. Car à partir de la sphère du concept, qui désigne un genre, il est tout aussi peu aisé d'apercevoir jusqu'où la division en peut aller que ce n'est le cas qu'à partir de l'espace qu'une matière peut occuper<sup>1</sup>.

Cette analogie entre le concept et l'espace révèle toute l'importance de l'individu comme singularité ultime – individuelle –, et c'est le terme « individu » qui dans ces pages, sera mobilisé, et non le terme « objet » : de même que la forme de notre intuition est sensible et spatiale, de même le concept est concept pour une multiplicité (non empirique). Ni l'espace, ni le concept, ne prouvent respectivement leur extension ni la matière. La philosophie transcendantale achoppe donc sur le mystère de la contingence du divers et de la facticité de la subjectivité : est-il nécessaire que la forme spatiale – intuition pure – reçoive une matière existante ? Est-il nécessaire qu'un concept possède une étendue lui correspondant ? Kant explicite encore cette typicité de la problématique transcendantale de l'individuation en désignant l'individu transcendantal comme réel au sens d'existant :

Le concept de l'être suprême satisfait bien *a priori* à toutes les questions susceptibles d'être soulevées concernant les déterminations internes d'une chose, et c'est pourquoi aussi il constitue un idéal équivalent, puisque le concept universel le désigne en même temps comme un *individu* parmi toutes les choses possibles. Il ne satisfait pas du tout, en revanche, à la

---

<sup>1</sup> *Ak.* III, 434, A 655 – B 683.

question portant sur sa propre existence, alors que c'était pourtant de cela seul qu'il s'agissait véritablement<sup>1</sup>.

### Individu, particularisation et généralisation.

La question transcendantale de l'individu concerne l'individuation de l'individu comme singularité donnée qui ne peut être qu'expérimentée et connue dans la détermination unitaire du phénomène. Elle est à distinguer de la question portant sur l'individu idéal (le concept de l'être suprême dans les Paralogismes de la raison), sur l'individu pur (le concept d'objet en général dans l'entendement pur) et sur l'individu possible (les principes mathématiques qui se rapportent aux objets mathématique fondés sur la différenciation numérique). Ainsi on comprend à présent que le principe de la faculté de juger, en tant qu'il repose sur le fait de se représenter la nature comme un système, dans lequel le multiple, divisé en genres et en espèces, se prête à une *réduction* de toutes les formes que présente la nature par voie de comparaison, à des concepts (de plus ou moins de généralité)<sup>2</sup>.

L'unité de l'expérience et l'objet unitaire de l'expérience ne sont jamais donnés mais bien une production de notre entendement, qui produit l'unité à partir de ce qui n'est pas unitaire : une multiplicité [*Mannifaltigkeit*]. L'unité est toujours en ce sens l'unité d'une multiplicité, certes, mais pour rendre compte de l'individuation, cette exigence n'est pas suffisante : il ne s'agit pas d'une multiplicité de n'importe quelle espèce. Le geste transcendantal, en effet, possède cette originalité foncière de consister à rapporter à l'unité une multiplicité qui est une suite (chaotique) de singularités que le sujet n'a pas produites – ni l'entendement, ni la sensibilité, ni l'imagination, ni encore la faculté de juger. Cette immiscion d'une singularité – la seule qui soit contingente car donnée – dans la production d'une unité phénoménale joue un rôle décisif chez Kant et mérite qu'on lui reconnaisse une affinité avec la problématique husserlienne de la constitution en tant que rivée à celle de l'individuation. Une telle unification s'opère à partir d'un déterminable (la matière non déterminée du phénomène) sous des formes pures, et dont le résultat consiste en une unité sur laquelle le sujet a établi sa législation. Une telle unité phénoménale entre dans l'empire du sujet pour autant que celui-ci y ait apposé sa législation. Ainsi qu'il le reconnaît, c'est la « contingence de l'accord de la *nature* avec l'entendement dans ses produits selon des lois particulières » qui « rend si difficile pour notre entendement de rapporter la diversité de ses

<sup>1</sup> Ak. III, 408, A 612 – B 640.

<sup>2</sup> Voir Ak. V, 212, note de Kant.

lois à l'unité de la connaissance<sup>1</sup> ». On doit noter par conséquent que l'absoluité de l'*ens realissimum* n'a rien d'un élément transcendantal.

C'est aussi par cette possession totale de la réalité que le concept d'une *chose en soi* est représenté comme intégralement déterminé, et le concept d'un *ens realissimum* est celui d'un être singulier, puisque, de tous les prédicats opposés possibles, un seul, à savoir celui qui appartient absolument à l'être, se trouve compris dans sa détermination. Donc, c'est un idéal transcendantal qui est au fondement de la détermination intégrale nécessairement présente dans tout ce qui existe, et qui constitue, vis-à-vis de sa possibilité, la suprême et complète condition matérielle à laquelle doit nécessairement être rapportée toute pensée des objets en général quant à leur contenu. Mais c'est là aussi l'unique idéal véritable dont la raison humaine soit capable, puisque c'est seulement dans cet unique cas qu'un concept en soi universel d'une chose est intégralement déterminé par lui-même et qu'il est connu *comme la représentation d'un individu*<sup>2</sup>.

Alors que l'*ens realissimum* correspond à la représentation idéale d'un individu, l'« individu » tel qu'il nous est apparu donné de façon contingente à l'intuition sensible, avec la charge matérielle et l'extension qui le caractérisent, n'est pas la représentation idéale d'un individu : son existence est exigée par la critique transcendantale et c'est elle qui fonde la réfutation de l'idéalisme. C'est au contraire, pour ainsi dire, la *représentation réelle* d'un individu. Chez Thomas d'Aquin, dans l'article 1 de la question 86 de la *Somme théologique*, nous avons déjà noté ce qui fonde l'auteur à envisager dans sa troisième solution que « le singulier ne présente pas d'obstacle à l'intellection en tant que singulier, mais en tant que matériel, car on ne comprend que sous un mode immatériel. Donc, s'il existe un singulier immatériel tel que l'intelligence, rien ne s'oppose à ce qu'il soit intelligible ». L'expression « représentation réelle » que nous serions tentés d'employer chez Kant pour décrire cette nécessité est extrêmement paradoxale dans la mesure où la critique kantienne consiste en l'inventaire des représentations mobilisées dans la connaissance de l'expérience. Or, l'« individu » comme singularité donnée, s'il est mobilisé dans les représentations que sont la « *perceptio* » et la « *cognitio* », n'est pas lui-même, intrinsèquement, une représentation, et pourtant il doit exister : il est au fondement de l'édifice transcendantal. Si l'édifice transcendantal consiste dans l'édification systématique de nos représentations, les fondations de cet édifice constitué de représentation ne serait donc pas lui-même une représentation, d'où l'unique prétention finalement dogmatique de la Critique, à savoir la réfutation de l'idéalisme

---

<sup>1</sup> *Ak.* V, 406, tr. fr. p. 402.

<sup>2</sup> *Ak.* III, 388, A 576 – B 604. Nous soulignons la dernière expression. Kant ajoute évidemment : « Il est évident que la raison, dans ce but, c'est-à-dire pour se représenter simplement la nécessaire détermination intégrale des choses, ne présuppose pas l'existence d'un tel être conforme à l'idéal, mais seulement l'Idée de cet être, pour dériver d'une totalité inconditionnée de la détermination intégrale la totalité conditionnée », *Ak.* III, 389, A 577 – B 605 / A 578 – B 606.

et la position réaliste empirique. Cette distinction permet de préciser la relation intime entre la thèse gnoséologique touchant à l'individuation chez Kant et le statut de l'imagination transcendante privilégié par Heidegger : c'est l'individu, comme unité *idéalement* individuelle, qui est une image, et non l'« individu » fondant l'idéalisme transcendantal et le réalisme empirique :

L'idéal est en ce sens, pour elle [la raison], l'image originale (*prototypon*) de toutes les choses qui ensemble, comme des copies défectueuses (*ectypa*), tirent de lui la matière de leur possibilité et, en s'approchant plus ou moins de lui, restent en tout cas toujours infiniment loin de l'atteindre<sup>1</sup>.

Au contraire, l'exposé kantien se fonde sur un individu qui est une unité *réellement individuelle* auquel tient la *Critique* comme renvoyant à son fondement le plus originaire, et qui fait de la *Critique* transcendante une *démarche profondément concurrente à l'approche métaphysique du problème de l'individuation*. Pour preuve du caractère capital de cette distinction, Kant se réfère à l'*ens realissimum* également dans ses écrits non critiques. L'unité – transcendante – du phénomène est donc en ce sens relative : « Il n'y a pas d'unité absolue en dehors de l'*ens realissimum*<sup>2</sup> ». Pour le sujet fini, l'unité [*Eines*] ne serait en ce sens qu'itérative. Cette condamnation à l'itération est combattue par la *Critique* en tant que le sujet ne réitère pas une singularité donnée, mais la constitue en unité d'expérience et de connaissance. Ainsi, la compréhension kantienne de l'unité semble osciller entre deux volets antithétiques non transcendants : une unité comme singularité donnée et une unité comme unité idéale. La première est la marque d'un individu empirique ; la seconde celle d'un individu idéal, *ens realissimum*. Le premier à son tour est primordial pour l'esprit empirique qui divise jusqu'à un noyau atomique ; le second est primordial pour l'esprit spéculatif, ennemi de l'hétérogénéité : « seule l'*omnitude* est unité absolue et *individuum rationale*<sup>3</sup> », déclare encore Kant dans le corpus non critique ramenant cette considération dans le sillage de Leibniz et de Wolff. La position de la première *Critique* confirme que l'*ens realissimum* est une unité non *réellement* individuelle. L'analyse kantienne nous invite par conséquent à distinguer le mode d'unification de différentes espèces possédant chacune un certain degré de généralité d'une part, et le mode d'unification extrêmement particulier qu'est l'individuation d'autre part.

<sup>1</sup> Ak. III, 389, A 578 – B 606.

<sup>2</sup> Ak. XVIII, 338, *Réflexion* 5729 ; *Réflexions métaphysiques (1780-1789)*, tr. fr. S. Grapotte, Paris, Vrin, 2011, p. 129.

<sup>3</sup> Ak. XVIII, 352, *Réflexion* 5779, tr. fr. *ibid.*, p. 140.

L'individuation comme type singulier d'unification.

Une telle distinction est abolie par certains commentateurs qui, n'apercevant pas la dimension particulièrement problématique de l'individuation en tant que problème de l'unification d'un phénomène empirique reposant sur la contingence de la diversité empirique et des singularités empiriques qui sont données à l'exercice synthétique, identifient unification et individuation avant de devoir distinguer plusieurs *types* d'individuation. Ainsi en va-t-il par exemple de la tentative de M. Radner<sup>1</sup>. Dans cette tentative pour clarifier l'individuation chez Kant, M. Radner tente de maintenir une double dimension de l'individuation, en tant qu'elle peut concerner ou bien l'objet phénoménal (qu'il nomme « apparence ») ou bien la chose en soi. Il envisage dans le premier cas le rôle de l'espace (ainsi que des notions, selon lui secondaires, de matière, d'impenétrabilité et de force) et de la détermination complète pour la chose en soi, *ens realissimum* qui trouve ses origines dans la métaphysique générale classique. Il voit en cette double individuation le signe de l'unité systématique de la pensée kantienne et se réjouit de pouvoir à nouveau dériver de ce système, de retrouver, les analyses métaphysiques de Baumgarten (dans sa *Metaphysica*<sup>2</sup>) et de Wolff (dans sa *Philosophia prima sive ontologica*<sup>3</sup>). Il se réjouit de « pouvoir discuter le problème de l'individuation sans aborder l'épineuse question du lien de la chose en soi à l'existence<sup>4</sup> ».

On peut, à cet égard, apprécier définitivement la portée de l'écart constaté entre les deux *Critiques*, qui est moins dû à un revirement de position qu'à un déplacement nécessaire du centre d'intérêt. La *Critique de la faculté de juger* s'inscrit dans un point de vue logique, comme le signale très explicitement Kant dans sa « Première introduction de la *Critique de la faculté de juger* », V<sup>5</sup> ». Le propre de ce principe de la faculté de juger réfléchissante est qu'il est efficient sous l'angle d'une interrogation de la nature sous forme *systématique*. La ligne de

<sup>1</sup> M. Radner, « Substance and phenomenal substance : Kant's individuation of things in themselves and appearances », in *Individuation and identity in early modern philosophy, Descartes to Kant*, op. cit., pp. 245-265.

<sup>2</sup> A. Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, éd. impensis C. H. Hemmerde, 1779.

<sup>3</sup> C. Wolff, *Philosophia prima sive ontologica*, Officina libraria Rengeriana, 1736.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>5</sup> « Le principe de la faculté de juger réfléchissante qui permet de penser la nature comme système selon des lois empiriques est uniquement un principe pour l'usage logique de la faculté de juger ; assurément son origine le désigne comme transcendantal, mais uniquement pour regarder *a priori* la nature comme se prêtant à la constitution d'un système logique de sa diversité sous des lois empiriques », *Ak.* V, 221, *De l'amphibologie des concepts de la réflexion*, tr. M. Haumesser, Paris, Vrin, 2010. op. cit., p. 54. Par opposition avec l'analyse des principes pour la faculté de juger déterminante qui se trouve exposé dans la *Critique de la raison pure*.

démarcation entre les deux *Critiques* consiste moins dans l'usage théorique ou pratique de la raison pure que dans le mode d'accès à la connaissance, par la détermination d'un côté et par la réflexion de l'autre – une réflexion qui nécessairement inverse l'ordre constitutif, au sens que nous nous sommes efforcés de dégager<sup>1</sup>. Au lieu de se demander comment est constituée – c'est-à-dire unifiée et déterminée – l'individualité phénoménale par le sujet, l'expérience est ici abordée comme *une particularisation de la nature en général comme concept*<sup>2</sup> : l'unité est ici la norme du système, alors que l'individu donne à la raison pure dans son usage déterminant sa dimension régulatrice, c'est-à-dire normative.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, le lien entre « spécification » et « généralisation » (le mot n'est pas de Kant, mais c'est bien l'idée que traduit l'expression employée : « en s'élevant du particulier au général ») est totalement dégagé de la question de la contingence empirique à laquelle nous confronte le fondement de la critique de la raison

---

<sup>1</sup> Il faut noter la façon toute particulière dont on procède ici. Certes, le lien avec l'expérience est conservé. D'ailleurs l'acte de réfléchir, comme principe de réflexion sur les objets donnés de la nature, n'interdit en rien que l'on puisse « trouver des *concepts* empiriques déterminés » dans la mesure où il est possible de « supposer une forme qui est possible d'après les lois générales que nous pouvons connaître », *Ak*, V, 211, tr. fr. *ibid.*, pp. 52-53. Mais ce point de vue abolit la distinction si importante du point de vue de la *Critique de la raison pure* entre l'*a priori* et l'*a posteriori* : « la forme logique d'un système consiste simplement dans la division des concepts universels donnés (*en l'occurrence celui d'une nature en général* est de ce genre) permettant de penser selon un certain principe le particulier (*en l'occurrence, l'empirique*) ». Ou encore, le principe propre à la faculté de juger consiste dans le fait que « la nature spécifie ses lois générales en lois empiriques, conformément à la forme d'un système logique, pour l'usage de la faculté de juger », *ibid.*, p. 55. Kant procède ici explicitement à la division que les paralogismes interdisent.

<sup>2</sup> En effet, un concept doit étendre son influence à la multiplicité ou diversité qu'il subsume. Mais en ce cas précis, la problématique de la subsumption de la *Critique de la raison pure* se trouve alors désamorcée. Un argument en faveur de cette différence irréductible consiste dans le fait que le schématisme est *opérateur* seulement pour la faculté de juger déterminante tandis que la faculté de juger réfléchissante procède quant à elle « de façon *technique* », *ibid.*, p. 54. On pourrait évidemment quand même se demander de prime abord si Kant ne remet pas en cause ici la raison d'être du schématisme dans la *Critique de la raison pure*. Comment peut-il écrire ici que : « En ce qui concerne les concepts généraux de la nature, parmi lesquels un concept d'expérience en général (sans détermination empirique particulière) est tout d'abord possible, la réflexion est déjà guidée par le concept d'une nature en général, c'est-à-dire par l'entendement, et la faculté de juger n'a besoin d'aucun principe particulier de réflexion : c'est elle qui schématise *a priori* et applique à chaque synthèse empirique ces schèmes sans lesquels aucun jugement d'expérience ne serait possible », *ibid.*, p. 53. Sur ce point encore, nous devons mettre en évidence une spécificité du schématisme transcendantal dans la première *Critique*. Dans ce système où le concept universel s'ordonne avec celui la particularité empirique, Kant pense leurs rapports mutuels dans les deux directions possibles : ou bien que l'on procède, comme il l'écrit, « empiriquement », c'est-à-dire en s'élevant du particulier au général par subsumption des espèces au genre et des genres au genre suprême, ou bien que l'on procède par « spécification », c'est-à-dire en partant du concept général pour descendre aux genres inférieurs et espèces, des espèces aux sous-espèces. Kant ne l'indique pas, mais il faudrait encore « descendre » des espèces aux *infima species*, et aux plus nfimes singularités. Pourquoi un tel oubli ? Comment Kant pourrait-il concevoir un système hiérarchiquement ordonné et exposé sans individus qui le composent ? Evidemment, ces individus existent. Simplement, ils n'entrent pas en question d'un point de vue *logique* pour la faculté de juger réfléchissante dans la mesure où ceux-ci ne renvoient à aucune dimension de communauté. Ils n'entrent pas dans des relations de synthèses. Ils ne sont pas jugés dans un jugement réfléchissant puisque le seul but de la faculté de juger réfléchissante est de « classer la nature entière d'après ses diversités empiriques », *ibid.*, p. 55. Or, ne contenant pas de diversité, une singularité échappe à toute relation synthétique.

pure dans son usage théorique déterminant, en revenant, de façon non régressive, du général à la singularité la plus originaire. Ici, cette irréductibilité n'est pas niée – elle est seulement inopérante, puisque l'ambition est de décrire le système de la nature tant du point de vue de la détermination que de la finalité. L'individu n'y intervient donc qu'à titre d'élément nucléaire pour la hiérarchisation, dans un but gnoséologique, mais qui ne pose aucunement la question de la constitution, de la possibilité de déterminer quoi que ce soit à partir de lui. La contingence, pour des raisons de principes, n'a donc pas à y être affrontée en ce que l'unité en question n'a rien d'empirique, c'est-à-dire qu'elle n'a aucun lien avec ce qui a été nommé « individu ».

La question n'est pas, de ce point de vue, de savoir sur quelle différence ultime repose cette harmonie et cette hiérarchisation, mais à quelle cause finale elles renvoient. Au contraire, Kant l'explique encore dans l'appendice à la *Dialectique transcendantale* :

Ce pourquoi tout genre exige divers espèces, lesquelles exigent pour leur part diverses *sous-espèces*, et, dans la mesure où aucune de ces dernières ne peut intervenir sans avoir toujours à son tour une sphère qui lui corresponde (une extension, en tant que *conceptus communis*), la raison exige, dans toute son étendue, que nulle espèce ne soit considérée en elle-même comme la dernière, puisque, comme elle est en tout cas toujours un concept ne contenant en lui que ce qui est commun à des choses diverses, ce concept ne saurait être intégralement déterminé et donc pas non plus rapporté immédiatement à un *individu [Individuum]*<sup>1</sup>.

Il en arrive à formuler, dans la *Critique de la raison pure*, un concept d' « unité dans la multiplicité », qui signe peut-être également l'aporie de la question de l'individuation comme limite des prétentions transcendantales (avant que l'analyse du temps ne donne une clé de compréhension du défi soulevé par l'assomption de la contingence dans les principes dynamiques régulateurs) :

*entium varietates non temere esse minuendas*<sup>2</sup>.

Telle est la promesse de l'individu : « Ce qu'il y a de contingent dans le particulier n'en est pas moins soumis à une règle dans le tout<sup>3</sup> ». Une hypothèse encore, qui peut se résorber dans un autre sentiment : celui de la gratuité de la contingence – c'est-à-dire de l'individu au sens ainsi exposé. La philosophie transcendantale ne serait en cela pas autre

<sup>1</sup> *Ak.*, III, 434, A 655-656 – B 683-684.

<sup>2</sup> *Ak.*, III, 434, A 656 – B 684, « Il ne faut pas diminuer inconsidérément la variété des êtres ».

<sup>3</sup> *Ak.*, III, 508, A 780 – B 808.



chose qu'une quête de sens (qui prend la forme, au sens kantien, d'une présentation hiérarchisée de nos représentations), non pas dans l'hypothèse de l'être, mais dans la certitude (car il est donné) de l'individu comme singularité empirique. Les différentes percées et avancées de la seconde édition semblent amener à légitimer l'évidence de cette proposition, à savoir que si l'être n'est pas un fait, l'individu, en revanche, en est un – et ce fait est le seul fait irréductible que Kant, dans la *Critique de la raison pure*, se doit de prendre en charge et sur lequel se consolide le fondement transcendantal de l'idéalisme, à savoir son réalisme empirique. La philosophie transcendantale, en cela, semble dépasser la question de l'être : elle *atteint* la question de l'individu comme être (est à dire singularité) individuel. C'est là une exploration apte à susciter l'approfondissement phénoménologique de l'être comme ce qui apparaît comme individuel, étant *nécessairement* constitué comme tel. Dans la démarche transcendantale de Kant, l'individu n'est aucunement un étant empirique déclassé à l'occasion d'une rupture ontologique : la question de l'individu nous renvoie à la promesse de la constitution du sens unitaire du phénomène agencée à la donation de singularités existantes. Si cette question se situe *par-delà* de la question de l'être, en-deçà d'elle ou en son lieu même, c'est là une question à laquelle seule l'analyse approdie des modalités – temporelles – de la solution transcendantale au problème de l'individuation peut nous permettre de répondre.

C'est à l'examen de cette solution ou réponse transcendantale au problème que nous allons poursuivre nos recherches dans la troisième partie de cette étude. Cette étude pourrait nous donner à penser que la philosophie transcendantale ne se situe pas au-delà de l'être, mais au plus intime de lui : dans sa *détermination* comme *constitution* permanente. À l'appel angoissant de la question de l'être questionnant le *Dasein*, la philosophie transcendantale substituerait la mise en question de l'individu, *instaurant* un questionnement éminemment critique qui semble caractériser les fondements mêmes de l'idéalisme transcendantal, et qui s'impose progressivement à Kant comme une découverte, à laquelle la seconde édition de la *Critique* réserve des lignes d'interrogation inaperçues dans la première. La question de l'individuation serait celle qui, intervenant dans la mise en œuvre du geste transcendantal, en en teste les fondements. Elle catalyserait le sens même du geste critique. Le fait qu'elle se fasse jour progressivement, et apparaisse plus clairement dans la seconde rédaction de la *Critique* que dans la première, n'est en cela que l'indice de sa maturité. Que cette (r)évolution soit regardée comme une régression, cela relève d'un débat idéologique sur lequel cette étude philosophique n'a aucune prise. Gageons néanmoins qu'elle reçoive un

droit de cité parmi les thèses philosophiques qui pourront être discutées, si du moins l'approfondissement husserlien réservé à cette question nous en donne de bonnes raisons.



## CONCLUSIONS DE LA DEUXIEME PARTIE

### Méthode(s) & Problème(s) de l'individuation

Cette analyse nous permet d'aborder à nouveaux frais les principaux éléments de la critique husserlienne, notamment la position présentée lors de la conférence de Husserl en hommage à Kant prononcée en 1924. Alors qu'elle offre peu de liens explicites au problème de l'individuation, les analyses relatives à l'engagement de l'individuation dans le champ de la synthèse, de l'imagination et de la « constitution » kantienne sembleraient révéler que, s'il existe finalement peu de textes où Husserl évoque explicitement Kant, le projet même de la phénoménologie husserlienne, et la dimension transcendantale qui l'anime, multiplie les points d'enchevêtrement avec les dimensions les plus intimes du kantisme. Outre les éléments sur lesquels nous nous sommes appuyés dans l'introduction à ce travail<sup>1</sup>, celle-ci est considérée comme une référence centrale de la lecture husserlienne de Kant. Elle définirait à ce titre les axes de l'interprétation husserlienne du kantisme. Nous sommes à présent en mesure d'accéder à une compréhension plus circonstanciée de cette critique. Dans cette conclusion relative aux éléments de la position du problème de l'individuation chez Kant, nous n'exposerons pas la reconstitution de la position kantienne au sein de la formulation phénoménologique du problème telle qu'elle se trouve amorcée au chapitre 3 de la première partie, mais nous insisterons sur la compréhension intrinsèque du problème telle que Husserl semble l'avoir pensée dans cette conférence. En quoi la constitution husserlienne répond-elle au problème qui se dessine au sein de la configuration du problème chez Kant qui gravite chez ce dernier autour du statut et des modalités de la synthèse et de l'imagination ?

#### La voie « constitutive » ménagée par le chemin de la synthèse.

Nos analyses nous autorisent à expliciter le sens de cette critique générale de 1924 sous l'angle spécifiquement phénoménologique que nous offre la théorie de la constitution. La principale critique husserlienne consiste en effet à voir chez Kant une méthode *constructive*, qualificatif utilisé à plusieurs reprises et qui, sous la plume de Husserl, justifie le caractère « *régressif* » de la méthode qu'il dénonce :

---

<sup>1</sup> Nous avons présenté la double orientation générale de ces propos, à savoir qu'ils attestent d'une part d'une reprise du thème cardinal qu'est l'idée de la philosophie transcendantale ; d'autre part, celle-ci est doublée d'une dénonciation de la gangue dogmatique et historique qui empêchait son essor chez Kant.

Et pourtant il s'agit d'un processus de pensée *constructif* auquel succède *après coup* une intuition, et non pas un effort pour rendre intelligible, partant d'en bas et progressant intuitivement d'une démonstration à l'autre, les opérations *constitutives* de la conscience, et qui plus est selon toutes les perspectives ouvertes à la réflexion. Les aspects en quelque sorte *les plus intimes de la conscience constituante* ne sont du reste guère abordés par Kant<sup>1</sup>.

La dénonciation du caractère *constructif* – et par conséquent régressif – de la démarche kantienne – va de pair chez Husserl avec l'insistance inverse sur la *dimension constitutive* requise par l'idée même de la philosophie transcendantale. Grâce à nos analyses, nous ne pouvons plus nous contenter de *constater* deux méthodes différentes : une méthode constructive typiquement kantienne et une méthode constitutive typiquement husserlienne. Plus mesuré dans ses analyses tardives, Husserl sait gré à Kant d'avoir « pris en charge le problème constitutif mais non plus dans le sens plein d'un problème faisant partie d'une problématique constitutive universelle<sup>2</sup> ».

Il est apparu en effet, chez Kant, une irréductibilité de la synthèse à toute forme d'unification subjective dès lors qu'elle est rapportée au divers empirique. Elle prend la forme d'une détermination foncière du caractère constitutif de la « conscience » dès lors que l'unification synthétique du divers empirique est ramenée aux conditions fixées par l'usage régulateur du jugement déterminant qui requiert d'assumer les qualités de *contingence* et d'*existence* du divers empirique. Nous avons insisté, chez Kant, sur les signes annonciateurs de la constitution husserlienne : l'usage kantien de la synthèse et de l'imagination constituent deux voies susceptibles de répondre au défi de la problématique de l'individuation comme prise en charge de l'être-factuel dans une analyse constitutive. Sur le plan de la synthèse, d'une part, Kant a rencontré l'exigence de rendre compte de l'unification de cette représentation transcendantale éminente qu'est le phénomène – comme *Erscheinung* et *cognitio* – exigeant d'assumer la contingence et l'existence du divers empirique sur lequel s'accomplit cette synthèse. Sur le plan de l'imagination, d'autre part, nous avons vu Kant réclamer et décrire les conditions non pas d'une intuition de l'objet en son absence mais d'une intuition en image du divers empirique – ce qui fonde à opposer à l'*ens imaginarium* de l'intuition pure que Heidegger voit en l'intuitionné kantien un « *ens individuum* ».

<sup>1</sup> Husserl, *Philosophie première*, I, pp. 197-198, tr. fr. p. 282.

<sup>2</sup> Husserl, *Husserliana XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, op. cit., § 100, p. 227 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit., § 100, p. 227, tr. fr. p. 343. Husserl accorde à Hume le fait d'avoir saisi le premier le problème concret universel de la philosophie transcendantale prenant en charge l'objectivité à partir de la genèse subjective de l'intériorité égologique concrète.

Ces analyses nous autorisent ainsi à considérer un autre débouché phénoménologique qu'offre la théorie de la synthèse kantienne, un débouché qui prend cette fois la forme non d'une critique pleine et entière, mais celle d'un réinvestissement. Husserl rapporte le projet de la philosophie transcendantale à une « méthode » qui doit être capable de nous faire accéder à des disciplines pures – mathématique, géométrie ou science de la nature ; des disciplines qui, souvenons-nous, engagent des modalités spécifiques de la synthèse –, et parmi elles à une science rigoureuse de la nature :

La méthode régressive, explique Husserl, joue chez lui [chez Kant] un rôle capital : comment sont possibles la mathématique pure, la science pure de la nature, etc. ? De quelle nature devons-nous nous représenter la sensibilité pour que des jugements de la géométrie pure soient possibles ? *Comment le divers [Mannigfaltigkeit] de l'intuition sensible doit-il s'unir en une unité synthétique* pour que devienne possible une science rigoureuse de la nature, donc une détermination des objets de l'expérience dans des vérités valables en soi<sup>1</sup> ?

Dans cette appréciation, il est à remarquer que Husserl dispose d'une formulation tout à fait adéquate du défi transcendantal affronté par la théorie kantienne de la synthèse tel qu'il vient d'être rencontré : rendre compte de l'unification du divers de l'intuition *sensible* en une unité synthétique dans le double horizon d'une théorie de l'objectivité expérimentée et d'une science de la nature. Des éléments que nous avons identifiés chez Kant, rien ne manque à cette formulation. En particulier, cette dernière brille par la reconnaissance du caractère empirique – et non pas pur – du divers sensible à déterminer dans le cadre d'une science de la nature, par opposition au – pur – divers sensible engagé dans la géométrie pure. Loin de reconduire ce défi au problème général d'une constitution subjective psychologique<sup>2</sup> ni même à l'examen particulier de l'une de ces facultés subjectives comme le revendique au contraire Heidegger, Husserl reconnaît ici l'importance *singulière* du caractère synthétique – dans ce cadre précis qu'est celui de la science de la nature – de l'unité à partir de laquelle il peut devenir possible de formuler des propositions attestées dans des vues qui seraient valables « en soi ».

Il est vrai que Husserl distingue ce projet kantien d'ordre *législatif* – qu'il formule ici avec une subtilité particulièrement saisissante – des modalités *exécutives* qui président à sa

---

<sup>1</sup> Husserl, *Philosophie première*, Beilage XXI, zur 27. Vorlesung « Kant und die Philosophie des Deutschen Idealismus », pp. 197-198, tr. Fr. *Philosophie première*, I, *Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF., 1970, p. 282

<sup>2</sup> Laissant de côté toute dimension constitutive, c'est ce caractère subjectif des formes *a priori* par opposition au caractère « en soi », métaphysique, du divers qui constituait l'argument invoqué par Rubenstein pour affirmer l'aporie kantienne du problème de l'individuation.

réalisation. Cela exige que nous menions, dans la suite de cette étude, une analyse précise des opérations spécifiquement phénoménologiques que Husserl lui impose. Il juge ces dernières insatisfaisantes chez Kant, ce pourquoi il qualifie la méthode transcendantale kantienne de « régressive ». Mais le défi de la constitution nous permet à présent d'aller plus loin. Afin de mieux comprendre ce jugement, on peut commencer par s'arrêter sur les justifications apportées par Husserl, à savoir, ainsi que nous l'avons étudié au chapitre 3, que

Kant lui-même réclame des « déductions », il procède au moyen de déductions qu'il appelle déductions métaphysiques et transcendantales des formes de l'intuition, des catégories ; il déduit de même le schématisme, la validité nécessaire de l'entendement pur, *etc*<sup>1</sup>.

Bien qu'il reconnaisse la pertinence du projet kantien – et même la pertinence de sa formulation – Husserl le critique en même temps en raison du caractère régressif qu'il lui attribue en raison d'un manque de pénétration de la spécificité de la méthode transcendantale par rapport aux procédés métaphysiques. Il s'autorise même à placer sur un pied d'égalité toute forme déductive en général, que celle-ci soit métaphysique ou transcendantale. Cette régression consiste selon Husserl dans la démarche déductive de Kant. Husserl, sur ce point, se montre à vrai dire éminemment critique vis-à-vis de Kant. Mais un tel jugement peut-il étonner le lecteur de Kant – Kant qui reconnaît lui-même la difficulté des vues qu'il expose dans ses déductions et le caractère insatisfaisant de sa légitimation ? Après avoir exposé les détails des remaniements opérés entre 1781 et 1787 eu égard à la compréhension de la synthèse, accepter la sincérité du jugement de Husserl ne nous semble pas relever d'un excès de charité. D'autant que loin de lui adresser une critique dogmatique, Husserl présume l'existence d'une *dédution non ordinaire* chez Kant, qu'il peine à justifier adéquatement :

Mais sans doute ne se contente-t-il pas de déduire, et il ne déduit pas, naturellement, au sens *ordinaire* du mot<sup>2</sup>.

Laissant en suspens le sens proprement transcendantal de cette déduction qu'il ne cherche pas à découvrir à l'intérieur de la *Critique* de Kant, Husserl ouvrirait la voie à une tentative d'explicitation proprement transcendantale, mais non kantienne, de cette déduction qu'il trouverait quant à lui, selon cette première idée, dans un mode d'intuitivité phénoménologique. Il nous faut donc mesurer cet écart, qui laisse supposer l'existence d'une

---

<sup>1</sup> Husserl, *Philosophie première, op cit.*, p. 197, tr. fr. p.282.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p.282. Nous soulignons.

continuité de la phénoménologie qui serait mieux disposée que la théorie kantienne vis-à-vis de la problématique dont Kant rend compte au moyen d'une théorie de la synthèse. Puisqu'il nous est apparu que les caractéristiques de l'individu au sens kantien, sa matière et sa contingence empiriques, lancent à la théorie kantienne de la synthèse un défi proprement transcendantal, on peut à présent s'atteler à déterminer précisément si oui ou non la critique husserlienne parvient à prendre en charge ces caractéristiques. Autrement dit, si, chez Kant, le défi imposé à la synthèse sur le terrain spécifique de l'élaboration d'une science rigoureuse de la nature – comme question de la possibilité de l'unification synthétique du divers sensible – entraîne une régression déductive de la méthode transcendantale, il nous est permis de nous demander comment la phénoménologie husserlienne assume, sur son terrain propre, une déduction non ordinaire, à savoir un procédé non régressif.

### **La voie ménagée par le chemin de l'imagination : constitution, création et production.**

Les premiers élèves de Husserl ont eux aussi signalé un aspect important des analyses constitutives impliqué dans la recherche d'un accès à l'*intentionnalité*. Il s'agit de l'exigence de définir la constitution intentionnelle en ce qu'elle recèle de « créateur » et de « producteur ». De même que l'imagination transcendantale kantienne possède un pouvoir de configuration synthétique – c'est-à-dire d'unification du divers – en *un* phénomène, de même la théorie constitutive amène à concevoir l'intentionnalité husserlienne en ce qu'elle *constitue* l'objectivité. Cette dimension problématique de la constitution intentionnelle apparaît peut-être mieux que partout ailleurs dans les observations d'Ingarden marquant la possibilité de comprendre l'intentionnalité comme constitution de l'objectivité, c'est-à-dire comme une dimension de la conscience « productrice » de l'objectivité bien que non créatrice. Eprouvant l'équivocité terminologique et conceptuelle des instances mobilisées, Ingarden s'interroge :

L'intentionnalité est pour Husserl certes *créatrice*. Elle *produit* en effet. Elle produit déjà d'une certaine façon l'être des actes. Elle produit également les phénomènes. On ne peut comprendre le mot de « *constituer* » par ces actes et par l'intentionnalité, on ne peut le comprendre comme le monde réel au sens naïf. Jusqu'ici, je suis d'accord. Mais est-ce que pour Husserl un être [mondain] autonome serait pensable ? Non, il est impossible à Husserl de l'admettre<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ingarden, « Le problème de la constitution et le sens de l'analyse constitutive chez Husserl », in Husserl *Cahiers de Royaumont*, n°III, Paris, Éditions de Minuit, 1959, discussion, p. 267. Toutefois, il y enchaîne une comparaison issue de la vulgate kantienne (qui ramène la thèse de la chose en soi à une thèse ontologique) en



Dans cette délicate discussion, Ingarden met en avant l'inadéquation qu'il y aurait à comprendre la constitution comme productrice du « monde réel au sens naïf », c'est-à-dire premièrement d'un monde factuel dont l'intuition ne serait pas érigée en essence, un monde, deuxièmement, qui serait vécu d'après l'attitude naturelle et non pas phénoménologique et dont la transcendance, enfin, serait maintenue contrairement à l'usage transcendantal qu'impose la réduction phénoménologique dans la nécessité de regarder ce monde comme corrélat d'une série de vécus immanents qui le constituent et sur lesquels il est possible de lui adjoindre la thèse de réalité.

La difficulté soulignée par Ingarden concerne la possibilité de distinguer cette constitution d'un acte de production ou de création. Dans la mesure où il est question de la « réalité » de ce monde, l'affinité du geste husserlien avec le défi kantien n'est absolument pas ignorée. D'après les résultats qui nous sont apparus, le propre de la démarche kantienne serait de rendre compte de la « constitution » de l'objectivité et en particulier de cette objectivité factuelle que Husserl identifie comme étant l'être individuel factuel et qu'il tente de résoudre au moyen d'une caractérisation circonstanciée des modalités temporelles immanentes qui président à la « constitution » de toute objectivité. Nous pourrions penser que Husserl prend en charge au moyen d'une théorie de la constitution le problème – ou du moins une dimension essentielle de ce problème – dont Kant assignait la résolution à une théorie de la synthèse.

### **D'une continuité de la démarche transcendantale chez Kant et Husserl.**

En dépit des divergences maintes fois soulignées, Husserl souligne très souvent le caractère fédérateur du motif transcendantal, que ce soit au sein des développements intrinsèques de sa propre phénoménologie ou de l'unité du transcendantal entre sa phénoménologie et la philosophie kantienne. Il reconnaît d'une part dans son avant-propos de 1924 « une parenté essentielle indiscutable » entre la phénoménologie qu'il a développée pour la première fois dans les *Recherches logiques* et la science autonome et rigoureuse des *Idées directrices*. Alors qu'il s'agissait, dans les *Recherches logiques*, de l'émanciper de la

---

avançant la raison suivante : « car ce serait admettre en même temps quelque chose comme la chose en soi, quelque chose qui résisterait au connaître ».

psychologie, Husserl considère l'élaboration pure ou transcendantale comme la poursuite d'un progrès de sa phénoménologie. Et de fait, alors que l'on aurait tendance à être très prudents quant à l'univocité du terme transcendantal chez Kant et Husserl, Husserl opère ici un rapprochement très étroit :

De fait mon adoption du terme kantien de « transcendantal », quoique les présuppositions fondamentales, les problèmes principaux et les méthodes de Kant me fussent tout à fait étrangers, reposait *d'entrée de jeu* sur la conviction bien fondée que tous les problèmes sensés que Kant et ses successeurs avaient abordés dans leurs théories sous le titre de problèmes transcendants devaient [...] se ramener à cette nouvelle science fondamentale<sup>1</sup>.

Si l'on en croit Husserl, il faudrait donc distinguer l'ensemble de la problématique philosophique (et les moyens qu'elle déploie) de l'exigence qui lui est assignée : à savoir, établir une science nouvelle fondamentale. Rappelant ici comment la phénoménologie est menée au transcendantalisme de façon historique, des *Recherches* aux *Ideen*, Husserl ne manque pas de souligner le cadre dans lequel se déployaient les *Recherches* et leur caractère *intuitif* :

Au premier stade de son évolution, [...] la phénoménologie était une simple méthode de description purement intuitive se distinguant avant tout par le radicalisme avec lequel elle cherchait à satisfaire à ce principe impérieux : appréhender « tout phénomène » [...] dans des concepts rigoureusement « descriptifs » en ce sens qu'ils sont puisés dans la « pure intuition » de ces données elles-mêmes. Ce faisant restaient exclues, par principe, toutes les intentions et toute problématique transcendant les domaines *du pur donné*<sup>2</sup>.

Husserl, parfaitement explicite sur ce point, semblait tout à fait conscient, et cela, très tôt, de la restriction descriptive de l'intuitivité phénoménologique. Si les différences sont grandes entre l'intuitivité de la phénoménologie descriptive des *Recherches* et le mode d'élucidation supposément déductif de la *Critique de la raison pure*, il est probable qu'elles se fassent plus ténues une fois l'assignation transcendantale de la phénoménologie déagée. Dans une lettre adressée à Hocking de 1903, Husserl expliquait déjà en ce sens que si l'on peut bien parler de « constitution » eu égard à cette dimension intuitive, le terme a un sens impropre qu'il faudra soigneusement distinguer de la constitution qu'il oppose à la construction kantienne :

<sup>1</sup> Husserl, *Philosophie première, op cit.*, tr. fr. pp. 287-289. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Husserl, *Philosophie première, ibid.*, tr. fr. p. 288.

L'expression qui revient souvent, à savoir que dans un acte [de conscience] « se constituent des objets », signifie toujours la propriété qu'à l'acte de rendre l'objet présent, non pas de le « constituer » au sens propre du terme<sup>1</sup> !

Dès ses origines, la « constitution » est associée à l'idée d'évidence, d'adéquation intuitive du donné au vécu dans sa dimension phénoménologique – raison pour laquelle la « construction » dénoncée chez Kant va de pair avec une accusation de psychologisme<sup>2</sup>. Dans un deuxième moment de son développement, explique Husserl, la phénoménologie considère le donné en tant que donné dans la conscience qui devient alors donatrice. La phénoménologie passe alors de la description d'un vécu donné à la description de la conscience en tant qu'elle est le lieu où un donné *est donné* mais aussi en tant qu'elle le *donne* – qu'elle le *constitue*. Des *Recherches aux Ideen I*, nous trouvons bel et bien, comme le dit Husserl une « même reconnaissance du droit originaire de l'être-donné d'objectités idéales véritablement existantes, d'objectités de toute espèce, et en particulier des objets eidétiques, des essences conceptuelles et des légalités eidétiques<sup>3</sup> » en tant qu'il en va partout d'un mode d'être du donné comme vécu, ou « *Erlebnisgegebenheit* ». Mais si des *Recherches aux Ideen* il n'y avait qu'une extension du regard, cet élargissement de l'intuition ne poserait aucun problème. Nous avons vu au contraire que l'approfondissement transcendantal de la phénoménologie va de pair avec un élargissement de l'intuition phénoménologique qui doit être capable de saisir dans une donation adéquate tant les idéalités logiques des *Recherches* que les objectivités d'autres espèces, parmi lesquelles les choses de la nature dont l'examen se fait de plus en plus urgent dans la décennie post-*Recherches* – en particulier vers 1907<sup>4</sup> – qui mène aux *Ideen I*.

La première question soulevée est par conséquent celle de la capacité du mode d'intuition phénoménologique à s'étendre à des paradigmes objectifs nouveaux qui n'étaient pas privilégiés par les *Recherches logiques*. En plaidant pour « l'unité universelle du domaine

<sup>1</sup> „Der wiederholt vorkommende Ausdruck, dass sich in einem Acte « Gegenstände constituieren », besagt immer die Eigenschaft des Actes, den Gegenstand vorstellig zu machen : nicht « constituieren » im eigentlichen Sinn !“, E. Husserl, *Briefwechsel*, éd. K. Schumann, Dordrecht, Kluwer, 1994, III, p. 132. Citée également et traduite par W. Biemel, « L'idée de la phénoménologie chez Husserl », in *Écrits sur la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>2</sup> Dans sa « psychologie phénoménologique », Husserl fixera au contraire les exigences d'une discipline eidétique non psychologique (en ce sens critiquée) de la conscience : « C'était une tâche nouvelle, c'est-à-dire un essai nouveau, de revenir d'une façon radicale et conséquente des catégories concernant les objets aux formes de conscience qui leur sont propres, donc aux actes subjectifs, leurs structures, leur fondement vécu dans lequel pareils objets deviennent conscients et obtiennent une *présence évidente* », Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana IX*, éd. W. Biemel, La Haye, M. Nijhoff, 1962, p. 28, nous soulignons. Nous reprenons la traduction de Biemel citée in W. Biemel, *ibid.*, p. 41.

<sup>3</sup> Husserl, *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 232, tr. fr. p. 290.

<sup>4</sup> A ce stade, on observe encore une liaison intime entre la double vocation – eidétique et constitutive – de l'analyse de la chose interrogée à partir de la corrélation intentionnelle *via* un acte de perception.

de l'intuition immédiate et de la description la plus originaire<sup>1</sup> », Husserl maintiendrait sur un pied d'égalité l'ensemble des objectités données dans la conscience. Au nombre de ces modèles nouvellement conquis, les *Ideen I* ont ceci de spécifique que Husserl y *élargit* le regard dans un *changement* de perspective ou d'attitude, à savoir tout d'abord *eidétique*, reconduisant le fait à une exemplification de l'essence, c'est-à-dire subordonnant le fait (*Tatsache*) à l'essence (*Wesen*), et ensuite transcendantal, considérant tout *fait* – qu'il soit transcendant ou immanent – à l'aune de sa constitution temporelle.

La seconde question concerne le sens de la constitution transcendantale. Le statut de l'imagination transcendantale kantienne (imagination productrice mais non créatrice) est particulièrement éloquent : rendre compte de la production de l'objectivité signifie rendre compte non pas de sa création mais de sa « constitution ». Cette « constitution » a le sens, chez Kant, d'une configuration subjective des matériaux d'ordre empirique qui respecte l'irréductibilité de leur donation sans succomber à une absolutisation métaphysique qui ou bien, à la manière du réaliste transcendantal, absolutiserait l'unité objective sans la rapporter à ses conditions d'unification subjective – niant la constitution au profit d'une reproduction de l'objet –, ou bien à la manière de l'idéaliste dogmatique, absolutiserait le caractère subjectif de la production objective – identifiant alors constitution et création de l'objet.

### **Constitution (husserlienne) vs synthèse (kantienne) ?**

De ce point de vue, « constitution » et synthèse définiraient deux axes susceptibles de répondre au problème transcendantal de l'individuation. Nous serions tenté de distinguer le mode d'investigation Kant de celui de Husserl : le premier développant une théorie de la synthèse, le second une théorie de la constitution. Pourtant, force est de constater que Husserl a fréquemment recours lui aussi au vocabulaire de la synthèse. Dans la littérature, on reconnaît ainsi couramment la présence de la synthèse chez Husserl – I. Kern n'hésitant pas à cet égard à rapporter la conception husserlienne de l'objectivité à l'usage de la synthèse qu'elle implique plutôt qu'à celui de la constitution :

Tous les objets sont, pour Husserl, des unités synthétiques : elles tirent leur sens de certaines synthèses ; ce sont des unités synthétiques dans la mesure où, en tant qu'étants objectifs elles sont toujours des identités dans des intentionnalités multiples<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Husserl, *ibid.*, tr. fr. p.292.

<sup>2</sup> Citation relevée par I. Kern, *op. cit.*, p. 247, d'après *Husserliana VII*, p. 237.

La question demeure cependant de savoir si le problème pris en charge par la synthèse, dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, est identique à celui de Kant. On pourrait par exemple d'abord s'imaginer que ce vocabulaire sous la plume de Husserl serait un reliquat métaphysique du premier Husserl dont une approche ultérieure par la constitution viendrait combler les lacunes. Cette première hypothèse est aisément démentie par les textes dont nous disposons. I. Kern remarque ainsi la persistance à cette époque du motif de la synthèse et son extension à toute forme de liaison immanente dans d'autres manuscrits :

Il n'existe pas d'autre liaison de la conscience à la conscience que la synthèse, peu importe les multiples formes que peut prendre cette liaison<sup>1</sup>.

A la double ligne d'analyse dont fait état la critique husserlienne de Kant – intuition phénoménologique contre déduction ; constitution contre construction –, sembleraient donc répondre, *au sein de l'approche husserlienne*, deux lignes d'élucidation phénoménologique étroitement unies : la constitution et la synthèse. Pour comprendre la coexistence de ces deux positions, il faut impérativement interroger la manière dont Husserl lui-même pouvait comprendre le problème de la synthèse kantienne et saisir de quelle manière il pouvait s'autoriser à appliquer ce concept kantien à son enquête phénoménologique. Sa conception de la synthèse kantienne est explicitée dans le supplément XXI de *Philosophie première* qui date approximativement de 1916 :

Ce qu'il [Kant] appelle « synthèse » c'est la performance [*Leistung*] du sujet qui s'accomplit dans cette unification aperceptive suivant laquelle le divers des représentations reçoit une signification dans la conscience même ; celle-ci étant constituée des expériences d'un *objet extérieur identique*, expériences qui appartiennent à l'*unité* de cet objet<sup>2</sup>.

En comprenant la synthèse comme un acte d'unification réalisé par la conscience immanente, Husserl ferait de la synthèse au sens kantien un type de constitution fondamental. Il reconnaît notamment l'*identité* aussi bien que l'*extériorité* de l'objet phénoménal, deux caractéristiques qui ne sont pas immédiatement réductibles à la manière dont Husserl comprend l'être-individuel-factuel, mais qui correspondent à la notion kantienne de factualité en ce que l'extension spatiale et l'identité d'un objet perceptif distinguent inmanquablement la représentation phénoménale qu'est la *perceptio* de la simple *sensatio*, jamais identique ni étendue.

<sup>1</sup> Husserl, Manuscrit A VI 26, p. 147b des années 1920. Cité par I. Kern, *op. cit.*, p. 248.

<sup>2</sup> *Husserliana VII*, *op. cit.*, p. 397. Nous soulignons.

Dans les cours des années vingt, Husserl a ainsi fréquemment recours à l'analyse des différents modes synthétiques engagés dans l'élucidation de la constitution passive de la conscience immanente temporelle dans son rapport aux objets individuels perceptifs et à toute objectivité. Selon I. Kern, il ne fait pas de doute que cette synthèse soit la synthèse figurée (*synthesis speciosa*) de l'imagination transcendantale, la synthèse « empirique<sup>1</sup> » au sens kantien, écrit-il, qui traverse le divers de l'intuition, unifiant ainsi l'objet de l'expérience et tout le monde de l'expérience, c'est-à-dire la Nature, c'est-à-dire encore la synthèse transcendantale, pure, figurée, qui confère la forme de l'unité *a priori* de l'objet de l'expérience (que le commentateur appelle sa structure ontologique). I. Kern n'hésite pas à traduire cette unité dans la multiplicité en termes de synthèse de la multiplicité, qu'il situe dans le pôle d'unité qu'est l'objet :

Husserl accordait la plus grande importance à la reconnaissance, par Kant, que l'expérience – qui est toujours expérience d'objets – consiste dans une synthèse d'une multiplicité de représentations, rassemblée dans le pôle d'unité qu'est l'objet<sup>2</sup>.

Ainsi, alors qu'il remarque bien l'importance de la terminologie de la synthèse chez Husserl, I. Kern en vient à identifier le problème de la synthèse avec le terme « constitution » qui apparaît dans le même manuscrit et fait de la synthèse « le concept premier et général de la 'Konstitution'<sup>3</sup> ». Il précise qu'elle *inclut*, chez Husserl, la synthèse intentionnelle de la conscience immanente du temps<sup>4</sup>. Il découle de cette caractérisation un sens nouveau (et spécifiquement phénoménologique) de la synthèse qui se déroule sur le sol pur de la subjectivité et que l'on pourrait plus précisément analyser comme une performance de l'imagination productive. Si I. Kern fait référence aux trois synthèses de la première édition de la *Critique de la raison pure*, il faut encore voir également en quoi réside la spécificité de la lecture husserlienne qui joint cette analyse, comme le fait Heidegger d'ailleurs, à la problématique du temps, mais qui, à la grande différence de ce dernier, approfondit cette analyse sur le plan de la subjectivité absolue *immanente* :

---

<sup>1</sup> Comme telle, l'expression « synthèse empirique » dans ce contexte semble maladroite. Par ce raccourci, I. Kern désigne la synthèse transcendantale qui forme les conditions de possibilité de l'expérience, c'est à dire de la nature expérimentée.

<sup>2</sup> I. Kern, *op. cit.*, p. 247.

<sup>3</sup> Cette idée est reprise par Husserl à la suite du passage précédemment cité dans le même manuscrit, voir A VI 26, p. 148a. « *So ist Synthesis der erste und allgemeinste Begriff von 'Konstitution'* ».

<sup>4</sup> Kern s'appuie, pour cette dernière remarque, sur le § 107b de *Logique formelle et logique transcendantale* sur lequel nous reviendrons en détail.

Nous prenons conscience que notre analyse du sens de la perception était incomplète et que ce que nous avons acquis à son sujet sous le titre « sens » n'était pas son sens complet. Il manquait à même le sens une dimension universelle, une forme de sens. Si le temps vaut objectivement comme forme universelle de tous les objets individuels, réels [*real*], alors à cela répond le fait qu'il est pour la conscience une forme universelle de tous les sens d'objets individuels possibles. Bien plus encore, il est une forme universelle dans laquelle tous les objets en général et le sens d'objet en général sont d'une certaine manière nécessairement insérés<sup>1</sup>.

### **La constitution : l'inaperçu de Heidegger.**

Cette caractérisation de l'intentionnalité par Husserl, comme procès synthétique de la constitution immanente de toute objectivité, implique plusieurs traits irréductibles qui tracent une ligne de partage imperméable entre l'interprétation heideggerienne et l'analyse husserlienne de l'unité objective. Malgré l'impétuosité du geste de Heidegger, malgré la radicalité apparente de son interprétation et le bouleversement qu'elle est censée produire, force est de reconnaître, de ce point de vue, que Heidegger accorde une priorité au *résultat de la performance* accomplie par la synthèse, laissant d'ailleurs impensée la nécessité de distinguer entre le caractère identique d'un objet et son caractère unitaire<sup>2</sup>.

Alors que Heidegger insiste sur le caractère identique de l'unité objective (en dépit de savoir comment les représentations sont y unifiées, et donc sans même rencontrer le besoin d'une différenciation entre ces deux dimensions), Husserl insiste quant à lui sur le développement procédural – c'est-à-dire sur la dimension synthétisante de la conscience intentionnelle dans le cours de son accomplissement même – à un niveau originaire où l'unification objective n'est « pas encore<sup>3</sup> » accomplie et qui en détermine les conditions de possibilité. Alors que Kant dévoile effectivement le double sens de la synthèse, à la fois comme processus d'unification et d'homogénéisation et comme acte produisant une unité effective, Heidegger et Husserl sembleraient creuser cette percée kantienne dans les deux directions opposées qui se font jour dès la première édition de la *Critique*. Alors que le premier insiste sur le caractère effectif de la synthèse une fois l'unité accomplie (désamorçant la distinction entre unité et identité objective et aboutissant à résorber ces deux motifs dans la

---

<sup>1</sup> Manuscrit F I 37, 46, traduit par B. Bégout et J. Kessler in Husserl, *De la synthèse passive*, Millon, Krisis, Grenoble, 1998, p. 65.

<sup>2</sup> Eu égard à cette distinction, nous aurons à comparer la relation entre l'analyse eidétique qui fait de l'individu une singularité eidétique identique et l'analyse constitutive qui tente de rendre compte du point de surgissement toujours nouveau et changeant de la différence individuelle.

<sup>3</sup> Il s'agit d'en fixer les conditions de possibilité, ce qui doit faire entendre cette expression au sens logique et non pas chronologique.

pure *transcendance* objective), le second s'efforce au contraire de rendre compte des modalités du procès d'unification qui consiste à rendre une unité possible. Il découle de cette opposition un différend irréductible sur le plan de la théorie de la constitution qui devient le type de développement spécifiquement husserlien de la théorie kantienne de la synthèse.

Dans la mesure où Heidegger retient l'identité effective de l'étant dans son analyse fonctionnelle de l'ouverture du *Dasein* à l'étant dans le triple élan ek-statique de la temporalité, il n'a aucunement recours à une théorie de la constitution. La question, chez lui, n'est pas de savoir comment se constitue l'étant, mais comment se comporte le *Dasein* vis-à-vis de l'étant transcendant identique qui lui fait face. Le résultat principal de cette analyse consiste dans le fait que des deux développements phénoménologiques de la théorie kantienne de la synthèse, la spécificité du développement husserlien est *de prolonger la théorie kantienne de la synthèse dans une théorie phénoménologique de la constitution de cette unité phénoménologique très particulière qu'est l'individu* – une unité identifiable comme singularité eidétique alors qu'elle se différencie constamment sur le fil du temps.

Cette préoccupation exige un retour au mode de constitution de cette « unité », c'est à dire à *la synthèse spécifiquement temporelle qui qualifie le mode d'enchaînement des vécus dans lesquels elle se constitue*. Par conséquent, alors que dans les *Ideen I* Husserl décrit surtout le versant objectif de la constitution par esquisses d'un objet perceptif, il en viendra, par le biais de la synthèse, à expliciter le type de synthèse immanente qui constitue cet objet :

La perception extérieure est un écoulement temporel de vécus dans lequel des apparitions se transforment en apparitions, passent l'une dans l'autre de façon concordante, dans l'unité de recouvrement qui correspond à l'unité de sens<sup>1</sup>.

Ainsi, lorsqu'il thématise le mode d'enchaînement temporel propre à l'enchaînement des vécus phénoménologiques intentionnels, Husserl emprunte la voie de la constitution<sup>2</sup> – clarifiant le sens des vécus dans lesquels se constituent tant les unités temporelles réelles immanentes que les objets transcendants à ces vécus (parmi eux, les identités réales, imaginaires, idéales ou les généralités eidétiques). Ce faisant, il ferait accéder l'analyse de la synthèse à sa dimension constituante proprement temporelle comme dimension de la conscience intentionnelle elle-même. Alors que Heidegger identifie cette triple synthèse à la

<sup>1</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, pp. 7-8, tr. fr. *op. cit.*, p. 99.

<sup>2</sup> Au point que ce modèle temporel vienne à imprégner toute la compréhension de la constitution chez Ingarden.



triple ek-stase temporelle – c'est-à-dire à un triple élan vers la transcendance – Husserl, *a contrario*, approfondit la théorie kantienne de la synthèse (définie de cette façon précise) dans le sens d'une analyse de la conscience immanente du temps. Cet approfondissement infléchit la question kantienne dans la direction d'une problématique constitutive au sens de la phénoménologie husserlienne. I. Kern, à raison, explique en ce sens que « tous les objets sont d'après Husserl des *unités synthétiques* ; ce sont des *unités synthétiques* car ce sont des *identités objectives d'une multiplicité intentionnelle*<sup>1</sup> ». Mais une telle explicitation doit s'accompagner d'une analyse renouvelée des rapports que peuvent bien entretenir l'identité objective et la différenciation temporelle – deux dimensions qui président conjointement à la constitution de l'être-factuel.

### **L'individuation : de la synthèse à la constitution temporelle de l'existant.**

Loin de se séparer radicalement de la manière dont Kant envisage les caractéristiques – temporelles mais aussi *spatiales* – de l'individu comme objet perceptif, Husserl envisage lui aussi l'intrication entre les origines spatiale et temporelle de la différence individuelle qu'il décline en fonction des caractéristiques de l'« objet » (ou unité) en question. Ainsi, temporalité et spatialité définissent les formes d'individuation de tout objet corporel externe. De ce point de vue, le vocabulaire de la constitution cède la place, sous la plume de Husserl, à celui de l'individuation :

La propriété des deux formes fondamentales pour l'ensemble des structures de la corporéité externe, la temporalité et la spatialité, doit être comprise dans sa fonction comme *principium individuationis*<sup>2</sup>.

Husserl explicite le fait que la corporéité externe véhicule une dimension supplémentaire – spatiale, étendue – par rapport aux objets qui ne relèvent pas de l'extension

---

<sup>1</sup> I. Kern, *op. cit.*, p. 248. Nous soulignons. Alors qu'I. Kern reconnaît que les objets sont des « unités synthétiques », il les évoque à titre d'« *identités objectives d'une multiplicité intentionnelle*. Or, il faut bien admettre qu'une « identité de multiplicité » (dimension synthétique, fonctionnelle, abstraction faite de son écoulement temporel) et une « unité de multiplicité » (dimension constitutive) sont deux notions au moins conceptuellement distinctes. D'un côté, l'idée d'une « identité dans la multiplicité » suggère une existence *au-delà* de la multiplicité dans la laquelle cette identité est saisie (conformément, par exemple, à la manière dont une même identité logique peut-être saisie dans une multiplicité d'actes intentionnels sans en être altérée et sans y être comprise) dont s'accorde fort bien l'idéalité (transcendante) logique de la phénoménologie descriptive des *Recherches*. De l'autre côté, l'idée d'une « unité dans la multiplicité » suggère plutôt l'inhérence de l'unité à la multiplicité – une multiplicité qui constituerait dès lors l'unité dans sa permanence, laquelle n'aurait aucune existence en dehors de celle-ci. Nous ne pourrions leur relation qu'après avoir élucidé la relation entre le traitement de l'individu par la phénoménologie d'un point de vue constitutif et d'un point de vue eidétique.

<sup>2</sup> Husserl, *De la synthèse passive, op. cit.*, p. 301, tr. fr. p. 92.

externe. Faudrait-il alors passer de la revendication d'un principe exclusivement temporel à un double principe d'individuation ? Husserl fonde-t-il une théorie de l'individuation à géométrie variable taillée à la mesure de l'objet ? En tant que la constitution met en œuvre un moment noétique constituant et un pôle d'identité noématique constitué, elle manifesterait une différence fondamentale entre deux types d'enchaînements – immanents et transcendants<sup>1</sup>. En ce sens, l'individuation précise le problème de la constitution en le rapportant à un type d'objet bien déterminé. La corporéité externe permettrait uniquement de spécifier l'objet qui n'en demeure pas moins un cas d'objet individuel en général, c'est-à-dire un objet dont le sens est susceptible d'être dévoilé par une analyse constitutive dans la conscience intime du temps :

La chose corporelle est, *comme tout objet individuel*, un objet temporel, elle a sa durée possédant une teneur en propriétés qui s'étend au travers de cette durée. En cela la durée et chaque instant de la durée est absolument unique. On l'appelle moment individualisant parce que son unicité se communique, dans une certaine mesure, à tout l'objet<sup>2</sup>.

D'après ce principe, le temps serait la dimension individualisante, le principe d'individuation, peut-être non suffisant dans certains cas (par exemple pour les corps externes), mais irrémédiablement engagé dans l'individuation de tous les objets individuels en général. La tâche se complique néanmoins dans la mesure où Husserl ne détaille pas seulement les types d'objets individuels, mais aussi les types de toute sorte d'objets temporels. Dans la mesure où deux objets peuvent n'être pas successifs mais simultanés, la place temporelle semble insuffisante pour jouer le rôle de principe d'individuation :

Pour autant qu'il puisse y avoir des objets simultanés et, en cela, des objets entièrement semblables selon toutes leurs propriétés, leur place dans le temps qui n'a lieu qu'une fois et le système de leur durée sont sans différence : le simultané occupe les mêmes places dans le temps, avec la même unicité [*Einmaligkeit*], et non pas, comme c'est le cas pour ceux qui se suivent successivement, des places différentes. Le temps n'individualise donc pas le simultané. Considéré isolément, le temps n'individualise que l'ensemble du plein de contenu de chacune des places et durées temporelles respectives<sup>3</sup>.

D'après ce passage, le temps ne serait que principe d'individuation de la durée temporelle au sein même du flux de conscience. Alors pour expliquer l'individualité de la chose corporelle, faut-il revenir à une position naïve, naturaliste, où l'on emprunte au corrélat

---

<sup>1</sup> « Demander pour un objet matériel une perception de la structure générale d'une perception immanente [...] est absurde », Husserl, *De la synthèse passive*, p. 20, tr. fr. p. 109.

<sup>2</sup> Husserl, *De la synthèse passive, op. cit.*, p. 301, tr. fr. p. 92.

<sup>3</sup> Husserl, *De la synthèse passive, op. cit.*, p. 302, tr. fr. p. 92.

intentionnel un aspect irréductible de sa réalité [*Realität*], à savoir sa spatialité ? Ainsi, dans les textes de *La Synthèse passive*<sup>1</sup>, Husserl reconnaît qu'un objet spatial doit s'exposer à partir de *data* hylétiques et noétiques dans le temps de la conscience, être animé par la conscience, et que par conséquent sont *esse* est toujours différent de son *percipi*, à la différence des objets immanents, pour lesquels l'être et l'apparaître coïncident. Dans ces manuscrits, l'individuation pose le problème d'une coïncidence possible entre l'être de l'*identité* objectuelle et l'*unité* du déroulement temporel vécu. Ainsi, dans le manuscrit B III 12 IV, 89a ajouté à l'édition de l'introduction du cours, Husserl en vient à renier la transcendance du sens noématique telle qu'elle avait été patiemment décrite dans les *Ideen I*<sup>2</sup>.

Husserl fonderait ainsi une théorie de l'individuation à géométrie variable<sup>3</sup> taillée à la mesure de l'objet individuel, signant un véritable retour à l'« individu » au lieu de lui imposer une théorie rigide de l'individuation. Mais alors, c'est la notion de « factualité » qui pourrait devenir équivoque à son tour : par « être individuel », Husserl désigne-t-il univoquement un objet spatial étendu ? Si l'on en croit ses analyses menées à Bernau, où il tient pour « correcte la proposition selon laquelle l'être individuel et l'être temporel sont des concepts équivalents<sup>4</sup> », reconnaître la factualité de l'être individuel devrait amener à spécifier l'individuation de ce type précis de corrélat « intentionnel », ménageant une réaffirmation nécessaire de la réalité de la corrélation intentionnelle.

L'analyse qu'il déploie ici montre que la chose comme objet perceptif résulterait d'une individuation à la fois temporelle (car en tant qu'individuelle, elle est assujettie à l'individuation temporelle qui englobe n'importe quel objet individuel, transcendant ou immanent) et spatiale (puisque, en tant qu'étendue, elle occupe une place singulière dans l'espace). Husserl envisage pour cette raison la chose corporelle comme une forme spécifique d'objet individuel qui requiert une forme d'individuation spécifique tout en restant assujettie à la forme fondamentalement temporelle caractérisant tout objet individuel quel qu'il soit :

La durée individuelle enveloppe à présent chaque objet individuel en tant que forme de toutes ses déterminations. Cela vaut donc aussi pour la chose corporelle. Tout ce qu'elle est, elle l'est comme unité de sa durée, qui la remplit successivement. L'extension spatiale est donc, comme nous le savons déjà, ce que nous nommons la figure corporelle, avec toutes les propriétés qui

<sup>1</sup> Voir Husserl, *De la synthèse passive, ibid.*, § 4, p. 16, tr. fr. pp. 105 sq.

<sup>2</sup> Husserl, *De la synthèse passive, ibid.*, p. 334, tr. fr. p. 83. Nous y reviendrons.

<sup>3</sup> Elle sera détaillée dans les *Manuscrits de Bernau*.

<sup>4</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau, op. cit.*, p. 304, tr. fr. p. 239.

s'étendent en elle spatialement, elle est le plein de la durée ; cela signifie : chaque instant de cette durée est déjà par son contenu une chose spatiale, mais simplement justement une phase momentanée de celle-ci<sup>1</sup>.

Cette « casuistique de l'individuation » pourrait sembler étonnante en ce que Husserl, loin de fixer *un* principe d'individuation, semble décliner une pluralité de principes fonctionnant comme principes d'individuation en fonction de la variété des objets et phénomènes envisagés contrairement au champ « immense » que problème de l'individuation recouvre dans les déclarations de 1918. Mais alors, loin à son tour d'être une pièce maîtresse de la phénoménologie, la question de l'individuation de ces types d'objets semble prendre une position seconde et contracter un rôle tout à fait accessoire qui justifie de la ramener à un modeste paragraphe par lequel l'éditeur a choisi de clôturer les remarques introductives du volume consacré aux synthèses passives<sup>2</sup>. Comment penser que Husserl puisse par ailleurs assigner au problème de l'individuation l'exigence d'une révision des principes mêmes de l'ontologie rationnelle engageant la plus profonde des résolutions transcendantales ?

Si les analyses de Bernau ne sont pas prises en charge par I. Kern en raison de l'indisponibilité des manuscrits à l'époque de son étude, ce dernier nous renvoie à des analyses produites dans une grande proximité temporelle. Il remarque ainsi que c'est en 1916 non seulement que Husserl s'interroge, on l'a vu, sur l'affinité de la conception kantienne de la synthèse vis-à-vis de la sienne, mais en outre qu'il prête à Kant l'idée d'une rencontre avec l'intentionnalité :

Kant tombe sur l'intentionnalité qui se construit [*aufbauende*] pas à pas dans la conscience, dans laquelle une objectivité *externe* est une objectivité pour la conscience expérimentante et pensante<sup>3</sup>.

Prêter à Kant l'idée d'être tombé sur l'intentionnalité n'est pas rien. De la part d'un lecteur aussi critique et mesuré que Husserl, cette affirmation a même de quoi surprendre, tant il est difficile d'envisager comment deux traditions philosophiques aussi hétérogènes en apparence pourraient en venir à se superposer. I. Kern se risque ainsi à affirmer que la « rétention » est appelée « synthèse de la recognition » chez Kant<sup>4</sup>. Pourtant, la « synthèse de

---

<sup>1</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 302, tr. fr. p. 93.

<sup>2</sup> Sur l'ordre du manuscrit F I 37, voir l'introduction de B. Bégout et N. Depraz in *De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>3</sup> Husserl, *Philosophie première*, d'après *Husserliana* VII, supplément XXI, p. 404. Ce texte reproduit le manuscrit FI 30, p. 71a, 1916.

<sup>4</sup> Voir I. Kern, *op. cit.*, p. 248.

la recognition » chez Kant semble faire l'économie de l'ensemble des clarifications qui se sont patiemment imposées à Husserl lorsqu'il distinguait la forme singulière de modification temporelle qu'est la rétention. Sur ce point, l'écart entre Husserl et Kant semble immense : dans la mesure où le temps est thématiquement thématisé comme une forme pure de la sensibilité, il ne fera jamais, d'un point de vue transcendantal, l'objet d'une analyse relevant de la sphère de la conscience intime immanente<sup>1</sup>. De la part d'un exégète aussi scrupuleux qu'I. Kern, cette identification pourrait ainsi paraître relativement cavalière. Elle le paraîtra peut-être moins à la lumière de son rôle dans les principes de l'entendement pur où cette compréhension du temps semble prendre une toute autre dimension. Un rapprochement aussi hardi vaudra peut-être d'être considéré s'il on prête attention à ce que, loin d'être marginal, d'autres commentateurs, à l'instar d'Ingarden, développent aussi cette idée, prêtant à Kant non seulement une rencontre avec l'intentionnalité (comme le fait Husserl) mais avec le concept opératoire qui anime la mécanique de cette idée fondamentale directrice, à savoir la constitution :

Dans la première édition de la « Dédution transcendantale des concepts de l'entendement », Kant a aperçu quelque chose concernant la *constitution originnaire* des *data* sensoriels, et, dans la seconde édition, au contraire, surtout grâce à l'introduction du concept d'« aperception transcendantale », il est allé assez loin dans la direction de l'unité originnaire de la phase d'actualité de la conscience avec l'immédiatement passé et – selon la conception de Husserl – le conservé encore éveillé par le moyen de la rétention. En outre, il a posé tous ces problèmes, en pleine conscience, comme une « question de droit ». Mais il n'a pas réussi à éclaircir davantage le sens de l'aperception transcendantale, ni à saisir d'un seul regard, dans sa figure originale, le terrain de la conscience constituante du temps<sup>2</sup>.

Cette constitution est *a fortiori* repérée à un niveau originnaire. Si Ingarden parle également de rétention chez Kant, on notera que cette identification est opérée dans le seul but *d'expliciter la synthèse de l'appréhension kantienne comme un problème de constitution*. Cette dimension ne semble guère étrangère à l'esprit qui anime ces manuscrits husserliens : en approfondissant le problème pris en charge par l'élucidation de la synthèse chez Kant par le biais d'une analyse de la conscience constitutive engagée dans la constitution de l'être factuel, Husserl se placerait de façon tout à fait frappante dans le sillage des approfondissements

---

<sup>1</sup> Cf. Kern, p. 246 : pour Husserl, effectivement, Kant manque la temporalité.

<sup>2</sup> Ingarden, « Le problème de la constitution et le sens de l'analyse constitutive chez Husserl », in Husserl, *Cahiers de Royaumont, op. cit.*, pp. 254-255. Nous soulignons.

réalisés par Kant dans la seconde édition de la *Critique* asseyant la nécessité pour l'idéaliste transcendantal d'être un réaliste empirique<sup>1</sup>.

Ainsi, I. Kern reconnaît ne pas savoir dans quel sens Husserl pourrait quant à lui entendre cette théorie de la triple synthèse de 1781, mais il tient pour certain qu'il s'écarte de l'interprétation plus tardive de Heidegger<sup>2</sup>. En s'appuyant sur le manuscrit original A IV 26, S 147b<sup>3</sup>, I. Kern émet cependant l'hypothèse selon laquelle Husserl prolongerait cette élucidation de la synthèse dans la face noétique de l'analyse intentionnelle, c'est-à-dire dans le volet « immanent » de la corrélation intentionnelle. En dépit de toute hypothèse, Husserl nous donne parfois des éléments explicatifs explicites. A cet effet, le § 107 de *Logique formelle et logique transcendantale*<sup>4</sup> où il revient sur le sens de l'expérience interne nous permet d'apprécier à la fois son affinité avec le traitement kantien et ses divergences vis-à-vis de l'analyse ekstatique heideggérienne. Le point remarquable de ce paragraphe consiste dans l'explicitation de la synthèse temporelle immanente – qu'il appelle *intentionnelle* – en termes de constitution relative à l'existant :

Même dans cette expérience phénoménologique pure, l'existant, ici l'existant immanent au sens phénoménologique, est certes donné « lui-même » (dans la perception, en tant que présent « lui-même », dans le souvenir, en tant que passé) ; pourtant, ici également, déjà dans ce mode le plus simple de l'effectuation constitutive, le donné « lui-même », ce qui est objet d'une manière immanente, se *constitue* d'une manière très complexe... dans le flux des

<sup>1</sup> On s'interdira néanmoins de confondre à présent la revendication qu'*un objet* nous faisant face soit donné (Heidegger) et celle selon laquelle *quelque chose* est donné (Kant, Husserl) qui requiert d'être constitué, c'est-à-dire unifié, en un objet ayant la spécificité de posséder les caractères de l'être individuel-factuel. Sur ce point, l'analyse de Husserl se distingue encore de celle de Heidegger qui approfondit quant à lui les développements de la première édition de la *Critique de la raison pure*.

<sup>2</sup> Voir *Husserliana VII*, suppléments (en particulier le manuscrit B IV I S 159-60) cités par I. Kern en note p. 248. Voir manuscrit B IV 1, « Zur Kritik Kants und historisch-ideengeschichtliche Gedanken zu Leibniz, Descartes und Hume » (104 pages), transcrit par S. Strasser, passages publiés : 5 - 10, 39 - 46, 50 - 59, 78 - 88 (in *Husserliana VII*, *op. cit.*). Voir en particulier : B IV 1 I « Kants Raumargumente. Sein Problem der synthetischen Urteile a priori », 1903 - 1909 ; B IV 1 II « Zur Kritik Kants und Leibniz », non daté ; B IV 1 III « Zur Kritik Kants. Auseinandersetzungen mit Kant. Transzendente Phänomenologie und transzendente Logik. Meine transzendente Phänomenologische Methode und Kants transzendente-logische Methode. Reflexionen mit Beziehungen auf J. Cohn. Zur Konstitution von "Objekten an sich" in erscheinenden Objekten. Idealität der Logik », 1908-1917.

<sup>3</sup> Voir Manuscrit A VI 26 « Zur allgemeinen Lehre von der Intentionalität. Beilagen zur Vorlesung 1928. Elementares zur Lehre von der Intentionalität », 1921 - 1931 (156 pages), transcrit par U. Claesges, G. Diem). Une partie de ce manuscrit est publié : pp. 5-10 (in *Husserliana IX*, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, éd. W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff 1968) ; pp. 117-127 et pp. 137-138 (in *Husserliana XXIII*, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, éd. E. Marbach, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1980) ; 82, 86, 88, 114 (in *Husserliana Dokumente, III*, *op. cit.*).

<sup>4</sup> Sur l'articulation avec *Logique formelle et logique transcendantale*, voir le manuscrit B IV 1 III de 1917, *op. cit.*

présentations, des rétentions, des protentions, dans une *synthèse intentionnelle* complexe qui est celle de la conscience interne du temps<sup>1</sup>.

Dans ce texte pourtant tardif, Husserl se réfère au manque d'étude explicite et publiée de l'intentionnalité temporelle immanente et de l'évidence qui lui est relative et laisse entre parenthèses les analyses (loin encore d'être publiées à cette époque) accomplies à Bernau en 1917-1918. Husserl revient ce faisant à la nécessité d'explicitier l'évidence relative à la perception immanente qu'il qualifiait d'« adéquate » dans les *Ideen I* – n'ayant pas tiré profit d'une analyse poussée de l'intentionnalité temporelle et de la constitution temporelle des vécus immanents eux-mêmes. Dans la mesure où un vécu est constitué de façon complexe dans le flux de présentation-rétention-protention, la donation de celui-ci ne peut plus être simplement qualifiée d'adéquate. En revenant sur le rôle fondamental de l'intentionnalité, Husserl nous prévient de l'erreur de Heidegger, et ce, au niveau le plus originaire qui soit. Remarquons d'ailleurs qu'il ne prête pas à l'analyse constitutive la vocation d'élucider exclusivement l'existant transcendant mais qu'il l'assujettit ici à l'existant immanent<sup>2</sup>. Non seulement on ne peut pas tenir l'étant – chose – pour déjà constitué, mais encore, le *datum reell* phénoménologique immanent de la subjectivité transcendantale n'est pas donné comme déjà constitué :

Il faut être mis en garde contre *l'erreur* qui consiste à croire que le *datum* en tant qu'objet est *constitué pleinement déjà en faisant son apparition ainsi réellement dans le flux*<sup>3</sup>.

En mettant au premier plan la forme immanente de cette constitution au lieu de s'intéresser à la faculté qui en serait dispensatrice, il spécifie cette forme particulière de constitution immanente comme relevant de la continuité temporelle elle-même :

L'unité originale [*originale*] qui se fait dans l'identification continue de cette persistance n'est pas encore un « objet », elle l'est seulement en tant qu'existant dans la temporalité (ici immanente), c'est-à-dire en tant qu'existant avec l'évidence d'être à nouveau reconnaissable comme étant la même, en dépit de la succession des divers modes subjectifs de ce qui est passé. La forme de cette identité qu'a l'objet est la place temporelle dans le temps. [...] Il faut revenir à la question : qu'est-ce qui constitue l'existant, en tant qu'il existe *identiquement* (en « subsistant » à sa manière) à l'intérieur de l'*ego* identique<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op cit.*, p. 251, tr. fr. p. 377.

<sup>2</sup> Cette distinction est compatible avec le fait que la catégorie de « l'être factuel-individuel » est indifférente au partage entre l'immanence et la transcendance.

<sup>3</sup> *Logiques formelle et transcendantale*, tr. fr. p. 378.

<sup>4</sup> *Logiques formelle et transcendantale*, p. 252, tr. fr. p. 378.

Ainsi, Husserl se sépare de la lecture qui consiste à lier la synthèse à l'imagination pour l'articuler quant à lui à la constitution – ce qui le conduit à distinguer unification et identification et à spécifier l'unification comme une identification continue de l'existant.





### **TROISIEME PARTIE**

## **LA SOLUTION DU PROBLEME : LA REELABOTATION DU TEMPS COMME MARQUEUR TRANSCENDANTAL**



## CHAPITRE 1

### Un traitement non transcendantal de l'individuation sur le fil du temps : « Les Manuscrits de Seefeld »

« Temporalité et spatialité sont-ils réellement dans la mesure où ils sont compris de manière phénoménologique et non empirique et transcendante, les principes majeurs de l'individuation ? Comment devons-nous effectuer le pas du phénoménologique à l'empirique ?<sup>1</sup> »

« A comparer avec les arguments de Kant sur l'espace et le temps !<sup>2</sup> »

Nous avons insisté sur la formulation canonique du problème de l'individuation comme problème de la constitution de l'être individuel-factuel dans le cadre de la phénoménologie transcendantale. Pourtant, il est un autre lieu célèbre dans les analyses husserliennes qui, comme *Les Manuscrits de Bernau*, sont majoritairement consacrées à la conscience intime du temps. Antérieures à ces dernières d'une dizaine d'années, elles s'en distinguent sous plusieurs rapports. A l'époque notamment, Husserl n'a pas encore problématisé la question de la factualité comme question de l'origine de la différence dans l'existence, il ne dispose pas encore des distinctions eidétiques présentées dans les *Ideen I* ni n'a encore pris possession du sens profond de la problématique transcendantale, même s'il affirme trouver dans ce texte la première mise en œuvre de la réduction phénoménologique.

Le contexte de rédaction des recherches de Seefeld au sein des manuscrits de Husserl appelle plusieurs remarques. D'abord, si la majorité des notes datent des vacances d'été de l'année 1905, d'autres sont antérieures à 1900 tandis que plusieurs ajouts et relectures révèlent une reprise en 1909. Elles suivent en cela l'approfondissement de l'analyse de la conscience intime du temps qui conduit Husserl à dégager les caractéristiques essentielles du présent-vivant, en distinguant de plus en plus scrupuleusement la rétention (souvenir primaire<sup>3</sup>) du souvenir (secondaire) et en adjoignant progressivement au tout juste passé une considération de la protention<sup>4</sup>. Deuxièmement, on peut ainsi considérer les cours dispensés

<sup>1</sup> Husserl, « Manuscrits de Seefeld », in *Husserliana X*, texte n°35, tr. fr. B. Begout, in *Alter n°4*, Vrin, Paris, 1996, p. 386. Extrait du dernier paragraphe de ces manuscrits ajouté « ultérieurement » par Husserl.

<sup>2</sup> Husserl, « Manuscrits de Seefeld », *ibid.*, p. 385. Il s'agit de la dernière note marginale apportée par Husserl à ces manuscrits.

<sup>3</sup> Voir en particulier sur ce point *les Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *Op. cit.*, § 19, tr. fr. pp. 62-65.

<sup>4</sup> Ainsi que le rappelle Heidegger en avril 1928 lors de l'édition du texte des *Leçons* établi par E. Stein et publié par Heidegger : « Les analyse suivantes, inaugurant la « phénoménologie de la conscience intime du temps », se

pendant l'année universitaire 1904-1905 qui a précédé ces vacances comme le principal point d'appui autour duquel s'articulent les réflexions de Seefeld. Parmi eux, le cours consacré à la conscience intime du temps est le principal élément de ce dialogue. Nous ne considérerons à ce titre que les notes contemporaines de ces analyses, telles qu'on les trouve dans l'édition d'*Husserliana X* au titre du texte complémentaire n°35. Troisièmement, comme en ce qui concerne ce cours de 1904-1905, il résulte des recherches de Seefeld une dislocation des feuillets de recherche à travers plusieurs volumes des manuscrits édités en fonction des intérêts sur lesquels se concentre chaque partie du texte<sup>1</sup>. Enfin, il faut noter que ce texte n'est pas une réflexion périphérique qui prolongerait le cours de 1904-1905, mais que sa rédaction est motivée par une discussion avec A. Pfänder et J. Daubert<sup>2</sup> – deux interlocuteurs directs et élèves de Lipps ancrant par conséquent ces considérations dans le sillage des critiques formulées à l'endroit des *Recherches Logiques*.

### **Une analyse temporelle-phénoménologique de la perception.**

La première caractéristique du texte – essentielle pour le problème qui nous occupe – est d'ancrer le problème de l'individuation sur le terrain de la perception *phénoménologique*. Ce terrain diffère du traitement que Husserl lui accordera dans *Chose et espace*, en 1907, où il mène une analyse intrinsèque de la perception comme acte perceptif dont on peut fixer une connaissance eidétique :

La question porte sur l'*essence* de cette perception, telle qu'elle est donnée dans la conscience qui regarde et qui maintient fixe l'essence de façon identique. Le fait unique, la singularité phénoménologique du « ceci-là » n'est pas ce que visent nos constatations, ce n'est donc pas, en quelque sorte, le phénomène au sens où il est une réalité nouvelle lorsqu'il nous est donné, disons-nous, simplement une nouvelle fois, même si c'est dans la conscience de l'identité de la

---

divisent en deux parties. La première englobe le dernier fragment d'un cours de quatre heures par semaine, prononcé à Göttingen pendant le semestre d'hiver 1904-1905 : « Les grands chapitres de la phénoménologie et de la théorie de la connaissance ». [...] La seconde partie provient d'additifs au cours et d'études complémentaires nouvelles, allant jusqu'en 1910. Des recherches plus poussées sur la conscience du temps, reprises notamment à partir de 1917 et étroitement liées au problème de l'individuation, sont réservées à une publication ultérieure », *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *Op. cit.*, pp. XI-XII. Il est vraisemblable qu'à l'époque Heidegger ait décliné la proposition de Husserl d'éditer déjà les *Manuscrits de Bernau* rédigés depuis une dizaine d'années. Voir R. Boehm, « Introduction de l'éditeur », *Husserliana X*, *op. cit.*, p. XXIV.

<sup>1</sup> Ainsi, une partie concerne le problème de l'intersubjectivité et apparaît dans *Husserliana XIII*, édités par I. Kern. Voir B. Bouckaert, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl* des *Logische Untersuchungen aux Ideen I*, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica* 168, Dordrecht, 2003, p. 95

<sup>2</sup> Sur le contexte de cette discussion et la figure de J. Daubert, B. Bégout qui a traduit cette partie des manuscrits in *Alter n°4*, *op. cit.*, pp. 371-386, invite à consulter H. Spiegelberg, *The phenomenological movement. A historical introduction*, I, La Haye, M. Nijhoff, 1960, p. 171.

donnée selon son contenu global essentiel. Nous ne voulons pas soulever ici dès maintenant ni mettre au premier plan le problème de la singularité phénoménologique. Si nous cherchons partout à atteindre à la connaissance eidétique, accomplissons ici d'abord la connaissance eidétique qui est le plus aisément accessible<sup>1</sup>.

Au contraire de la question qu'il exclut encore en 1907, dans les « Manuscrits de Seefeld », Husserl ébauche pour la première fois un traitement phénoménologique de la singularité. Le fait que ce problème soit évincé du texte de *Chose et espace* pourrait signifier deux choses : ou bien que les analyses de 1907 n'ont pas vocation à prendre en charge cette question – Husserl s'intéressant à l'essence de la perception, cette hypothèse semble assez pertinente –, ou bien qu'en 1905 Husserl a rencontré un problème dans lequel il aurait certes percé une brèche mais également réalisé l'importance du chantier à réaliser, un chantier que les approfondissements menés entre 1905 et 1907 ne lui permettent pas encore d'ouvrir à nouveaux frais. Ainsi, s'il y anticipe parfois sur certaines dimensions problématiques qui seront approfondies par la suite – par exemple le rapport d'une multiplicité de perceptions se rapportant à un même objet que Husserl analyse en 1907 comme « perception exposante<sup>2</sup> » –, ces manuscrits font d'abord figure de recherches de percée où se configurent et se mettent en place des problèmes et des voies de résolution qui demanderont de patients approfondissements ultérieurs, et, nous l'avons vu, postérieurs de plus d'une dizaine d'années à *Chose et espace*.

Pour annoncer qu'il soit des thèmes abordés en 1907 et après, le terrain d'analyse des « Manuscrits de Seefeld » diffère aussi de celui des autres cours de 1904-1905. On pourrait même dire que les *Leçons* se situent, dès l'introduction du problème du temps, en-deçà du niveau perceptif, à même l'observation des *data* phénoménologiques dans lesquels se constitue tout acte de perception. Après avoir revendiqué une « mise hors circuit du temps objectif », Husserl articule dès le § 2 la question de la constitution du temps immanent à celle de l'origine de la *différence* dans le temps :

*La question de la possibilité de l'expérience* telle que la pose la théorie de la connaissance (qui est en même temps la question de *l'essence de l'expérience*) exige le retour aux *Data* phénoménologiques, desquels tire phénoménologiquement sa consistance ce dont l'expérience est expérience [...]. En conséquence, la question de l'essence du temps reconduit elle aussi à la question de l'« *origine* » du temps. Mais cette *question de l'origine* est orientée vers les formations primitives de la conscience du temps, *dans lesquelles les différences primitives du*

<sup>1</sup> Husserl, *Chose et espace*, op. cit., § 3, p. 12, tr. fr. p. 33.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, §§ 10 sq.

*temporel se constituent*, dans un mode intuitif et propre, comme les sources originaires de toutes les évidences relatives au temps<sup>1</sup>.

Portant son attention sur les vécus phénoménologiques afin de tirer au clair ce qu'il appelle aussi l'« *a priori* du temps<sup>2</sup> », Husserl dresse en même temps le programme des investigations complémentaires convoquées par cette question, à savoir d'une part l'analyse de l'individualité de la subjectivité empirique qui a l'intuition du temps<sup>3</sup> et d'autre part une explicitation de la relation du vécu aux transcendances réales effectives<sup>4</sup>, question dont on peut retrouver la trace jusque dans *Logique formelle et logique transcendantale*. Pourtant, n'interrogeant pas immédiatement cette corrélation, Husserl expulse entièrement cette dernière question du spectre des analyses des *Leçons*. Elle n'est également prise en charge que de façon secondaire dans les « Manuscrits de Seefeld ». Au contraire, tant dans les *Leçons* que dans ces « Manuscrits », Husserl interroge d'une manière originale l'essence du temps par le biais d'une tentative d'élucidation de la différence temporelle mobilisant une distinction entre plusieurs niveaux de généralité.

Dans les « Manuscrits de Seefeld », Husserl envisage plus précisément ce qu'il y a d'individuel dans la perception phénoménologique et la manière dont il serait possible de rendre compte phénoménologiquement de cette individualité : il y pose la question de l'individualité comme « *moment individuel* ». Analysant différents niveaux d'identité objectuelle, il situe son analyse, à maints endroits, au-delà du partage entre immanence et transcendance. L'individuation y prend la forme d'une théorie de l'identité objective rapportée à la multiplicité temporelle des vécus et à l'extension temporelle du vécu de perception phénoménologique. Conformément à la neutralisation du problème de la corrélation annoncée dans les *Leçons*, une spécificité des analyses de Seefeld est d'investir le terrain de la réalité non pas seulement comme *transcendance* réelle mais aussi et surtout comme *identité* réelle spécifiée comme pôle d'identité – il préfère ainsi porter l'attention sur

---

<sup>1</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, § 2, tr. fr. p. 14. Nous soulignons la dernière expression.

<sup>2</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *ibid.*, § 2, tr. fr. p. 15.

<sup>3</sup> « Cette question de l'origine ne doit pas être confondue avec la question de l'origine psychologique, avec la question litigieuse entre l'innéisme et l'empirisme. Ce qui est en cause dans cette question psychologique, c'est le matériau de sensation originel, duquel naît, dans l'individu humain et même dans l'espèce, l'intuition objective de l'espace et du temps. Mais pour nous la question de la genèse empirique est indifférente », *ibid.*, tr. fr. pp. 14-15.

<sup>4</sup> « Ce sont les vécus de temps qui nous intéressent. Qu'eux-mêmes soient objectivement déterminés temporellement, qu'ils s'insèrent dans le monde des choses et des sujets psychiques, monde où ils trouvent leur place, produisent leurs effets, possèdent leur être et leur genèse empiriques, cela ne nous concerne en rien, nous n'en savons rien », *ibid.*, tr. fr. p. 15.

« l'identité de 'quelque chose de réel'<sup>1</sup> ». Voyons comment Husserl articule cette dimension « *réale* » au flux temporel de la conscience que le lecteur des *Ideen I* aurait tendance à comprendre immédiatement et unanimement comme « *reell* » :

- 1) la continuité temporelle, entendue comme continuité des points-de-temps (en tant que tels) ;
- 2) la continuité dans le temps, entendue comme unité du contenu temporel, unité en tant qu'*unité continue et « réelle »*. En permanence les contenus temporels remplissent les segments temporels, et tandis qu'ils agissent, l'identité les relie, l'identité de « quelque chose de réel », de cela même qui s'étend à travers la durée du temps en tant que chose unitaire [...].
- 3) Le *continuum* d'un changement permanent. Le *continuum* temporel est rempli par un *continuum* de moments se différenciant « constamment », dans lesquels les différences ultimes d'une espèce se séparent<sup>2</sup>.

Tout d'abord, Husserl établit une distinction entre trois registres de l'écoulement temporel : la considération des « points de temps », vides de tout contenu, qui ne sont pas immédiatement liés entre eux mais qui définissent la forme (on le verra, abstraite) de toute apparition temporelle (1), l'écoulement temporel continu où un contenu *réel* dure et demeure identique dans le temps (2) et l'écoulement temporel de changement où un contenu *réel* se différencie dans le temps (3). Abstraction faite de la forme des points-temps, Husserl joint donc à la conscience du contenu *réel* traité dans son écoulement temporel une distinction entre deux modalités : d'une part le mode de la continuité où un contenu *réel* est constitué ou identifié comme le même, au fondement de la conscience d'identité, d'autre part le mode du changement où un contenu *réel* est distingué (de lui-même ou d'un autre), au fondement de la conscience de la différence. La question de l'individuation prend ici la forme d'une analyse du mode de *différenciation temporelle* des contenus *réaux* de conscience. En cela Husserl fonde une distinction entre la forme vide du temps et la durée – de continuité ou de changement – du *continuum réel*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Husserl, « Manuscrits de Seefeld », *op cit.*, tr. fr. p. 377.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 377.

<sup>3</sup> « Le *continuum* temporel n'est pas un *continuum « réel »* ; le temps comme tel n'est rien qui dure ou change ; derechef une série de différences temporelles n'est pas dans le temps et ne contient rien d'identique qui s'étend à travers les séries [...]. En revanche tout ce qui s'étend à travers le temps est *réel*. *Réal* est le contenu du temps, qui le remplit constamment et, remplissement faisant, qui fonde l'identité dans sa permanence. L'identique est le *réel*. Le *réel* dure ou change, et « se détermine » en tant que possédant tel ou tel caractère », *ibid.*, tr. p. 377.



## Conscience d'identité vs conscience de différence.

Ainsi, si l'on a noté que la conscience temporelle est un flux constant d'auto-différenciation (sans être toutefois un substrat)<sup>1</sup>, l'analyse des « Manuscrits de Seefeld » se distingue par l'idée que ce n'est pas le flux qui se différencie lui-même mais le contenu *réel* à même la forme de l'écoulement temporel, continu ou changeant<sup>2</sup>. En 1905, Husserl ne semble pas opposer le flux de conscience comme champ permanent de la différence à un pôle identique *réel* (transcendant) qui serait au principe de l'identité objective mais, articulant ces deux dimensions dans l'analyse de la seule et même conscience du temps – continue ou changeante –, il associe immédiatement la temporalité de la conscience à un contenu qu'il sera pour cette raison amené à qualifier de *concret*. Il nous autorise ce faisant à tenir les analyses de 1905 pour des analyses concrètes de la constitution de l'identité et de la différence d'un contenu *réel* tel qu'il est appréhendé dans la conscience du temps<sup>3</sup>. Il fonde ainsi comme une seule et même chose l'être individuel, l'identique dans la durée et l'être temporel :

Ce qui est identique dans la temporalité, dans la continuité du flux temporel, ce qui est identique au sens de l'être individuel ou, ce qui revient au même, temporel<sup>4</sup>.

Le premier élément frappant est l'équivalence établie par Husserl entre l'être temporel et l'être individuel. Loin d'être une découverte des « Manuscrits de Seefeld », ce premier aspect est déjà largement reconnu au § 31 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* où la situation temporelle identique est considérée comme étant au fondement « de la constitution de l'objectivité d'objets et de processus temporels individuels<sup>5</sup> ». Il s'y demande alors :

Mais alors, comment – à l'encontre du phénomène du changement continu de la conscience du temps – la conscience du temps objectif, et tout d'abord de la situation et de l'extension temporelle, a-t-elle lieu ? La réponse est la suivante : grâce au fait qu'à l'encontre du flux du repoussement temporel, du flux des modifications de la conscience, l'objet, qui apparaît comme repoussé, demeure précisément maintenu par aperception dans une identité absolue, et ce avec la thèse, éprouvée à l'instant présent, qui le pose comme « ceci ». La modification

<sup>1</sup> Voir partie I, chapitre 3.

<sup>2</sup> Nous verrons plus bas la progression de cette question dans le traitement que Husserl lui réserve une dizaine d'années plus tard, dans les analyses de *Husserliana XXXIII* (où la question s'est enrichie d'une analyse de la temporalité élaborée dans un cadre transcendantal) et *Husserliana XLI* (où elle s'est enrichie de grandes avancées dans le traitement éidétique, notamment la dimension de l'individu d'être une essence concrète).

<sup>3</sup> Ces analyses se distinguent des analyses ultérieures de 1907 dans le cadre de la théorie de la connaissance où Husserl interrogera à nouveaux frais le statut « en soi » de l'objectivité. A Seefeld, il tient pour admise la corrélation entre la conscience et le pôle d'identité qui s'esquisse dans le recouvrement de chacune de ses phases.

<sup>4</sup> Husserl, « Manuscrits de Seefeld », *op. cit.*, tr. p. 379.

<sup>5</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, § 31, tr. fr. *op. cit.*, p. 84.

continue de l'appréhension ne concerne pas le *ut quale* de l'appréhension, son sens, elle ne vise pas un nouvel objet, ni une nouvelle phase d'objet, elle ne fournit pas de nouveaux instants, mais sans cesse le même objet avec ses mêmes instants<sup>1</sup>.

Dans la mesure où l'analyse est tournée vers l'explicitation de la conscience du temps qui dure, celle-ci est principalement dirigée vers la conscience d'identité, faisant abstraction des conditions et des modalités de la conscience de différence. A ce titre, au § 31 des *Leçons*, la question de l'individuation, au lieu d'être envisagée comme la question du surgissement d'une singularité différente d'une autre, est envisagée sous l'angle de la conscience de continuité :

Chaque présent actuel engendre un nouvel instant parce qu'il engendre un nouvel objet, ou plutôt un nouveau point d'objet, qui est maintenu dans le flux de la modification comme le même et unique point individuel d'objet. Et la continuité, en qui se constitue sans cesse à nouveau un nouveau maintenant, nous montre qu'il ne s'agit pas d'une façon générale de « nouveauté », mais d'un *moment continu de l'individuation*, moment en qui la situation temporelle a son origine<sup>2</sup>.

Ainsi, ce qui est individuel – le contenu du temps – est compris comme « la teneur qualitative du matériau de la sensation : ceci fournit la matière du temps<sup>3</sup> ». Si l'on prend l'exemple d'un son, Husserl est par conséquent fondé à considérer que « le point sonore, dans son individualité absolue, est maintenu dans sa matière et dans sa situation temporelle, cette dernière seule constituant l'individualité<sup>4</sup> ». Evidemment, d'après l'extrait des « Manuscrits de Seefeld » où différents niveaux du temps sont distingués, on peut s'interroger sur la possibilité d'une équivalence entre « être temporel » et « être identique dans le temps ». Au § 34 des *Leçons*, Husserl distingue différents « degrés de constitution » (pouvant laisser penser à une stratification des niveaux temporels), et y associe une distinction entre l'*identité* d'espèce (par exemple la chose physique) et les « *multiplicités* d'apparitions constituantes<sup>5</sup> ». Il faudrait ainsi distinguer les modalités de chaque niveau temporel dans les relations « constitutives » qui les unit en tenant compte de leur qualité. Dans la mesure où le mode d'être dans le temps est susceptible d'être changeant ou continu, il semblerait plus prudent de dire seulement que l'être individuel correspond à une certaine manière d'être dans le temps, la conscience d'identité fondant son identité et la conscience de changement sa différence, c'est-à-dire sa dimension proprement individuelle.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 31, tr. fr. pp. 85-86.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 31, tr. fr. p. 86. Nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 31, tr. fr. p. 87.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 31, tr. fr. p. 87.

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 34, tr. fr. p. 97.

Dans ces conditions, s'il a été montré que le *temps* n'est pas en soi un substrat, Husserl semble suggérer qu'il n'est pas tout à fait exact de considérer que la *conscience du temps* n'a quant à elle rien d'un substrat. Dès 1905, la question de l'identité et de la différenciation objectuelle est immédiatement arrimée à la conscience de l'écoulement temporel où un objet apparaît comme identique ou différent dans la conscience synthétique de son écoulement sous la forme de l'« un-après-l'autre ». Chez Husserl comme chez Kant, on trouve de cette manière à la fois l'idée que le temps lui-même n'est pas un substrat – en ce sens, le temps est reconnu dans l'esthétique transcendantale comme la condition et la forme pure *a priori* de tous les objets du sens interne – mais que c'est dans le temps qu'apparaît l'objet en tant que déterminé, supposant à la fois un principe d'identité et de différence. Ce double principe requiert d'insister sur la manière dont le traitement transcendantal de Kant autorise (voire rend nécessaire) un traitement « phénoménologique » du temps en tant que substrat de la détermination objectuelle où l'objet est envisagé dans le cadre de la conscience de la durée – de l'identité et de la différence – c'est-à-dire sous la forme de l'« un-après-l'autre » ou en termes kantien sous la forme synthétique du déroulement reposant sur la conscience de comparaison. Loin du cadre « statique » de l'esthétique transcendantale, Kant réserve ce traitement dans l'élucidation des principes dynamiques de l'entendement pur qui, plaçant au premier plan la reconnaissance de l'existence des objets, permettent de rendre compte à la fois de la conscience d'identité et de différence.

### **L'identité de la *species* : quelques distinctions pré-eidétiques.**

Dans les « Manuscrits de Seefeld », s'intéresser à l'unité de la chose revient explicitement à la reconnaître comme individuelle. Si l'analyse prend son appui initial sur la chose *réale*, empirique, cette dernière est envisagée en tant que *temporelle et identique*, c'est-à-dire qui dure comme étant la même dans le temps objectif, avec son lot de déterminations (*réales*) qui perdurent. L'exemple retenu est celui d'une bouteille de bière de couleur brune. Husserl distingue soigneusement entre la chose *concrète* – la bouteille de bière – et l'un de ses contenus *abstrait* – à savoir sa coloration réelle: le brun.

## Identité et différence.

L'identité de l'objet *réel* est ainsi caractérisée comme *identité de durée* et *identité de détermination*, sans différenciation entre ces deux dimensions. L'originalité de la position de Seefeeld consiste, semble-t-il, dans le fait de reconnaître par contre une différence entre les apparitions-de-chose et la chose :

les apparitions ne sont pas la bouteille de bière qui apparaît en elles. Elles sont différentes, la bouteille reste toujours la même<sup>1</sup>.

La première difficulté qu'affronte Husserl dans les « Manuscrits de Seefeeld » est de déterminer *le principe de la différence* de cette bouteille brune. A cet égard, il oscille entre deux types de traitements. Le premier est d'ordre constitutif dans la mesure où Husserl explicite la relation entre l'unité du pôle de visée qu'est la bouteille et la multiplicité des apparitions – notamment de brun – qui constitue cette unité. D'une part, il oppose le mode d'évidence du jugement relatif à la bouteille comme perception externe<sup>2</sup> au mode d'évidence du jugement de la perception interne où le brun est considéré comme un *datum* phénoménologique à travers lequel la conscience d'identité (de la bouteille) peut être donnée ; d'autre part, il considère la bouteille comme le pôle identique de la visée qui se remplit et dont l'enchaînement des moments définissent le principe du changement : « *ce brun s'altère*<sup>3</sup> ». Evidemment, la relation entre l'analyse d'un mode d'évidence agencé sur le type de perception – interne ou externe – et l'analyse d'un phénomène en termes de remplissement

---

<sup>1</sup> Husserl, « Manuscrits de Seefeeld », *op. cit.*, p. 372. Ainsi, Husserl propose une distinction entre *parties* de la chose et *moments* de la chose. L'assimilation de ces deux dimensions autorise une élucidation temporelle et spatiale de l'individuation. Si le terme « moment » s'oppose à « singularité », il suppose une extension, une durée, un *durch*. Mais en outre, un « moment » suppose d'être une partie dépendante d'un tout au sens du § 17 de la troisième *Recherche logique* : « Nous nommerons *fragment toute partie indépendante relativement à un tout G, moment* (partie abstraite) *de ce même tout G toute partie dépendante relativement à lui* », *Recherches logiques*, « Troisième recherche », *op. cit.*, p. 266, tr. fr. *Recherches logiques 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, deuxième partie, tr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, « Épiméthée », Paris, 2005, p. 51. Ainsi, selon cette définition, on devrait s'attendre à ce que les différents bruns présents dans chaque durée soient les moments de l'individu concret qu'est le brun. Mais ce serait commettre une confusion entre le concret qui caractérise un tout physique (dont il est question dans cette définition), et le *concretum* qui caractérise une partie du flux intime de la conscience du temps. Certes, d'un point de vue constitutif, chaque partie du temps peut être regardée comme un *abstractum* vis-à-vis du *concretum* qu'est la totalité du flux. Mais ces considérations constitutives n'entrent pas en jeu ici. Ce qui intéresse Husserl ici, c'est la relation entre les bruns apparaissant dans chaque segment du temps (qui sont des *concreta*) et le brun qui est la partie abstraite commune à ces différentes phases du flux, qui sont envisagées dans leur indépendance vis-à-vis du brun qui « s'en dégage », c'est-à-dire, dans le vocabulaire de la *Recherche logique* III, comme des fragments. A ce problème, la clarification des « essences dégagées » dans *Husserliana XLI* apportera plusieurs éléments de résolution.

<sup>2</sup> « La perception transcendante, celle de la bouteille de bière, peut tromper », « Manuscrits de Seefeeld », *op. cit.*, p. 372.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 372.

mériterait plus ample justification. Le passage suivant semble assez symptomatique du croisement entre plusieurs types d'élucidation :

Je perçois ce contenu de brun. C'est quelque chose qui dure. Il est continuellement le même. Il recouvre une certaine extension phénoménologique. Je l'ai vu hier, je m'en souviens aujourd'hui. Il a duré jusqu'à ce jour. Transcendance<sup>1</sup> !

On voit ici que Husserl peine à identifier le principe d'identité ou de différence de l'expérience vécue : ou bien une unité qui se fait dans la conscience du temps, ou bien une unité catégorielle qui s'opère dans le jugement d'identification<sup>2</sup>. Ainsi, Husserl ne semble pas établir une distinction suffisamment rigoureuse entre le brun comme sensation qui s'étend dans le flux de la conscience et le brun comme essence matérielle abstraite fondée sur cette bouteille de couleur brune (comme propriété de chose matérielle). Au sens des *Ideen I* où l'individu est un *τόδε τι* dont l'essence matérielle est un concret, le brun n'est ici qu'une essence matérielle abstraite.

L'insuffisance d'une caractérisation eidétique de la différence.

Pour y venir, on peut observer que Husserl réserve à l'élucidation du principe de différence un deuxième traitement qui est quant à lui d'ordre eidétique : le brun est un moment abstrait de l'unité concrète bouteille brune, un moment identique qui dure dans l'unité des enchaînements de la conscience. Si le brun est ici reconnu comme identique, alors qu'il est au principe du changement et de l'altération du premier point de vue, Husserl montre toutefois quelque peine à identifier clairement son statut : il le considère d'abord comme différence ultime avant de concéder qu'en dépit de ce caractère ultime il est également un

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. p. 373.

<sup>2</sup> Husserl évoque la possibilité de faire resurgir le contenu dans un acte de perception interne ou souvenir (mémoire). Mais Husserl n'exploite pas le caractère adéquat de cette perception, faute, à cette époque, d'une analyse assez développée de la temporalité immanente. Ainsi, il note : « transcendance ! ». Mais il s'agit d'un cas de transcendance spéciale, non pas celle de l'objet perceptif réel, mais celle du contenu phénoménologique dans son extension phénoménologique en tant qu'il dure : « il a duré jusqu'à ce jour ». Husserl tient ici pour impossible de « parvenir d'un seul trait au hier et à l'aujourd'hui ». Et il se demande en note : « ne puis-je pas me souvenir à présent du brun, tel qu'il était donné, par la réduction phénoménologique de la bouteille de bière ? ». Dans ce questionnement, on peut distinguer deux moments. A raison, Husserl songe à la possibilité d'établir une perception adéquate du contenu passé, adéquation qui deviendra possible dès lors que sera thématiqué le caractère spécifique de la modification rétentionnelle au sein du flux de conscience immanent. Mais à tort, Husserl recherche cette possibilité dans la mise en œuvre de la réduction phénoménologique. Il est ici patent que celle-ci ne suffit pas : une fois la transcendance de l'objet perceptif réduite à son contenu phénoménologique, dans le maintenant, il reste à expliquer comment ce qui est donné dans le maintenant peut apparaître comme étant le même lorsqu'il est passé. Ce caractère de la durée immanente requiert une analyse qui n'implique pas celle la mise en œuvre générale de la réduction phénoménologique mais une explicitation de la conscience d'identité et de différence qui se déroule sous ce régime.

principe de mêmeté (*gleich*). Dans cette indétermination, Husserl désigne le brun au moyen de deux terminologies distinctes : comme « *infima species* » ou « différence ultime » d'une part, comme « moment individuel » d'autre part :

D'où me vient la certitude absolue que, pour toute phase de durée, ce même brun – si j'entends maintenant par brun l'espèce (la différence ultime) – est donné réellement de manière identique ? Et est-ce réellement la « même » extension ? Existe-t-il une telle certitude ? Le brun, qu'est-ce que c'est ? Est-ce l'espèce ? Non. Le brun : est-ce un individuel, une singularité, un cas unique de l'*infima species* ? [...] Des durées séparées possèdent un même brun, un brun de la même espèce. Le brun n'est pas l'*infima species*, mais c'est, absolument parlant, le moment individuel<sup>1</sup>.

Ainsi, la distinction entre la conscience de différence et la conscience d'identité n'est pas le seul aspect abordé dans les « Manuscrits de Seefeld ». Si l'identique apparaît comme ce qui est visé à travers la conscience temporelle, cette conscience fonde une identité qui, si elle n'est pas individualisante, permet d'identifier l'individu à un certain niveau ou degré de généralité, c'est-à-dire sous la forme d'une espèce (que Husserl thématise plus tard comme essence spécifique dont la forme la plus infime est la singularité eidétique) : « le brun dure, et je distingue des phases dans sa durée. C'est une abstraction<sup>2</sup> ». Dès 1905, en raison du caractère abstrait de l'identique, et bien que ni l'usage transcendantal de la réduction phénoménologique ni les principales distinctions eidétiques ne soient encore fixés, on pressent qu'il existe un lien étroit entre la capacité de la phénoménologie à statuer sur l'individuation comme différence et la nécessité de sortir d'une pure description eidétique qui ne peut rendre compte de l'individu que dans le moment identique qui certes le constitue comme tel, mais ne le différencie pas en propre. Dès lors, on pressent que s'il existe un traitement eidétique de la singularité, cette dernière ne pourra être considérée de ce point de vue que comme singularité (eidétique) pertinente du point de vue de la généralité – libérant la possibilité d'une description des essences générales en tant qu'abstraites du *concretum* à même lequel elles apparaissent – mais qui laisse en suspens toute la charge de factualité arrimée à la notion de singularité concrète. Ainsi, dans les *Manuscrits de Bernau*, la question de l'individu comme *singularité* devra faire advenir non pas simplement la question de la différence par rapport à l'*identité* mais aussi et surtout celle de la différence dans l'*existence*, par opposition à l'*identité* dans l'*essence* – peu importe son degré de généralité.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 373.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 373.

## Le « moment individuel » : changement et continuité.

Dans ces conditions, Husserl considère les analyses présentées sous le long titre « *Ce qui est identique dans la temporalité, dans la continuité du flux temporel, ce qui est identique au sens de l'être individuel ou, ce qui revient au même, temporel. Ce qui subsiste (persiste) dans le temps. Le subsistant phénoménologique dans le « temps » phénoménologique ; ce qui est au repos et ce qui change phénoménologiquement (l'« immanent »)*<sup>1</sup> » comme étant « la méditation fondamentale de Seefeld<sup>2</sup> ». Au regard de l'identité de la *species*, plusieurs questions peuvent alors se poser. Premièrement comment l'identique peut-il être instauré ? L'identique, deuxièmement, doit-il être simplement reconnu, ou faut-il pouvoir rendre compte de son surgissement ? Troisièmement, par quel type d'analyse faut-il en rendre compte ? En particulier, quelle serait ici la valeur d'une analyse constitutive ?

Dans la mesure où le problème concerne la possibilité de reconnaître l'identique générique qui reste le même dans la durée du changement, à travers l'extension d'une pluralité de phases temporelles, on peut envisager trois solutions. Elles ne peuvent éviter de statuer sur l'individualité. Ces solutions découlent de la manière dont on comprend la relation entre l'identité et l'individualité à partir de la compréhension de la durée :

La couleur dure. Le genre couleur ou la complexion générique (couleur-extension), le spécifique dans les extensions diverses de la durée [est] « toujours le même ». La couleur (ou le complexe couleur-extension) est « temporellement étendue » et elle est divisible selon l'étendue temporelle ? C'est :

- 1) La couleur en tant que plein de temps. D'un autre côté :
- 2) La couleur qui dure, qui se déploie à travers le temps, est ce qui est identique dans la continuité temporelle de la couleur, l'identique qui se déploie à travers elle (la continuité) : l'individuel, déterminé selon le genre comme couleur, est le même pendant ou dans l'extension de la durée<sup>3</sup>.

Ce passage manifeste une compréhension de l'individuel relative à celle de l'espèce (ou du genre) en tant que l'individu peut être considéré comme déterminé ou bien en sa singularité même (une question délaissée ici), ou bien selon l'espèce ou le genre (dimension examinée). Si cette question semble laisser de côté ce qui nous est apparu comme la question traditionnelle et métaphysique de l'individuation – à savoir ce qui fait qu'un individu est individuel en son individualité-même, c'est-à-dire la question de la détermination dans sa

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 379.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 379.

<sup>3</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 379.

singularité –, elle montre la difficulté à comprendre comment il faut considérer l'individuel : en combien de sens peut-on dire l'individuel ? Ou bien, premièrement (conformément au titre 1), sera dite « individuelle » la couleur comme continuité dans l'extension du flux, dans un recouvrement effectif entre la couleur et le temps toujours rempli (*Zeitfülle*). Ou bien, deuxièmement (selon le premier membre de l'alternative<sup>1</sup> du titre 2), la couleur comme identique qui dure, c'est-à-dire l'individuel déterminé selon un certain degré de généralité (spécifique ou générique). Ou alors, troisièmement (d'après le deuxième membre de l'alternative sous le titre 2), l'individuel serait l'identique « à chaque fois » déterminé dans la couleur étendue. Dans le premier cas, Husserl proposerait une solution que l'on pourrait dire *continuiste* de l'individuel comme étant toujours le même dans l'extension ; dans le deuxième cas, il soumettrait l'individuel à un traitement *discret* du temps qui consiste à faire de l'individuel le point identique qui subsiste au-delà de chaque point-temps ou phase qu'il accompagne. Ici, l'individuel serait davantage le véhicule, la forme identique vide auquel se rapporte chaque phase temporelle remplie. Enfin, cette distinction permet d'envisager une troisième solution qui réside dans le mode d'apparition de l'identique au sein *de la continuité ou de la discontinuité temporelle*.

Le brun étant à la fois au principe de la conscience de changement et d'identité, Husserl doit rendre compte du brun à la fois comme une singularité – il ne peut alors pas être de l'ordre d'une espèce ou d'un quelconque degré de généralité – et comme une identité, en tant qu'un même brun semble visé au cours d'une expérience qui tolère une multiplicité de variations où chaque phase est quelque chose de différent. Pour mettre fin à cette ambiguïté, Husserl rend compte du brun en le désignant comme « moment individuel » qu'il caractérise de la manière suivante :

C'est donc le moment individuel. C'est d'abord quelque chose d'individuel, un cela [*Das*], qui possède son individualité absolue, visée en tant qu'individualité, et non comme quelque chose d'universel. C'est, comme nous le présumons, un celui-là [*Dieses*] perçu, qui a son maintenant, sans que celui-ci, qui est maintenant, soit à coup sûr visé<sup>2</sup>.

Autorisons-nous à laisser de côté la distinction non opératoire ici pour notre problème entre « le brun précisément qui a quelque chose d'individuel » et « le brun de cet objet » dans

---

<sup>1</sup> L'alternative n'est pas explicite.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. pp. 373-374.



l'idée que l'on « ne doit pas viser le brun comme appartenant à l'objet<sup>1</sup> ». Cette distinction ne deviendra claire qu'une fois distinguées, au § 3 des *Ideen I*, l'essence et l'« *eidōs* » :

*D'abord le mot « essence » a désigné ce qui dans l'être le plus intime d'un individu se présente comme son « Quid » [sein Was]. Or ce Quid peut toujours être « posé en idée ». L'intuition empirique [erfahrende] ou l'intuition de l'individu peut être convertie en vision de l'essence [Wesens-Schauung] (en idéation) – cette possibilité devant elle-même être entendue non comme possibilité empirique mais comme possibilité sur le plan des essences<sup>2</sup>.*

Si cette indétermination conceptuelle est liée aux tâtonnements de l'eidétique husserlienne qui n'a pas encore gagné sa pleine organisation, on peut néanmoins observer que l'idée de « moment individuel » se distingue de l'« *infima species* » en ce qu'elle permet de ne pas identifier l'individu à un lieu statique de la hiérarchie d'inspiration porphyrienne « pré-*eidétique* » – est-ce une singularité ? une espèce ? l'espèce la plus infime ? – mais de rendre compte dans un seul et même réseau du caractère la fois absolu de l'individu et de la possibilité d'élucidation nécessairement relative ou relationnelle qui lui est corrélée<sup>3</sup> :

Si nous « décomposons » la durée temporelle, ou si nous décomposons le phénomène, l'apparition vus à travers le temps, alors nous observons des fragments qui sont eux-mêmes des apparitions du même genre que le tout, et sur le fond de cette diversité (pluralité) nous saisissons *la mêmeté des objets par-là différenciés*<sup>4</sup>.

Cette caractérisation du « moment individuel » est typique des « Manuscrits de Seefeld ». Si elle est associée à des tâtonnements eidétiques (Husserl y présente la conscience d'identité comme « une conscience catégoriale<sup>5</sup> », tantôt il l'assimile à une conscience continue d'unité qui ne semble mobiliser aucun jugement), elle renvoie à une nécessité qui continue quant à elle à être prise en charge dans les analyses ultérieures. Il s'agit de rendre compte de la relation entre les deux éléments que les « Manuscrits de Seefeld » présentent d'une façon extrêmement dichotomique : la conscience d'identité (ou « conscience continue d'unité<sup>6</sup> ») d'un côté, et de l'autre la conscience de différence, celle d'« une conscience déchirée, en pièces<sup>7</sup> ». La question qui se pose alors, et qui n'est pas présente ici, serait de savoir quel est le mode de la conscience d'identité qui donne lieu à l'unité du moment individuel : quel est le type d'opération ou de synthèse dont résulte le moment

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 374

<sup>2</sup> Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 3, p. 10, tr. fr. pp. 19-20.

<sup>3</sup> Nous analyserons la réalisation de ce traitement dans des textes extraits d'*Husserliana XLI*, *op. cit.*.

<sup>4</sup> « Manuscrits de Seefeld », *op. cit.*, p. 374. Nous soulignons.

<sup>5</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 374.

<sup>6</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 374.

<sup>7</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 374.

individuel « brun » ? S'agit-t-il d'une abstraction idéante<sup>1</sup> ? S'agit-il alors d'une synthèse temporelle ?

Il est capital de noter ici que ce « moment » individuel est soigneusement distingué de deux extrêmes : il n'est ni « quelque chose d'universel », ni l'« *infima species* ». Il n'est pas universel dans la mesure où le moment individuel brun ne contient pas en lui toutes les différences relatives à la *species* – il se peut que ce contenu brun, commun aux différentes apparitions qu'il traverse, ne soit plus reconnu comme étant « le même » si les apparitions venaient à changer de façon trop importante. Il n'est pas non plus une différence spécifique infime dans la mesure où ce n'est pas un brun nouveau, chaque fois différent, qui apparaît dans chaque nouvelle apparition. Le moment est donc à regarder comme une fonction qui anime certaines phases de la durée.

Remarquons encore que ce moment n'implique pas nécessairement d'être étendu de façon continue, mais il se peut très bien qu'une série segments dans lesquels un brun est reconnu comme le même soit interrompue par un ou plusieurs segments dans lesquels un autre brun qui apparaît (un autre moment individuel spécifique), ou même une autre couleur (un autre moment individuel générique). Le « moment individuel » est à distinguer d'un individu, si l'on entend par individu une singularité indécomposable. Or, le moment individuel n'est pas une singularité : en tant que « moment », il suppose une décomposition. Il n'est pas la partie d'un tout qu'il compose, mais pour ainsi dire un tout abstrait des *concreta* dans lesquels il se trouve comme moment *commun*. Anticipant sur ce problème, Husserl pose néanmoins la question : « L'identique ne serait-il pas par hasard quelque chose d'abstrait ?<sup>2</sup> ». Le texte d'*Husserliana XLI* nous permettra de réviser la manière de comprendre la possibilité de cette opération où le « *koinon* » est dégagé à même les singularités concrètes qui se succèdent, répondant à une brillante anticipation des « Manuscrits de Seefeld » où Husserl s'impose déjà la tâche de rendre compte de l'identité sur fond de différence dans la conscience de la connexion unissant chacune des apparitions<sup>3</sup>. Si cette connexion n'est pas envisagée ici comme synthèse temporelle, les caractères du moment individuel permettent de spécifier le problème de l'individuation dans les « Manuscrits de Seefeld » comme suit : il

---

<sup>1</sup> À partir d'un individu, par exemple quand je dis « ceci est rouge », j'accède de la vision d'un individu à la vision d'une essence dont cet individu n'est qu'un exemple.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. pp. 378-379.

<sup>3</sup> « Si l'on met à présent de côté la durée, les deux (blancs) sont alors « spécifiquement identiques » : unité dans l'identification. Chacun est individuellement différent : ce blanc-ci est autre que celui-là. Ils ont chacun une « place » différente au sein du champ visuel : chaque partie du dit-champ est différente d'une autre, et ces parties forment une certaine connexion d'ordre », *ibid.*, tr. fr. pp. 382-383.

s'agit de la *conscience d'identité* d'un contenu (qui réside dans le pôle ou la fonction « moment individuel ») réalisée à travers une multiplicité de phases d'apparition qui possèdent chacune une certaine extension. L'individuation concerne alors l'individualité d'un contenu en tant qu'il dure, c'est-à-dire en tant qu'il s'étend dans une certaine série de phases de la durée.

Il conviendra donc de comparer cette théorie de l'identification à celle de la différenciation où l'individuation pourrait être explicitée comme une synthèse intime. Husserl semble mobiliser une conscience active d'identité (identification) qui s'oppose à l'idée plus tardive d'une conscience passive d'unité. Enfin, il est à noter de façon corrélative que Husserl semble avoir une conception discrète du temps, qu'il considère comme une totalité de phases atemporelles, remplies par un contenu qui dure. En tant qu'ils se rapportent davantage à la conscience d'identité qu'à celle de la différence, les « Manuscrits de « Seefeld » se distinguent en ce que Husserl y fait un usage original de la notion de *species* tout en refusant cependant de faire de l'individu autre chose qu'un être identique :

Ce qui est identique dans le temps, c'est l'individuel [*das Individuelle*]. La généralité commune des individus différents se nomme *species*, détermination interne (constitutive) de l'*individuum*, c'est-à-dire ce que cet *individuum* peut avoir de commun avec d'autres, et ce indépendamment du temps. Ce qui est identique dans le temps, c'est bien l'*individuum* ; il est donc l'unité que le plein de temps institue indépendamment de l'extension temporelle. Ce qui constitue l'*individuum* repose donc sur ce qui est identique au sein du plein temporel ; dès lors apparaît le concept de *species* des déterminités constitutives que divers individus peuvent avoir en commun dans ces segments temporels ou dans d'autres<sup>1</sup>.

S'il est *accidentel* pour la *species*, en tant qu'identité, d'être dans le temps, dans ce (segment de) temps-ci ou dans ce temps-là, il est *essentiel* à l'individu, si l'on désigne par ce terme non pas une identité mais une singularité différente de toute autre, d'être dans le temps. Telle est la dimension, proprement transcendantale, qu'explicitent les *Manuscrits de Bernau*, non pas la question de la constitution de l'identité d'un individu avec lui-même (ce qui le rend *eo ipso* également identique à d'autres individus possibles), mais la constitution de l'individu comme singularité factuelle différente de toute autre.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 383.

## La question d'un substrat temporel.

Une telle question ne peut faire l'économie d'une prise en considération sérieuse de la qualité du temps comme « substrat » temporel tout en conservant la distinction entre la forme vide du temps et le contenu déterminé qui remplit le temps dans une certaine durée. Dans un paragraphe introduit un peu plus tard sous le titre « Vers la clarification de la différence du substrat et du plein » dont il serait intéressant de pouvoir déterminer la date, Husserl réaffirme la non-réductibilité du substrat commun à la totalité des phases (ou unités) qui le fondent en admettant une différenciation à même le substrat qui l'amènent à parler d'*un* substrat singulier ou *du* substrat commun à une pluralité de substrats : ce substrat (commun) « n'est pas lui-même le continuum de ces substrats momentanés<sup>1</sup> ».

Ainsi, si l'individu est un être temporel, un écart à cette stricte qualification est manifesté par la présence des guillemets qui encadrent l'expression « espèce temporelle ». Comment une pluralité de phases qui apparaissent phénoménologiquement, dans le temps immanent, comme une série de singularités pourraient accéder à la spécificité d'une espèce ? Comment, déjà au niveau immanent, une pluralité de singularités pourrait-elle instaurer un élément spécifique – c'est-à-dire commun à ce groupe ?

## Une percée métaphysique : le « quale » de l'individu.

S'il est vrai le surgissement du problème de la différence dans l'existence est typique d'un traitement transcendantal, alors on peut s'autoriser à reconsidérer le statut de l'analyse de Seefeld à la lumière de ce que Husserl y déclare trouver « déjà à l'œuvre le concept et l'usage correct de la réduction phénoménologique ». Cette déclaration est accompagnée d'un doute où Husserl se demande à nouveaux frais quels sont « les principes majeurs de l'individuation<sup>2</sup> », et en particulier si ces principes sont plusieurs ou s'il ne doit pas plutôt s'agir d'un seul et même principe – à savoir le temps :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 382. De façon remarquable, Husserl rend compte de la relation entre les phases, unités ou substrats momentanés et le substrat commun en termes de *constitution* : « des substrats momentanés [...] constituent, lorsqu'ils remplissent à l'intérieur d'une succession temporelle continue les conditions d'une certaine continuité de contenu (donc, de substrats), un substrat », (*ibid.*, tr. fr. p. 382) ce substrat établissant un registre de communauté entre les déterminations de chaque substrat individuel comme certaine extension de temps.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 386.

Temporalité et spatialité sont-ils réellement dans la mesure où ils sont compris de manière phénoménologique et non empirique et transcendante, les principes majeurs de l'individuation<sup>1</sup> ?

S'interrogeant sur la signification et les modalités de l'enquête phénoménologique, il reconnaît que ce texte est crucial en ce qu'il appelle un « examen complémentaire<sup>2</sup> ». Tout porte donc à croire que s'il pense ici effectivement donner un traitement phénoménologique de l'individuation, il manque encore à Husserl une conscience adéquate du lien qui unit le traitement eidétique de l'individu à titre de singularité eidétique à la question de son existence que seule une phénoménologie transcendantale serait capable de prendre en charge. Reconnaisant à raison dès le § 31 des *Leçons* que

le moment de la situation originale n'est naturellement rien pris en lui-même, [et que] l'individualité n'est rien en dehors de *ce* qui possède l'individuation<sup>3</sup>,

Husserl doit encore prendre la mesure de la distinction et du rapport qui unit ces deux propositions, à savoir que d'une part ce qui possède l'individuation est une singularité, d'autre part, c'est une singularité existante.

L'analyse laisse ainsi de côté la question de savoir *ce* qui, à travers la conscience d'identité, et non pas à travers la conscience de l'altération ou de la non-altération, subit une modification. On comprend qu'est engagée ici une modification des phases temporelles. Mais celles-ci sont uniquement déterminées relativement au contenu qui les remplit et qui s'étend en chacune de ces phases. Ces contenus sont en définitive les différences ultimes qui composent, ou à travers lesquels passe, la conscience d'identité du moment individuel. Ces différences ultimes, Husserl les appelle aussi les « parties métaphysiques<sup>4</sup> ». Ainsi, le problème de l'individuation prend la forme d'une théorie du changement sous trame d'un identique qui résiste au changement. Husserl envisage alors plusieurs principes de changement, dont l'un est essentiel (relatif à la qualité), l'autre accidentel (relatif à l'extension du contenu dans le temps phénoménologique). Il s'agit donc de savoir, à ce niveau de l'analyse, ce qui change : le brun change-t-il en raison de sa qualité (essentielle), au regard de son étendue, ou bien change-t-il « aussi bien comme brun qu'au regard de son étendue<sup>5</sup> » ? En

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 386.

<sup>2</sup> Notamment, on l'a vu, qui aurait la particularité de révéler de quelle manière nous devons « effectuer le pas du phénoménologique à l'empirique », *ibid.*, tr. fr. p. 386.

<sup>3</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 31, tr. fr. p. 88. Nous soulignons.

<sup>4</sup> Husserl, « Manuscrits de Seefeld », *op. cit.*, tr. fr. p. 376.

<sup>5</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 377.

envisageant la possibilité d'une auto-détermination essentielle, Husserl introduit la notion d'auto-détermination, pour laquelle il use de guillemets, indiquant par-là que la motivation à telle ou telle détermination requiert une explicitation plus approfondie. Ainsi, comment l'identique réel *se* détermine-t-il ainsi ou ainsi ? En posant cette question, Husserl ne nous renvoie pas à l'apparition nécessairement temporellement étendue du *réel* identique, mais à la qualité de son apparition, à la teneur du contenu qui se trouve donné dans chacune des phases de la durée, esquissant la durée totale ou l'identité de l'objet. On comprend mieux ici le caractère métaphysique d'une analyse qui serait portée sur les contenus apparaissants. Dès lors que l'analyse ne porte plus sur l'évidence phénoménologique dans laquelle ils nous sont donnés, mais sur la cause mystérieuse qui accompagne leur détermination, Husserl interroge un problème qui le dirige vers l'examen de l'impression originaire telle qu'elle pourra être déployée à Bernau.

Ce pan de l'analyse conduit Husserl à envisager la question de ce qu'il appellera un peu plus tard le « *quale* » de l'individu. Après avoir interrogé l'individuel comme moment individuel à partir d'un point de vue phénoménologique, Husserl interroge l'individuel en termes de qualité. Il envisage l'individuel comme « un complexe de qualités en changement perpétuel<sup>1</sup> » dont on ignore la cause ou la motivation du changement. Il se crée une ligne de partage entre le domaine de la phénoménologie et celui de la métaphysique. Dans la mesure où ce qui apparaît de façon adéquate est quelque chose d'apparaissant dans le flux temporel de la conscience immanente, la phénoménologie désigne aussi ce qui change phénoménologiquement, tandis que fera l'objet d'une élucidation métaphysique ce qui est en repos. Comment donc une qualité pourrait-elle être déterminée phénoménologiquement comme étant la même ? La qualité, en tant qu'elle apparaît, apparaît de façon perpétuellement changeante, ce pourquoi, écrit Husserl, « nous supposons l'identité de ce qui change, de l'objet, et non de la qualité<sup>2</sup> ». L'identité (essentielle) de ce qui demeure pourrait ainsi être saisie dans une analyse phénoménologique eidétique, au contraire de la singularité de ce qui demeure qui, ne pouvant être saisie eidétiquement semble demeurer à titre de singularité factuelle. Le problème phénoménologique de l'individuation comme détermination de l'identique dans ces pages prend la forme suivante : *l'objet identique (la species) est bien supposé comme identique, mais il n'apparaît pas, tandis que la différence, elle, apparaît, mais elle apparaît en perpétuel changement et tolère la différence.*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 378.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 378.

## **Prolongement de la « constitution » dans les « Manuscrits de Seefeld » relatifs à l'intersubjectivité.**

Ainsi que nous l'indiquions en introduction aux « Manuscrits de Seefeld », une partie de ces analyses concerne le problème de l'intersubjectivité et apparaît dans *Husserliana XIII*. Bien que la plupart des analyses soient relatives à la constitution de la subjectivité et du Je, Husserl a recours à une analyse qui convoque le même mode d'élucidation phénoménologique que pour le versant objectif, à savoir l'institution d'un moment identique – ici non pas le pôle objectif mais le pôle sujet – à partir d'une multiplicité d'apparitions singulières.

Je suis « le même » [*derselbe*] alors que « ‘mes’ sentiments, mes volitions, mes intentions, mes présuppositions changent. Quel est le point d'appui [*der Anhalt*] de cette identité [*Identität*] »<sup>1</sup> ?

Cette identité cherchée à même la durée est encore soulignée par le rapprochement euphonique en Allemand entre *Anhalt* et *Inhalt*, qui suggère que c'est par une fonction des contenus de la vie de conscience que s'établit l'identité du même, tandis que ce même s'écoule. Ce rapprochement spécifie l'identité des singularités susceptibles de s'unir dans l'identité d'un *koinon* comme identité dans le fluant. Husserl appelle « *Selbigkeit* » cette structure dont il interroge le fondement [*Fundament*]<sup>2</sup>. La réponse à cette question met Husserl sur la voie d'une clarification de la forme de l'enchaînement des moments temporels. Cette première forme d'unité s'acquerrait par « association et habitude<sup>3</sup> », dans le sillage de la conscience de comparaison qu'il commence à distinguer de l'abstraction dans la partie qu'il juge la plus fondamentale des « Manuscrits de Seefeld ». Si cette unité n'est pas identifiable au *concretum* qu'est le flux temporel comme tout de la vie de conscience, elle ne s'en dégage pas davantage comme un moment abstrait qui entrerait avec le flux dans un rapport de composition. Le rapport de cette transcendance au flux n'est pas un rapport d'inclusion, mais un rapport d'animation dynamique. A l'époque de Seefeld, on voit donc apparaître le motif d'une transcendance subjective, se *dégageant* de l'unité phénoménologique immanente. Alors qu'il avait identifié « flux du temps » et « flux subjectif », Husserl distingue à présent unité

<sup>1</sup> *Husserliana XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920, éd. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 ; tr. fr. *Sur l'intersubjectivité, II*, tr. N. Depraz, Paris, PUF, « Épiméthée », 2011, p. 429.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 429.

<sup>3</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 430. Husserl met lui-même ces deux termes entre guillemets.

qui se dégage du temps et unité subjective. Celle-ci est une « unité dans la multiplicité<sup>1</sup> » [*Einheit der Mannigfaltigkeit*] qui, n'étant pas un moment du flux, n'est pas non plus donnée à titre de *datum* phénoménologique. Elle est ainsi visée. De même que les propriétés constitutives de l'intérieur de la Terre, selon l'exemple de Husserl, n'apparaissent pas, de même l'« identité déagée » dont il est question ici n'apparaît pas. Il est intéressant à ce titre de voir comment Husserl envisage la possibilité d'une identité non apparaissante qui pourtant soutient les singularités apparaissantes : il faut que « je suppose une différence inconnue<sup>2</sup> », celle-ci n'étant autre que « la différence des individus », celle des différentes individualités égoïques<sup>3</sup> (au sens empirique), que Husserl appelle ici « *Ichindividualität* ».

Dans le premier appendice à ce texte<sup>4</sup>, Husserl revient sur le problème d'une individualité égoïque qui ne serait pas donnée à titre de *datum* phénoménologique. Un changement notable de vocabulaire atteste un premier approfondissement : alors que dans le texte de 1905 Husserl renvoyait au champ lexical du voir (*sehen*) et du donné (*gegeben*<sup>5</sup>), il exprime désormais ce caractère en termes de non-adéquation, déplaçant ainsi la problématique sur le terrain de la connaissance (présente aussi dans le titre : *Erkenntnis...*). La question devient la suivante : la diversité des vécus égoïques [*Icherlebnisse*] d'une personne [*Person*] ne présuppose-t-elle pas la possibilité d'une perception adéquate ? A ce titre, la clarification de ce qui distingue une personne d'une autre requiert l'analyse préalable de ce qui me distingue ou non de moi-même, c'est-à-dire de ce qui rend possible l'*identité de chaque personne*.

Par exemple, j'affirme la similitude ou la diversité de propriétés chosiques que j'ai perçue à différents moments. J'affirme aussi qu'un état chosique présent et un état chosique antérieur, situés dans un moment préalable (et, de façon générale, à deux temps différents) peuvent tout au plus être similaires mais ne peuvent être identiquement les mêmes, donc « sont distincts sur le plan individuel ». Puis-je avoir d'eux une perception adéquate<sup>6</sup> ?

De cette nouvelle formulation découlent deux déplacements. D'abord, du problème de la distinction entre différentes personnes, Husserl doit revenir à ce qui rend possible l'identité d'une personne avec elle-même. Ensuite, cette identité requiert une explicitation du *principe de différenciation de ses moments constitutifs*. Ainsi, d'une façon très comparable à la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 430.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 431.

<sup>3</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 431.

<sup>4</sup> Cet appendice est daté d'autour de 1908.

<sup>5</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 431.

<sup>6</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 432.



question de la différenciation des contenus objectifs réunis ou non dans la communauté d'une *species* – le moment individuel –, Husserl en vient à poser l'individuation sur le terrain de l'immanence<sup>1</sup>, en interrogeant la fonction individuante du temps, dans un passage qui contient en germe ce que l'analyse transcendantale aura à expliquer, articulée à la dimension métaphysique des *Manuscrits de Bernau* :

Mais constater une différence ou une non non-identité, cela présuppose pourtant que j'aie isolé et présent devant mes yeux ce qui est différent. Si les contenus passés y étaient déjà, je ne peux pas les avoir à nouveau par après dans la conscience du passage. La connaissance « adéquate » d'une diversité ne présuppose donc pas que je me sois donné effectivement à moi-même ce qui est différent<sup>2</sup>.

Dès les « Manuscrits de Seefeld », apparaît le problème de la différenciation des phases du flux qui sous-tend l'identification possible d'un pôle identique – que ce dernier soit objectif ou subjectif. Naturellement, les recherches concernant ce deuxième volet doivent seulement amener à rendre compte de l'identité subjective qui est au fondement des relations intersubjectives. La question de la différenciation n'y importe donc pas. En revanche, sur le versant objectif, Husserl nous renvoie à la nécessité de « constater des différences » ce qui pose la question ou bien de savoir comment se constitue ce qui est *différent* – c'est alors un problème de constitution – ou de reconnaître que *ce* qui est différent est donné comme tel – comme une pure singularité ou factualité métaphysique. Il nous renvoie ainsi au problème de la dimension singularisante de la conscience dans sa capacité à manifester la différence, ce à quoi le texte de *Husserliana XLI* apportera une condition : la différence ne peut apparaître que vis-à-vis de l'identité d'un *koinon* à laquelle elle ne peut prendre part.

---

<sup>1</sup> « Si, à la place des propriétés chosiques (l'exemple amène bel et bien avec lui une transcendance), nous prenons deux phases de conscience qui sont distinctes dans la succession. Puis-je avoir une évidence de cette diversité ? Passage, dans une conscience, d'une phase à l'autre », *ibid.*, tr. fr. p. 432.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. fr. p. 431.

## CHAPITRE 2

### Temps et individuation dans la philosophie transcendantale.

Il a été observé que la solution au problème de l'individuation proposée par Husserl oscillait entre deux positions. La première admet plusieurs principes d'individuation – le temps et l'espace<sup>1</sup> – en fonction des types de corrélats intentionnels à élucider, en particulier la chose étendue qui réclamerait d'être individuée dans son extension spatiale<sup>2</sup>. La seconde consiste à déterminer un principe d'individuation unique pour tenter d'y rapporter l'ensemble des unités et corrélats objectuels. C'est par ce second biais que Husserl entend rendre compte de la dimension d'existence la plus factuelle, de la plus pure singularité, existante et différente de tout autre. Au lieu s'intéresser la chose, du point de vue de l'attitude naturelle, Husserl porte son attention sur la source (éventuellement factuelle) et le fondement de l'individuation. Sa spécificité réside dans le fait de mener l'élucidation de l'individuation de l'être-factuel au moyen d'une analyse constitutive, mobilisant une terminologie eidétique, sous le régime de la réduction transcendantale, sans pour autant renoncer à élucider l'existence<sup>3</sup>. Ainsi, lorsque Husserl essaie de rendre compte de l'individuation par un principe unique, il envisage deux solutions possibles : par le *τόδε τι*<sup>4</sup> ou par le temps<sup>5</sup>. Si ces deux solutions peuvent paraître exclusives l'une de l'autre dans la mesure où la première mobilise une terminologie eidétique tandis que la seconde relève d'une analyse constitutive, nous avons appris que ces deux dimensions étaient progressivement mêlées et articulées par Husserl. Dès 1905, les « Manuscrits de Seefeld » nous ont montré que la question de l'individuation mobilise un examen conjoint de la durée temporelle et de la *species* du moment individuel. Husserl assumait que l'individuation examinée sous la forme du temps n'était rien sans ce qui possède l'individuation<sup>6</sup>. Il va nous falloir apprendre de quelle manière et pour quelle raison ces deux registres cohabitent en étudiant leur relation dans le contexte des *Manuscrits de Bernau* où Husserl tire parti de toutes les ressources conceptuelles qu'ils peuvent offrir.

Il est à remarquer qu'un double traitement de l'individuation constitue un écho aux deux lectures possibles du problème rencontré dans la *Critique de la raison pure*. Chez Kant,

<sup>1</sup> Voir Husserl, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 301, tr. fr. p. 92.

<sup>2</sup> C'est ce que Husserl appelle la corporéité externe, voir *ibid.*, p. 301, tr. fr. p. 92 notamment.

<sup>3</sup> Nous consacrerons à ces quatre déterminations la quatrième partie de ce travail.

<sup>4</sup> Voir Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *op. cit.*, p. 300, tr. fr. p. 236.

<sup>5</sup> Voir Husserl, « Manuscrits de Seefeld », *op. cit.*, tr. p. 373-374.

<sup>6</sup> Il parlera plus tard du « *quale* » des essences concrètes. Voir IV, chapitre 2.

nous avons observé tout d'abord, dans l'amphibologie, une même tentative de rendre compte du caractère individuel de l'objet au moyen du temps et de l'espace, engageant une lecture de la démarche transcendantale dont le caractère insatisfaisant et la précarité ont été soulignés. Nous avons réalisé l'affinité de cette option avec le traitement de Husserl dans le cours relatifs à la *Synthèse passive*, faisant de la temporalité et de la spatialité « la propriété des deux formes fondamentales pour l'ensemble des structures de la corporéité externe », dans un écho à peine dissimulé aux conditions pures de la sensibilité sous lesquels tout phénomène doit apparaître. Mais nous avons explicité la possibilité chez Kant d'une seconde option : le problème de l'individuation s'est présenté comme étant fondamental du point de vue de l'usage transcendantal de la synthèse, de l'imagination et de la « constitution régulatrice » en un sens que nous nous sommes efforcé de préciser. Étant donnée l'affinité du problème chez Kant et Husserl, il nous faut à présent considérer sa solution, à savoir l'usage transcendantal du temps comme principe d'individuation. Par quel moyen Kant parvient-il à donner au temps toute sa consistance comme principe transcendantal d'individuation ? L'affinité avec Husserl apparaîtra plus clairement encore quand nous aurons mis en évidence que Kant reconfigure dans la question du temps une terminologie issue de la philosophie première : la substance. L'opération transcendantale de Kant consiste à établir que le temps est un substrat, c'est-à-dire comme lieu de la détermination *temporelle* de la substance dans le phénomène.

### **De la forme pure sensible au substrat temporel.**

Alors que le temps est au même titre que l'espace une forme pure de la sensibilité, Kant en fait également un substrat. Il lui confère ce faisant un rôle spécifique qui ne sera jamais attribué à l'espace. Ainsi qu'il a déjà été observé<sup>1</sup>, Kant ouvre la preuve du principe de la permanence de la substance (ou première analogie) dans sa seconde édition en s'appuyant que le fait que

tous les phénomènes sont dans le temps, et c'est en lui seul, comme *substrat* (comme forme permanente de l'intuition interne), qu'aussi bien la simultanéité que la succession se peuvent représenter. Le temps donc, où doit être pensé tout changement des phénomènes, demeure et ne change pas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir partie I, chapitre 1.

<sup>2</sup> *Ak.*, IV, 124, A 182 - *Ak.*, III, 162, B 225.

De même que Husserl montre que la constitution de tous les objets s'effectue dans le temps immanent, de même, tous les phénomènes, selon Kant, sont *dans* le temps à titre de déterminations temporelles de la substance. Affirmer que les phénomènes sont *dans* le temps est bien différent que leur reconnaître simplement une forme sensible d'apparition, la forme pure temporelle. Au niveau esthétique (et dans le sillage de la lecture de l'amphilogie proposée par E. -M. Rubenstein), pour définir le phénomène kantien comme individuel, nous avons eu besoin de sa spatialité. Étant nécessairement impliquée dans la matière de la perception, cette dernière nous avait fondé à envisager à nouveaux frais plusieurs éléments de la position métaphysique des *Premiers principes*. Au contraire, dans le passage qui vient d'être rappelé, Kant fait du temps seul, sans la moindre intervention de l'espace, le lieu où *sont* les phénomènes (ne se contentant pas d'écrire qu'ils y *apparaissent*). L'absence de référence directe à la matière étendue implique-t-elle pour autant de renoncer à la qualité du phénomène d'être un être sensible temporel et matériel ? La réponse à cette question tient au fait que le temps n'étant pas perçu directement, c'est bien « dans les objets de la perception, c'est-à-dire dans les phénomènes, que l'on doit trouver le substrat qui représente le temps en général<sup>1</sup> », perception qui implique la matière étendue à titre de contenu de la perception<sup>2</sup>.

### Substance et substrat.

Remarquons aussi que Kant ne confond pas la « substance » et le « substrat ». S'appuyant sur une démarcation implicite mais rigoureuse, il nous donne les moyens d'apprécier la corrélation entre ces deux termes :

Le substrat de tout le réel, c'est-à-dire de tout ce qui appartient à l'*existence* des choses, est la *substance*, dans laquelle tout ce qui *appartient à l'existence* ne peut être pensé que comme détermination<sup>3</sup>.

En faisant du temps une simple substance, Kant laisserait persister dans la démarche transcendantale de sérieuses résonances métaphysiques. Mais au contraire, il traduit le terme métaphysique de « substance » dans une conceptualité transcendantale où la substance comme substrat est le temps lui-même, ce qui appelle une légitimation. On remarquera déjà un certain nombre de traits non métaphysiques dans la caractérisation transcendantale de cette

---

<sup>1</sup> *Ak.*, IV, 124, A 182 - *Ak.*, III, 162, B 225.

<sup>2</sup> Voir notre première partie, chapitre 3, la partie consacrée à « L'individu et le phénomène de Kant ».

<sup>3</sup> *Ak.*, IV, 124, A 182 - *Ak.*, III, 162, B 225.

« substance », invitant à la rapprocher d'un *ὀποκείμενον* temporel. Premièrement, la mise au jour d'un « temps-substrat » est permise par la restriction de la substance au phénomène, c'est-à-dire à l'apparition perceptive. Deuxièmement, Kant explore les *modalités temporelles* en fonction des types de *détermination* de la substance dans le phénomène. Troisièmement, loin d'un dualisme irrévocable entre l'immanence des objets temporels (dans la *sensatio*) et la transcendance des objets étendus (dans la *perceptio*), entre la forme temporelle de l'apparaissant et sa matière spatiale, ce traitement se distingue en ce qu'il mobilise non pas seulement la « matière » mais s'intéresse à l'« existence » des choses<sup>1</sup>.

Déduction et dérivation : le statut de la diversité.

Le traitement de la substance relativement aux conditions et lois d'*apparition d'un existant déterminé* autorise une analyse de la connaissance fondée sur le caractère *transcendantal* de la déduction de l'expérience qui, comme le montre Husserl, n'a rien d'une déduction au « ordinaire ». Elle est loin de la dérivation physiologique, que Kant reproche déjà à Locke (dans l'analytique des concepts), qui ne décrit que les causes occasionnelles de la production des concepts :

A cet égard, ce sont alors les impressions des sens qui fournissent la première occasion d'engager à leur endroit toute la faculté de connaître et de mettre en place l'expérience, laquelle contient deux éléments très hétérogènes, à savoir, provenant des sens, une *matière* pour la connaissance et une certaine forme servant à l'ordonner et provenant de la source intérieure de l'intuition et de la pensée pures, qui ne sont mises en exercice et ne produisent des concepts qu'à l'occasion de la première. Une telle recherche des efforts de notre faculté de connaître pour s'élever des perceptions singulières à des concepts généraux possède sans nul doute une grande utilité, et il faut savoir gré au célèbre Locke d'avoir été ici le premier à ouvrir la voie<sup>2</sup>.

En raison du caractère non ordinaire, c'est-à-dire transcendantal, qui incombe à toute déduction aux yeux de Kant, il se refuse à qualifier la description de Locke comme un type de déduction, quand bien même il la considérerait insatisfaisante. Mais il la tient pour une « dérivation physiologique, qui, au sens propre, ne peut pas du tout s'appeler déduction<sup>3</sup> ». Si ce passage de la « déduction transcendantale » insiste sur l'irréductibilité de méthode entre Locke et Kant, celui des analogies met en évidence un différend irréductible quant au

<sup>1</sup> Au sens le plus général de « Sache ». On trouve un écho à cette dernière caractéristique sous la plume de Husserl dans les *Manuscrits de Bernau*. Cf. Husserl, *Manuscrits de Bernau, op. cit.*, p. 292, tr. fr. p. 231 et p. 299, tr. fr. p. 236. Voir notre analyse partie I, chapitre 3.

<sup>2</sup> *Ak.*, IV, 69, A 86 - *Ak.*, III, 100, B 118-119.

<sup>3</sup> *Ak.*, IV, 70, A 86 - *Ak.*, III, 101, B 119.

présupposé qui fonde la différence entre le mécanisme descriptif de la dérivation physiologique et la législation critique de la déduction transcendantale. D'après Kant, Locke fonderait sa description sur la base de la *diversité de perceptions singulières*. De cette diversité, les analogies semblent apporter une justification en la rapportant aux conditions et aux modalités de la détermination temporelle qui lui président. Elles la rapportent non à l'occasion des sensations physiologiques (du sujet empirique de la connaissance) mais à la nécessité des conditions de l'expérience au sens transcendantal (relatives au sujet de droit de la connaissance). Il n'en demeure pas moins que dans la démarche transcendantale ce qui ne se trouve chez Locke qu'être constaté en *sa factualité*, à savoir la diversité des singularités perceptives ou apparitions d'un existant déterminé, peut et doit se trouver justifié. On peut à ce titre regarder les analogies comme une tentative de fondation critique de la factualité, c'est-à-dire de la singularité déterminée existante et différente de toute autre.

Les substances comme déterminations temporelles.

Une telle analyse des déterminations nécessairement temporelles présidant à l'apparition de tout existant amène à une révision de la relation entre « substance » et « individualité », dans le sillage de l'oscillation repérée chez Kant lorsqu'il se réfère tantôt à *la* substance tantôt à *des* substances. L'analyse qui précède peut nous rendre attentif au rôle de l'existence dans cette distinction. Si la substance est ce qui persiste temporellement, alors « les déterminations d'une substance qui ne sont que des modes particuliers de son existence s'appellent des *accidents*. Ces déterminations sont toujours réelles, ajoute-t-il, puisqu'elles concernent l'existence de la substance<sup>1</sup> ». Dans ces conditions, auraient une individualité non pas seulement la substance – une et unique – mais aussi les différents changements qui s'y profilent temporellement. Ainsi le temps serait le principe d'individuation de la substance dans ses *différents* moments singuliers que sont les phénomènes, c'est-à-dire une détermination temporelle du substrat en soi indéterminé – car « le temps ne peut pas être perçu en lui-même<sup>2</sup> » – mais qui n'apparaît jamais que déterminé dans l'existence. Le point essentiel de cette analyse réside dans le fait que l'individuation est indissociablement mêlée à la dimension d'existence de ce qui est individuel. Dans la mesure où seul le permanent est susceptible de changer, c'est-à-dire de recevoir des déterminations, ce permanent est une *condition* de détermination. Ce faisant, on assiste à la transformation de la formulation

<sup>1</sup> Ak. IV, 127, A 186 – Ak. III, 165, B 229.

<sup>2</sup> Ak., IV, 124, A 182 - Ak., III, 162, B 225.

métaphysique du problème (une substance supporte des accidents) à une formulation proprement transcendantale qui met au premier plan non pas la substance mais l'existence et le temps comme substrat plastique où se profilent les changements et se lisse la continuité temporelle.

Le prolongement husserlien : l'affinité des phénomènes dans le temps.

Si l'affinité entre leur traitement temporel du problème de l'individuation semble réelle, Husserl est beaucoup plus explicite que Kant. Il aborde ce problème d'une façon extrêmement circonstanciée : comme problème de l'être-factuel. Il dissocie ce problème de toute question relative à l'individuation de la conscience ou des quasi-objets imaginaires, de l'insertion des objets dans un même « monde », autant de questions qui gravitent autour des textes consacrés au problème de l'individuation. Bien qu'il semble disposer de toutes les ressources conceptuelles pour rendre compte de l'individuation d'un objet individuel tel qu'une chose au moyen du temps et de l'espace, on a vu que Husserl faisait remarquer que ce traitement reste assujéti à la forme fondamentalement temporelle caractérisant la constitution de tout objet temporel quel qu'il soit<sup>1</sup>. S'il peut décrire les synthèses temporelles constitutives dans toute leur exhaustivité, la question se pose de savoir de quelle manière il peut véritablement prendre en charge temporellement l'être-individuel *dans sa factualité*.

A présent, la question de l'individuation prend des allures assez différentes. Au lieu d'opposer la spatialité (des objets transcendants) à la temporalité des objets immanents, on peut s'appuyer sur le fait que les objets transcendants sont dans le temps, au premier chef le temps objectif où apparaît la chose spatiale. Cette possibilité de connexion inhérente au temps pousse A. Schnell à conclure son étude sur la nécessité d'un paradoxe chez Kant où le temps est à la fois l'affecté et l'affectant :

à savoir que le temps est à la fois la condition de possibilité du fait que le sujet puisse être affecté, et que ce qui affecte doit à son tour posséder un caractère temporel (car, sinon, on ne comprendrait pas comment l'affectant pourrait « correspondre » au sujet affecté). En effet,

---

<sup>1</sup> « La durée individuelle enveloppe à présent chaque objet individuel en tant que forme de toutes ses déterminations. *Cela vaut donc aussi pour la chose corporelle*. Tout ce qu'elle est, elle l'est comme unité de sa durée, qui la remplit successivement. L'extension spatiale est donc, comme nous le savons déjà, ce que nous nommons la figure corporelle, avec toutes les propriétés qui s'étendent en elle spatialement, elle est le plein de la durée ; cela signifie : chaque instant de cette durée est déjà par son contenu une chose spatiale, mais simplement justement une phase momentanée de celle-ci », Husserl, *De la synthèse passive*, op. cit., p. 302, tr. fr. p. 93. Cité *supra* en conclusion de la partie II.

toute recherche d'un « fondement » du rapport sujet-objet – ce fondement fût-il en deçà des membres de ce rapport – ne saurait quitter la sphère même de leur irréductible corrélation. Le temps en est le paramètre minimal et ultime. Et il est par là l'expression la plus concrète « du » transcendantal lui-même<sup>1</sup>.

Comment donc ramener la constitution d'un objet qui est dans le temps objectif à du temps de la conscience ? Et cela, sans perdre la factualité, l'irréductibilité, inhérente à la chose corporelle dans l'attitude naturelle ? Husserl se place dans la perspective de cette question lorsqu'il déclare dans le texte n°6 des *Manuscrits de Bernau* qu'à partir des résultats valables dans le temps phénoménologique ou flux originaire de la conscience, les résultats « doivent visiblement alors être transposés au rapport du temps immanent et du temps objectif, et de même déjà auparavant au rapport du temps de la formation noématique de la conscience intime en laquelle, par exemple, une objectivité externe se figure, avec l'objectivité externe constituée elle-même<sup>2</sup> ». Chez Kant déjà, l'articulation générale entre le caractère pur de l'analyse et la validité objective des catégories est indiquée dans la nécessité de la subsomption comme détermination transcendantale du temps assurant cette relation :

Cette relation médiatisante doit être pure (dépourvue de tout élément empirique) et cependant d'un côté intellectuelle, de l'autre sensible. Tel est le schème transcendantal. [...] Une détermination transcendantale du temps est homogène à la *catégorie* (qui en constitue l'unité), en ce qu'elle est *universelle* et repose sur une règle *a priori*. Mais elle est, d'un autre côté, homogène au *phénomène*, en ceci que le temps se trouve contenu dans toute représentation empirique du divers<sup>3</sup>.

À la différence d'A. Schnell, qui ne fait qu'indiquer la nécessité pour ce qui affecte d'avoir un caractère temporel, Kant précise que cette qualification temporelle est indissociable d'une diversité nécessairement impliquée et qualifiée. Il semblerait que ce soit à cette exigence que Husserl fasse droit à Bernau, bien avant les cours consacrés à la *Synthèse passive*<sup>4</sup>. Il s'agit de faire coexister deux dimensions du temps – non pas une dimension pure

<sup>1</sup> A. Schnell, *En deçà du sujet, op. cit.*, p. 312. Seule la qualité substantielle du temps comme substrat pourrait satisfaire à cette relation, non le temps comme forme pure de la sensibilité.

<sup>2</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, p. 118, tr. fr. p. 111. Dans ce texte, Husserl fait également plusieurs remarques relatives à la « constitution spatiale » mais juge néanmoins que le parallélisme va en ce cas « moins loin » que dans notre sphère temporelle. Voir Husserl, *Manuscrits de Bernau*, p. 119, tr. fr. p. 112.

<sup>3</sup> *Ak.* IV, 99, B 177-178 – *Ak.* III, 134, A 138-139.

<sup>4</sup> Cette antériorité chronologique cohabite avec une brillante anticipation du problème : on a l'impression qu'à Bernau l'analyse atteint un paroxysme que l'on ne retrouve pas dans *De la synthèse passive*. Au nombre des explications qu'on peut avancer, il faut noter que ce dernier texte est issu d'un cours tandis que les *Manuscrits de Bernau* constituent un ensemble de recherches beaucoup plus personnelles où Husserl pousse aussi loin que possible certaines hypothèses et exploite dans des dimensions inédites certains concepts phénoménologiques, en particulier plusieurs distinctions eidétiques. Par ailleurs, les cours des *Synthèses passives* sont destinés à déployer l'analyse de la conscience immanente du temps et si le problème transcendantal se configure autour d'une révision de la corrélation intentionnelle et du rapport de la conscience à la réalité dont le



et empirique comme chez Kant, mais un temps purement immanent d'une part et objectif d'autre part – et de rendre compte de leur convergence possible dans la mesure où l'objet spatial est aussi un objet *étendu* dans le temps objectif (certains objets sont intrinsèquement temporels, comme une mélodie, d'autres sont simplement dans un temps que l'on peut mesurer avec une horloge) constitué par une série ou diversité de moments constitutifs. Dans cette mesure, l'ensemble des « objets phénoménologiques » peuvent être regardés selon le type d'ordonnement temporel qui les unit à la conscience :

On doit aller jusqu'à affirmer que *data* de sensation et objets externes (pris comme tels, comme ce qu'ils mettent précisément sous les yeux de qui perçoit, et conformément au sens de la perception externe) n'apparaissent pas une seule fois en un temps effectivement identique. Ce sont des objets de deux « mondes » concrets, mais dont les formes temporelles ont un enchaînement temporel nécessaire. [...] Mais tous ces temps sont unitaires en ce que, en vertu du parallélisme de la constitution de ces objets, ils se « recouvrent » l'un l'autre point par point et forment ainsi une unité ordonnée<sup>1</sup>.

Comme Kant, Husserl convoque une multiplicité, en l'occurrence une multiplicité de *data*, pour rendre compte de l'unité d'un objet. On peut d'ores et déjà insister sur le fait que l'apparition phénoménologique repose elle-même intrinsèquement sur une corrélation : non pas entre un « objet » immanent (en l'occurrence un « vécu » ou un *datum* hylétique animé par acte noétique) et un « objet » transcendant (une chose, un souvenir, une fiction, une idéalité), mais entre deux types de temps dont l'un, invariablement fluant dans une direction unitaire, est le temps de la conscience et dont l'autre répond à un type spécifique. Le premier est le présent-vivant, organisé selon les rapports de tout-juste-passé, présent originaire, tout-juste-à-venir ; il s'agit du seul temps que partagent tous les « objets », et même les objets atemporels tels que l'idéalité du nombre « 23 » ou le personnage fictif « Sherlock Holmes ». Le second correspond au type spécifique de ce qui y apparaît, par exemple le temps plus ou moins souple de l'imagination, situé entre l'atemporalité des idéalités et l'omnitemporalité de l'ego, autres « types de temps » spécifiques à leur objet. Cette conceptualité nouvelle autorise le passage de l'analyse de la spatialité de la chose corporelle (dont les *Synthèses passives* montreront qu'elle n'est jamais recouverte adéquatement) dans à la possibilité d'une *convergence* temporelle entre deux temps donnés à même l'apparition phénoménologique. Dès lors, les *Manuscrits de Bernau* semblent reconnaître une implication de la corrélation intentionnelle au sein même de l'attitude transcendantale, sous le régime de la réduction.

---

statut se trouve interrogé à nouveaux frais, il est naturel que des analyses tournées vers la conscience immanente ne révèlent pas autant d'enjeux.

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, pp. 118-119, tr. fr. p. 111.

Fort de cette reconnaissance, Husserl s'autorise non plus une forme d'individuation à géométrie variable où il faut multiplier les principes, mais il nous donne à comprendre qu'il serait possible d'aborder l'individuation de tous les objets uniquement par le temps, tout en ne renonçant pas à leur type eidétique – le fait qu'il s'agisse d'une chose, d'une *phantasia*, d'une idéalité, etc. La corrélation est si prégnante qu'elle l'amène à en interroger l'origine et à la chercher dans l'un des deux termes corrélés : « Mais cela tient-il au temps, s'interroge-t-il, et non pas plutôt à la propriété des objets ?<sup>1</sup> ». Dans cette mesure, il lui arrive parfois de revenir à une position où il interroge la source transcendante ou immanente d'où jaillirait le type de temporalité des objets, par exemple :

Il est nécessaire d'introduire ici la différence entre objets immanents et trans-cendants [*transiente*] (spatio-temporels). Nous présumons pour l'instant que des objets trans-cendants se constituent par aperception d'objets immanents, donc sont plus compliqués. Le contenu spatio-temporel se figure par un contenu qui n'est pas spatio-temporel, comme le schème temporel spatio-temporel *se figure* à travers un schème qui est temporel en immanence<sup>2</sup>.

En dépit de la résurgence sporadique du dualisme entre l'immanence et la transcendance, on observe que même lorsque l'analyse s'appuie sur cette partition, Husserl reconnaît un privilège du temps sur l'espace en ce que celui-ci se figure à travers un schème purement temporel. Conformément à l'homogénéisation schématique observée par Kant entre la pureté de la catégorie identique et le caractère empirique du phénomène, cette analyse permet d'établir, d'une différence de nature entre la spatialité et la temporalité, une homogénéité qualitative entre le temps immanent, le temps objectif et l'espace figuré (ou présenté) dans le temps. On peut comprendre ce trait comme la nécessité de temporaliser l'espace à titre de contenu déterminé dont la forme est l'écoulement temporel. L'expression « constitution de l'être-factuel » indiquerait en ce sens moins la nécessité de revenir à un en-deçà de la factualité que celle d'assumer le fait que cette factualité participe à la constitution phénoménale.

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, p. 314, tr. fr. p. 245

<sup>2</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, p. 155, tr. fr. p. 135. [„Wir setzen für den Augenblick voraus, dass transiente Gegenstände sich durch Apperzeption von immanenten Gegenständen konstituieren, also komplizierter sind. Der raumzeitliche Inhalt stellt sich durch einen Inhalt dar, der nicht raumzeitlich ist, wie das raumzeitliche Zeitschema sich durch ein Schema hindurch darstellt, das immanent zeitliches ist.“.]

## Temporaliser la factualité.

Kant analyse *a priori* l'existence des phénomènes *dans* le temps en assumant qu'il n'y aurait aucun sens à ramener l'existence au concept, mais que cette relation requiert une dimension schématique, c'est-à-dire l'esquisse temporelle *a priori* du contenu de la diversité empirique dans une intuition pure, homogène à la catégorie. Pour y parvenir, l'existence des phénomènes joue un rôle déterminant :

Tous les phénomènes sont, quant à leur *existence*, soumis *a priori* à des règles *déterminant* les rapports qu'ils entretiennent dans un temps<sup>1</sup>.

Afin de définir les relations au phénomène quant à l'existence du divers empirique, Kant convoque le temps dans sa capacité à la *détermination temporelle du phénomène*, et ce, sans référence directe à l'espace. Nullement abandonné au détriment du temps, l'espace est impliqué dans la détermination (temporelle) phénoménale, c'est-à-dire la détermination du contenu (ou matière) des phénomènes. Comme il le réaffirme dans la seconde édition, « l'expérience est une connaissance empirique, c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des *perceptions*<sup>2</sup> », représentations dont nous connaissons à présent précisément ce qui les distingue des sensations. La notion kantienne de divers empirique est d'ores et déjà tributaire d'une compréhension spatiale de la diversité dans la mesure où le phénomène est un objet perceptif. Il s'agit d'une détermination du temps *via* le divers perçu qui, en tant que perçu, implique la spatialité et surtout l'existence de la matière remplissant l'espace. L'espace, nécessaire à la liaison des perceptions et aux rapports des phénomènes entre eux dans le temps, est impliqué dans cette détermination bien que cette dernière soit décrite de manière suffisante au moyen de la détermination temporelle une fois cette détermination restreinte au *phénomène* transcendentalement défini, c'est-à-dire comme détermination temporelle du substrat permanent. Il en résulte que l'on ne peut appréhender la factualité du phénomène que comme conscience (temporelle) de la différence (par le biais des modes que sont le changement et la simultanéité) dans l'existence :

La permanence exprime le temps en général comme constituant le *corrélat constant* de toute *existence* des phénomènes, de tout changement et de toute relation d'accompagnement<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ak. IV, 121, A 176-177 (1<sup>e</sup> éd.). Nous soulignons.

<sup>2</sup> Ak. III, 158, B 218. Nous soulignons.

<sup>3</sup> Ak. IV, 125, B 226 – Ak. III, 163, A 183.

Toute analyse approfondie du temps prend en ce sens acte de la factualité nécessairement impliquée par son objet, à savoir le phénomène. N'ayant nullement renoncé à l'être – spatial, objectif, matériel, existant, c'est-à-dire factuel –, la démarche transcendantale l'envisage tout simplement sous la forme de la modification nécessaire (schématisante) temporelle qui assume cet élément dernier sans la conscience duquel il ne serait pas phénomène. Il en découle la mise au jour de la forme nécessairement temporelle du phénomène qui ne *réduit* néanmoins aucunement l'être-factuel à la forme de son écoulement.

Chez Husserl, l'irréductibilité de la factualité comme différence dans l'existence est également une dimension centrale. Elle est manifeste en trois endroits principaux de l'analyse transcendantale du temps. Tout d'abord, la forme d'écoulement temporel qui préside à la donation de l'être individuel implique un moment identique, général et essentiel transcendant le vécu, qui se constitue à même la différenciation constante du vécu :

Aussi loin que s'étend la fonction d'esquisse proprement dite, aussi loin sont données les déterminités, figurées en esquisse. L'idée de l'identique et l'idée de déterminations identiques (entre guillemets « en tant que » visées) peuvent-elles être saisies comme une partie réelle du vécu ? J'ai dit : non ! Aussi longtemps, par conséquent, que le sens identique est en question, nous n'avons aucune partie réelle du vécu. [...] Nous ne pouvons pas désigner en fait le noème comme moment réel du vécu, bien que quelque chose lui corresponde en son essence réelle (de la même façon que, dans la chose singulière et son essence singulière, son essence générale pure et simple s'assimile comme *eidōs*, de la même façon, ai-je dit car le sens identique n'est pas un « concept » général, pas une unité de « comparaison »)<sup>1</sup>.

Articulant la production de l'identité à la position d'une multiplicité temporelle au sein du vécu, il en va ainsi, corrélativement, d'une requalification de la relation entre le constitué et le constituant par le biais du rapport entre la multiplicité temporelle (immanente, rassemblant des singularités) et le moment identique (transcendant, général). L'« essence de l'individuel » est ainsi dissociée du temps de l'individuel en même temps qu'elle lui est nécessairement rattachée :

Un point temporel est un point temporel d'un individuel remplissant ce point temporel, et il co-appartient à cet individuel, à ceci près qu'un autre individuel peut être « en » ce même point temporel. L'essence de l'individuel selon tous ses moments constitutifs est liée à cette forme et ne contient rien de « présent, passé, à venir »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, op. cit., p. 158, tr. fr. p. 138. Nous étudierons plus en détail la référence à l'*eidōs* dans la quatrième partie de cette étude, chapitre 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 181, tr. fr. p. 154.

Cette requalification, enfin, est tributaire du caractère déterminé de tout être objectif qui, à titre de contenu de la conscience intentionnelle, se donne sous la forme de l'écoulement temporel :

Mais j'ai dit que l'objet intentionnel comme tel est ce qui « vient à recouvrement » dans les procès de la conscience multiple du même, l'idée de l'objet identique (entre guillemets), avec des déterminations identiques. Il a aussi le mode noématique de l'indéterminité changeante qui se détermine plus ou moins et contient le « X » identique et les déterminations de chaque fois dans le médium des horizons d'indéterminité<sup>1</sup>.

Identité de l'essence et du concept vs singularité de l'existence dans le temps.

Chez Husserl, c'est donc bien l'essence qui désigne ce qu'il y a d'identique en cet individu, l'essence individuelle, et pas une essence supérieure, par exemple l'humanité partagée par différents individus humains. A ce titre, l'analyse phénoménologique de la forme de l'écoulement temporel d'un contenu identique – une essence individuelle – repose sur l'irréductibilité de la forme temporelle à l'objet qui, en dépit de cette forme nécessairement temporelle, possède aussi un contenu factuel. En tant qu'existant, l'être-factuel semblerait arrimé à la différenciation constante qui s'opère dans le cours du temps de la conscience :

Les modalités temporelles, c'est-à-dire présent, passé (futur) dont des modes de l'étant-là [*des Daseinden*], de l'étant individuel comme étant temporel<sup>2</sup>.

L'individuel engage, d'une part, les modes temporels de l'étant-là ; d'autre part, la détermination eidétique associée à tout être-factuel. L'essence individuelle désigne donc l'individu en laissant de côté son existence [*Dasein*], ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas impliquée. La question se pose donc véritablement de savoir quelle est la relation entre l'identité de l'essence individuelle comme pôle identique des déterminations constantes et la différenciation temporelle constante. Deux positions symétriques consisteraient à imaginer ou bien que l'essence identique préside à la différenciation des singularités existantes ou bien que des singularités factuelles sont données et rassemblées entre elles pour être regroupées dans un genre commun. On aurait tendance à penser que la conscience temporelle temporalise – c'est-à-dire différencie – un être factuel qui, en l'absence de cette conscience, serait un être purement identique. Mais en pensant l'identité comme une « correspondance en essence » du

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau, ibid.*, p. 158, tr. fr. p. 138.

<sup>2</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau, ibid.*, p. 297, tr. fr. p. 234. Dans ce passage, Husserl distingue « être-là » [*Dasein*] et étant-là [*Daseindes*].

moment vécu, l'analyse husserlienne nous donne plutôt à penser que, loin de lui préexister, l'identique résulte également d'une procession vis-à-vis de la conscience. Comme existant, l'individu ou « être factuel » ne semble nullement identique à lui-même (il n'est pas un être essentiel, ni par sa généralité, ni par son identité), mais la conscience qui le saisit comme différenciation permanente, jamais comme le même, semblerait le constituer en même temps dans l'identité eidétique (non réelle) impliquée par le mode (temporel) de son apparition. La question fondamentale qui se présente ici est la suivante : quelle serait donc la forme de « correspondance en essence » de la différenciation temporelle ?

En refusant, dans le texte précédemment cité, que le sens identique puisse être un « concept » général ou une unité de « comparaison », Husserl engage deux façons assez différentes de penser la relation entre l'essence identique et la différenciation temporelle de l'existant. Si une détermination analytique de l'*extension eidétique* comme « totalité idéale que forme le système concrètement unifié des différences placées sous ces genres<sup>1</sup> » ou de l'*extension individuelle* comme « la totalité idéale de tous les individus possibles correspondant à ces essences concrètes<sup>2</sup> » est possible (c'est le modèle purement eidétique des *Ideen I*), Husserl proposera également un traitement synthétique des « essences concrètes », notamment dans *Husserliana XL*<sup>3</sup>.

Si Kant ne parle pas d'essence, on trouve un mouvement très comparable au traitement synthétique de l'identité dans la mesure où il ramène la détermination du phénomène à une altération (des modes, des accidents) de la substance sous le principe du temps :

Les substances, (dans le phénomène [in der *Erscheinung*]), sont les substrats de toutes les déterminations temporelles<sup>4</sup>.

On retrouve la même question de savoir ultimement s'il s'agit d'une pure identité de la substance ou d'une différenciation constante à même le substrat qui constitue, dans l'activité synthétique schématisante, l'identité de la détermination sur un mode temporel. Dans les analogies, Kant met ainsi en évidence le lien intime entre la *détermination* de la substance dans le phénomène et l'*existence* de ces phénomènes dans le temps :

<sup>1</sup> Husserl, *Ideen I*, op. cit. § 16, p. 31, tr. fr. p. 56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, §16, p. 31, tr. fr. p. 56. Ces deux extraits sont repris et analysés *infra*, partie IV, chapitre 2.

<sup>3</sup> Nous y viendrons dans la dernière partie de ce travail, au chapitre IV, 2 intitulé « De la fondation transcendantale de l'eidétique et de la logique ».

<sup>4</sup> *Ak.* IV, 128, B 231 – *Ak.* III, 166, A 188.

Telles sont donc les trois analogies. Elles ne sont autres que des principes concernant la détermination de l'existence [*Daseins*] des phénomènes dans le temps, d'après les trois modes de celui-ci : le rapport au temps lui-même comme à une grandeur (la grandeur de l'existence, c'est-à-dire la durée), le rapport intervenant dans le temps comme série (la succession [*nach einander*]), enfin le rapport interne au temps comme ensemble global de toute l'existence (la simultanéité [*zugleich*]). Cette unité de la détermination du temps est de part en part dynamique, c'est-à-dire que le temps n'est pas considéré comme ce en quoi l'expérience déterminerait immédiatement à chaque existence sa place [...]; mais c'est la règle de l'entendement, par laquelle seulement l'existence des phénomènes peut recevoir une unité synthétique selon des rapports de temps, qui détermine pour chacun d'eux la place qu'il occupe dans le temps, par conséquent *a priori* et d'une façon qui vaut pour tous les temps et pour chacun d'eux<sup>1</sup>.

La première conséquence importante de cette détermination temporelle de la substance est donc que les phénomènes ne sont pas déterminés chacun intrinsèquement *per se*, mais les uns par rapport aux autres comme les modifications, nécessairement relatives les unes aux autres, d'une même substance, c'est-à-dire, d'après la qualification et le rôle du substrat, d'un même temps. Dans la 2<sup>e</sup> édition, Kant formule le principe général des analogies selon lequel « l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions<sup>2</sup> ». Il s'agit du flux continu (Husserl) ou substrat permanent (Kant) qui est constitutif de la conscience empirique en sa diversité matérielle. Les analogies sont en ce sens des principes de l'*usage empirique de l'entendement*, procédant par subsomption non pas sous des catégories mais sous des schèmes. Il reste qu'en établissant cette connexion étroite entre tous les phénomènes comme détermination (accidentelle) de la substance, on pourrait objecter que les analogies ne concernent pas les phénomènes *eux-mêmes*, intrinsèquement, mais seulement leur existence et le rapport qu'ils entretiennent entre eux comme modification d'une substance elle-même temporelle. Le phénomène serait qualifié par différence par rapport aux autres, et non par ce qu'il est en son individualité même. Cette position revient-elle à une position gnoséologique sur l'individuation ? Afin de comprendre la position proprement radicale de démarche transcendantale, il convient d'approfondir le sens de cette qualification de l'être-individuel.

L'ordre des individus et la conception transcendantale kantienne du changement.

---

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 143, B 262 – *Ak.* III, 183-184, A 215.

<sup>2</sup> *Ak.* III, 158, B 218.

Ainsi qu'il a été noté plus haut<sup>1</sup>, Husserl fait également du temps l'« ordre des individus<sup>2</sup> ». Nous avons à présent la capacité de comprendre en quoi réside, dans les *Manuscrits de Bernau*, l'affinité profonde entre ce traitement et les « Analogies de l'expérience », le temps étant à la fois le temps des existants individuels et le temps en général définissant, de son côté, une forme plus générale de l'individualité qu'est le monde<sup>3</sup> que Kant reconnaît comme étant la nature dont les analogies de l'expérience sont les « lois transcendantales<sup>4</sup> »:

Quand nous parlons de nature (au sens empirique), nous entendons l'enchaînement des phénomènes quant à leur existence, selon des règles nécessaires, c'est-à-dire selon des lois. Ce sont donc certaines lois, plus précisément des lois *a priori*, qui seules rendent une nature possible [...] Nos analyses présentent donc proprement l'unité de la nature dans l'enchaînement de tous les phénomènes sous certains exposants qui n'expriment rien d'autre que le rapport du temps (en tant qu'il embrasse en lui toute existence) à l'unité de l'aperception<sup>5</sup>.

Insistant sur la qualification du « temps comme forme d'une existence<sup>6</sup> », nous nous demandions alors ce que pouvait bien être cette forme qui est tant celle de l'existence individuelle que du « monde ». En établissant le principe de *permanence* de la substance à travers le changement connu dans les phénomènes, la première analogie « renvoie » le phénomène à de l'être temporel, substrat de toute détermination phénoménale. Ce substrat est en ce sens phénoménal, temporel, arrimé à l'expérience empirique et à la matière étendue. Les altérations ou déterminations du substrat, ou encore les modes particuliers de l'existence, sont des accidents, c'est-à-dire non pas une production *ex nihilo*, mais une modification de la permanence de la substance, une détermination temporelle<sup>7</sup>. Un tel être-temporel-substrat, dans la mesure où il traverse la série des déterminations phénoménales qui s'y dégagent peut

<sup>1</sup> Voir le chapitre 3 de la première partie de ce travail.

<sup>2</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *Op.cit.*, p. 91, tr. fr. p. 92.

<sup>3</sup> « Le temps n'est pas seulement donné dans le sujet connaissant, disons dans le moi pur [...] mais en soi le temps en général est donné comme forme nécessaire de l'existence individuelle et d'un 'monde' [*Welt*] individuel (ce qu'il faut peut-être reconnaître comme équivalent) », Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *Op.cit.*, p. 90, tr. fr. p. 92. Cité *supra*.

<sup>4</sup> *Ak.* IV, 143, B 263 – *Ak.* III, 184, A 216.

<sup>5</sup> *Ak.* IV, 143-144, B 263 – *Ak.* III, 184, A 216.

<sup>6</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *ibid.*, p. 91, tr. fr. p. 92.

<sup>7</sup> Cette conception du changement constitue déjà une fracture très importante avec la conception humienne de la causalité. Pour montrer que la nécessité d'une cause n'est certaine ni par intuition ni par démonstration, Hume, en effet, prend appui sur une conception du changement comme commencement dans l'existence, non comme détermination : « En philosophie, c'est une maxime générale que *tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause de son existence* », Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I, *L'entendement*, troisième partie, section 3, « Pourquoi une cause est toujours nécessaire », tr. P. Baranger & P. Saltel, Paris, GF Flammarion, p. 139.



être regardé comme un être-temporel « *transphénoménal*<sup>1</sup> », et dans la mesure où le phénomène est *perceptio*, comme un être-temporel « *transperceptif* », à la fois *koinon* des déterminations temporelles et principe de leur singularisation. Il est ainsi également l'unité des déterminations phénoménales en tant que le phénomène est une *cognitio* ; en tant que substrat, il réalise en effet l'unité de la connaissance *possible* du phénomène. Dans la mesure où ce substrat soutient l'ensemble des déterminations relatives à l'existence [*Dasein*] du phénomène, il garantit en même temps la réalité de la connaissance. En ce sens, Kant parvient à se doter d'une compréhension du temps comme substrat qui garantit l'unité du phénomène comme *être existant* et comme être de *connaissance*. Dans la mesure enfin où les analogies reposent sur la subsomption sous des principes et non sous des concepts<sup>2</sup>, c'est bien, semble-t-il, dans cette compréhension du temps-substrat que se trouvent mis en œuvre les principes du mystérieux art caché qu'est le schématisme. Loin de se trouver dans les profondeurs abyssales de la subjectivité humaine, ce schématisme est intimement lié à la position de l'existence dans les phénomènes. L'analyse du temps-substrat se présente plutôt en ce sens comme une défense du principe fondamental sur lequel Kant insiste le plus foncièrement en 1787, à savoir qu' « il y a une expérience réellement externe<sup>3</sup> ».

Les analogies permettent de considérer le changement et la simultanéité comme les *modes objectifs* du temps-substrat et *non comme les qualités de l'appréhension* du divers, laquelle est toujours changeante. Signe de cette différence fondamentale, l'analyse de Kant manifeste un écart important entre « changement » [*Wechsel*] et « succession » [*Folge*]. Le changement est une qualification qui semble naturellement s'appliquer à quelque chose qui change. Il s'agit d'une notion dont la valeur objective est assez immédiate : il ne saurait y avoir de changement sans quelque chose qui a changé et qui est déterminé par ce changement. La succession, au contraire, semble être une notion parfaitement subjective : des sensations peuvent se succéder dans mon esprit sans aucun changement objectif, à l'instar de la sensation de rose évoquée dans l'esthétique transcendantale<sup>4</sup>. Elle n'implique d'emblée aucune règle ni aucune relation à la qualité matérielle du divers. Elle laisse ouverte la possibilité pour ce qui

---

<sup>1</sup> Les analyses qui suivent nous amèneront à justifier l'usage de ce terme d'inspiration sartrienne dans le contexte de la philosophie transcendantale kantienne.

<sup>2</sup> Voir aussi *Ak.* IV, 162, A 247 – *Ak.* III, 208, B 304 : « Est aussi, cela dit, partie intégrante de l'utilisation d'un concept une fonction de la faculté de juger à travers laquelle un objet est subsumé sous ce concept, constituant ainsi, par conséquent, la condition au moins formelle sous laquelle quelque chose peut être donné dans l'intuition. Si manque cette condition de la faculté de juger (le schème), toute subsomption disparaît ; car rien n'est donné qui puisse être subsumé sous le concept ».

<sup>3</sup> Kant, *Ak.* III, 24, B XLI.

<sup>4</sup> Voir *Ak.* IV, 35 A 29-30 ; *Ak.* III, 57, B 45.

se présente d'être toujours autre, et ce, de façon complètement anarchique. Le passage suivant est assez révélateur de la terminologie kantienne :

Notre appréhension du divers phénoménal est toujours successive [*sukzessiv*], et elle est donc toujours changeante [*wechselnd*]. Aussi ne pouvons-nous jamais déterminer par là seulement si ce divers, comme objet de l'expérience, est simultané [*zugleich*] ou successif [*nach einander*], à moins qu'il y ait à son fondement quelque chose qui est toujours là, c'est-à-dire quelque chose qui demeure et reste permanent, dont tout changement [*Wechsel*] et toute simultanéité [*Zugleichsein*] ne constituent rien d'autre qu'autant de façons (modes du temps), pour ce qui est permanent, d'exister. C'est donc seulement dans le permanent que sont possibles des rapports temporels (car simultanéité [*Simultaneität*] et succession [*Sukzession*] sont les seuls rapports intervenant dans le temps), ce qui signifie que le permanent est le substrat de la représentation empirique du temps lui-même, lequel substrat rend seul possible toute détermination temporelle<sup>1</sup>.

Ce passage nous apprend que la succession impliquerait la possibilité d'une règle objective à condition d'être ramenée au changement de *ce* qui change dans le temps. La terminologie de Kant marque assez bien l'écart entre la différence purement subjective, « *zugleich* » ou « *nach einander* », dépourvue de toute correspondance objective, et les lois de simultanéité [*Simultaneität*] et de succession [*Sukzession*]. Les caractéristiques du « en même temps » ou du l' « un-après-l'autre » ne sont en cela que les aspects parfaitement subjectifs du changement qui n'est rien d'autre qu'une simple suite [*Folge*] d'apparitions. L'approfondissement de Kant se présente comme un déplacement progressif de la compréhension du changement, d'abord associé au caractère *purement successif* de l'appréhension (subjective), puis à un changement objectif comme corrélat de la possibilité d'une simultanéité. L'argument qui autorise ce déplacement consiste dans le fait que pour déterminer la simultanéité ou la succession d'un divers, il faut nécessairement se doter d'un principe de permanence. Ainsi, simultanéité et succession sont-elles inconcevables sur le plan objectif sans un tel principe de permanence. C'est seulement en tant qu'il est corrélatif de la simultanéité comme mode d'existence du permanent que Kant peut nommer le changement [*Wechsel*] « *Sukzession* », c'est-à-dire concevoir la série ou changement chaotique [*Folge*] d'après les rapports objectifs de simultanéité et de succession. La conception kantienne du changement incarne assez bien le sens de la réforme critique imposée par la démarche transcendantale.

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 125, A 182-183 - Ak. III 163, B 225-226.

Durée et détermination : la « grandeur de l'existence ».

La conjugaison de ces deux caractères – changement et succession – permet d'appréhender une notion qui rend compte d'une manière assez éloquente de la duplicité phénoménale : la durée, ou « grandeur de l'existence ». En tant qu'elle implique la diversité changeante sous la forme de la succession sur fond de la permanence du substrat, la durée permet d'appréhender à la fois le moment d'identité *per se* du phénomène et la différenciation qui qualifie toute singularité existante comme différente d'une autre :

C'est par l'intermédiaire du permanent et de lui seul que l'existence reçoit, dans les diverses parties successives de la suite chronologique, une grandeur que l'on appelle durée. Car, dans la simple succession [*Folge*] considérée en elle-même, l'existence ne cesse de disparaître et de réapparaître [*ist das Dasein immer verschwindend und anhebend*], et elle n'a jamais la moindre grandeur. Sans cet élément permanent, il n'y a donc pas de rapport temporel. Or le temps ne peut être perçu en lui-même ; par conséquent cet élément permanent présent dans les phénomènes constitue le substrat de toute détermination temporelle, par suite aussi la condition de possibilité de toute unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire de l'expérience, et vis-à-vis de cette dimension de permanence toute existence et tout changement [*Wechsel*] survenant dans le temps ne peuvent jamais être considérés que comme un mode de ce qui demeure et persiste<sup>1</sup>.

Le point notable dans ce passage est qu'il ne saurait y avoir aucun changement [*Wechsel*] dans la simple succession [*Folge*], mais seulement une série d'apparitions<sup>2</sup> et de disparitions. Il ne saurait dès lors y avoir de succession sans quelque chose qui change à l'intérieur du temps, et dont le changement ne peut être apprécié que d'après cette succession qu'il faut alors qualifier de durée. Dans la simple succession, le changement est *littéralement* insignifiant, l'existence étant toujours « *verschwindend und anhebend* », à peine palpable, indifférente à toute identification, car non objective. Le changement est ainsi indissociable de *ce* qui change. La différence ne peut être appréhendée que dans le procès du changement successif de quelque chose qui se trouve être saisi dans la durée, en tant que certaine grandeur de l'existence. On ne saurait ainsi concevoir une singularité qui serait différente d'une autre autrement que dans la durée impliquée dans la succession de ce qui se trouve exister dans le temps. Ainsi l'existence [*Dasein*] est-elle corrélative du changement [*Wechsel*] compris comme mode de permanence ou de succession d'une diversité. Il ressort notamment de cette

<sup>1</sup> Ak. IV, 125, A 183 – Ak. III, 163, B 226-227.

<sup>2</sup> Le verbe « réapparaître » retenu dans la traduction française présente l'inconvénient de posséder une connotation objective. Que quelque chose réapparaisse suggère que ce quelque chose soit identifié comme le même et jugé comme étant le même dans la série de ses apparitions. Au contraire, Kant manifeste dans ce passage l'absence de toute règle inhérente à de telles apparitions.

analyse que la notion kantienne de changement [*Wechsel*] est profondément et immédiatement ancrée dans l'idée de *détermination* objective.

L'individualité d'une chose résulterait dès lors de la détermination temporelle du temps-substrat. L'être-individuel est du point de vue kantien une détermination temporelle. On a commencé à voir que cette détermination, pour temporelle qu'elle soit, n'en est pas moins parfaitement objective en ce qu'elle se fonde sur l'existence de ce qui est déterminé. Comme acte de détermination du substrat temporel, l'être-individuel apparaît à la fois comme l'identification d'un moment du substrat – ce en quoi il possède une durée – et comme différence par rapport à tout ce qui se trouve en dehors de ce moment, c'est-à-dire qui se produit avant et après. Afin de manifester cette duplicité intrinsèque à la constitution de l'individualité, Kant examine deux exemples dotés d'une brillante capacité heuristique une fois rapportés à la capacité d'individuation du substrat temporel. L'individuation est à présent entendue comme forme nécessairement double de l'identification et de la singularisation (ou différenciation) d'un phénomène comme détermination ou mode du substrat permanent. Elle relève d'une subsumption des phénomènes non sous leurs catégories, mais sous leurs schèmes.

#### Phénomène temporel et appréhension temporelle du phénomène.

À la fois successif et déterminé, le premier exemple analysé par Kant dans les analogies est celui d'une maison. Il s'agit d'un phénomène, objet non temporel sur le plan objectif, mais dont l'appréhension subjective est nécessairement temporelle :

Ainsi, par exemple, l'appréhension du divers contenu dans le phénomène d'une maison qui est présente devant moi est successive. Or la question qui se pose est de savoir si le divers de cette maison elle-même est aussi en soi successif, ce qu'à vrai dire personne n'accordera<sup>1</sup>.

La série des appréhensions établissent un dévoilement progressif des déterminations de l'objet, un enrichissement à l'infini. Le dispositif présenté par Kant marque une opposition entre l'appréhension temporelle et l'identité de l'objet permettant sa détermination. Mais loin d'opposer frontalement le déroulement temporel subjectif de l'appréhension à la permanence du pôle objectif, Kant interroge l'homogénéité ou la correspondance entre la série temporelle des appréhensions et le pôle objectif au moyen du *divers* engagé d'un côté et de l'autre. La

---

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 129, A 190 – *Ak.* III, 168, B 235.

question concerne la coïncidence possible entre l'ordre de l'appréhension temporelle de l'objet et le caractère (objectivement) temporel de l'objet lui-même. Il se dessine ainsi une opposition entre deux séries : une diversité d'appréhensions nécessairement temporelle et une diversité de qualités revenant à l'objet comme détermination. À la différence d'une mélodie ou d'un objet temporel, on ne trouve dans l'objet « maison » aucune correspondance de la succession liée à l'appréhension du divers. Ce qui est identique comme déterminé ne semble pouvoir apparaître que de manière successive, appelant l'élucidation de cette opposition problématique entre succession apparaissante et permanence ou identité objective :

L'appréhension du divers phénoménal est toujours successive [*sukzessiv*]. Les représentations des parties se succèdent les unes aux autres [*folgen auf einander*]. Pour ce qui est de savoir si elles se succèdent aussi dans l'objet, c'est là un deuxième point de la réflexion, qui n'est pas contenu dans le premier. On peut assurément appeler « objet » toute chose et même toute représentation, dès lors qu'on en a conscience ; simplement, quant à savoir ce que signifie ce mot à l'endroit des phénomènes [*bei Erscheinungen*], considérés non pas en tant que (comme représentations) ils sont des objets, *mais en tant seulement qu'ils désignent [bezeichnen] un objet, cela relève d'une recherche plus profonde*<sup>1</sup>.

Le problème du *phénomène de la maison* porte sur l'origine de la différence individuelle. Ce phénomène est d'une part une apparition temporelle subjective et d'autre part cette apparition renvoie à une matière objective qui se trouve ainsi déterminée. Dès lors, deux options pour rendre compte de l'identité objective de l'objet « maison » sont possibles. Ou bien nous constituons l'identité de l'objet par unification synthétique de la diversité appréhendée, ou bien il s'agit d'une identité objective (un concept empirique), une synthèse d'identification, qui présente un objet unitaire dont nous expérimentons temporellement la diversité.

### **L'intérêt transcendantal de la détermination.**

La résonance phénoménologique de cette difficulté est examinée par Dieter Lohmar<sup>2</sup>. Il estime qu'à la différence de Husserl qui envisage des synthèses passives, non-conceptuelles, où se profile le sensible [*sinnliche Abgehobenheit*], « Kant, au contraire, ne conçoit pas la possibilité de synthèses qui seraient nécessairement limitées 'par le bas'. Même une ligne, poursuit D. Lohmar, où un simple contours partiel, se dénonce soi-même, d'après Kant, seulement dans la mesure où nous avons déjà unifié synthétiquement quelque chose

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 128-129, A 189-190 – *Ak.* III, 168, B 234-235, nous soulignons.

<sup>2</sup> D. Lohmar, « Husserl's type and Kant's schemata : Systematic reasons for their correlation or identity » in *The new Husserl : A critical reader*, D. Welton (éd.), Bloomington, Indiana University Press, pp. 93-124.

dans l'intuition au moyen des concepts<sup>1</sup> ». Et de s'appuyer sur un passage de la déduction transcendantale de 1787 : « Nous ne pouvons penser une ligne sans la tracer en pensée, un cercle sans le décrire<sup>2</sup> ». C'est pourquoi Kant, poursuit D. Lohmar, peut écrire que l'entendement ne trouve aucunement dans la sensibilité « une telle liaison du divers, mais il la produit en l'affectant<sup>3</sup> ». Il appelle sensibilité ce que Kant nomme « sens interne », et qu'il envisage, déjà dans cette déduction, sous l'angle de la succession :

Ce qui intervient en premier pour produire même le concept de succession, c'est le mouvement, considéré comme acte du sujet (non comme détermination d'un objet), par conséquent la synthèse du divers dans l'espace, si nous faisons abstraction de celui-ci et faisons porter notre attention uniquement sur l'acte par lequel nous déterminons le *sens interne* quant à sa forme. L'entendement ne trouve donc pas dans ce dernier, comme si elle était déjà là, une telle liaison du divers, mais il la *produit en l'affectant*<sup>4</sup>.

Mettant une nouvelle fois le divers au centre de l'analyse, on peut souligner la différence entre le fait de produire la liaison du divers dans le sens interne et produire ce divers dans l'intuition. Dans l'intuition empirique, ce divers requiert l'existence de la matière. Dans cette perspective, Kant souligne l'importance de la différence entre l'aperception et le sens interne qui, à la différence de la psychologie<sup>5</sup>, ne sont nullement confondus d'un point de vue transcendantal :

L'aperception et son unité synthétique se confondent tellement peu avec le sens interne que, sous le nom de catégories, elles portent plutôt, comme source de toute liaison, sur le divers des *intuitions en général*, antérieurement à toute intuition sensible, et donc sur des objets en général ; par opposition, le sens interne contient la simple *forme* de l'intuition, mais sans que s'y accomplisse nulle liaison du divers, et par conséquent il ne contient encore absolument aucune intuition *déterminée*<sup>6</sup>.

Dans la mesure où le divers empirique n'est jamais expérimenté que comme déterminé, toute singularité semble déjà une détermination sensible. C'est déjà un moment

---

<sup>1</sup> D. Lohmar, *ibid.*, p. 95.

<sup>2</sup> *Ak.* III, 121, B 154.

<sup>3</sup> *Ak.* III, 122, B 155.

<sup>4</sup> *Ak.* III, 121-122, B 155.

<sup>5</sup> Voir le paradoxe dénoncé, *Ak.* III, 120, B 153.

<sup>6</sup> *Ak.* III, 121, B 154, nous soulignons. Cette analyse « subjective » de la succession est assez subtile pour fonder Kant à introduire une note marginale, ce qui demeure une pratique peu courante chez lui, qui peut nous alerter sur le risque de confusion : « Le mouvement d'un *objet* dans l'espace ne relève pas d'une science pure, et par conséquent non pas plus de la géométrie, parce qu'on ne peut pas connaître *a priori* que quelque chose est mobile, mais seulement par l'intermédiaire de l'expérience. Mais le mouvement, comme *description* d'un espace, est acte pur de la synthèse successive du divers dans l'intuition externe en général par l'imagination productrice et relève, non seulement de la géométrie, mais même de la philosophie transcendantale », *Ak.* III, 121, B 155. Or, les principes dynamiques de l'entendement pur envisagent la possibilité de l'expérience sous la condition de l'existence de la matière.

singulier, différencié, du substrat temporel transcendantal. On ne parle pas ici du sens interne pur, ou de la sensibilité, mais de la forme pure de l'appréhension de l'existence factuelle de la matière déterminée des objets que nous expérimentons de façon phénoménale.

La matière assurément complexe de ce passage discuté par D. Lohmar invite à plusieurs clarifications et rappels. Il ne faut pas confondre d'abord « concept » et « principe ». Les analogies, d'abord, ne présentent pas la manière dont le divers est subsumé (dans sa possibilité) sous un concept pur, mais comment le divers (de fait, de façon exécutive) est subsumé sous le schème de la catégorie, considérant le schème de la catégorie comme « condition restrictive, sous le nom de formule du principe<sup>1</sup> » :

Ces principes ne peuvent avoir pour but que les conditions de l'unité de la connaissance empirique dans la synthèse des phénomènes ; mais une telle synthèse n'est pensée que dans le schème du concept pur de l'entendement, et de l'unité de cette synthèse comme synthèse en général, c'est la catégorie qui contient la fonction, laquelle ne se trouve restreinte par aucune condition sensible<sup>2</sup>.

Comme condition restrictive, les analogies impliquent l'existence. Elles sont d'abord à ranger au nombre des principes qui « ont en eux ceci de particulier qu'ils ne considèrent pas les phénomènes et la synthèse de leur intuition empirique, mais seulement leur *existence* et le *rapport* qu'ils entretiennent entre eux quant à cette existence<sup>3</sup> ». Elles échappent ainsi à la pureté de la catégorie en tant qu'elles impliquent l'existence comme forme de la détermination<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ak. IV, 124, A 181 – Ak. III, 161, B 224.

<sup>2</sup> Ak. IV, 124, A 181 – Ak. III, 161, B 223-224.

<sup>3</sup> Ak. IV, 122, A 178 – Ak. III, 159, B 221.

<sup>4</sup> « L'existence des phénomènes ne peut être connue *a priori* ; et quand bien même nous pourrions parvenir par cette voie à conclure à une quelconque existence, nous ne la connaîtrions pas pour autant de manière déterminée, c'est-à-dire que nous ne pourrions anticiper ce par quoi son intuition empirique se différencie d'autres », Ak. IV, 122, A 178 – Ak. III, 160, B 221. Notons que c'est très exactement ce que réalise Sartre pour assigner *a priori* un être au phénomène : « L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est », Sartre, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 33. Il remarque à juste titre que, ainsi envisagé, sans référence à la conscience déterminante (en l'occurrence, chez Sartre, par néantisation) l'être en soi « *se fonde* en une identité » (*ibid.*, p. 32) ou encore qu'il est « la plus *indissoluble* des synthèses » (*ibid.*, p. 32). Une série d'apparitions peut se rapporter à un même individu ou à des individus différents. Dans la perception successive de la maison, la série des apparitions se rapporte à un même individu, une même *chose*, un en-soi. Mais la série des apparitions peut aussi renvoyer à la série indéfinie de toutes les apparitions : « Il est bien entendu que cet être n'est autre que l'être transphénoménal des phénomènes et non un être nouménal qui se cacherait derrière eux. C'est l'être de *cette* table, de *ce* paquet de tabac, de la lampe, et plus *généralement* l'être du monde qui est impliqué par la conscience », *ibid.*, p. 29. Pour étonnante qu'elle puisse paraître, cette gradation qui va de l'être *apparaissant individuel* de telle table et de tel paquet de tabac vers l'identité la table pour investir l'identité pleine de l'en-soi n'est pas sans affinité avec l'analyse kantienne de la détermination. En effet, penser phénoménologiquement l'infini des apparitions individuelles est possible : telle apparition se donne dans un horizon, et généralement, l'horizon du monde, lequel ne se donne

Ainsi, les analogies n'interrogent pas la relation du divers à un concept pur, mais à un concept empirique. En incluant l'existence du divers, elles fournissent *a priori* les principes possibles d'une expérience factuelle, non les concepts de l'existence possible. Concernant le cercle, il s'agit d'un concept pur dérivé. En outre, l'intuition pure peut produire des concepts. De manière très parlante, quand il aborde le schématisme, Kant ne s'intéresse nullement à la schématisation des concepts empiriques pris en exemple, l'assiette<sup>1</sup> ou le chien. Un concept empirique est *a posteriori*, alors comment présupposer l'unité du concept empirique ? Il faut bien plutôt envisager une troisième option : une unification et une identification conjointe, ainsi que Kant présente la manière dont nous ramenons le concept empirique d'assiette à celui de cercle : « la forme ronde qui est pensée dans le premier se peut intuitionner dans la seconde représentation<sup>2</sup> ». Il est à cet égard curieux que, pour exemplifier la subsomption d'un objet sous un concept (dans le cas où la représentation du premier est homogène à la seconde), Kant s'appuie sur l'homogénéité d'un concept empirique et d'un concept géométrique. Il s'agit somme toute de l'homogénéité entre un concept et un autre concept. À ce cas, Kant oppose l'hétérogénéité entre les concepts purs de l'entendement et les intuitions empiriques. Mais pourquoi n'évoque-t-il pas l'hétérogénéité entre l'intuition empirique et le concept empirique ? Avant d'en venir à cette question, on peut ajouter qu'il ne faut pas confondre non plus les concepts provenant de l'intuition empirique et ceux provenant de l'intuition pure<sup>3</sup>.

La question soulevée par l'analyse de D. Lohmar nous invite à envisager ces principes qui vont des « concepts à l'intuition » en tant qu'ils vont notamment des concepts à une intuition *empirique*, dans le cas des principes dynamiques, au nombre desquels figurent les analogies. Cette « direction » du concept vers l'intuition correspond à la manière dont Kant présente le rôle de l'analogie en philosophie<sup>4</sup>. Enfin, il faut reconnaître que dans le cadre du

---

jamais dans une intuition adéquate. Le monde, en ce sens, est aussi la plus indéterminée des synthèses, c'est-à-dire une pure identité.

<sup>1</sup> Cf. *Ak.* IV, 99 A 137 – *Ak.* III, 134, B 176. Voir notre partie 2, chapitre 1.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 99 A 137 – *Ak.* III, 134, B 176.

<sup>3</sup> « Reste qu'il y a des principes purs *a priori* qu'il me serait impossible cependant d'attribuer à l'entendement pur, parce qu'ils sont tirés, non pas de concepts purs, mais d'intuitions pures (bien que ce soit par l'intermédiaire de l'entendement) ; or, l'entendement est le pouvoir des concepts. La mathématique dispose de tels principes [...]. Aussi donc ne compterai-je pas parmi mes principes ceux de la mathématique, mais bien ceux sur lesquels se fondent *a priori* leur possibilité et leur validité objective, et qui par conséquent sont à considérer comme principes de ces principes et vont des *concepts* à l'intuition, mais non pas de l'*intuition* à des concepts », *Ak.* IV, 111-112, A 159-160 – *Ak.* III, 146-147, B 198-199.

<sup>4</sup> Ici, « l'analogie est l'égalité de deux rapports, non pas quantitatifs, mais qualitatifs, où je ne puis, à partir de trois termes donnés, connaître et indiquer *a priori* que le rapport à un quatrième, mais non pas ce quatrième terme lui-même : cependant, je dispose d'une règle pour le chercher dans l'expérience, et d'une marque



projet critique, Kant accorde à la question de la formation des concepts empiriques une place accessoire, la question centrale concernant la validité objective de nos catégories. Ainsi, lorsqu'il présente les douze concepts purs de l'entendement que sont les catégories, Kant admet que ces concepts-souches ou *prédicaments* possèdent également des concepts dérivés dotés de la même pureté, appelés des *prédicables*. Bien que ces derniers soient purs, Kant leur accorde un caractère accessoire dans le cadre de la *Critique de la raison pure*, mais précise toutefois les modalités de leur obtention :

Dans la mesure où je n'ai pas ici à me préoccuper de produire le système complet, mais uniquement des principes permettant d'en construire un, je réserve ce complément pour une autre entreprise. On peut toutefois atteindre suffisamment cet objectif si l'on consulte les manuels d'ontologie et place par exemple sous la catégorie de la causalité les prédicables de la force [*Kraft*], de l'action [*Handlung*], de la passion [*des Leidens*]; sous celle de communauté, ceux de la présence [*Gegenwart*], de la résistance [*des Widerstandes*]; sous les prédicaments de la modalité, ceux de la naissance [*des Entstehens*], de la disparition [*Vergehens*], du changement [*Veränderung*], etc. Les catégories, une fois combinées avec les *modi* de la sensibilité pure ou même entre elles, fournissent un grand nombre de concepts *a priori* dérivés : les repérer et en faire le relevé aussi complètement que possible serait un effort utile et non désagréable, mais dont on peut ici se dispenser. De donner les définitions de ces catégories, je m'exempte à dessein dans ce traité, bien que je sois en mesure de les posséder<sup>1</sup>.

Dans ces conditions, donner une définition des concepts empiriques serait un projet inachevable. Mais la liste des prédicables évoqués par Kant nous interroge : pourquoi faire figurer la naissance, la disposition et le changement, par exemple, au nombre des concepts purs de l'entendement ? S'il on prend le concept pur de changement – *die Veränderung* –, on peut noter un écart au moins terminologique vis-à-vis des termes employés pour décrire le changement dans les analogies – *der Wechsel* et *die Folge*.

L'objet d'une présentation systématique des catégories est un point bien délicat et controversé. Nous laisserons entièrement de côté, dans le cadre de cette étude, le rapport entre la table des jugements et celle des catégories, et l'hypothèse d'un établissement, d'une déduction ou d'une dérivation de l'une vers l'autre<sup>2</sup>. Nous nous bornerons sur ce point à trois

---

distinctive pour l'y découvrir. Une analogie de l'expérience sera donc seulement une règle d'après laquelle, à partir de perceptions, doit se produire l'unité de l'expérience », *Ak.* IV, 123, A 179-180 – *Ak.* III, 160-161, B 222.

<sup>1</sup> *Ak.* IV, 67, A 82 – *Ak.* III, 94, B 108.

<sup>2</sup> Sur la déductibilité du concept de communauté à partir du jugement disjonctif, voir par exemple E. Adickes, *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlin, 1887, p. 45. Cité par L. Freuler, *op. cit.*, p. 66. Kant mentionne ce problème dans sa troisième remarque au § 11 de la *Critique*, dans la seconde édition. Sur l'hypothèse d'un établissement de la table des jugements à partir de la table des catégories, L. Freuler renvoie à P. Hauck, « Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel », in *Kant-Studien*, 11, 1906, pp. 207-208 ; E. Adickes, *op. cit.*, p. 30, p. 42, et p. 120 ; G. Tonelli, « Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des

remarques à partir du § 39 des *Prolégomènes à toute métaphysique future*, où Kant nous fournit plusieurs indications sur ses intentions et la manière dont il envisage le statut et l'extension des prédicaments, en particulier la possibilité d'en dériver les prédicables. Dans ce paragraphe, Kant insiste tout d'abord sur l'importance du lien à établir entre ces concepts purs et l'expérience. Il laisserait à penser que, malgré ses multiples injonctions en faveur du systématisme le plus parfait possible, il vise moins à fournir le système exhaustif des concepts purs, souches ou dérivés, qui définissent son ontologie d'après le travail des logiciens, qu'à établir l'intérêt de leur application possible à l'expérience :

Concevoir la nature des catégories en telle manière que leur usage fût en même temps restreint à la seule expérience, c'est là ce qui ne vint à l'idée ni de leur inventeur, ni de quiconque après lui ; or, faute de cette conception (qui dépend très exactement de leur dérivation ou déduction), elles sont tout à fait inutiles : ce n'est qu'une pauvre nomenclature qui ne donne ni l'explication ni la règle de leur emploi<sup>1</sup>.

Ensuite, Kant manifeste un écart entre le mode de dérivation envisagé entre les prédicaments et les prédicables. Si dans la *Critique de la raison pure* il envisage une combinaison des catégories entre elles ou avec les *modi* de la sensibilité pure, il note ici une chose assez différente, faisant référence non pas à la sensibilité pure, mais à l'objet de la sensation :

Comme de juste je les appelle de leur ancien nom de catégories, me réservant de les compléter par ces concepts qui en dérivent, que ce soit par connexion entre elles ou avec la forme pure du phénomène (espace et temps), ou avec leur matière en tant qu'elle n'est pas encore empiriquement déterminée (objet de la sensation en général), sous la dénomination de prédicables, dès qu'il faudrait passer à la constitution d'un système de philosophie transcendantale, constitution en vue de laquelle je n'avais pour le moment à m'occuper que de la critique de la raison elle-même<sup>2</sup>.

On peut supposer que cette troisième possibilité de dériver les prédicables à partir des prédicaments soit effacée de la *Critique* à dessein : l'intervention d'une matière déterminée renverrait ces prédicables à une composante phénoménale, *a posteriori*, condamnant leur pureté. Conformément à l'exigence de mener l'examen d'un point de vue pur, Kant précise que cette matière est indéterminée et qu'elle implique un objet de la sensation en général. Cette révision nous semble symptomatique de l'importance de la question de la détermination

---

18. Jahrhunderts », in *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966, p. 147.

<sup>1</sup> Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, op. cit., § 39, Ak. IV, 324, tr. fr. p. 97.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 39, Ak. IV, 324, tr. fr. p. 96.

de l'objet de l'intuition empirique. Ainsi, établir la liste des purs prédicaments et prédicats ne signifie aucunement que Kant ne s'appuie dans cette opération que sur l'activité logique de l'entendement. Il s'appuie au contraire sur d'autres composantes pures : l'intuition pure avec laquelle les catégories peuvent être connectées, mais aussi l'objet de la sensation en général, c'est-à-dire la forme de l'appréhension nécessairement sensible fixée dans les principes, en particulier dans les « Postulats de la pensée empirique en général ».

La première remarque qui s'impose face au constat de cet écart entre les modalités décrites au § 39 des *Prolégomènes* et le § 10 de la *Critique* est que, alors que la combinaison des catégories entre elles et leur connexion avec les formes de l'intuition pure engagent le pouvoir supérieur de la raison qu'est l'entendement par rapport à la sensibilité, une combinaison avec la matière de l'objet de la sensation en général repose sur un autre pouvoir, à savoir la faculté de juger<sup>1</sup>. Elle engage non pas des concepts mais des jugements, ce qui lui confère une dimension nettement plus objectivante.

La seconde remarque se dégage à la lumière des deux premiers points des « Postulats de la pensée empirique en général<sup>2</sup> ». En tant qu'elles n'engagent que les catégories et leur rapport à l'intuition *pure*, les modalités présentées dans la *Critique* concernent uniquement les conditions formelles de l'expérience, c'est-à-dire le *possible*. Or, établir un rapport avec l'objet de la sensation en général engage au contraire les conditions matérielles de l'expérience, que la matière soit ou non déterminée. Ces modalités engagent dès lors le réel. Loin de dériver la réalité de l'analytique de l'entendement pur, on voit plutôt qu'il existe au sein même de cette partie analytique relative aux concepts, aussi cloisonnée soit-elle par rapport à l'analytique des principes, une référence importante à la faculté de juger. Les catégories sont d'ores et déjà tournées vers l'usage objectivant de la connaissance qui se réalise dans les principes. Loin d'un mystérieux accord entre l'expérience possible et l'expérience réelle, Kant fonde en principe la réalité de l'expérience, une réalité qui n'est jamais abandonnée, dont il ne se s'écarter jamais, mais qu'il fonde *a priori*.

---

<sup>1</sup> Conformément à la description des trois pouvoirs supérieurs de la connaissance au début de l' « Analytique des principes », *Ak.* IV, 95, A 131 – *Ak.* III, 130, B 169.

<sup>2</sup> « 1. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est possible. 2. Ce qui est cohérent avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel », *Ak.* IV, 145, A 218 – *Ak.* III, 185, B 266/267.

Dans ces conditions, l'écart le plus remarquable entre l'« Analytique des concepts » (mobilisant les pures catégories de l'entendement) et l'« Analytique des principes » (mobilisant les purs principes de la faculté de juger) ne consiste pas dans l'opposition entre l'expérience possible et l'expérience réelle, mais dans celle entre le caractère *déterminé* de l'objet des principes et le caractère *indéterminé* de l'objet des catégories. La différence qui sépare l'ontologie des catégories et l'ontologie des principes concerne ainsi la détermination de l'être indéterminé de la première et la détermination de l'être déterminé de la seconde. L'articulation entre les deux volets de l'analytique transcendantale pourrait être lue comme une manière de comprendre la détermination de l'être catégoriel, non dans l'opposition entre le possible et le réel, mais dans celle entre le *réel indéterminé* et le *réel déterminé*. Les modalités de l'ontologie explicitement présentées au § 39 des *Prolégomènes* en restreignent déjà les principes au réel. Bien que la remarque soit absente de la *Critique*, Kant y maintient les déclarations relatives à la visée objective de l'édifice transcendantal. Il convient ainsi d'insister sur la manière dont les principes déterminent l'objet matériellement, assumant la factualité de la sensation.

En faveur de ce rapprochement, on notera que les catégories – les catégories 7, 8 et 9, respectivement « quand » [*Quando*], où [*Ubi*] et Position [*Situs*] – que Kant exclut de la liste aristotélicienne des prédicaments sont directement impliquées dans les analogies. Si les catégories restantes ne sont pas plus utiles, aux yeux de Kant, pour trouver le fil directeur d'une détermination exhaustive des catégories (ce en quoi il affirme s'être servi de la table des jugements), les trois catégories sont exclues en raison de leur caractère empirique. Relativement à ces trois éléments, on peut insister sur le fait que dans sa présentation générale, le projet d'une réforme métaphysique s'attache à établir une relation à l'expérience possible, rapportée à la condition de l'existence des phénomènes. À la sécheresse de la présentation des catégories, dont Kant avoue ne donner ni la définition ni pouvoir en légitimer le nombre, il propose un effort particulièrement saisissant pour rendre compte de façon purement *a priori* de l'expérience sous la condition de l'existence des phénomènes *via* l'étude de la détermination phénoménale comme *modi* du temps-substrat. Elle réside dans les analogies de l'expérience, qui demeure la partie des principes la plus développée.

Dans les « Analogies de l'expérience », Kant considère non pas le divers pur, pure différence numérique, mais le divers de l'intuition empirique incluant la détermination du phénomène, son être individuel. Ainsi, l'aperception de la maison n'est pas antérieure mais

concomitante à l'intuition sensible car cette intuition n'est pas pure mais empirique. Elle ne porte pas sur des objets en général mais sur des phénomènes. Cette considération permet de lever une difficulté qui consiste dans le fait que relativement à l'appréhension, Kant a cette formulation malheureuse que dans l'exemple « d'une maison, mes perceptions [*Wahrnehmungen*] pouvaient dans l'appréhension, commencer par le sommet du toit et finir par le sol, mais aussi commencer par en bas et finir par en haut, de même qu'elles pouvaient *appréhender par le côté droit ou par le côté gauche le divers* de l'intuition empirique »<sup>1</sup>. Or, que veut dire commencer par un certain côté d'un divers ? N'étant ni ordonné ni différencié, un divers ne devrait pas avoir de côté. Cette indifférenciation rend même accessoire la question de savoir s'il faut plutôt considérer le divers empirique comme une série chaotique de pures singularités à synthétiser ou bien plutôt comme une identité indifférenciée (non sensible, réalisée dans le concept, en l'occurrence empirique, de l'entendement) qui doit nécessairement être temporalisée, c'est-à-dire individuée en sa donation même – ce qu'une analyse plus détaillée de la notion d'*affinité du divers* peut nous permettre d'apprécier.

L'affinité du divers et la détermination temporelle de la factualité.

Le projet de D. Lohmar de proposer une mise en relation du schématisme kantien avec le concept génétique husserlien de type est extrêmement ambitieux, et par là même louable. Mais dans la mesure où l'existence factuelle de la matière échappe au champ critique de la raison pure, il ne peut être justifié du seul point de vue de la raison pure. Nous avons vu que Kant considère comme accessoire le détail des concepts purs dérivés. Est encore plus accessoire, du point de vue de la raison pure, non pas la législation transcendantale mais le détail de ses modalités exécutives. Si l'existence factuelle n'a pas son origine dans la raison pure, les analogies l'envisagent en revanche de près en ce qu'elles permettent d'éclairer la relation entre l'identité d'un *concept empirique* et l'unité de la série de notre appréhension dans le phénomène. Les principes reposent sur une compréhension transcendantale de ce que Kant nomme, dès la première édition de la *Critique*, dans le cadre de la déduction dite « subjective », l'affinité [*Affinität*] du divers :

*Cette règle empirique de l'association, que l'on doit pourtant admettre continuellement quand on dit que tout, dans la série des événements, est soumis à des règles, à tel point que jamais rien n'arrive qui n'ait été précédé par quelque chose à quoi il succède toujours, cette règle,*

<sup>1</sup> Ak. IV, 130, A 192 – Ak. III 169-170, B 237-238. [„...imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendieren“].

*considérée comme une loi de la nature, sur quoi repose-t-elle, je le demande, et comment même cette association est-elle possible ? Ce qui fonde la possibilité de l'association du divers, en tant que celui-ci réside dans l'objet, s'appelle l'affinité du divers*<sup>1</sup>.

Kant interroge cette affinité à un niveau transcendantal relatif à la possibilité *a priori* de l'expérience et sa relation à l'expérience objective empirique, mobilisant une articulation entre l'identité de l'aperception ou l'identité numérique des phénomènes possibles et l'unité synthétique réalisée dans l'expérience empirique<sup>2</sup>. S'appuyant sur la relation entre la fonction d'identité (dispensée par l'entendement et l'imagination transcendantale) et la fonction d'unité dispensée par la synthèse des phénomènes, Kant note la nécessité d'un fondement objectif de l'aperception originaire, engageant l'antériorité du principe d'association des phénomènes qu'il réaffirme comme affinité :

*Nécessairement doit-il donc y avoir un principe objectif, c'est-à-dire susceptible d'être aperçu a priori antérieurement à toutes les lois empiriques de l'imagination, sur lequel repose la possibilité et même la nécessité d'une loi s'étendant à tous les phénomènes et exigeant de les regarder tous comme des données des sens susceptibles en soi d'être associées et soumises à des règles universelles d'une liaison complète dans la reproduction. Ce fondement objectif de toute association des phénomènes, je l'appelle leur affinité*<sup>3</sup>.

En faisant de l'affinité des phénomènes le fondement objectif des lois associatives de l'imagination, Kant écarte ainsi à la fois l'idée que ce fondement consisterait dans la pure imagination ou, à l'inverse, qu'il résiderait dans le divers empirique. Cette *affinité* est transcendantale dans la mesure où elle justifie et rend nécessaire la dimension objectivante des pures composantes de la subjectivité, l'entendement et la subjectivité. On notera que les références à l'« affinité » dans la *Critique de la raison pure* qui viennent d'être citées se bornent à la première édition. Il n'en existe pas d'autres dans la logique transcendantale et elles sont absentes de la seconde édition. On en trouve néanmoins la trace dans la dialectique (une partie peu modifiée de 1781 à 1787), plus précisément dans la deuxième section de

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 85, A 112-113.

<sup>2</sup> « Tous les phénomènes possibles appartiennent, en tant que représentations, à toute la conscience de soi possible. Mais de cette dernière, en tant qu'elle est une représentation transcendantale, l'identité numérique est inséparable et elle est certaine a priori, dans la mesure où rien ne peut accéder à la connaissance sans la médiation de cette aperception originaire. Or, étant donné que cette identité doit nécessairement intervenir dans la synthèse de tout le divers des phénomènes, en tant qu'elle doit devenir connaissance empirique, les phénomènes sont soumis à des conditions a priori auxquelles leur synthèse (de l'appréhension) doit être complètement conforme », Ak. IV, 85, A 113.

<sup>3</sup> Ak. IV, 90, A 122. Sur la différence entre « règle » et « loi » : « La représentation d'une condition générale d'après laquelle un certain divers peut être posé (d'une façon par conséquent identique) s'appelle une règle, et quand il faut nécessairement qu'il soit posé ainsi, elle s'appelle une loi », Ak. IV, 85, A 113.

l' « Idéal de la raison pure » consacrée au *prototypon transcendental*<sup>1</sup> ; dans l'appendice à la dialectique transcendantale où l'affinité concerne non pas le divers mais les concepts<sup>2</sup> ; dans la théorie de la méthode, enfin, dans la discipline de la raison pure, où Kant évoque l'affinité naturelle<sup>3</sup>.

Dans l' « Idéal de la raison pure », afin de mettre en évidence que la détermination intégrale n'est qu'un concept de la raison (en l'occurrence, s'épurant jusqu'à former un concept déterminé par la seule idée de la raison qu'il nomme « idéal ») Kant opère une distinction entre la déterminabilité de tout concept soumise à l'universalité (*universalitas*) du principe et la détermination d'une chose, quant à elle soumise à la totalité (*universitas*) ou à l'ensemble global de tous les prédicats possibles. Dans l'appendice, la référence à l'affinité des concepts justifie un argument *a fortiori* intéressant en faveur de la restriction de la question de l'individuation à l'expérience effective, c'est-à-dire à l'usage empirique *déterminé* des concepts :

Dans la nature, les espèces sont réellement divisées et doivent donc nécessairement constituer en soi un *quantum discretum*, au point que, si le procès graduel dans l'affinité de ces espèces était continu, ce serait aussi une véritable infinité de termes intermédiaires que l'on trouverait contenue entre deux espèces données, ce qui est impossible ; mais en outre, nous ne pouvons de cette loi faire aucun usage empirique déterminé, puisqu'elle ne nous indique pas le moindre critère de l'affinité [...]. Si nous renversons maintenant l'ordre des principes que nous venons de mentionner, pour les disposer *conformément l'usage de l'expérience*, les principes de l'unité systématique se présenteraient de la manière suivante ; *diversité, affinité et unité*, chacune se trouvant alors prise, en tant qu'Idée, au plus haut degré de sa perfection<sup>4</sup>.

Dans ce passage, Kant réaffirme la différenciation intrinsèque au phénomène dans la nature par le caractère discret et non continu des espèces, ce qui nous amène à approfondir le sens de la sentence que nous avons relevée au chapitre 3 de la première partie, à savoir « *entium varietates non temere esse minuendas*<sup>5</sup> ». Poursuivant l'analyse des principes d'*homogénéité*, de *spécification* et de *continuité* pour parvenir à une détermination systématique (mais idéale) de la nature par la raison pure, Kant réaffirme l'irréductibilité de l'individu à la raison pure et à la logique :

---

<sup>1</sup> Ak. III, 286, A 573 – B 601.

<sup>2</sup> Ak. III, 436, A 657 – B 686. Il ne s'agit dès lors pas ici d'une représentation transcendante mais d'une loi de la raison. Voir ensuite Ak. III, 437, A 661/662 – B 689/690.

<sup>3</sup> Ak. III, 510, A 783 – B 811. Ce dernier usage non technique mérite moins notre attention.

<sup>4</sup> Ak. III, 437-438, A 661-662 – B 689-690.

<sup>5</sup> Ak., III, 434, A 656 – B 684.

On peut se rendre sensible de la manière suivante l'unité systématique obtenue sous ces trois concepts logiques. Il est possible de considérer chaque concept comme un point qui, comme le point de vue d'un spectateur, a son horizon [*Horizont*], c'est-à-dire une foule de choses [*eine Menge von Dingen*] qui, à partir de ce point, peuvent être représentées et pour ainsi dire parcourues du regard. À l'intérieur de cet horizon, une foule de points, allant jusqu'à l'infini, doit pouvoir être indiquée, dont chacun possède à son tour son horizon plus étroit, ce qui signifie que chaque espèce contient des sous-espèces, conformément au principe de spécification, et que l'horizon logique ne se constitue que d'horizons plus petits (sous-espèces [*Unterarten*] mais non pas de points qui n'ont pas d'extension (individus [*Individuen*])<sup>1</sup>.

Au contraire, la constitution du phénomène procède d'un élargissement de la détermination phénoménale qu'est la durée ou portion temporelle déterminée du substrat-temps vers le substrat « transphénoménal » de l'ensemble des phénomènes comme totalité. Cette remarque issue de la dialectique transcendantale constitue à ce titre un argument en faveur de l'irréductibilité de l'individu matériel, non logique, matériel, sensible, auquel Kant s'intéresse dans les « Analogies de l'expérience », et qui révèle en même temps la limite régulatrice que la législation transcendantale lui impose<sup>2</sup>.

La détermination de la substance : de la métaphysique à la phénoménologie.

Ces remarques nous permettent de revenir à la question de savoir ce que signifie le mot « objet » « à l'endroit des phénomènes, considérés non pas en tant que (comme représentations) ils sont des objets, mais en tant seulement qu'ils désignent [*bezeichnen*] un objet ». Ce passage difficile a suscité une note de la part d'A. Renaut qui endosse le fait qu'on n'a jamais compris correctement cet « objet » :

Certes complexe, ce passage est illisible dans toutes les traductions depuis Barni, qui évoquent les phénomènes « envisagés » ou « considérés », « non comme des objets (des représentations), mais comme désignant seulement un objet » : s'interrogeant sur le sens du mot objet quand on l'utilise à propos des phénomènes, Kant invite en fait à apercevoir ce que la question a de délicat dès lors qu'on la pose, non pas à propos des phénomènes en tant qu'objets de conscience (ce qu'ils sont évidemment comme représentations, *als Vorstellungen*) mais à propos des phénomènes en tant qu'ils sont phénomènes de quelque chose et que l'on envisage d'appeler « objet ce quelque chose » (« en tant qu'ils désignent un objet »). C'est alors, de fait, le redoutable problème de la chose en soi qui se trouve posé, ainsi que vont le rappeler les lignes qui suivent<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ak.*, III, 436, A 658 – B 686. On remarquera l'usage de *Menge*, que nous avons analysé plus haut comme un concept logique d'ensemble.

<sup>2</sup> « La première loi évite donc que l'on aille se perdre dans la variété de genres originaires qui seraient divers et recommande l'homogénéité ; la deuxième impose au contraire une limite à ce penchant pour l'intégration et ordonne de différencier les sous-espèces avant de se tourner, avec son concept général, vers les individus », *Ak.*, III, 437, A 660 – B 688.

<sup>3</sup> *Critique de la raison pure*, tr. A. Renaut, GF Flammarion, Paris, 2002, pp. 706-707, note 87 du traducteur et commentateur. La traduction de Barni évoquée par A. Renaut date de 1869.



Au contraire de ce renvoi à la chose en soi, nous avons à présent des raisons de considérer que l'expérience se fait sur fond d'objet transcendantal *indifférencié* qui traverse la série de tous les phénomènes (ce en quoi il est davantage un être transphénoménal). Il y a chez Kant non pas l'idée métaphysique d'un arrière-monde des phénomènes, mais déjà une idée d'une grande puissance phénoménologique : la donation du phénomène, son expérience, implique un être transphénoménal qui n'est autre que le substrat temporel de la substance, rigide en tant que telle, mais nécessairement déterminée dans le phénomène. La substance est dès lors regardée comme le caractère objectif identique du phénomène :

Car si ce que l'on veut, dans le phénomène, nommer substance doit être le substrat véritable de toute détermination temporelle, il faut que toute existence, aussi bien dans le passé que dans le futur, ne puisse trouver que là et uniquement là ses déterminations. Ce pourquoi nous ne pouvons donner à un phénomène le nom de substance que dans la mesure où nous supposons que son existence est de tout temps<sup>1</sup>.

Si certains remaniements sont moins importants que d'autres, on ne peut pas sous-déterminer l'importance du geste de Kant qui, déplaçant la question de la « désignation d'un objet » des « Paralogismes de la raison pure » (en 1781) aux « Analogies de l'expérience » (en 1787), préparant ici la réfutation de l'idéalisme placée au terme de l'exposition des quatre principes de l'entendement pur, transpose aussi tout un contexte d'analyse. Si l'on peut à la rigueur considérer que les paralogismes, par leur appartenance à la dialectique transcendantale, favorisent une interprétation de cet « objet désigné » comme chose en soi, Kant y déployait pourtant dès 1781 plusieurs arguments en faveur de l'interprétation par la matière (impliquée par l'analyse du substrat-temporel dans les analogies) : la matière comme irréductibilité des phénomènes vis-à-vis des objets<sup>2</sup>, la défense d'hypostasier des phénomènes extérieurs<sup>3</sup>, jusqu'à établir que l'existence des intuitions extérieures ont pour condition la

<sup>1</sup> Ak. IV, 126, A 185 – Ak. III, 164, B 228.

<sup>2</sup> « En fait, la matière, dont l'union avec l'âme soulève tant de réflexions délicates, n'est qu'une simple forme ou une certaine manière de se représenter un objet inconnu par l'intermédiaire de l'intuition qu'on appelle le sens externe. Il peut donc fort bien y avoir quelque chose hors de nous à quoi ce phénomène que nous appelons matière correspond ; reste que, dans sa qualité de phénomène, il n'est pas hors de nous mais purement et simplement en nous, comme une pensée, bien que cette pensée, à travers le sens indiqué, le représente comme se trouvant hors de nous. La matière ne signifie donc pas, parmi les substances, une espèce qui serait ainsi totalement différente et hétérogène vis-à-vis de l'objet du sens interne (âme), mais seulement l'irréductibilité des phénomènes (qui nous sont en eux-mêmes inconnus)... », Ak. IV, 241, A 385. Nous avons à présent des raisons de penser que cet objet inconnu en lui-même est le substrat-temporel, inconnu en lui-même en tant qu'on ne l'appréhende jamais que comme déterminé individuellement.

<sup>3</sup> « Aussi longtemps que nous maintenons ensemble, dans l'expérience, les phénomènes internes et externes en les considérant comme de simples représentations, nous ne trouvons rien d'insensé ni qui rende étrange l'union de ces deux sortes de sens. Dès qu'en revanche nous hypostasions les phénomènes extérieurs, et que ce n'est

liaison de nos représentations sensibles (liaison dont Kant expose en 1787 le rôle fondamental du substrat temporel) :

*En fait, nous devrions songer que les corps ne sont pas des objets en soi qui nous sont présents, mais une simple phénoménalisation de je ne sais quel objet inconnu ; [...] et finalement que toute la difficulté que nous avons-nous-mêmes créée se réduit à la question de savoir comment et par quelle cause les représentations de notre sensibilité sont si liées entre elles que celles que nous nommons des intuitions extérieures peuvent être représentées, selon des lois empiriques, comme des objets existant hors de nous. Question qui ne recouvre absolument pas la difficulté prétendue d'expliquer l'origine de nos représentations par des causes efficientes qui se trouveraient hors de nous et qui nous seraient totalement hétérogènes – difficulté qui surgit quand nous prenons les manifestations phénoménales d'une cause inconnue pour la cause située hors de nous, ce qui ne peut occasionner que de la confusion<sup>1</sup>.*

Ces remarques permettent enfin à Kant de préciser l'intérêt de la notion transcendantale qu'est l'affinité par différence vis-à-vis de deux penchants, tout aussi préjudiciables au caractère transcendantal de l'analyse du point de vue de la raison pure, qui, au lieu de chercher à saisir le phénomène comme l'unité d'une multiplicité [*Einheit der Mannigfaltigkeit*], se bornent à opposer l'unité d'un côté et la multiplicité de l'autre :

C'est ainsi que, chez *tel* esprit raisonneur, l'intérêt de la diversité [*Mannigfaltigkeit*] (selon le principe de la spécification) peut avoir le dessus, tandis que, chez *tel* autre, ce sera l'intérêt de l'unité [*Einheit*] (selon le principe de l'agrégation). Chacun d'eux croit tenir son jugement de la considération de l'objet, et le fonde en fait sur l'attachement plus ou moins grand qui est le sien pour l'un des deux principes, dont aucun ne repose sur des fondements objectifs, mais seulement sur l'intérêt de la raison, et qui pourraient donc être nommés plus justement maximales que principes<sup>2</sup>.

Dans la dialectique, Kant nous donne ainsi à comprendre, conceptuellement, d'une façon parfaitement explicite l'intérêt critique de l'individuation qu'il détermine comme le fait

*plus comme représentations que nous les rapportons à notre sujet pensant, mais qu'au même titre où ils sont en nous, c'est aussi en les considérant comme des choses existant hors de nous pour elles-mêmes que nous rapportons néanmoins à notre sujet leurs actions, [...] nous avons un caractère des causes efficientes hors de nous qui ne parvient pas à s'accorder avec les effets qu'elles produisent en nous », Ak. IV, 241-242, A 385/386.* Ne pas hypostasier l'existence hors de nous ne revient absolument pas à congédier la dimension d'existence de notre expérience. C'est au contraire la liaison de notre intuition sensible, en tant qu'elle implique nécessairement la matière comme contenu déterminable de notre expérience, qui garantit cette existence. Nous reviendrons symétriquement sur la valeur transcendantale de la réduction husserlienne, qui, n'annulant absolument pas la prétention de certains corrélats intentionnels à se donner comme existants, se présente comme une fondation de cette existence.

<sup>1</sup> Ak. IV, 242, A 387. En combattant l'idée que les corps seraient des objets en soi qui nous sont présents, on voit que Kant combat déjà toute tentation de la métaphysique à se réduire à une métaphysique de la présence. La chose en soi n'étant pas phénoménalisable, Kant nous amène plutôt à penser que cet objet inconnu, à nouveau, n'est autre que le substrat-temporel.

<sup>2</sup> Ak., III, 441, A 667 – B 695.

de ne pas chercher à fixer, à prendre une position dogmatique, sur l'un ou l'autre versant de l'affinité *transcendantale* du divers :

Rien d'autre n'intervient ici que le double intérêt de la raison, dont chacune des parties prend à cœur l'un des versants, ou encore affecte de le faire : rien d'autre, par conséquent, que ce qui différencie les maximes de la diversité ou de l'unité de la nature, lesquelles peuvent fort bien s'unir mais qui, aussi longtemps qu'elles se trouvent tenues pour des appréhension objectives, provoquent non seulement un conflit, mais créent même des obstacles retardant considérablement la vérité, jusqu'à ce que soit découvert un moyen de réconcilier les intérêts en litige et d'apaiser la raison sur cette question. De même en est-il quand on soutient ou quand on conteste la si fameuse loi de l'*échelle continue* des créatures qui a été introduite par Leibniz et que Bonnet a étayée de façon excellente. Elle n'est rien qu'une application du principe de l'affinité<sup>1</sup>.

Le principe de l'union de la diversité et de l'unité de la nature trouve son élucidation la plus poussée dans l'examen des modalités de la détermination du substrat temporel sous le principe de l'affinité transcendantale du divers. Mais on voit que cette détermination « affine » ou transcendantale du divers dépasse bien la question métaphysique du principe de l'individuation, ou plutôt, qu'à cette question fondamentale se trouvent assujetties des considérations aussi pratiques et éthiques que celles relatives à la question de la race humaine<sup>2</sup>. Si la référence au naturaliste Charles Bonnet pourrait renvoyer au débat touchant à la question de l'épigénétisme, on comprend désormais que cette référence tient à une question plus fondamentalement ancrée dans la démarche transcendantale, à savoir déterminer un

<sup>1</sup> *Ak.*, III, 441, A 667/668 – B 695/696.

<sup>2</sup> Ainsi il sera peut-être moins étonnant de constater que Kant ait pu prétendre, en 1788, en réponse à la polémique initiée en 1786 avec Georg Forster sur la diversité des races, apporter une élucidation de cette question (auparavant abordée par Kant dans *Von der verchiedenen Racen der Menschen*, 1775, Königsberg, 1775, tr. fr. S. Piobetta *Des Différentes races humaines*, in *Kant. La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947 ; et dans *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, *Berlinische Monatsschrift*, 6, 1785, pp. 390-417, tr. fr. S. Piobetta, *Sur la définition du concept de race humaine*, in *Kant. La philosophie de l'histoire*, *ibid.*, Paris, Aubier), par une réflexion aussi théorique que celle *Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie*, voir *Ak.* VIII, *op. cit.*, tr. S. Piobetta, in *Opuscules sur l'histoire*, *op. cit.* On comprend à partir du passage de la dialectique que toute prise de position relative à l'affirmation dogmatique de l'unité ou de la diversité, fût-elle celle des races, ne peut qu'aboutir au « contre-sens » (voir Simone Goyard-Fabre, « L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne », in *Kant, L'année 1798. Sur l'anthropologie*, dir. J. Ferrari, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997, p. 86) ou au « malentendu » (voir Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986, p. 174). On notera que Simone Goyard-Fabre reconnaît par ailleurs que « individu » et « sujet » ne sauraient nullement être tenus pour synonymes, voir *La philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997, p. 86. Sur cette question délicate, on peut se risquer à considérer que la dialectique transcendantale prône une neutralité conceptuelle de principe : de même qu'il n'y a pas plus de valeur (ou qu'il n'y a qu'une valeur heuristique) à parler de la détermination des phénomènes comme autant de *substances* qu'il n'y a de valeur à parler de *la substance*, de même il existe une possibilité de principe d'établir des déterminations au sein d'une totalité. La question qui se pose est de savoir si une telle détermination est opératoire, et sur quel plan elle est susceptible de l'être : biologique, historique, culturel, etc. Elle doit donc être jugée avec précaution par le lecteur d'aujourd'hui, habitué à une anthropologie non naturaliste. Cette dernière n'en était qu'à son amorce à la fin du XVIIIe siècle.

usage critique des notions de diversité et d'unité qui doivent pouvoir trouver les conditions d'une corrélation dans le phénomène.

On pourrait appliquer le même principe au phénomène. Ou plutôt, la question de la détermination du phénomène ne semble pas exempte de la tentation dénoncée par Kant dans la dialectique. Ainsi, on pourrait penser ou bien que le phénomène se constitue par agrégation progressive de la diversité matérielle apparaissant en une unité, ou bien qu'il est différencié par spécification de la diversité des phénomènes, à partir de la position d'autres phénomènes ou déterminations du substrat temporel. De ce second point de vue, l'objet perceptif « maison » ne désignerait pas un pôle d'identité permanent auquel je rapporterais l'ensemble de mes perceptions successives mais ne serait qu'une détermination du seul « permanent » qui se laisse concevoir, c'est-à-dire le substrat temporel. Le phénomène « maison » ainsi désigné comme détermination du substrat temporel ancre l'identité phénoménale dans le substrat temporel : à la différence de Husserl qui, sur le plan eidétique, conçoit une identité de l'objet comme « essence singulière », Kant ne trouve pas seulement l'identité de l'objet dans le concept – ou dans le *koinon* ménagé par l'extension du concept – mais aussi dans le substrat temporel permanent voué au changement. Il résulte de cette caractéristique de l'individualité comme détermination (temporelle) du substrat permanent une forme d'individuation relationnelle où toute détermination du substrat ne peut se comprendre que vis-à-vis du caractère déterminé d'un autre « moment » du substrat lorsqu'est introduit un changement dans la succession. Dès lors la question se pose de savoir si la diversité se trouve dans le phénomène ou dans le substrat comme totalité.

Composition métaphysique et détermination transcendantale : la différence temporelle.

Il s'ensuit que l'analyse transcendantale kantienne du temps ne saurait aucunement être déconnectée des préoccupations traditionnellement dévolues à la philosophie première. Elle rend manifeste, pour des raisons de principe, qu'on ne saurait concevoir aucune forme de changement *ex nihilo*, c'est-à-dire de production de l'individualité. Tout changement, en tant qu'il apparaît nécessairement comme un mode du substrat temporel relève *eo ipso* de la substance, à présent appréhendée dans les bornes de la phénoménalité. Ce traitement rend compréhensible que Kant puisse s'autoriser de parler tantôt de *la* substance tantôt *des* substances, une duplicité qui n'a plus rien d'équivoque dans la mesure où chaque substance

n'est qu'une détermination, c'est-à-dire le mode d'apparition dans la succession, de la permanence :

Dans tous les phénomènes, la dimension de permanence est l'objet même, c'est-à-dire la substance (*phaenomenon*), tandis que tout ce qui change ou peut changer appartient seulement à la manière selon laquelle cette substance ou ces substances existent, par conséquent à leurs déterminations<sup>1</sup>.

Si l'on veut conserver le terme de substance dans le cadre transcendantal – et même la distinction entre substance première et seconde – il faudrait toujours garder présent à l'esprit qu'il n'existe alors aucune antériorité de la substance sur ses accidents qui ne sont que les modes déterminés temporels de l'apparition du permanent<sup>2</sup>. Dans l'idéal transcendantal ou *prototypon transcendentale* Kant peut ainsi s'autoriser à revenir sur la question de la détermination intégrale d'une chose. Il confronte la proposition « toute chose existante est intégralement déterminée<sup>3</sup> » à l'idée que cette détermination n'est valable que sous la condition de la sensibilité, c'est-à-dire sous le registre d'une restriction à la matière phénoménale comme limitation de l'ensemble global qu'est la réalité ou encore, du point de vue de l'entendement (selon « l'unité distributive de l'usage expérimental de l'entendement<sup>4</sup> ») :

Ce qui constitue la matière [des objets des sens], la réalité dans le phénomène, (ce qui correspond à la sensation), doit nécessairement être donné – faute de quoi il ne pourrait même pas du tout être pensé et par conséquent sa possibilité ne pourrait pas être représentée. Or, un objet des sens ne peut être intégralement déterminé que s'il est comparé avec tous les prédicats du phénomène et s'il est représenté par l'intermédiaire de ces prédicats de façon affirmative ou négative. Cela étant puisque ici ce qui constitue la chose elle-même (dans le phénomène), à savoir le réel, doit nécessairement être donné, faute de quoi il ne pourrait même pas du tout être pensé, mais que ce en quoi le réel de tous les phénomènes est donné est l'expérience unique qui englobe tout, la matière pour la possibilité de tous les objets des sens ne peut qu'être supposée comme donnée dans un ensemble global sur la limitation duquel seulement peuvent reposer toute possibilité d'objets empiriques, leur différence les uns vis-à-vis des autres et leur détermination intégrale<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ak. IV, 125, A 183-184 - Ak. III, 163, B 227.

<sup>2</sup> Entre substance première et secondes, il existe en ce sens non pas une relation de prédication mais de détermination.

<sup>3</sup> Ak. III, 286, A 573 – B 601.

<sup>4</sup> « Reste que la manière dont nous hypostasions en outre cette Idée de l'ensemble de toute réalité procède de ce que nous transformons dialectiquement l'unité distributive de l'usage expérimental de l'entendement en l'unité collective d'un tout constitué par l'expérience, et qu'à travers ce tout du phénomène nous nous forçons la pensée d'une chose singulière qui contient en soi toute réalité empirique », Ak. III, 392, A 582/ B 610.

<sup>5</sup> Ak. III, 391, A 581/ B 609.

S'il conserve dans ce passage de la dialectique transcendantale l'idée d'une détermination intégrale des objets empiriques, Kant conçoit cette détermination comme *différence entre les phénomènes (en leur matière) les uns vis-à-vis des autres* sous le principe de l'unité de l'expérience, c'est-à-dire comme donation de la matière du phénomène sous la forme d'une limitation de l'expérience globale. La matière déterminée pourrait sembler purement factuelle s'il n'était pas possible d'appréhender de quelque manière que ce soit cette *différence dans l'existence* à partir de principes *a priori*, c'est-à-dire sur fond de la permanence du substrat, comme matière non pas distinguée mais limitée. Une telle analyse autorise à envisager non pas seulement des phénomènes dans le temps – comme détermination d'un substrat en soi indéterminé –, mais du temps *dans le phénomène* – comme caractère déterminé de l'apparition d'une singularité existante. Si l'on comprend le problème de l'individuation comme ce qui fait d'un individu intrinsèquement ce qu'il est, et pas seulement ce qui se laisse reconnaître comme différent d'autres individus, on tient là une pièce d'une importance capitale. Kant met en place un étayage technique capable de justifier dans quelle mesure le phénomène est une détermination temporelle inhérente à la substance elle-même en tant que substrat temporel de détermination. Pour éclairer ce point, on peut s'appuyer sur le deuxième exemple d'appréhension subjective qu'est l'événement du bateau qui descend le fleuve :

Si dans un phénomène [*Erscheinung*] contenant un événement [*Geschehen*], j'appelle A l'état précédent de la perception, tandis que je nomme B l'état suivant, B ne peut suivre que de A dans l'appréhension. Je vois un bateau descendre le fleuve. Ma perception de sa situation en aval succède à la perception de la position qu'il occupait en amont du cours de l'eau, et il est impossible que, dans l'appréhension de ce phénomène, le bateau doive se trouver perçu d'abord en aval, mais ensuite en amont du fleuve<sup>1</sup>.

Alors que dans le phénomène d'une maison, nous pouvons chacun commencer par la perception d'une détermination singulière, au contraire

l'ordre selon lequel se succèdent les perceptions [*Wahrnehmungen*, les saisies], dans l'appréhension, est donc, ici, déterminé, et à cet ordre l'appréhension se trouve assujettie<sup>2</sup>.

Comparons les deux expériences :

Dans le précédent exemple, celui d'une maison, mes perceptions [*Wahrnehmungen*] pouvaient dans l'appréhension, commencer par le sommet du toit et finir par le sol, mais aussi commencer par en bas et finir par en haut, de même qu'elles pouvaient appréhender par le côté droit ou par le côté gauche le divers de l'intuition empirique. Dans la série de ces perceptions, il n'y avait donc aucun ordre [*Ordnung*] déterminé qui rendît nécessaire par où je vais

<sup>1</sup> Ak. IV, 130, A 192 - Ak. III 169, B 237.

<sup>2</sup> Ak. IV, 130, A 192 - Ak. III 169, B 237.

commencer dans l'appréhension pour lier empiriquement le divers. En revanche, une telle règle intervient toujours dans la perception de ce qui arrive [*was geschieht*], et elle rend *nécessaire* l'ordre des perceptions successives (dans l'appréhension de ce phénomène)<sup>1</sup>.

Dans ce cas, je tire de la succession objective la succession subjective. Comment rendre compte de l'objet qui m'apparaît au cours d'une succession alors même que cette succession ne semble pas exister dans l'objet ? Le phénomène me dicte l'ordre temporel<sup>2</sup>. Si la « maison » n'est pas, aux yeux de Kant, un phénomène temporel, l'expérience de la maison est temporellement limitée. Il existe un avant et un après qui encadrent temporellement cette expérience, et au cours desquels d'autres corrélats objectifs apparaissent. Dériver la succession subjective de l'appréhension de la succession objective des phénomènes oblige d'une part à faire de la maison quelque chose qui arrive [*etwas geschieht*] sur le fil d'un temps ordonné (explicité dans la deuxième analogie). De façon corrélatrice, cela oblige d'autre part à considérer l'appréhension objective des phénomènes, c'est-à-dire le rapport d'un phénomène à l'ensemble ou à la communauté des phénomènes dans la totalité du substrat temporel (point explicité par le principe de la troisième analogie). Dans ces conditions, le fait que quelque chose survienne (ce que Husserl appelle la conscience de nouveauté) ne peut qu'être empiriquement perçu. Et effectivement, ce que Husserl désigne par l'« essence individuelle » ne tolère pas le changement, c'est l'identique en moi qui fait que je resterai moi-même, c'est l'identique en cette chaise qui fait que par-delà ses changements, elle sera toujours cette chaise. La conception kantienne de ce qui arrive [*was geschieht*], c'est-à-dire la conscience de nouveauté ou de changement, trouve donc son fondement dans l'ordre objectif. De même que le bateau descendant le fleuve me dicte un ordre d'appréhension subjective auquel je ne saurais me soustraire, de même l'appréhension subjective d'un objet identique tel que la maison doit trouver sa source dans le caractère ordonné de l'objet lui-même, selon le principe causal de la deuxième analogie et la loi de communauté de la troisième analogie.

Tout d'abord, cet ordre est le cours linéaire de la succession subjective en même temps que l'ordre causal objectif. Alors qu'une compréhension humienne de la causalité comme association fréquente pourrait ressurgir, Kant note qu'une telle compréhension du changement comme détermination empirique recèle un semblant de contradiction avec le rôle de notre entendement. Au contraire, Kant s'emploie à mettre en évidence qu'il existe un avant et un

<sup>1</sup> Ak. IV, 130, A 192-193 – Ak. III 169-170, B 237-238.

<sup>2</sup> « Il me faudra donc, dans notre cas, dériver la succession subjective de l'appréhension à partir de la succession objective des phénomènes, vu que, sinon, la première est entièrement indéterminée et ne différencie aucun phénomène d'un autre », Ak. IV, 130, A 193 - Ak. III 169, B 238

après, un ordre de la succession (dans les phénomènes eux-mêmes). Par exemple, si je vois une boule de plomb posée sur un coussin moelleux et qui dessine un creux, j'ai pu faire l'expérience de ce coussin sans creux avant que la boule n'ait été posée donc savoir que le creux est apparu, qu'il est consécutif au fait d'avoir posé la boule de plomb sur le coussin. Kant, contre Hume, tient à restituer l'irréversibilité de l'expérience du temps, sa linéarité absolue, dans le cours, c'est-à-dire l'ordre [*Ordnung*], des phénomènes eux-mêmes. Le « principe de la succession chronologique suivant la loi de causalité » peut ainsi être regardé comme la tentative de restituer la linéarité absolue du temps sur le plan objectif. Elle engage une conception temporelle en même temps que causale du changement ou détermination, relative à l'ordre des phénomènes eux-mêmes, et non au cours de leur appréhension. Le caractère transcendantal de cette analyse réside dans le fait que, loin de faire coexister deux séries ou systèmes<sup>1</sup>, cette analyse fonde une articulation réglée de l'appréhension subjective sur la base de l'ordre objectif. Kant propose pour y parvenir une compréhension temporelle de la détermination causale (selon les rapports de succession, de l'avant et de l'après) là où semble se dégager chez Hume une compréhension presque spatiale (je vois souvent de la fumée près du feu, et leur simultanéité suffit à les associer, il n'y a plus de causalité au sens fort) :

C'est l'ordre [*Ordnung*] du temps, et non le cours [*Ablauf*] de celui-ci qui se trouve considéré<sup>2</sup>.

À cette distinction répond chez Husserl une distinction comparable<sup>3</sup>, quelque peu subtile mais fondamentale, qui permet de démarquer la conscience subjective de la succession

---

<sup>1</sup> Au contraire, une nouvelle fois, de Hume : « Ces impressions ou idées de la mémoire, nous en formons une sorte de système, qui comprend tout ce qui, à notre souvenance, s'est présenté, soit à notre perception interne, soit à nos sens ; et il nous plaît d'appeler *réalité* chaque élément de ce système associé aux impressions présentes. En effet, découvrant qu'à ce système de perceptions, un autre système est lié par la coutume ou, si vous voulez, par la relation de cause à effet, il en vient à en examiner les idées ; et, comme il éprouve qu'il est, en quelque sorte, nécessairement déterminé à considérer ces idées particulières, et comme la coutume ou la relation qui l'y détermine n'admet pas le moindre changement, il les organise en un système nouveau, qu'il honore également du titre de *réalités* », Hume, *Traité de la nature humaine, op. cit.*, I, III, 9, tr. fr. pp. 174-175.

<sup>2</sup> *Ak.* IV, 136, A 203 - *Ak.* III 176, B 248.

<sup>3</sup> Quelques précautions s'imposent néanmoins sur la correspondance entre un ordre du temps chez Kant et chez Husserl. Entre les deux exemples de Kant, l'explicitation phénoménologique husserlienne est tributaire d'un grand nombre d'approfondissements. Ils rendent problématiques non seulement la comparaison entre les conceptions de l'ordre chez Kant et Husserl, mais aussi la comparabilité des deux exemples de Kant. Ainsi, premièrement, l'ordre de l'appréhension du bateau suppose déjà des perceptions. Alors que la maison est appréhendée selon des perceptions d'*abstracta*, les perceptions du bateau reposent sur l'identification renouvelée d'un *concretum*. La saisie du bateau comme une unité est déjà elle-même accomplie. Dans le développement de la phénoménologie au cours des années 1920, Husserl aurait plutôt tendance à examiner cette expérience sous le registre d'une forme active de synthèse de l'ordre de l'identification. Il donnerait en tout cas un traitement différencié à l'expérience continue où je suis des yeux un bateau descendant le fleuve ou aux deux apparitions discrètes, l'une du bateau en amont, puis celle du bateau en aval, identifié comme étant le même.



et sa réalité objective tout en élucidant leur relation. Husserl l'exprime comme la distinction entre le *flux temporel* et le *flux du temps* :

Le temps et ses objets ne fluent pas, ils sont, et le « sont » est rigide. Le flux temporel [*Zeitfluss*] n'est pas le flux du temps [*Fluss der Zeit*], mais des types de donnée du temps et de ses objets<sup>1</sup>.

Il distingue le flux temporel comme ordre (fluant) de l'apparition par rapport au temps fixe. Le temps est bien une forme sensible. Si la métaphore du flux pourrait nous égarer en ce qu'elle connote un courant, une force presque matérielle, l'important est moins la matérialité (que Husserl repousse) que la linéarité, c'est-à-dire l'ordre irréversible auquel le temps soumet l'apparition. Cette distinction explique que l'individuel puisse être un *identique* (une essence individuelle) irréductible au temps mais nécessairement appréhendé temporellement (sous la forme de la constitution), c'est-à-dire sous la forme de l'*unité*. D'où, une nouvelle fois le caractère irrémédiablement transcendantal de l'unité contre le caractère analytique de l'identité chez Kant, dont on trouvera l'écho dans le statut du type eidétique chez Husserl.

### **L'individuation ou l'affirmation du temps comme condition nécessaire de l'existence.**

Il faut donc répondre à la question de l'individuation : peut-on, par ces principes, déterminer ce qu'est un individu en lui-même, et pas seulement en tant que différent des autres ? Il a été observé que le traitement transcendantal se fonde sur une détermination temporelle du divers de l'appréhension qui n'annule pas la différence dans l'existence de ce divers. Chez Kant, la diversité temporelle de l'appréhension apparaît comme le mode d'apparition et de détermination de tout corrélat objectif, sur la base de la donation de sa matière phénoménale dans le substrat temporel. Il en résulte un procès concomitant ou conjoint de différenciation interne de la totalité qu'est le substrat temporel et de constitution de l'unité qu'est le phénomène à partir de la diversité que représente chaque appréhension singulière. Ce traitement est transcendantal car il neutralise deux tentations contradictoires. La première consiste à penser qu'un divers ne peut m'être donné que comme matériel, indifférencié, et qu'il se temporalise pour ainsi dire après-coup. Contre une telle fiction que représente le mystère de la temporalisation phénoménale, les analogies nous apprennent à

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, op. cit., p. 182, tr. fr. p. 155. [*Die Zeit und ihre Gegenstände fließen nicht, sie sind und das Sind ist starr. Der Zeitfluss ist nicht der Fluss der Zeit, sondern der Gegebenheitsweisen der Zeit und ihrer Gegenstände*].

regarder l'individualité comme détermination *nécessairement* temporelle du substrat permanent, c'est-à-dire non comme un *accident*, mais comme un *mode nécessaire de l'apparition*. La seconde tentation, à l'inverse, consiste à se demander comment à partir de l'appréhension subjective nécessairement différente en chacun de ses moments pourrait bien surgir une identité temporelle. La compréhension de l'objectivité comme fixation accidentelle du déroulement subjectif nécessairement temporel de l'appréhension est une seconde croyance désamorcée par l'appartenance de l'individu à une totalité dont les déterminations causales sont des modes temporels de succession objective (deuxième analogie) qui coexistent (ce en quoi la troisième analogie est un principe de simultanéité) au sein d'une communauté.

Cette remarque nous amène à une seconde difficulté relative au principe d'individuation. Si nous avons insisté sur le problème de la détermination de l'individualité inhérente à quelque chose qui change ou dont l'apparition engage une succession, le principe d'individuation doit aussi permettre ultimement de déterminer ce qui fait que deux individus qui coexistent simultanément soient chacun un individu. Le cas de la perception d'une maison tombe exactement sous ce problème général, éclairé par la troisième analogie :

Des choses sont simultanées dans la mesure où elles existent en un seul et même temps. Mais à quoi reconnaît-on qu'elles sont dans un seul et même temps ? Quand l'ordre intervenant dans la synthèse de l'appréhension de ce divers est indifférent, c'est-à-dire quand on peut aller de A à E en passant par B, C, D, ou tout aussi bien inversement de E à A. Car s'il s'agissait d'une synthèse successive dans le temps (dans l'ordre qui part de A et se termine en E), il serait impossible de faire partir de E l'appréhension perceptive et de revenir à A, puisque A appartiendrait au temps passé et ne pourrait donc plus être un objet de l'appréhension<sup>1</sup>.

Ce passage, considéré pour lui-même, est intrigant à deux égards. D'abord, en exemplifiant une synthèse qui n'est pas « une synthèse successive dans le temps », il laisserait à penser qu'il existe des synthèses non successives. Ensuite, au lieu de s'intéresser à des substances dans le phénomène, par exemple à la perception de l'objet empirique « maison » ainsi déterminée, il prend appui sur des singularités constituant le divers, formalisées par les lettres A, B, C, D ou E. Or, un tel divers n'est pas une chose, et l'on pourrait se dire que Kant ne répond nullement ici à la question de l'individuation d'un objet perceptif par rapport à un autre, mais seulement à la possibilité d'appréhender tout divers comme une unité. En invoquant l'action réciproque de A et B, Kant interrogerait l'unité de l'appréhension

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 141, A 211 – Ak. III 181, B 258.

phénoménale davantage que l'unité d'un objet perceptif par rapport à un autre. Une expérience de pensée éclaire ces deux questions :

Or, admettons que dans une diversité de substances envisagées comme phénomènes, chacune d'elles soit entièrement isolée, c'est-à-dire qu'aucune n'agisse sur l'autre et ne subisse réciproquement des influences que celle-ci exercerait : je dis que la *simultanéité* de ces substances ne serait pas un objet de perception possible, et que l'existence de l'une ne pourrait conduire, par aucun trajet de la synthèse empirique, à l'existence de l'autre<sup>1</sup>.

Dans ce passage, qui suit immédiatement celui qui vient d'être cité, Kant s'oppose à toute conception que l'on pourrait qualifier de « discrète » qui consisterait à croire que chaque substance pourrait être privée de l'influence des autres. Il repousse ce faisant l'idée d'une détermination intrinsèque à chaque substance : en tant que déterminée (et cette détermination est temporelle) par au moins une autre substance, aucune substance ne peut tirer sa détermination d'elle-même. Ainsi, l'argument de Kant consiste en l'impossibilité d'une détermination absolue, c'est-à-dire d'une détermination intégrale inhérente à la substance elle-même. Il repousse ce faisant conjointement les deux difficultés mentionnées plus haut, qui pourraient alimenter nos réticences. On ne saurait, tout d'abord, concevoir de synthèse que d'une substance déterminée par un autre (qu'elle détermine en retour). Il en découle une compréhension de l'existence comme étant nécessairement déterminée temporellement :

Il faut donc qu'il y ait, outre la simple existence, quelque chose par quoi A détermine à B sa place dans le temps, et inversement B à son tour détermine aussi sa place à A, puisque seules des substances pensées sous cette condition peuvent être représentées empiriquement comme existant en même temps. Or, détermine seul pour un terme sa place dans le temps ce qui intervient, pour lui ou ses déterminations, comme cause. Donc, chaque substance (étant donné qu'elle ne peut être conséquence que relativement à ses déterminations) doit nécessairement contenir la causalité de certaines déterminations dans l'autre substance<sup>2</sup>.

Appeler « cause » ce qui se trouve être impliqué dans la détermination temporelle d'une substance laisse encore ouverte une question. On pourrait se demander si l'action d'une substance sur une autre est une cause suffisante à la détermination de cette dernière, ce par quoi il semble falloir répondre qu'elle n'est qu'une cause nécessaire. En comprenant la substance comme détermination temporelle, Kant implique la causalité dans la détermination de l'être-individuel, et lui confère une valeur objective. Mais la question se pose encore de savoir si toute détermination est nécessairement une détermination temporelle ou si cette dernière est seulement, à titre nécessaire mais non suffisant, impliquée dans la détermination

<sup>1</sup> Ak. IV, 141, A 212 – Ak. III 181-182, B 258/259.

<sup>2</sup> Ak. IV, 141/141, A 212 - Ak. III 182, B 259.

des substances. Cette indécision amène à une deuxième question, qui prend la forme d'une confrontation avec l'évidence de notre expérience : si chaque substance est en commerce réel avec une autre qui devrait individualiser chacune (c'est-à-dire lui attribuer une détermination ou place temporelle irréductible), l'expérience semble nous livrer des rapports de simultanéité. L'ordinateur portable sur lequel je travaille n'est-il pas simultanément posé sur cette table tout comme cette tasse de thé et ces livres un peu plus loin ? Après tout, au lieu de percevoir cet ordinateur, puis cette tasse, puis encore ce livre, mon regard ne peut-il pas englober ces éléments et naviguer librement de l'un à l'autre ? Ne puis-je pas de même porter mon attention sur chaque appréhension singulière, et pourtant objective, qui compose la perception de tel objet – ainsi parcourir le clavier des yeux, touche après touche ? Loin de nier la réalité de cette simultanéité, Kant envisage à nouveaux frais la liaison entre les substances :

Par ce commerce, les phénomènes, en tant qu'ils sont en dehors les uns des autres et pourtant en liaison, forment un composé (*compositum reale*), et des composés de ce genre sont alors possibles de bien des manières. Les trois rapports dynamiques, d'où procèdent tous les autres, sont donc ceux d'inhérence, de conséquence et de composition<sup>1</sup>.

On voit que la question de la détermination de la substance, sous le modèle causal, est loin de se réduire à de simples rapports de consécution d'une perception à une autre. En tant que les phénomènes peuvent être déterminés par inhérence et par composition, la synthèse, bien qu'elle soit nécessairement temporelle, admet une certaine liberté. Libre à chacun de constituer en une unité le clavier de cet ordinateur en le déterminant par inhérence de chacune des touches qui le composent, lui conférant par là une individualité. La seule contrainte ou condition pour conférer à cette diversité une unité est de pouvoir la rapporter à l'identité d'un concept empirique, en l'occurrence celui de « clavier », distinct de celui d'ordinateur quoique lié à ce dernier. Peut-on objecter alors que ce clavier n'est pas une chose, mais seulement un moment ou une partie de cette seule chose qu'est l'ordinateur portable ? On voit qu'une telle objection se désamorçe d'elle-même : dans la mesure où ce clavier implique une diversité empirique appréhendée de manière sensible et subsumée sous l'identité d'un concept, il s'agit d'une représentation que la recherche transcendantale de Kant nous fonde par principe à nommer à la fois *perceptio* et *cognitio*. Ces appréhensions ne sont pas, par principe, des sensations. Dès lors que j'appréhende une substance, je l'appréhende comme temporellement déterminée, et lui confère nécessairement une valeur objective. On voit par là que la théorie kantienne des principes de l'expérience ne réduit nullement l'expérience à l'expérience de

---

<sup>1</sup> Ak. IV, 143, A 215 – Ak. III 183, B 261/262.

« choses », mais bien qu'elle est entièrement tournée et arrimée à l'expérience d'individus. Que ces individus soient des *concreta* ou des *abstracta* devient une question parfaitement accessoire, tout le problème étant de savoir s'il existe une diversité capable d'être subsumée sous un concept, ce qui implique de pouvoir distinguer des singularités. Ainsi Kant peut-il considérer un bateau descendant le fleuve comme une perception plutôt qu'un état de choses. Du point de vue de la raison pure dans son usage théorique, il existe en ce sens autant d'individus que de parties que le réel en laisse dénombrer, laissant au sujet la liberté d'en dénombrer en quantité et en qualité voulue conformément à la fin qu'il voudra s'assigner.

### **Clarifications de la terminologie transcendantale : le sens de la factualité.**

Cette analyse du lien intime entre le problème de l'individuation et celui de l'existence chez Kant nous amène à insister sur le fait que cette préoccupation n'est absolument pas étrangère à Husserl. Elle est au centre de la compréhension de l'« être-factuel » qui, ne superposant pas à la notion d'étant, prend en charge la dimension d'existence que l'on assigne naturellement à l'étant. Husserl l'enrichit de l'exigence d'en rendre compte phénoménologiquement. Pour rendre compte de ce trait, on peut à présent analyser de la manière la plus exhaustive possible le sens husserlien de la « factualité » et les usages qui'il lui applique.

Délaissant l'usage adverbial, les *Manuscrits de Bernau* comportent quatre occurrences majeures de la factualité, deux substantifs [« *Tatsächlichkeit* »] et deux adjectifs [« *tatsächlich* »]. Quand il ne qualifie pas la conscience<sup>1</sup>, l'adjectif qualifie l'être qui se constitue temporellement dans la conscience ou l'*existence* de l'individu, autorisant une identification entre l'individualité, la factualité et la *différence dans l'existence* :

Grâce à sa place dans le temps puis, plus précisément, par sa durée déterminée quant à la situation, une détermination est atteinte pour tout individu qui, comme telle, concerne son existence, sa *factualité* [*Tatsächlichkeit*]. Il se range par ordre dans son système de passés, et il est l'identique qui passe continuellement, qui sombre toujours plus loin en arrière dans le passé et y [demeure] le même fait, de ce point de vue un fait différencié, autrement déterminé temporellement que tout autre (nous faisons toujours abstraction de la question de la coexistence). L'essence de l'être *factuel* [*des tatsächlichen Seins*] en tant qu'il se constitue dans la conscience du temps et originairement dans la conscience qui présente, c'est d'être ce qui

---

<sup>1</sup> « Mais cela ne doit pas être mal compris, comme si nous évoluions dans le monde et le temps factuels et présupposions en eux un procès conscientiel et comme si, dès lors, nous posions des questions sur une conscience *de fait* (empirique, tant là, ou mise en jeu comme existence possible dans le monde existant) », Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *op cit.*, p. 97, tr. fr. p. 97.

entre en jeu et ce qui passe, ce qui entre en jeu une fois pour toutes et passe perpétuellement, et cependant de n'être en tout passé qu'une fois pour toutes : toute phase de passé n'est qu'une fois<sup>1</sup>.

D'après ce passage, la factualité concernerait l'existence de l'individu, autorisant une compréhension eidétique sur la base de sa constitution temporelle, laquelle présente de façon incessante la différence individuelle du contenu de l'individu qui surgit dans chaque point originaire de notre conscience du temps. Qualifier l'individu en sa factualité consiste d'une part à essayer de le saisir en son existence, par laquelle il est différent de tout autre, en reconnaissant, d'autre part, qu'il s'agit d'une nécessité eidétique pour l'être-individuel de répondre à ce type de constitution. Cette relation intime entre l'existence de l'être-factuel et la différence individuelle à son fondement est vérifiée par la correspondance entre la forme substantivée et la forme adjectivale du terme. Dans un passage crucial (mentionné dans notre introduction), Husserl précise ainsi que la factualité relève non du temps lui-même (ce n'est pas une détermination formelle) mais du contenu qui se trouve dans le temps de conscience :

un même contenu spécifique est à la conscience comme contenu qui diffère « factuellement » [*als „tatsächlich“*], dans son existence, comme un individu qui ne cesse de devenir autre dans la succession. [...] C'est là le *point d'origine de l'individualité, de la factualité* [*Tatsächlichkeit*], de la différence dans l'existence [*des Unterschiedes im Dasein*]<sup>2</sup>.

La question de « ce par quoi l'individu est différent de tout autre » est une question entièrement conforme au spectre d'analyse de la métaphysique traditionnelle. Dissociant la forme temporelle de l'apparition et le contenu factuel de ce qui apparaît dans le temps, Husserl semblerait faire du *contenu* le principe d'individuation des vécus de conscience. Mais l'originalité du traitement transcendantal – en particulier phénoménologique – est de rendre compte de la manière dont cette différence s'incarne dans le temps immanent (constituant) tout en préservant à l'individu une thèse d'existence. Le temps serait ainsi le mode d'être nécessaire de l'être-factuel, c'est-à-dire la manière dont ce qui existe doit *nécessairement se constituer en un individu*. Ce traitement engagerait dès lors deux faces indissociables de l'individu, à la fois singularité factuelle par son contenu soumis à une forme temporelle constituante, et la dimension unitaire de certaines singularités étendues dans la durée du temps de présence à la conscience, appréhendées comme relevant du même individu. De ce point de vue, Husserl ne considère pas le contenu de conscience ou l'existence comme principe d'individuation, mais le temps.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 294, tr. fr. p. 232.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 292, tr. fr. p. 231. Nous avons annoncé l'analyse de ce passage, déjà cité dans notre introduction.

D'après l'extension nécessairement temporelle des singularités factuelles, l'individu possède (ou peut être soumis à) un principe d'identité (convoquant un point de vue eidétique). Le fait qu'une telle factualité puisse être appréhendée eidétiquement est sensible lorsque nous portons notre attention sur une distinction qui lui est intrinsèque : si le texte français doit s'accomoder au seul terme « factuel », ce dernier recouvre deux termes allemands distincts – « *tatsächlich* » et « *faktisch* » – que Husserl semble mobiliser à dessein :

Mais cela ne doit pas être mal compris, comme si nous évoluions dans le monde et le temps *factuels* [*faktischen*] et présupposions en eux un procès conscientiel et comme si, dès lors, nous posions des questions sur une conscience de fait (empirique, tant là, ou mise en jeu comme existence possible dans le monde existant)<sup>1</sup>.

S'il mobilise la factualité du contenu de conscience, le fait d'appréhender ce dernier sous la forme nécessairement temporelle de la conscience justifie aux yeux de Husserl le fait qu'un traitement se distingue de celui de l'attitude naturelle où le temps lui-même serait regardé comme factuel [*faktischen*]. Le temps dans lequel apparaît la factualité, ou contenu existant différent de tout autre, est celui de la conscience, et c'est pourquoi il autorise des principes eidétiques dont la validité est nécessaire. Dans ces conditions, la notion de factualité est aussi comparée à l'idée de contingence [*Zufälliges*] qui relève du temps de présence du moment présent :

La question de la comparaison de tels temps de présence (bien sûr purement immanents), peuvent-ils être différents ou non, ce à quoi il faut à coup sûr répondre par l'affirmative. La « grandeur » du temps de présence, son englobement est-il *fortuit* [*zufällig*] alors qu'il est *nécessaire* qu'il ait quelque grandeur « finie »<sup>2</sup>.

Si la grandeur du temps, ou durée intrinsèque de l'individu, est contingente, le fait qu'il ait une certaine durée est en revanche nécessaire. Si le temps fixe et les règles sont nécessaires, la contingence qualifie par opposition le maintenant du point de temps individuel dans la mesure où ce dernier est fluant, manifestant une différence sans cesse renouvelée :

Le temps comme forme englobante de l'intervalle temporel objectif est fixe et ne flue pas ; mais le maintenant flue, et les modalités temporelles fluent, et à chaque point temporel et au

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 97, tr. fr. p. 97.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 93, tr. fr. p. 94. On peut ajouter un sens moins technique : « Temps qui ne sont absolument pas encore « objectifs » ni ne sont, d'un autre côté, temps subjectifs en quelque sens qu'on voudra. Eux aussi ont leur objectivité, ce sont des formes d'individus qui se sont constituées dans l'immanence et n'ont pas avec elle de relation contingente [*zufällige*], [ils ont] leur objectivité spécifique », *ibid.*, p. 133, tr. fr. p. 121.

temps entier appartiennent nécessairement des modalités revenant en leur vérité à ces temporalités objectives en soi, ayant leur propre objectité, il n'y a pas à « tortiller », et qui ne sont rien de moins que subjectives au sens d'événements, d'annexes, ou de types de représentation subjectifs contingents [*zufälligen*]<sup>1</sup>.

Ainsi, la contingence qualifie plus précisément le *contenu* des impressions originaires :

Si nous revenons au flux de vie originellement constituant, il a une structure eidétique conformément à laquelle des impressions originaires sensuelles entrent en jeu en un incessant surgissement originaire avec un contenu contingent [*zufälligem*] (seulement limité par des lois formelles). Corrélativement, et faisant un avec lui, un moi originaire unique appartient au flux, n'y intervenant pas de façon contingente [*nicht zufällig*] et un *datum* objectif, mais nécessairement comme pôle sujet numériquement unique d'affections et de types de comportement du moi qui, de leur côté, sont à leur tour soumis à la constitution temporelle objectale<sup>2</sup>.

Par son contenu, non par ses lois formelles, l'objet immanent est également à considérer comme contingent, signe que l'interrogation transcendantale ne se réduit nullement à la problématisation de la transcendance<sup>3</sup>. Ce contenu qui remplit effectivement le temps est « toujours à nouveau individuellement différent<sup>4</sup> ». S'il se distingue du moi nécessaire, il se distingue aussi des lois nécessaires du temps, qui constituent la forme de son apparition d'après des lois eidétiques. Ce contenu est ainsi l'« accident » dont le mode de constitution peut néanmoins être appréhendé de façon nécessaire par le biais de la durée temporelle. Pour manifester cette différence, la contingence porte sur l'individualité du contenu immanent de conscience exprimé comme un « ceci-là individuel » au moyen d'un réinvestissement de la terminologie eidétique des *Ideen I* :

Le ceci-là individuel est la catégorie des singularités « hors » essence, « accidentelles » [*zufälligen*] et, en outre, si nous prenons en compte la différence entre essence indépendante et dépendante (concrète et abstraite), la catégorie de l'individualité. Le ceci-là individuel est la catégorie de la singularisation d'un concret. Mais tout abstrait est abstrait d'un concret, et si un concret s'individualise, le ceci-là, l'individualité du concret, se trouve en une relation nécessaire par légalité avec le ceci-là qui individualise chaque moment abstrait de ce concret<sup>5</sup>.

En tant que le « ceci-là » individualise l'essence, cette individuation pourrait porter sur toutes les essences, concrètes et abstraites, c'est-à-dire sur les essences instanciant toute sorte de faits, qu'ils soient possibles ou réels, existants ou non. Au contraire, Husserl insiste sur le

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 136, tr. fr. pp. 122-123.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 286, tr. fr. p. 227.

<sup>3</sup> « L'être immanent apparaît ainsi dans la forme du temps immanent et ainsi articulé qu'une série fondamentale d'« objets » contingents remplit ce temps », *ibid.*, p. 286, tr. fr. p. 227.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 287, tr. fr. p. 228.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 303-304, tr. fr. p. 239.



fait qu'une telle individuation concerne uniquement les faits instanciés par des essences concrètes. D'après cette idée, il appartiendrait aux seuls faits existants et réels, instanciés par des essences concrètes, de réclamer une constitution originellement temporelle, impliquant un contenu sensuel sans cesse différent dans son existence, alors que le « contenu » des faits instanciés par des essences abstraites (par exemple, ce rouge, ne diffère jamais quant à son existence). Ce procès réclame la fonction individualisante du temps dès lors que l'analyse porte spécifiquement sur l'individualité du concret :

Nous nous tromperions à vouloir obtenir une détermination plus précise indépendamment de toute particularité des *concreta*, lesquels doivent être individualisés ou, ce qui revient au même, indépendamment de la particularité des régions d'objets. Au sein de la généralité universelle du formel, on peut pourtant parler de quelque chose à déterminer plus précisément, quoique [ce ne soit] pas à séparer. Le regard porte même aussitôt et d'abord sur la fonction individualisante du temps. Or c'est bien d'en parler qui constitue notre motif thématique<sup>1</sup>.

Conscient de cette différence entre les exigences relatives aux différents faits, conformément au partage eidétique, notamment la relation entre essences concrètes et abstraites, Husserl assume un écart vis-à-vis de la conception présentée dans les *Ideen I* :

Dans les *Ideen*, j'ai sélectionné en les séparant des formes syntaxiques, l'être [*Wesen*] concret et le *τόδε τι* comme substrats « ultimes » de telles mises en forme. Nous sommes reconduits aux individus dont l'être est concret. L'être concret comprend en soi des essences abstraites (dépendantes) qui, de leur côté, ne peuvent être que comme moments d'un être concret. Chaque essence est individualisée par le *τόδε τι*. Le *τόδε τι* est pour chaque *concretum* une multiplicité dans la mesure où chacun peut souvent être individué sans limite. Il constitue l'essence logique (le concept catégoriel) de l'être, l'identique de répétitions possibles [...] qui ne sont liées à aucune existence [*Dasein*] effective (par aucune thèse d'existence)<sup>2</sup>.

La terminologie nous confronte donc à une modification progressive de la conceptualité eidétique à travers l'analyse de la constitution de la différence dans l'existence menée d'un point de vue de la conscience immanente en tant que point de surgissement cette différence. La mise au jour du mode temporel de constitution de la multiplicité de l'être-factuel porterait un contraste à l'usage purement eidétique, où l'individu est réduit à n'être qu'une différence numérique. À la lumière de cette dimension temporelle, l'analyse eidétique semblerait reposer sur un usage restreint, non transcendantal, ne retenant de l'individu que la pureté logique mais perdant un caractère *intrinsèque à sa factualité* : son existence et la contingence de son contenu. Du point de vue transcendantal, être individuel veut à présent dire avoir une forme singulière déterminée. À partir de l'identité de l'essence, à partir du plus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 304, tr. fr. p. 239.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 303, tr. fr. p. 238.

faible niveau de généralité qu'est la singularité eidétique, l'essence concrète impose d'interroger les conditions de la constitution de l'être-factuel comme le processus de contraction d'une individualité (point de vue eidétique soumis à la démarche transcendantale) ou de constitution des singularités d'après leur extension temporelle (point de vue constitutif transcendantal). Contrairement au champ de l'eidétique, où Husserl se dote d'une multiplicité non temporelle, il se dote, dans le champ constitutif, d'une multiplicité temporelle. Dans ce dispositif, notre attention ne doit pas être portée sur le *τόδε τι*, qui est un concept catégoriel, l'identique des répétitions *possibles*, mais sur une essence matérielle concrète, comme identique des répétitions *effectives*. L'individu, en son être-factuel, est le seul corrélat de la conscience dont le mode de constitution implique – nécessairement, d'après un principe eidétique – une différence sans cesse renouvelée. Cela tient au fait qu'il est un *existant*. À la différence d'un fait instancié par une essence abstraite (par exemple ce rouge), il est un existant *per se*, un concret dont je fais effectivement l'expérience.

D'après cette analyse, il est visible que la factualité de l'individu n'est pas univoque, ou plutôt, qu'elle implique une compréhension fondamentalement renouvelée des rapports entre constitution, eidétique et démarche transcendantale comme question relative à la thèse d'existence des corrélats de notre expérience. Si tous les objets (individuels, imaginaires, idéaux, etc.) sont donnés dans le temps, les objets individuels ont une temporalité qui inclut un contenu contingent remplissant le temps et la forme nécessaire de l'écoulement temporel. Il n'est pas possible d'affirmer que l'individu serait factuel dans la mesure où il résulte d'une multiplicité temporelle constituée, c'est-à-dire par ce seul fait que la dimension temporelle serait eidétiquement étrangère à celle des autres types d'objets. Si les autres types d'objets sont donnés dans le temps, par exemple l'objet idéal « nombre 2 », leur contenu est en revanche à chaque fois donné comme le même en chaque instant discret du temps. L'individu, lui, ne jouit d'une identité que dans la mesure où il est unifié à l'intérieur de bornes temporelles infranchissables qui constituent à la fois sa durée et son individualité.

La découverte de Husserl consisterait en ceci que l'être factuel est à la fois un être doté d'un contenu contingent, apparaissant dans le procès incessant et toujours différent des impressions sensuelles, et un être existant. Or, si son existence ne peut pas être déterminée dans son contenu, rien n'empêche qu'elle soit appréhendée en ce qu'elle recèle de nécessaire, sous la détermination formelle du temps. Ce caractère apparaît assez clairement à partir de la

comparaison entre la temporalité des objets individuels et la supratemporalité des objets idéaux, exposée notamment dans l'appendice XIII du texte 18 des *Manuscripts de Bernau*<sup>1</sup> :

Un objet individuel a sa situation temporelle, les places temporelles, les phases temporelles d'objet sont fixes, appartiennent aussi à l'objet. Les places temporelles « individuelles [*individuellen*] » qui n'ont lieu purement et simplement qu'une seule fois entrent dans les objets individuels, [alors qu'il n'en va] pas ainsi avec l'objet supra-temporel. Il ne se trouve dans le temps que « par accident [*zufällig*] » – *κατὰ συμβεβηκός* – en ce que lui, le même objet, peut se trouver en tout temps<sup>2</sup>.

Tout le problème transcendantal de l'individuation consiste à aboutir à des principes phénoménologiques qui ne concernent pas seulement la dimension essentielle (ou eidétique) de l'individu, ni sa simple détermination temporelle, mais qui fixent eidétiquement les principes par lesquels des impressions sensuelles sans cesse différentes dans leur existence en viennent à contracter une individualité, c'est-à-dire une unité. Dans cette mesure, Husserl s'autorise à parler de la constitution dans l'individuel (dans la pluralité) [*im Individuellen (in Vielheit)*]<sup>3</sup>, là où l'on attendrait que l'individu soit seulement regardé comme un singulier [*einzelnen Individuellen*]. Eu égard à la temporalité des objets individuels, il faut donc toujours distinguer les caractéristiques qui leur sont *accidentelles* car contingentes (relatives à leur contenu singulier) et celles qui leur sont *essentiels* et nécessaires (relatives à leur constitution temporelle dans la durée). Si l'existence est une caractéristique des objets contingents, si elle ne peut pas être appréhendée quant à leur contenu accidentel, la forme de leur écoulement semble bel et bien nécessaire. Affirmer que l'existence n'est pas réductible aux principes eidétiques qui peuvent être formulés *a priori*, cela n'est pas autre chose qu'affirmer que l'eidétique est fondamentalement relative à la position de l'existence, ce qui semble parfaitement incompatible avec l'idée d'un idéalisme ontologique. C'est parce que l'idéalisme husserlien est transcendantal, qu'il s'appuie fondamentalement sur la position d'une existence factuelle, dont le contenu est contingent, que nous ne pouvons pas dériver l'étant à partir d'une quelconque instauration subjective. Cette prise de position forte, pour dogmatique qu'on la juge, s'érige sur des principes eidétiques, l'eidétique de l'être-factuel qui, dans la mesure où ce dernier implique une dimension d'existence et de contingence, confronte la phénoménologie à la métaphysique. De ce point de vue eidétique, ce n'est pas la différence qui individualise mais la durée, c'est-à-dire l'espace nécessaire de temps que remplit un contenu existant et contingent.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 321 *sq.*, tr. fr. pp. 250 *sq.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 321, tr. fr. p. 250.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 322, tr. fr. p. 250.

Cette compréhension du problème transcendantal amène à plusieurs remaniements. D'une façon parfaitement explicite, Husserl est ainsi amené, premièrement, à séparer la question de la *temporalité* de l'objet individuel – qui permettrait de rendre compte de son individualité comme *singularité* – de la sphère eidétique qui permettrait d'en comprendre l'identité, faisant alors de l'individuel une « singularisation contingente<sup>1</sup> » :

Cela veut dire qu'il [l'objet supratemporel] n'a spécifiquement pas de durée en tant que détermination appartenant à son essence. [...] Dans le cas des objets individuels, l'emplacement temporel appartient précisément à l'objet qui se constitue point par point comme durée temporelle remplie<sup>2</sup>.

En tant que l'objet individuel possède une durée, il est possible au contraire de formuler les principes nécessaires (eidétiques) de son unification. Husserl distingue ainsi de manière parfaitement tranchée deux cas de constitution de la généralité de l'espèce. Dans le cas où elle est constituée à partir d'un individu singulier, tout individu possible, en n'importe quel emplacement temporel, peut, *idealiter*, être au fondement de l'instanciation eidétique. Au contraire, Husserl suggère que dans le cas où la généralité de l'espèce serait constituée à partir d'un individu temporel (dans la pluralité), alors il existe un individu réel, apparaissant nécessairement en tel emplacement temporel et dans une certaine extension de temps, doit, *realiter*, être au fondement de l'instanciation eidétique. Remarquons que dans le premier cas, l'objet *idéal* est désigné comme un *singulier* car il est toujours le même, en tant que fondement de l'instanciation de la généralité de l'espèce. Au contraire, l'objet réel, l'être-factuel, comporte une pluralité apparaissant dans l'unité d'une durée.

Deuxièmement, Husserl est ainsi amené à séparer la question de la *durée* de l'objet individuel – qui permettrait de rendre compte de son individualité comme *unité* – et l'absence de durée relative aux objets idéaux, lesquels ont certes un contenu, mais un contenu identique. Autrement dit, il précise que la durée est une propriété qui ne concerne que l'être-factuel. L'individualité de l'objet tient à sa « durée temporelle remplie », alors que l'objet idéal peut apparaître en n'importe quel emplacement du temps immanent. La durée de l'objet idéal est quelconque ; au contraire, elle détermine essentiellement l'individu. Ces caractéristiques constituent des échos fidèles aux « Postulats de la pensée empirique en général » : si objets les objets idéaux sont des objets d'expérience possibles, (en tant qu'ils s'accordent avec les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 322, tr. fr. p. 251.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 321-322, tr. fr. p. 250.

conditions formelles de l'expérience, c'est-à-dire, chez Husserl, les conditions temporelles), seuls les objets individuels sont proprement réels (en tant qu'ils sont cohérents avec les conditions matérielles de l'expérience, de la sensation). En ce sens, ce n'est pas du point de vue eidétique, mais transcendantal, que l'idéalisme husserlien possède une résonance métaphysique. À l'idée du § 49 des *Ideen I*, selon laquelle la conscience persisterait dans son être si le monde venait à être anéanti, les *Manuscrits de Bernau* apportent cette précision décisive qu'au fondement du monde, il *existe* des individus, et que la conscience temporelle constituante implique un contenu remplissant le temps, un contenu nécessairement contingent et existant. Ils permettent de préciser que l'actualité de la conscience, si elle en est une condition nécessaire, n'est pas une condition suffisante pour instaurer l'être-individuel, lequel n'est pas seulement une différence discrète apparaissant de façon chaotique dans n'importe quel moment présent, mais qui possède nécessairement une durée. Dans la mesure où une conscience temporelle ne serait pas possible sans un contenu remplissant le temps, la durée de l'être-individuel se présente comme la preuve de l'irréductibilité de l'objet à la conscience, en même temps que la preuve que *de l'être existe*. Cette existence ne résulte pas d'une donation transcendante mais apparaît au cours de l'analyse du mode temporel d'unification, un procès temporel qui enferme la succession des différences accidentelles dans des bornes temporelles (une durée) conférant à l'être une existence nécessairement individuelle.

Ce faisant, Husserl est amené à envisager, troisièmement, une qualification de l'individu qui passe par la mise en évidence d'une distinction modale coextensive à la conscience d'existence par opposition à la conscience d'essence<sup>1</sup>. Il s'autorise une requalification de l'analyse de l'étant en analyse de l'étant individuel et temporel<sup>2</sup>. Les modalités temporelles sont ainsi « des modes de l'étant-là, de l'étant individuel comme étant

---

<sup>1</sup> « Peut-on sérieusement rapporter ce qu'on appelle modes temporels (le présent, le passé) au jugement, à la *doxa* originare (la croyance non modalisée), en tant que corrélats des modes de type de jugement, types de croyance ? Et corrélativement : lesdits modes temporels désignent-ils des modes d'existence dès lors que la conscience de ce qu'il en a été de la croyance est bien une conscience d'étant ? La croyance se différencie-t-elle fondamentalement si nous passons, par exemple, de la croyance qui porte sur l'essence, comme la saisie d'essence, à la croyance à l'être-individuel ? L'être-là [*Dasein*] est-il un mode d'existence à côté de l'être-essence [*Wesens-Sein*] et ne devrait-on pas alors aussi parler ici d'une différenciation d'espèce, comme si le genre existence [*Existenz*] se différenciait en être-essence, être le fait que [*Dass-Sein*] et ainsi de suite ? », *ibid.*, p. 296, tr. fr. p. 234.

<sup>2</sup> « Les modalités temporelles, c'est-à-dire présent, passé (futur) sont des modes de l'étant-là, de l'étant individuel comme étant temporel. L'étant individuel est originarement donné dans la mutation de ces modalités temporelles ou en cette mutation du « temps qui flue » sans fin en laquelle se constitue, comme unité (des multiplicités solidaires de ce qui flue), le temps fixe ou objectif (comme forme fixe de l'« être » fixe en lequel le changement ne dépasse la fixité qu'en apparence) ou le temps qui est la forme d'essence de tout étant-là (lui-même fixe). Je dis : l'étant-là individuel est originarement donné dans ce changement, dans la présence originare. (Cela nécessite une définition adaptée) », *ibid.*, p. 297, tr. fr. pp. 234-235.

temporel<sup>1</sup> ». Cela implique la nécessité de rendre compte de l'*existence* non pas comme un *genre* mais comme une structure *différente* de l'être-essence<sup>2</sup>. Il accorde ainsi une importance privilégiée à la conscience d'existence en général qui, si elle inclut la différenciation des modalités doxiques comme modalités temporelles, est soumise à des règles eidétiques, qui interdisent de ramener l'existence à une simple affaire de croyance<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 297, tr. fr. p. 234.

<sup>2</sup> « La conscience d'essence a une structure différente et plus compliquée que la conscience d'existence, et si nous étudions celle-ci, nous trouvons dans la conscience d'existence les différences temporelles modales et, tout à fait nécessairement, leurs enchaînements continuels, les fusionnements qui les traversent, les 'identifications', etc », *ibid.*, pp. 296-297, tr. fr. p. 234.

<sup>3</sup> « Quoi qu'il en soit, nous trouvons une mutation nécessaire dans la conscience originaire là où l'existence [*Dasein*] est en question, mais elle concerne toute la structure noético-noématique et absolument pas ce qui, en elle, fait le doxique », *ibid.*, p. 297, tr. fr. p. 234.



## Conclusions de la troisième partie

Le sens de l'individuation kantienne s'est révélé progressivement à nous en ce que, sans en prononcer explicitement le nom, Kant fournit une solution concurrente au problème qui était au fondement des multiples formulations de la métaphysique traditionnelle : qu'est-ce qui fait d'un individu ce qu'il est ? Kant réserve à cette question un traitement transcendantal qui prend la forme d'un examen des modalités temporelles de la détermination phénoménale de la substance. Si l'idée de pure singularité, ou de singularité absolue, véhiculée par l'individu en tant qu'indivisible peut faire naître des conflits cosmologiques d'ordre dialectique, Kant entend les résoudre par l'affirmation de l'idéalisme transcendantal : « les objets de l'expérience ne sont par conséquent jamais donnés en eux-mêmes, mais seulement dans l'expérience, et ils n'existent aucunement en dehors de celle-ci<sup>1</sup> ». Cette approche critique neutralise le conflit dialectique inhérent à l'individu en tant qu'être *indivisible* en s'appuyant sur une autre caractéristique, à savoir le fait d'être une *totalité*. L'approche critique de Kant consisterait en ce sens à prendre acte que nous faisons l'expérience de phénomènes que nous tenons pour des *totalités* – par exemple cette maison, composée d'un toit, d'une porte, de tuiles, etc. – et qui ne nous apparaissent jamais comme indivisibles. Ainsi Kant, dans la solution de l'Idée cosmologique portant sur la totalité de la composition des phénomènes en un univers, est amené à s'intéresser symétriquement au conflit engendré par toute prise de position dogmatique quant à l'infinité de la division de l'univers et des phénomènes :

En ce sens, pour résoudre le premier problème cosmologique, il faut et il suffit simplement de décider encore si, dans la régression vers la grandeur inconditionnée de l'univers (quant au temps et quant à l'espace), cette ascension qui ne trouve jamais sa limite peut être appelée une *régression à l'infini*, ou seulement une *régression dont il est impossible de déterminer jusqu'où elle peut être poursuivie (in indefinitum)*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ak. III 339/349, A 492 – B 521.

<sup>2</sup> Ak. III 354, A 518 – B 546. Cette considération n'est pas étrangère à Husserl : « Il est des objets – et tous les objets transcendants, toutes les « réalités naturelles » incluses sous le titre de nature ou de monde se rattachent à ce groupe – qui ne peuvent être donnés, avec une détermination intégrale et une intuitivité également intégrale, sans aucune conscience close, finie. Pourtant, la donnée parfaite de la chose est prescrite en tant qu' « Idée » (au sens kantien) ; cette idée désigne un système, absolument déterminé en son type eidétique, qui règle le développement indéfini d'un apparaître continu, ou bien, servant de champ à ce développement, un continuum d'apparences déterminé *a priori*, possédant des dimensions différentes mais déterminées, et réglé par un ordre eidétique rigoureux », Husserl, *Ideen I*, § 143, p. 297-298, tr. fr. p. 480.



En prenant acte du fait que « je ne possède jamais l'univers que dans mon concept, mais n'en dispose aucunement (comme totalité) dans l'intuition<sup>1</sup> », Kant nous donne à comprendre que l'expérience de l'individu n'est possible que comme totalité et qu'en n'importe quelle totalité (ou substance), l'identité du concept apparaît à même la diversité sensible subsumée sous un principe de détermination temporelle impliquant l'existence de la matière. L'intérêt critique de l'individu, dans l'expérience, consiste non pas dans le fait de savoir si la division peut être poursuivie indéfiniment mais porte sur l'intérêt à réunir synthétiquement une certaine diversité dans un concept. En ce sens l'individu, même sur le plan de la raison pure, jouit immédiatement d'un intérêt pratique. En désolidarisant la division infinie de l'espace, possible en principe<sup>2</sup>, de la nécessité d'arrêter la division de la matière empirique et existante (remplissant cet espace) en une totalité ou détermination temporelle que nous tenons comme une substance, effective dans nos usages, la critique transcendantale apporte la justification proprement philosophique d'une pratique à la fois triviale et entièrement inaccessible à la métaphysique. Elle semble par là justifier notre expérience.

L'approfondissement de l'individuation chez Kant nous révèle aussi un approfondissement croissant de l'analyse de la détermination phénoménale, au moyen d'opérations beaucoup plus variées que la seule détermination. Ainsi, la simultanéité de deux individus se comprend d'après trois types de rapports dynamiques dont l'analyse clôt les analogies et qui se trouvent être ultimement des variations de la détermination temporelle. Dans le texte 13 des *Manuscrits de Bernau*, Husserl se penche sur ce problème de l'individuation des individus simultanés. Dans la mesure où la conscience constitue temporellement des objets qui peuvent être simultanés (par exemple un datum de sensations sonores, en même temps un jeu de couleurs dans un feu d'artifices), c'est-à-dire des événements étendus dans le temps et qui se succèdent ou se superposent les uns les autres, Husserl se demande comment, si deux événements objectivement simultanés sont constitués dans le temps originaire et sont déterminés par cette place dans notre flux de conscience, il est possible de les constituer comme deux événements :

L'événement constituant est-il simultané avec celui constitué au même sens que celui-ci l'est avec un deuxième événement constitué ? Question quelque peu étrange et difficile<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ak. III 355, A 519 – B 547.

<sup>2</sup> Voir Ak. III 358, A 525 – B 553.

<sup>3</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, pp. 266-267, tr. fr. p. 214. [Ist das konstituierende Ereignis in demselben Sinn gleichzeitig mit dem konstituierten, wie dieses gleichzeitig ist mit einem zweiten konstituierten Ereignis? Eine etwas sonderliche und penible Frage]

La réponse qu'il entrevoit alors, même à ce stade de l'analyse, manifeste une certaine hésitation :

Il n'est pas facile de répondre ici. On devra dire cependant que cette simultanéité [dans la conscience] a un autre sens que celui d'une simultanéité objective et qu'à proprement parler le temps phénoménologique est un tout permettant deux attitudes mais aussi double en ce qu'une série d'événements objectifs s'y constitue et qu'alors dans la réflexion sur lui-même le constituer lui-même doit se figurer nécessairement en tant que série, et en tant que série temporelle qui, malgré cet entremêlement essentiel, ne peut pourtant pas être désignée comme étant la même<sup>1</sup>.

Dans ce passage, Husserl enrichit encore les rapports d'inhérence, de conséquence et de composition susceptibles d'être impliqués dans la détermination du phénomène du point de vue de Kant, d'une distinction entre plusieurs séries phénoménales émergeant à partir de la seule série immuable qu'est celle du temps originaire :

Le réel de la phase la plus intime est quelque chose d'ultime, non plus [quelque chose] de constitué, non plus une unité concrète de « multiplicités » constituées par ailleurs, et il n'est ce qu'il est que comme « contenu », comme noyau réel (*reell*) de la conscience qui rend originairement présent et il est impensable sans elle<sup>2</sup>.

Ainsi, dans un même point du temps, plusieurs types d'expériences (d'objets qui peuvent être ou non temporels) peuvent s'entremêler<sup>3</sup>. Si notre temps originaire est linéaire, l'analyse phénoménologique nous révèle qu'il est aussi multi-dimensionnel. L'horizon, à partir du point de surgissement nucléaire qu'est le maintenant de la conscience où convergent toutes les dimensions d'objets selon leur propre type eidétique est un horizon trans-objectuel, et partant trans-temporel. Cette caractéristique nous invite à comprendre de quelle manière chaque objet est constitué en même temps qu'il est identifiable à un type eidétique dont le degré le moins général se trouve être l'essence individuelle. La spécificité de l'individu comme être factuel nous est apparue comme le fait de posséder une durée qui, alors qu'elle ne concerne pas les objets idéaux, le constitue individuellement, et non pas dans sa généralité. L'individu est expérimenté à travers une diversité de phases temporelles nécessairement

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 267, tr. fr. p. 214.

<sup>2</sup> *Manuscripts de Bernau*, p. 179, tr. fr. p. 153. [Das Reelle der innersten Sphäre ist ein Letztes, nicht mehr Konstituiertes, nicht mehr konkrete Einheit von anderweitig konstituierten „Mannigfaltigkeiten“, und es ist, was es ist, nur als „Inhalt“, als reeller Kern des urpräsentierenden Bewusstseins, ohne dieses undenkbar]

<sup>3</sup> Ce qui nous amène à justifier la déclaration de Husserl abordée au début de ce chapitre : « Un point temporel est un point temporel d'un individuel remplissant ce point temporel, et il co-appartient à cet individuel, à ceci près qu'un autre individuel peut être « en » ce même point temporel. L'essence de l'individuel selon tous ses moments constitutifs est liée à cette forme et ne contient rien de « présent, passé, à venir », *Ibid.*, p. 181, tr. fr. p. 154.

ordonnées mais dont le contenu existant demeure contingent. De son côté, en mettant en évidence que le phénomène est un moment *temporellement* différencié de l'être transphénoménal ou substrat temporel, Kant dote le problème de l'individuation d'un appareillage transcendantal tel que Husserl en vient à insister, en plein cœur de la phénoménologie de l'individuation dans les *Manuscrits de Bernau*, sur le fait que

La vérité profonde de la proposition kantienne, le temps est la forme de la sensibilité, et c'est pourquoi il est forme de tout monde possible de l'expérience objective<sup>1</sup>.

C'est une proposition à entendre dans le cadre du rôle schématique du temps dans la détermination de la substance (individuelle) en des profils individuels articulés selon des rapports d'inhérence, de conséquence et de composition. Elle nous invite à envisager la modification substantielle non pas en termes d'affection, de choc, mais en termes de modification, d'altération qualitative, de différenciation temporelle. Cela semble vraiment typique du traitement transcendantal. Il existerait en ce sens une nouveauté radicale de Kant qui émerge à partir de la formulation de l'individuation par Husserl, qui nous invite à extraire le sens phénoménologique du phénomène kantien comme détermination d'un temps-substrat à même la perception dans son déroulement. Expérimenter un phénomène, le connaître et rendre compte de son individuation forment en ce sens une seule et même opération, ce en quoi le problème de l'individuation justifie ultimement l'expérience et la connaissance de celle-ci. Cette analyse nous a rendu sensible au fait que même l'espace peut être ramené à du temps sans en réduire la teneur non-subjective, la factualité. Si la démarche transcendantale implique une appréciation renouvelée de certaines dimensions fondamentales de la phénoménologie husserlienne – ce à quoi nous nous attacherons dans la quatrième et dernière partie de cette recherche –, on peut dégager un résultat sous-estimé dans la littérature. Il s'agit du problème de la rencontre de deux « entités » dont l'une pré-existerait à l'autre, ce qui, d'un point de vue transcendantal, est un non-sens :

Dans la conscience intime, la conscience la plus originaire, la conscience constituant les objectités immanentes et le temps immanent, nous n'avons pas d'objets déjà pré-donnés concrètement (ce qui exigerait une conscience se trouvant plus loin en arrière) ni d'objets saisis par une conscience fondée<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *op. cit.*, p. 352, tr. fr. p. 271.

<sup>2</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, p. 177, tr. fr. p. 152. [Gegenständlichkeiten und die immanente Zeit konstituierenden Bewusstsein, haben wir nicht schon Gegenstände konkret vorgegeben (was ein weiter zurückliegendes Bewusstsein erfordern würde) und diese durch ein fundiertes Bewusstsein aufgefasst].

L'intérêt de la conscience originaire, tributaire de la réduction transcendantale, nous apprend que loin de réduire toute position d'existence, cette dernière attitude garantit *in fine* la réalité de notre expérience. Le problème de l'individuation permettra en ce sens de redéfinir le visage de l'idéalisme *transcendantal* husserlien.



## **QUATRIEME PARTIE**

**L'INDIVIDUATION OU DU CARACTERE TRANSCENDANTAL DE  
TOUTE PHENOMENOLOGIE QUI VOUDRA SE PRESENTER  
COMME PHILOSOPHIE PURE**



« Le problème d'une philosophie ne doit pas être identifié aux questions particulières qui amorcent son exposition et appartiennent à sa situation initiale, ni aux motifs dominants et perdurants du questionnement. Le problème n'exige pas d'être formulé, il peut produire son effet sur toutes les questions particulières avant d'être isolé par voie réflexive, se tenir derrière toutes les pensées singulières comme ce qui l'anime<sup>1</sup> ».

Qu'en est-il finalement du statut « transcendantal » de la phénoménologie ? Ayant mis en évidence le lien intime entre le problème de l'individuation et la phénoménologie transcendantale des *Manuscrits de Bernau* en 1918, une difficulté se pose : ne nous étions-nous pas habitué à considérer comme transcendantale la phénoménologie des *Ideen I* alors que Husserl ne semble pas s'intéresser explicitement, dans ces recherches, au problème de l'individuation ? S'il est vrai que le problème de l'individuation fait naître le sens le plus profond de l'exigence transcendantale, comment est-il possible qu'il en soit déconnecté dans l'ouvrage majeur de 1913 ?

Une première réponse consiste à dire que les *Ideen I*, n'ayant pas réalisé l'intérêt transcendantal du problème de l'individuation, ne seraient pas des analyses de phénoménologie transcendantale. La « phénoménologie transcendantale » serait uniquement le nom de la discipline qui atteste de la constitution de la conscience transcendantale dans ses dimensions intentionnelle et pré-intentionnelle, sur le modèle des *Manuscrits de Bernau*. Pourtant, n'est-ce pas la phénoménologie des *Ideen I*, et non des *Manuscrits de Bernau*, que l'on présente comme le lieu du scandale de la phénoménologie husserlienne ? La « phénoménologie transcendantale » est-elle une expression galvaudée lorsqu'on la rapporte à la phénoménologie des *Ideen I*, où Husserl ne lui accorde ni qualification génétique ni méthode constructive, mais la tient comme la méthode de description des vécus de la conscience transcendantement réduits ? Affirmer qu'il n'y a pas de problème « transcendantal » dans les *Ideen I*, dans la mesure où, au sens littéral, ces analyses ne seraient pas vraiment transcendantales, serait toutefois peu fécond. D'abord parce que Husserl prétend effectivement y instaurer une phénoménologie qui conquiert son caractère transcendantal ; ensuite parce que, qu'il soit ou non qualifié de transcendantal, il existe bel et bien un problème inhérent aux *Ideen I*, incarné par le § 49, qui ne sera nullement élucidé par cette première réaction.

---

<sup>1</sup> E. Fink, « Le problème de la phénoménologie d'Edmond Husserl », p. 199, in *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Les Editions de Minuit, Paris, 1994.



Une deuxième réponse serait que les analyses des *Ideen I* prétendraient être transcendantales, mais qu'elles n'y parviendraient que plus tard : elles seraient pré-transcendantales. Si elle donne droit à une analyse exhaustive des différents types de corrélation noético-noématique (dont les principaux sont explorés dans les *Ideen II*), et si elle prétend parvenir à une exploration eidétique de la conscience, pourquoi la phénoménologie des *Ideen I* ne rattache-t-elle pas l'intérêt transcendantal qui l'anime au problème de l'individuation ? Pourquoi réalise-t-elle son lien au problème de l'individuation seulement cinq années plus tard ? Cette phénoménologie (faussement) transcendantale des *Ideen I* n'est-elle alors que la phénoménologie génétique dans la première étape de son développement, sa préfiguration ? La phénoménologie serait-elle vraiment « transcendantale » à ce moment précis où elle prend conscience d'une rupture décisive et irrémédiable avec son premier modèle concurrent dont on découvre enfin le caractère obsolète<sup>1</sup> ? Paradoxalement, ce moment faussement « transcendantal », qui n'en demeure pas moins une étape décisive du parcours phénoménologique de Husserl, semble occulté et certains de ses chapitres décisifs oubliés, à la faveur d'une insistance foncière sur la méthode constructive de la phénoménologie génétique. Il faut avouer que nous n'avons qu'une connaissance très générale de cette dimension génétique jusqu'à la publication et l'étude des *Manuscrits de Bernau*. Il est donc naturel de lui imputer certaines attentes, ce qui ne signifie pas qu'elles soient satisfaites. Il n'est pas certain à ce titre que l'on puisse trouver dans la phénoménologie génétique tardive les ressources nécessaires à la compréhension du problème transcendantal. A. Schnell est ainsi forcé de concéder que si l'avenir de la problématique phénoménologique se situe dans une analyse génétique fondée sur un procédé constructif, « Husserl lui-même ne s'[est] pas livré, dans ces manuscrits de travail, à de telles considérations méthodologiques<sup>2</sup> ». Cette deuxième hypothèse présente l'inconvénient de gommer l'étape des *Ideen I*, pour situer le transcendantal dans une phénoménologie à la fois transcendantale et génétique. Une difficulté d'interprétation majeure vient alors du fait qu'alors que la phénoménologie

---

<sup>1</sup> Pour tranchée que soit cette thèse, elle correspond à l'esprit de la présentation de l'auteur de *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* qui n'hésite pas à établir une lecture rétrospective de la phénoménologie descriptive au moyen des instruments génétiques : « de même que Husserl ne s'aperçoit que d'une manière progressive [...] du sens de la phénoménologie en tant qu'idéalisme transcendantal, on remarque aussi qu'un certain nombre de ses concepts opératoires implicites [...] ne se constituent qu'au terme de revirements importants dont résultent parfois des malentendus sur le statut définitif de la phénoménologie. [...] Quels sont les concepts opératoires implicites de la phénoménologie ainsi comprise ? Ce sont les concepts – propres à l'élaboration définitive, dès le début des années 1920, de la phénoménologie génétique », *ibid.*, pp. 21-22.

<sup>2</sup> A. Schnell, *En deçà du sujet*, op. cit., p. 309.

génétique est associée à une méthode constructive, la phénoménologie transcendantale repose quant à elle, de l'aveu de Husserl, sur la méthode constitutive. Comment alors concevoir qu'une même discipline, génétique et transcendantale, puisse mobiliser à la fois deux méthodes différentes ? Il faudrait leur reconnaître une affinité, en affirmant par exemple que la méthode constructive radicalise la méthode constitutive en portant cette dernière à un niveau plus originaire. Mais cette hypothèse occulte à nouveau le sens du transcendantal. Dire que la phénoménologie génétique est transcendantale ne nous dit tout simplement pas ce qu'est la phénoménologie transcendantale.

En outre, pourquoi Husserl n'a-t-il pas lui-même affirmé explicitement que le dépassement de la problématique statique pourrait se situer dans l'analyse génétique ? Pourquoi a-t-il toujours, au contraire, maintenu l'actualité de la problématique transcendantale comme problème de la corrélation intentionnelle, quand bien même dans les manuscrits des années 1920 et 1930 il se soit effectivement livré à une analyse de la conscience constituante la plus originaire ? Si A. Schnell a raison d'interroger le transcendantal sur le fil du temps (et inversement)<sup>1</sup>, et de chercher à distinguer « sa fonction proprement transcendantale » et « sa fonction pour le *sens même 'du' transcendantal*<sup>2</sup> », force est de constater qu'il insiste davantage sur la question du temps que sur celle de l'individuation, que Husserl joint pourtant indissociablement à la première dans le contexte transcendantal. Si ce parti pris permet une description minutieuse de l'évolution de la phénoménologie husserlienne du temps, il ne prétend pas, inversement, élucider le problème de l'individuation comme étant susceptible de conférer à la question transcendantale une compréhension renouvelée. Que la première ambition soit tout à fait fondée et légitime est hors de doute. Mais elle laisse intacte l'urgence de la seconde question : quelle est la nature du problème *conjoint* – temps *et* individuation –, dont nous avons vu qu'il renouvelait effectivement le sens « du » transcendantal. Il s'agit ici de le situer correctement, notamment par rapport aux *Ideen I*, en évitant deux écueils : destituer les *Ideen I* de leur dimension problématique, et restreindre la phénoménologie transcendantale à une démarche constructive qui serait immédiatement efficiente.

Une troisième réponse pourra être jugée plus apte à élucider notre problème : la phénoménologie des *Ideen I* serait effectivement transcendantale, mais Husserl n'apporterait sa pleine justification qu'un peu plus tardivement. Dans ces conditions, les analyses des *Ideen*

---

<sup>1</sup> « Qu'est-ce que le temps dans la perspective de la philosophie transcendantale ? », *ibid.*, p. 305.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 305.

*I* rencontreraient bel et bien la question de l'individuation, que Husserl s'autoriserait à laisser provisoirement en retrait du thème effectif de ses analyses : à savoir l'eidétique de la conscience et l'élucidation de la constitution des différents sens objectuels. Bien qu'engageant l'individuation, l'eidétique d'un côté, et la constitution de l'autre, ne s'y rapporteraient pas comme un problème. Elles investiraient d'autres dimensions de l'individu, délaissant provisoirement la question de son individuation.

Non limitée à quelques déclarations dans sa correspondance privée, la question de l'« être individuel » se trouve en plusieurs endroits stratégiques de l'œuvre publiée et des manuscrits de Husserl. Elle n'y est pas toujours en lien étroit et explicite, cependant, avec le problème de l'individuation. Les analyses précédentes nous ont appris qu'il existe une marge terminologique et conceptuelle entre l'être factuel et l'être temporel. C'est cette marge que se propose d'approfondir cette dernière partie de notre analyse afin de comprendre dans quelles circonstances la phénoménologie rencontre l'individuation comme un problème : il existerait des usages de l'« être-individuel » qui reposent ou bien sur la compréhension de l'individuel comme « être-temporel », ou bien comme « être-factuel », factualité qui peut encore être prise en charge de plusieurs façons. Dans la mesure où tout objet, temporel ou non, se constitue dans le temps de la conscience, l'« être temporel » semble être pris en charge par la phénoménologie constitutive. Il se peut très bien, dans ces conditions, que l'analyse constitutive n'investisse pas immédiatement la question de la constitution de l'être qui a pour particularité d'être factuel. Dans la mesure où toute essence, quelle que soit son degré de généralité, instancie un fait, l'« être factuel », de son côté, semble premièrement appeler un traitement eidétique. Mais il se peut très bien que l'analyse eidétique n'investisse pas immédiatement la question de la constitution temporelle d'un tel fait. En fonction de la manière dont on comprend cet « être factuel », et surtout, selon le traitement que lui réserve Husserl, c'est la compréhension et la validité même de la démarche transcendantale qui se trouve engagée et interrogée.

Par conséquent, trois axes présideront à la dernière partie de notre étude. Nous reviendrons d'abord, à la lumière du problème de l'individuation, sur la formation du problème transcendantal dans le cadre des recherches qui menant aux *Ideen I*. L'analyse de la fondation transcendantale de l'eidétique et de la logique nous conduira deuxièmement à discuter la thèse de l'idéalisme ontologique. La révision de la constitution à la lumière de l'individuation nous amènera, enfin, à faire apparaître le point d'opposition dans la querelle

de l'interprétation idéaliste ou réaliste de la constitution et la possibilité d'un dépassement, autorisé par la compréhension du caractère « transcendantal » de la constitution. Ce faisant, nous aurons à apprécier à nouveaux frais l'enjeu du bouleversement transcendantal traditionnellement imputé à la phénoménologie des *Ideen I*.



## CHAPITRE 1

### A la source du problème transcendantal de l'individuation : le problème de la connaissance

L'explicitation du rôle de l'individu dans l'eidétique nous permet de revenir sur certaines réserves concernant le caractère transcendantal de l'idéalisme husserlien et ses motivations. Ces réserves allaient de pair avec une insistance sur le caractère eidétique des analyses menées. Si de fait l'eidétique n'est pas nécessairement « transcendantale », au sens où la phénoménologie n'est pas nécessairement soumise au régime de la réduction, la formulation que lui donne Husserl semble néanmoins la placer dans le sillage d'une analyse où cohabite une terminologie issue de recherches constitutives, d'un côté, et eidétiques de l'autre. Cette cohabitation nous semble à présent typique du passage de la phénoménologie descriptive des *Recherches logiques* à la phénoménologie de la constitution qui deviendra particulièrement opératoire à partir de 1907. Dans ce contexte, l'argument d'un idéalisme husserlien non transcendantal repose sur l'idée d'une relativisation eidétique de l'être. Elle donne lieu à cette conclusion extrêmement frappante que « l'orientation idéaliste ultime de la phénoménologie ne doit rien à la méthode de la réduction phénoménologique, ni à la théorie de la constitution transcendantale<sup>1</sup> ». Dans la mesure où cet idéalisme pré-transcendantal est encore regardé comme un « idéalisme ontologique », une telle assimilation engage le sens même de l'eidétique husserlienne dans ses rapports au projet constitutif, mettant en cause une imprégnation originellement métaphysique de la phénoménologie husserlienne :

l'idéalisme ontologique, c'est-à-dire l'idée que la transcendance de l'être n'est qu'une détermination intentionnelle, semble bien être une préconception métaphysique originelle, qui a précédé non seulement le passage à une phénoménologie transcendantale, mais même toute révision critique de la méthodologie et de la théorie de la connaissance des *Recherches logiques*<sup>2</sup>.

Contre l'idée que rien d'important ne change, le cadre de la théorie de la connaissance est pourtant marqué par un approfondissement de la relation entre la phénoménologie et la factualité, mettant fin notamment à la compréhension du vécu comme « un fait individuel, real-empirique<sup>3</sup> ». Donnant à anticiper toute l'équivocité suggérée par cette expression, J. -F.

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, op. cit, p. 355.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 299. Dans le contexte de la constitution, parler de « contenu réel comme fait réal-empirique » semble très équivoque : cette expression indiquerait que tout en situant le *real* dans la conscience empirique Husserl reconduirait cependant la distinction issue des *Recherches logiques* entre contenu réel [*reell*] et contenu

Lavigne relève une remarque corrective plus tardive qu'il juge « très révélatrice<sup>1</sup> », dénonçant « la possibilité d'une équivoque, et le caractère foncièrement non empirique de l'être de ce vécu intuitif singulier<sup>2</sup> ». Il ajoute que « la reconnaissance de ce caractère non empirique du vécu singulier où réside l'origine intuitive du sens implique qu'on ne l'appréhende plus comme un fait réel<sup>3</sup> ».

Dans ce développement, le déploiement d'une démarche constitutive semblerait satisfaire à plusieurs insuffisances du cadre descriptif. S'il est vrai que Husserl introduit la constitution dans les années 1902-1903, peut-on encore se contenter de soutenir que l'idéalisme *précède* le passage à une phénoménologie transcendantale, ainsi que la révision critique de la méthodologie et de la théorie de la connaissance des *Recherches logiques* ? Dès 1907, bien qu'il ne considère pas la problématique constitutive comme transcendantale, Husserl donne déjà de l'importance au problème de la factualité : cette phénoménologie devrait être capable de rendre compte de l'objectivité en ce qu'elle recèle de factuel, en tant qu'elle comporte un caractère « en soi ». Alors que la factualité relève de la conscience dans le cadre de la psychologie descriptive, elle devient, dans le cadre de la théorie de la connaissance, une dimension de l'objectivité (en soi).

### **Théorie de la connaissance vs métaphysique.**

La théorie de la connaissance définit un cadre conceptuel différent de celui des *Recherches* et des années qui suivirent sa première publication. Suivant la présentation de Husserl en 1907, avec l'attitude d'esprit philosophique « s'ouvrent des abîmes de difficultés<sup>4</sup> » : « ce qui va de soi, pour la pensée naturelle, [...] la possibilité de la connaissance », cela ne va plus de soi. L'exigence d'un retour aux fondements n'est pas sans rappeler l'approche problématique de Kant abordant la relation de la subjectivité à l'objectivité et les conditions de leur accord<sup>5</sup>. Il résulte de cette exigence deux mouvements

---

intentionnel de l'acte. De fait, le cadre constitutif sur lequel Husserl commence à étayer ses analyses met en évidence la nécessité de dépasser le cadre psychologique dans lequel la factualité était une propriété des vécus de conscience.

<sup>1</sup> Voir J. -F. Lavigne, *ibid.*, p. 293.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>4</sup> Husserl, *L'idée de la phénoménologie, op. cit.*, p. 39.

<sup>5</sup> « Comment 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* [...] devient une énigme », Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2010, p. 20, tr. fr. p. 41. Nous soulignons.

parallèles : la possibilité de la connaissance implique non seulement une conquête du sens *phénoménologique* des vécus contre leur sens psychologique, mais aussi de leur sens *pour la théorie de la connaissance*. C'est dans ce cadre nouveau, estime Husserl, que naissent les interminables disputes de « la théorie de la connaissance, ainsi que la métaphysique, qui est, historiquement comme de par la nature des choses, intimement liée avec elle<sup>1</sup> ».

Alors que dans les *Recherches logiques*, sur le plan de la phénoménologie descriptive, la corrélation entre un acte de conscience et l'objet qui s'y présente n'était pas marquée comme problématique<sup>2</sup> – dans un acte de vécu intentionnel, on a *eo ipso* un corrélat intentionnel dont on peut décrire le mode d'appréhension –, Husserl, dans *L'idée de la phénoménologie*<sup>3</sup>, revient sur cette corrélation. Mais cette fois, il ne l'envisage pas en termes de description phénoménologique mais dans le cadre d'une *critique de la théorie de la connaissance*. Ce changement de perspective radicalise et problématise la séparation entre le vécu apparaissant et *ce qui* apparaît dans ce vécu. À l'instar d'autres notions opératoires – telles que « la » réduction<sup>4</sup> ou le statut et la classification des disciplines ontologico-formelles<sup>5</sup> – *L'idée de la phénoménologie* présente plusieurs percées phénoménologiques qui demanderont à Husserl de patientes analyses ultérieures<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 43. On notera l'écho presque littéral à la célèbre description dressée par Kant d'une métaphysique qui demeurerait un vaste champ de bataille à l'approche du XVIIIe siècle : « Le champ de bataille où se développent ces conflits sans fin s'appelle alors *Métaphysique* », Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la première édition, Ak. IV, 7, A VIII.

<sup>2</sup> Dans sa présentation de la traduction française de *L'idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, Alexandre Lowit atteste néanmoins de cette difficulté en déclarant : « Il est vrai que, sur le plan des principes, la phénoménologie des *Recherches logiques* estime que le seul contenu effectif [*reell*] des vécus cognitifs est accessible à une évidence authentique, que par conséquent, dans tous les cas d'une connaissance visant un objet transcendant, seul le terme subjectif de la relation intentionnelle entre proprement dans la sphère phénoménologique [et peut donc être décrit] ; mais cela n'empêche nullement la phénoménologie des *Recherches logiques* de prendre, en fait, toujours et essentiellement en considération également le terme objectif de cette relation, ni même d'analyser, même dans la sphère des choses réelles [*real*], cette 'corrélation' entre les vécus intentionnels et leurs objets intentionnels comme *une constitution* », p. 8, nous soulignons. C'est à l'examen de cette difficulté que nous nous attelons à présent.

<sup>3</sup> *Husserliana II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, éd. W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 ; *L'idée de la phénoménologie*, tr. A. Lowit, Paris, PUF, « Épiméthée », 2010.

<sup>4</sup> La leçon 3 atteste d'un certain nombre de variations terminologiques : « réduction gnoséologique », Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 67 ; « l'ἐποχή à l'égard de tout ce qui est transcendant », *ibid.*, p.68, « une réduction », *ibid.*, p.68, « réduction phénoménologique », *ibid.*, p.68 ; « mise hors circuit », *ibid.*, p. 69.

<sup>5</sup> Husserl attribue dans ce texte la logique pure à la pensée naturelle, *ibid.*, p. 40.

<sup>6</sup> Pour se convaincre de l'importance de cette « transition », il suffit de considérer que le seul manuscrit des cinq courtes leçons de *L'idée de la phénoménologie* compte une certaine d'adjonctions manuscrites qui correspondent à des remaniements ultérieurs du texte, dont certaines sont postérieures à 1922, c'est-à-dire postérieures de presque vingt ans à l'allocution donnée au printemps 1907 à l'Université de Göttingen. Il faut ajouter à ces reprises d'importantes remarques marginales qui témoignent d'une reconsidération permanente des problèmes abordés et de leurs solutions. Beaucoup d'entre elles concernent la constitution.



## La tentation de l'absolu métaphysique.

Il ne va donc pas de soi, selon nous, qu'aucun changement notable n'ait eu lieu entre 1900 et 1913 concernant les dispositions métaphysiques de la phénoménologie. Dans un sillage manifestement kantien, Husserl admet la nécessité de rendre compte de la corrélation entre la conscience et l'objectivité sur la base de l'élucidation de la constitution d'un être toujours nécessairement *relatif* à la conscience. Il assurerait par ce biais l'ancrage non métaphysique de la phénoménologie en émancipant la théorie de la connaissance de la charge métaphysique susceptible de l'affecter.

Si cet être relatif se distingue du phénomène kantien en ce qu'il est explicité comme « intentionnel », Husserl note immédiatement que la confrontation entre la théorie de la connaissance et la métaphysique engage le problème de l'absolu. Il justifie ce trait par le fait que la métaphysique recherche à établir « une science de l'être *au sens absolu*<sup>1</sup> » qui dépasse les sciences naturelles, lesquelles ne sont jamais des sciences définitives de l'être<sup>2</sup>. Le défi posé par la critique de la connaissance serait de n'admettre rien qui soit *déjà donné* sans avoir été d'abord critiqué, c'est-à-dire sans que ce soit rendue claire et évidente la possibilité de sa donation *et* de sa connaissance<sup>3</sup>. Loin de tout abandonner à la donation ou de tout attribuer à la constitution, Husserl emploie ici un registre concessif :

S'il nous est interdit d'admettre aucun être comme déjà donné, puisque l'obscurité où nous nous trouvons dans la critique de la connaissance implique que nous ne comprenons pas quel peut être le sens d'un être qui soit *en soi* et pourtant *connu dans la connaissance*, alors il faut que nous puissions montrer *néanmoins* un être que nous soyons obligé de reconnaître comme donné absolument et indubitablement<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 45. Pour une analyse plus circonstanciée de la signification de la référence husserlienne à l'absolu, nous renvoyons à C. Majolino, « La partition du réel : Remarques sur l'*eidōs*, la *phantasia*, l'effondrement du monde et l'être absolu de la conscience » in *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, Carlo Ierna, Hanne Jacobs & Filip Mattens (eds.), Springer, 2010, pp. 573-660.

<sup>2</sup> Husserl établit néanmoins une distinction très nette entre la critique de la connaissance naturelle et le fait qu'elle peut éventuellement permettre de mettre en place une métaphysique. De ces applications métaphysiques, on peut faire abstraction : « Si nous faisons abstraction des applications métaphysiques de la critique de la connaissance, pour nous en tenir purement à sa tâche propre, qui est d'élucider l'essence de la connaissance et de l'objet de la connaissance, alors elle est une phénoménologie de la connaissance et de l'objet de la connaissance, et forme la partie première et fondamentale de la phénoménologie en générale », *ibid.*, p. 45. Si, dès 1907, la relation de la phénoménologie comme théorie de la connaissance vis-à-vis de la métaphysique est explicitement apparue à Husserl, ce dernier prône à l'époque de faire abstraction de cette dimension. *Les Ideen I* exigeront d'y revenir.

<sup>3</sup> Au début de la deuxième leçon, Husserl identifie ce réquisit pour la théorie de la connaissance à la pratique d'une époque : celle-ci « ne doit rien présupposer comme déjà donné, c'est-à-dire qu'elle doit commencer par quelque connaissance qu'elle n'emprunte pas ailleurs sans examen, mais qu'elle se donne au contraire elle-même, qu'elle pose elle-même comme première connaissance », *ibid.*, p. 52.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 52. Dans remaniement imposé à la catégorie d'« absolu », l'adoption de la forme adverbiale manifeste une tension particulièrement problématique pour la compréhension de la phénoménologie comme idéalisme ou

Un être absolu traduit l'idée d'un être nécessairement non relatif donc non déterminé par la conscience. Au contraire, un « être donné » serait quant à lui être nécessairement déterminé : comment un être donné pourrait-il être donné sans aucune détermination, sans être donné plutôt comme ceci que comme cela ? Pour concevoir un être absolu en soi, il faudrait soit le considérer comme un substrat en soi indéterminé, soit comme absolument déterminé en l'absence de toute relation à la conscience, une position réaliste. Si ce qui est donné est entièrement déterminé par la conscience, on peut se demander dans quelle mesure sa détermination subjective serait capable de préserver un reste d'en soi, c'est-à-dire comment l'intuition de l'objet pourrait ne pas résorber l'être en soi (de l'objet) dans l'immanence conscientielle, ce qui aboutirait à une position idéaliste. Si le lecteur des *Ideen I* s'est habitué à situer le prétendu bouleversement de la perspective phénoménologique en 1913, au moment où Husserl en vient à déclarer que l'être du vécu est un absolu au sens où il est adéquatement donné et qui résiste à l'effondrement du monde, le texte qui vient d'être cité introduit un déplacement problématique bien antérieur aux *Ideen I*. À ce stade de l'enquête husserlienne, le vocabulaire et l'approche traditionnellement métaphysiques cohabitent avec une terminologie et une approche phénoménologiques. Ces dernières autorisent une traduction phénoménologique des termes métaphysiques ou, si l'on préfère, elles dotent le problème métaphysique d'un outillage conceptuel phénoménologique : de la position d'un *absolu métaphysique*, dont on se demande comment l'évidence pourrait être garantie dans la théorie de la connaissance, résulte une *opposition* entre l'évidence de ce qui est immanent et le caractère douteux de ce qui est transcendant<sup>1</sup>. La question se pose alors de savoir comment il serait possible d'étendre l'évidence de l'immanence à la transcendance des corrélats transcendants. Le tour de force qui peut être observé chez Husserl consiste dans le fait de distinguer deux sortes d'immanence et de transcendance, ou plutôt deux manières de les considérer.

*D'une première manière*, Husserl donne à « immanence » et « transcendance » un sens réel, du point de vue descriptif : est « immanent » ce qui *appartient au flux « reell »* (*immanent*) de la conscience, dans l'acte de connaître, tandis qu'est « transcendant » tout

---

comme réalisme. D'être absolu, en qualifiant un être « donné absolument », la « rubrique de l'absolu » qualifie tantôt l'être-même tantôt une manière d'être (donné).

<sup>1</sup> « Tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue », *ibid.*, p. 54.

objet intentionnel<sup>1</sup>. *Mais d'une deuxième manière*, Husserl confère à « immanence » et à « transcendance » un sens du point de vue de la possibilité de la connaissance. En découlent deux régimes de la présence, qui déterminent deux voies d'exploration. Sera dite ici « immanente » la *présence absolue* et claire, tandis qu'est qualifiée de « transcendante » la *présence relative* et obscure<sup>2</sup>. Alors que « transcendant », dans le premier sens, désigne ce qui *n'est pas* effectivement contenu dans la conscience, c'est-à-dire ce qui *est absent* d'elle, « transcendant » désigne à présent ce qui *est présent*, *bien que* sous un mode différent de l'évidence absolue. Alors qu'il serait insensé, au premier sens, de se demander comment il est possible que la conscience se lie à quelque chose qui n'est pas elle (du point de vue métaphysique), il devient en revanche possible de répondre à la question de savoir comment la conscience peut être en présence de quelque chose qu'elle ne *connaît pas absolument*. Nous tentons d'élucider une connaissance non évidente, c'est-à-dire qui, « tout en visant ou posant l'objet, ne le voit pas lui-même<sup>3</sup> », au détour de la corrélation intentionnelle, *via* l'immanence du vécu et sa donation absolue. Ici, « nous sortons au-delà de ce qui se trouve donné au vrai sens, au-delà de ce qui peut être *vu* et saisi *directement*<sup>4</sup> ».

Cette distinction entre les registres de l'immanence et de la transcendance en 1907 met-elle définitivement fin à tout mimétisme de la phénoménologie par rapport à la métaphysique ? N'y en irait-il pas encore ici, ainsi que le dénonçait J. -L. Marion, d'une certaine dissimulation métaphysique, que cette dernière prenne la forme d'un renoncement, d'une substitution ou d'un travestissement ? Infirmant que la question du « que » puisse nous apprendre quoi que ce soit au sujet du « comment », Husserl trouve dans l'impossibilité de dériver les conditions de possibilité de la liaison entre la subjectivité et l'objectivité à partir de l'étude des modalités de la relation la preuve « qu'il est interdit de recourir d'aucune façon au contenu des sciences naturelles, des sciences objectivant de façon transcendante<sup>5</sup> ». En

---

<sup>1</sup> « A vrai dire, si nous y regardons de plus près, cette transcendance a un double sens. Ou bien on peut entendre par là le fait, pour l'objet de connaissance, de ne-pas-être-contenu-effectivement dans l'acte de connaître, de sorte que par 'donné au vrai sens' [ou 'donné de façon immanente', on entendrait le fait d'y être contenu effectivement] », *Ibid.*, p. 59. Ici, « effectif » continue de traduire « reell ».

<sup>2</sup> « Il y a encore une autre transcendance, dont le contraire est une tout autre immanence, à savoir la présence absolue et claire, [la présence-en-personne au sens absolu]. Cette façon d'être donné [...] constitue le concept précis d'évidence, entendue comme évidence immédiate. Toute connaissance non évidente, connaissance qui tout en visant ou posant l'objet, ne le voit pas lui-même, est transcendante au second sens », *ibid.*, p. 60.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 35, tr. fr., p. 60. Insistant sur l'impossibilité d'une vision directe, Husserl laisse entendre la possibilité d'une vision *indirecte*. Cette dernière engage une explicitation des conditions de possibilité et des modalités qui pourraient bien lui présider : est-ce « le comment qui est énigmatique, demande Husserl, tandis que le *que* est absolument certain » ?, *ibid.*, p. 36, tr. fr., p. 61.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 36, tr. fr., p. 61.

s'appuyant sur la pureté du vécu immanent dans lequel tout objet – y compris l'objet inféré comme transcendant – est *donné*, en s'éloignant de la thèse transcendante de l'attitude naturelle, Husserl ne doit-il pas définitivement souscrire à une position foncièrement idéaliste ?

Aporie métaphysique ou percée phénoménologique : déterminer le factuel.

En dépit d'une grande tension problématique, les *Cinq Leçons* ouvrent une brèche importante en vue du problème transcendantal. Les leçons consacrées à *Chose et Espace*, auxquelles elles introduisent, se situent dans la droite ligne de l'argument cardinal qui est y développé, à savoir que la chose transcendante ne peut faire l'objet d'une description essentielle que sur la base de l'élucidation de la *donation* du vécu immanent. De ce point de vue, la phénoménologie neutraliserait le problème de l'absolu métaphysique comme factualité incompréhensible en soi – le « que » – en lui substituant un examen (phénoménologique) de l'absolue donation – le « comment ». La thèse de Husserl est qu'un point de départ métaphysique ne mènera nullement la phénoménologie vers une destination satisfaisante. Elle gagnerait sa pleine légitimité phénoménologique par l'introduction et la médiation de la corrélation intentionnelle pour dévoiler l'objectivité à connaître, une idée aujourd'hui somme toute classique dans les études husserliennes. Mais il est une chose moins souvent observée : cette thèse s'articule sur une séparation radicale entre l'absolue transcendance métaphysique – y compris sa charge de factualité, l'être *en soi* – et l'absolue donation phénoménologique immanente.

Pour mettre fin à la question de l'absolu métaphysique, il faudrait par conséquent désamorcer le problème de la transcendance, *mais aussi* mettre fin à la charge de factualité de cet absolu. La phénoménologie devrait dès lors rendre compte d'un absolu à partir de deux voies possibles qui le tiennent non seulement comme un absolu *non transcendant*, c'est-à-dire, immanent (comme logé au cœur même de la conscience), mais en outre, comme un absolu *non factuel*. Ou bien on entendra par « non-factuel » ce qui est susceptible de faire l'objet d'une description eidétique (d'où l'idée d'un idéalisme ontologique plutôt que métaphysique) ; ou bien ce qui n'est susceptible d'aucune analyse constitutive, définissant la seconde limite de la phénoménologie husserlienne à laquelle nous a confronté la question de l'origine de la différence dans l'existence.

La difficulté réside pour Husserl de faire aboutir la phénoménologie au statut de science eidétique, ce qui impose des contraintes que les autres sciences eidétiques ne rencontrent pas. Souvenons-nous que chez Kant, une science eidétique (selon la caractérisation de Husserl) telle que la géométrie n'impose aucunement de comprendre la relation des concepts à une intuition empirique, c'est-à-dire à un fait. La géométrie, science eidétique, fait l'économie de la factualité comme existence. Mais pour faire accéder la phénoménologie à une pureté comparable à celle de la géométrie, les *Ideen I* nous livrent une solution qui a retenu l'attention des commentateurs : la phénoménologie devra se faire science (eidétique) des vécus de conscience *transcendantale*ment réduits. Dans ce mouvement, il n'est pas rare que la solution soit désolidarisée du problème, et en outre, étant désolidarisée, que la solution soit elle-même envisagée comme un problème : Husserl, en 1913, *tomberait sur* le problème transcendantal.

La séparation entre la sphère immanente et la sphère transcendante<sup>1</sup> est commandée par la nécessité de *déterminer* un corrélat objectif. Elle engage la possibilité de connaître un objet qui ne renvoie pas à la présence fantomatique métaphysique qui continuerait à hanter la phénoménologie, mais qui soit doté d'une intuitivité comparable à celle du donné immanent. Le terrain de la théorie de la connaissance engage pour ces raisons la question de la *détermination de la factualité*. En se fondant sur le fait que cette donation engage l'être d'un « ceci là », Husserl fait appel à un vocabulaire que l'on a déjà vu mobilisé en référence à l'individu dans les *Ideen I* :

Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et pure saisie, et dans cette vue il est une *donnée absolue*. Il est donné comme un être, comme un « ceci-là », dont c'est un non-sens de mettre en doute l'existence<sup>2</sup>.

Dès 1907, la question de la transcendance réelle implique un remaniement conceptuel mis en évidence par un changement terminologique. Délaissant tout intérêt ontologico-formel<sup>3</sup>, le « ceci-là » renvoie ici à la forme de l'existence. Husserl ne nous dit pas si un tel ceci-là pourrait faire l'objet d'une donation intuitive, mais il nous explique en tout cas que,

---

<sup>1</sup> Si la relation entre ces deux sphères dans le cadre de la théorie de la connaissance a très tôt retenu l'attention des commentateurs, voir par exemple Rudolf Boehm, « Les ambiguïtés des concepts husserliens d' "immanence" et de "transcendance" », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 149, 1959, pp. 481-526, ces derniers n'indiquent en revanche pas l'engagement de la question de l'individu dans ce problème, ni celle plus générale du *tòdè ti* pourtant explicite dans le texte husserlien.

<sup>2</sup> Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 31, tr. fr., p. 54. Nous soulignons.

<sup>3</sup> Nous traiterons ce point de façon exhaustive au chapitre suivant.

généralement<sup>1</sup>, un « ceci-là », dont tout existant emprunte nécessairement la forme, fait l'objet d'une donation absolue, et qu'en ce sens il est lui-même un absolu :

Cette *perception* est et demeure, tant qu'elle dure, un absolu, un « ceci-là », quelque chose qui est en soi même ce qu'il est, quelque chose sur quoi je peux mesurer comme une mesure intime ce que être et être donné peut signifier et ici doit signifier, du moins naturellement pour le type d'être et de présence dont « ceci-là » est un exemple<sup>2</sup>.

En recourant au registre de la perception comme thème permettant de mesurer l'appréhension de l'être donné, il s'établit un rapprochement étroit entre la question de la « présence » et celle du « type d'être » qui nous fonde à interroger les différents types de présence auxquels les vécus de conscience (en particulier ici les actes de perception) nous confrontent. Il semblerait qu'au moment même où la phénoménologie disqualifie la présence de l'individu (l'individu transcendant, non pas ici en raison de sa réductibilité mais de son inintuitivité), elle doit prendre appui sur une autre dimension de celui-ci, une dimension qui n'a plus rien de la transcendance. Il convient désormais de déterminer si cette reprise du thème individuel parvient ou non à se libérer de l'emprise que la métaphysique avait jusqu'alors sur la question et dont la psychologie réitérait le geste.

On s'est habitué à rapporter le caractère problématique de la connaissance dans les *Cinq Leçons* à la question non pas de la factualité mais de sa transcendance<sup>3</sup>. Mais la position de la transcendance, comme il l'observe attentivement, est accompagnée d'une position d'existence :

---

<sup>1</sup> Sur ce point, la suite du texte pose une difficulté : peut-on dire, en effet, de tout « ceci-là » qu'il est absolu ? Husserl suggère que ce caractère est valable pour toutes les figures de pensée et que, par exemple, la quasi-présence d'un acte intuitif d'imagination relèverait d'une seule et même intuitivité. Pourtant, le texte observe une différence entre « intuitivité » et « donnée absolue ». Si Husserl nous explique que le « ceci là » est une donnée absolue, il ne prête cependant pas explicitement un même caractère au vécu d'imagination, qu'il considère seulement comme « intuitif » ou « donné adéquatement ». L'indécision finale de Husserl renforce cette difficulté à appréhender une solution définitive à cette relation : [les figures de pensée] peuvent aussi être des données dans l'imagination, elles peuvent être « quasi » présentes devant les yeux, sans pourtant l'être comme présences actuelles, comme perceptions, jugements, etc., accomplis actuellement. Mais alors elles sont, en un certain sens, des données ; elles se trouvent là de manière *intuitive* ; nous ne parlons pas d'elles simplement sous forme d'une indication vague, sous forme d'une visée vide [...]. Ceci cependant demandera aussitôt d'être complété par une discussion au sujet du concept de l'essence et de la connaissance de l'essence, *ibid.*, pp. 31-32, tr. fr. pp. 54-55. Husserl ne précise pas si de telles figures de pensée sont des données « absolues ». Si le texte ne nous permet pas de clarifier la relation entre « ceci-là » et « individu », Husserl nous indique cependant que cette explicitation pourrait être permise par un approfondissement du concept d'essence, c'est-à-dire par une analyse eidétique (dont ne se préoccupe pas immédiatement la théorie de la connaissance).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54. Nous soulignons.

<sup>3</sup> « Si nous regardons de plus près ce qui est si énigmatique et qui nous met dans l'embarras lorsque nous commençons à réfléchir sur la possibilité de la connaissance, alors c'est sa transcendance », *ibid.*, p. 34, tr. fr. p. 58.

Toute connaissance naturelle, la connaissance préscientifique et à plus forte raison la connaissance scientifique, est une connaissance qui objective de façon transcendante ; *elle pose comme existant des objets*, elle élève la prétention d'atteindre, en connaissant, des états-de-choses, qui ne sont pas en elle « donnés au vrai sens », qui ne lui sont pas « immanents »<sup>1</sup>.

Husserl offre une possibilité d'aborder la dimension d'existence de l'objectivité par le biais de l'élucidation du « ceci-là ». Dans cette perspective, je peux sans doute, ajoute Husserl, en regardant, dire : « ceci-là ! » ; cela *existe* indubitablement, « mais quant à la validité 'objective' de ces jugements, il n'en est manifestement rien, ils n'ont aucune 'signification objective', ils ont seulement une vérité subjective<sup>2</sup> ». En mettant en évidence la difficulté pour les jugements à atteindre une transcendence objective *déterminée*<sup>3</sup>, Husserl souligne l'engagement de la factualité dans la détermination. Ainsi, tout l'enjeu serait de déterminer la signification objective du « ceci-là » immanent, loin de l'usage de ce terme dans le cadre eidétique où on le trouve traditionnellement engagé. Dans le texte de 1907, Husserl laisse entièrement ouverte la possibilité que le « ceci-là » soit seulement la forme intuitive mais vide de la donation objective en général, par opposition à une *matière* individuelle *concrète* déterminée. Nous voyons à présent à quel point cette idée anticipe sur le traitement proposé par les *Manuscrits de Bernau*. Le « ceci-là » aurait le caractère absolu de l'apparaissant tandis que l'existant, dans ce dispositif, n'aurait que le caractère relatif de *ce* qui apparaît, et dont le « ceci-là » indique la présence, sans la spécifier, sans la déterminer individuellement dans son existence.

En reproduisant la dimension d'absolu prêtée à l'objet sur le plan des sciences naturelles, la théorie de la connaissance manquerait toute possibilité de rendre compte de l'individualité factuelle, qui resterait seulement supposée au profit d'une présence *indifférenciée*. L'élément crucial dans l'analyse du couple « ceci-là » (vide) – « individu naturel » (déterminé et existant) consiste dans la non-opposition mais dans la relation établie entre *deux degrés de présence* : celle d'une forme vide (une intention) et celle d'une matière individuelle, en soi inconnue au sens où elle n'est pas absolument présente.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 59. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Husserl, *ibid.*, p. 47, tr. fr. p. 72. Husserl précise que le sujet empirique ayant été mis hors circuit, il ne s'agit pas seulement de jugements valables subjectivement, laissant deviner le caractère eidétique de la validité, qui nous fait dire que les vécus immanents ne sont pas envisagés ici comme individus mais comme essences.

<sup>3</sup> D'où l'insistance sur le jugement d'expérience comme jugement originel, encore présente sous la plume de Husserl au § 86 de *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, pp. 185 *sq.*, tr. fr. pp. 286 *sq.*

## Neutralisation de l'individualité de la transcendance : individu immanent ou transcendance générique ?

Un deuxième pas décisif en faveur de l'évidence intuitive est accompli dans la quatrième leçon. Il consiste à étendre l'évidence du cadre strict de la sphère d'immanence effective à la sphère de transcendance en *neutralisant l'individualité de la transcendance* pour l'explicitier *eidétiquement* du point de vue de la généralité qu'elle instancie<sup>1</sup>. Ce geste repose non pas sur une théorie de la réduction ou de l'épochè, mais sur une conception de l'idéation typique de 1907. Remarquant que l'analyse qu'il vient de conduire « ne signifie d'aucune façon une limitation de la recherche à la sphère de l'immanence effective, à la sphère de ce qui est inclus effectivement dans le 'ceci' absolu de la *cogitatio*, [...] mais à la sphère des *pures données en personne*<sup>2</sup> », Husserl restitue le privilège de la transcendance à faire l'objet d'une donation intuitive, non pas en raison de sa transcendance (neutralisée) mais en raison du degré de généralité donné dans la mesure où elle est visée par la *cogitatio*<sup>3</sup>. Il exprime ce caractère d'une manière extrêmement explicite dans le résumé de ses *Leçons*, soulignant l'importance centrale de cette considération et son approbation à la relecture des cours :

Avons-nous la clarté sur les problèmes qui sont à résoudre ? Non, le pas que nous avons fait nous conduit plus loin. Tout d'abord, il nous fait voir clairement que l'immanence (ou la transcendance) effective n'est qu'un cas spécial du concept plus large d'immanence en général. *Il ne va plus maintenant de soi*, sans autre examen, que donné absolument et immanent effectivement ne font qu'un ; car *le général est donné absolument, sans être immanent effectivement*<sup>4</sup>.

Réaffirmant que l'évidence puisse s'étendre à certaines transcendants, en l'occurrence, les essences à leurs différents degrés de généralité, Husserl suggère que la réduction ou limitation de l'intuitivité phénoménologique n'imposerait pas la radicalité que l'on aurait pu en attendre. Il considère que la généralité peut faire l'objet d'une évidence intuitive, et que l'évidence n'est pas limitée à l'immanence effective mais qu'elle concerne

---

<sup>1</sup> « Si donc nous retenons fermement l'absolue présence-en-personne, dont maintenant nous savons déjà qu'elle ne signifie pas présence-en-personne de données singulières effectives, comme celle des données singulières absolues de la *cogitatio*, alors la question se pose de savoir jusqu'où elle s'étend », *Ibid.*, p. 61, tr. fr. p. 87.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 60, tr. fr. p. 86.

<sup>3</sup> On notera que Husserl lui-même établit sur ce fondement une relation expresse entre « ceci-là » et *cogitatio* : « Mais comment, l'absolue évidence, la présence-en-personne dans une vue, se rencontre-t-elle uniquement à propos du vécu singulier [...] c'est-à-dire uniquement à partir d'une position intuitive d'un *ceci-là* ? N'y aurait-il pas une position intuitive des généralités, de telle sorte qu'un objet général vienne dans une vue à l'évidente présence, qui elle non plus ne saurait être mise en doute sans absurdité ? A quel point une limitation aux données phénoménologiques singulières de la *cogitatio* serait étrange », *Ibid.*, p. 50, tr. fr. p. 77. Bien qu'elle ne fasse pas sens dans le cadre de la première section d'*Ideen I*, cette identification est permise par le cadre d'analyse de 1907.

<sup>4</sup> *Ibid.* Résumé, p. 9, tr. fr. p. 110. Nous soulignons.



d'autres types de donation : elle englobe l'objet « immanent au sens intentionnel<sup>1</sup> ». Dans la mesure où les essences sont regardées comme n'étant pas autre chose que des objets généraux, Husserl affirme encore très explicitement que « l'analyse de l'essence est *eo ipso* une analyse générique<sup>2</sup> ». Dans le lexique husserlien de l'époque, l'« être » factuel est pris en charge par une analyse des différents niveaux et types eidétiques de l'être, allant de la singularité (factuelle) à la généralité (eidétique). Si la singularité factuelle fournit l'appui essentiel de ce dispositif, elle demeure elle-même non accessible à l'intuition phénoménologique. Comme Husserl l'indique clairement, « toute [cette] recherche se meut de bout en bout dans la sphère de l'essence, qui pour sa part se constitue sur la base inférieure des phénomènes *singuliers* fournis par la réduction phénoménologique<sup>3</sup> ». Il ajoute qu'une telle recherche phénoménologique est « a priorique<sup>4</sup> ». Nous sommes en mesure, à présent, de comprendre que la « réduction phénoménologique » invoquée ici mêle deux aspects parfaitement dissociés dans les *Ideen I*, la réduction eidétique entre le fait et l'essence et la réduction transcendantale de la transcendance à l'immanence. Par cette « réduction » de 1907, Husserl ne prétend pas réduire l'être existant, mais le prendre en charge d'un point de vue phénoménologique, dans le cadre d'une théorie de la connaissance. Cette réduction autorise à la fois une description eidétique de la généralité et un examen constitutif de la perception.

Entre eidétique et constitution en 1907 : l'oubli de l'existence.

Pour expliciter le statut des objets plus ou moins singuliers ou généraux, Husserl a recours au registre de l'individuation :

Dans la perception réflexive, nous avons, données absolument, les *cogitationes*, pendant que consciemment nous les vivons, c'est ainsi que l'on voudrait commencer ; et nous pouvons alors porter le regard sur le *général qui s'individualise en elles* [*sich vereinzeln*] et en leurs moments effectifs, pouvons saisir, dans une abstraction intuitive, des objets généraux, et, dans la pensée intuitive des rapports, *constituer*, comme états-de-choses données en personnes, des relations d'essence qui sont fondées purement dans ces objets généraux. C'est tout<sup>5</sup>.

Mais dans ce contexte non transcendantal, l'individuation ne se préoccupe nullement de l'existence. Husserl développe l'idée selon laquelle il serait possible de décrire l'individuation de la généralité dans la forme *plus ou moins déterminée (c'est-à-dire*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 55, tr. fr. p. 79.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51, tr. fr. p. 77. Cette déclaration est répétée au début de la quatrième leçon, p. 55, tr. fr. p. 80.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 55, tr. fr. pp. 82-83.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 55, tr. fr. pp. 83.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 62, tr. fr. p. 88.

générale) de la *transcendance objective* qui lui est corrélée. À l'instar du modèle proposé dans les « Manuscrits de Seefeld » vers la même époque, l'individuation est encore associée à la description de différents types d'identité (et non nécessairement de l'identité la plus ultime). Ce caractère est encore assumé dans *Chose et espace* dans la mesure où Husserl y considère avoir rendu clair « le sens général du problème de la phénoménologie de la connaissance, la *constitution de l'objet de la connaissance* dans la connaissance<sup>1</sup> ». Il déclare pouvoir aborder à présent le thème « des parties fondamentales d'une future phénoménologie de l'expérience, d'une élucidation de *l'essence* de la donation empirique<sup>2</sup> », décalant allègrement la question de la problématique constitutive à l'élucidation eidétique. Dans cette mesure, *Chose et espace* offre un tableau de la constitution de l'objet dans la connaissance, c'est-à-dire de la *conscience d'identité* de l'objet, à partir d'une analyse eidétique d'un acte de perception immanent à la conscience :

dans la considération *purement essentielle*, qui importe ici : deux essences de perception singulières de ce genre fondent, sous le regard pur, une essence qui les embrasse, « conscience d'identité » ; elle fait un avec elles dans la pure évidence. Donc : lorsque nous avons deux perceptions dont nous disons avec évidence qu'elles sont perception du même objet (et cela n'arrive que dans la synthèse de continuité) cela implique que le « sens » de l'une et celui de l'autre fondent une conscience de mêmeté [*Selbigkeitsbewusstsein*] ; et que des perceptions, dans la mesure où en général elles entrent, par leur sens, *par leur essence*, dans une telle conscience de mêmeté, s'appellent à cause de cela perceptions du même objet<sup>3</sup>.

Dans les textes de 1907, la frontière entre eidétique et constitution est assez perméable. Husserl peut y parler d'« essence immanente » sans dénoncer la transcendance de toute eidétique étrangère au champ purifié de la conscience<sup>4</sup>. Il fonde immédiatement l'évidence phénoménologique de l'identité et de la différence dans *l'essence* du vécu<sup>5</sup>. Alors qu'il

<sup>1</sup> *Chose et espace, op. cit.*, p. 3, tr. fr. p. 23. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 3, tr. fr. p. 23. Nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 28, tr. fr. p. 50. Nous soulignons.

<sup>4</sup> Voir *Ideen I*, §§ 59 et 60, notamment, p. 113, tr. fr. p. 195. Husserl reconnaît dans « Fait et essence » après avoir établi les principales distinctions et classifications eidétiques, qu'« il faut recourir aussi, bien entendu, à la phénoménologie : mais d'elle, jusqu'à présent, nous ne savons encore rien », Husserl, *Ideen I, op. cit.*, § 17, p. 32, tr. fr. p. 59. Dans les *Ideen I*, l'étude essentielle d'un acte de conscience aurait plutôt sa place dans la description de la corrélation noético-noématique où certaines noèses correspondent à des visées perceptives du noème. Dans la résolution de la problématique transcendantale, Husserl s'interroge alors sur la « réalité » du sens noématique dans sa relation à l'objet : « Quand nous parlions de « constitution » noético-noématique des objectivités, par exemple des objectivités de chose, il subsistait donc une dualité de sens. Chaque fois que nous en parlions, nous pensions de préférence à des objets « réels », à des choses du « monde réel », ou au moins « d'un » monde réel en général. Que signifie alors ce mot « réel », appliqué à des objets qui pour la conscience ne peuvent être donnés qu'au moyen de sens et de propositions ? Que signifie-t-il, appliqué à ces propositions elles-mêmes, à la spécification eidétique de ces noèmes ou ces noèses parallèles ? », *ibid.*, § 135, p. 281, tr. fr. p. 456. Au contraire, dans *Chose et espace*, une telle question n'est pas posée. Voir *Chose et espace, op. cit.*, p. 32, tr. fr. pp. 54-55.

<sup>5</sup> « Là s'impose naturellement à nous, à présent, l'idée que la relation à une objectivité n'est, *envisagée phénoménologiquement*, absolument rien d'autre que l'aptitude, fondée dans *l'essence du vécu* objectivant (ici de

affirme avoir rendue claire la fondation réciproque de la conscience de différence, on peut s'apercevoir qu'il existe entre la fondation de la conscience d'identité et la conscience de différence un certain écart. La proposition du § 11 selon laquelle « deux perceptions A, B exposent le même objet, ou selon le cas un objet différent<sup>1</sup> » ne permet-elle pas d'explicitier l'origine de la différence entre la perception A et la perception B ? Comment savoir si l'objet qu'elles exposent est le même ou différent ? Dans la mesure où cette différence est une différence relative à une autre identité, Husserl reconnaît, dans même paragraphe, une lacune relative à la question de l'existence :

Il faut noter qu'il n'est pas encore question de l'effectivité ou de l'ineffectivité, de l'existence ou de l'inexistence du représenté, mais de la « relation » simplement « intentionnelle » avec quelque chose d'objectif qui est attribuée à la représentation ; qu'un jugement d'existence s'y rapportant déclare à bon droit [ou non] : « L'objet existe » ou « il n'existe pas »<sup>2</sup>.

L'analyse d'une conscience d'unité qui n'explique pas la possibilité de l'unité demeure insatisfaisante, de l'aveu même de Husserl :

Mais cela ne suffit pas. Nous devons supposer d'emblée la synthèse de la conscience continue d'unité, à laquelle seule se rapporte l'identification évidente. C'est ce que j'ai vu aussi plus tard<sup>3</sup>.

Au § 84, dans ses considérations finales, il marque encore cette lacune relative à l'enchaînement temporel des apparitions et à la conscience positionnelle qu'elles sont susceptibles d'impliquer<sup>4</sup>. C'est que cette constitution capable de faire émerger le problème des conditions d'unité d'un corrélat objectif et d'interroger son statut, en 1907, n'y est pas envisagée comme transcendantale. Elle n'interroge pas l'origine de la différence relative à l'existence du contenu de la perception. La constitution n'y est que *constitution de l'essence générale*. Tirant profit de ces analyses, Husserl établit dans la cinquième et dernière leçon de *L'Idée de la phénoménologie* que les singularités individuelles doivent être, pour faire l'objet

---

perception), à fonder une conscience d'identité. Ou mieux, elle est la particularité d'essence de la perception, qui la rend apte à fonder une conscience d'identité, et par là même à exclure la conscience de différence, et inversement à fonder une conscience de différence et par là à exclure la conscience d'identité », *ibid.*, p. 31, tr. fr. p. 53. Nous soulignons.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 31, tr. fr. p. 53.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 31, tr. fr. p. 54.

<sup>3</sup> Note critique de Husserl ajoutée à la page 28 de *Chose et espace*, tr. fr. p. 390.

<sup>4</sup> « Il appartient à l'essence de la chose en général d'être une unité intentionnelle identique qui se « constitue » dans une certaine multiplicité d'apparitions effectives ou possibles, se légitime selon son être et son être-ainsi respectif dans l'enchaînement d'apparitions réglé et à chaque fois motivé. Mais l'enchaînement est un enchaînement d'apparitions entre-accordées, qui se remplissent les unes dans les autres, et sont portées par une conscience de croyance qui les traverse, ou, si l'on préfère, une conscience positionnelle, une conscience d'être », *ibid.*, p. 285, tr. fr. p. 334.

de jugements, *constituées en objectivité par des jugements génériques sur l'essence*. Il revendique fermement dans cette leçon le lien intime entre la question de l'essence et celle de la constitution, en mettant en regard, dans un ajout postérieur, « l'essence de la présence et le se-constituer des divers modes d'objets<sup>1</sup> », mais nullement le « se-constituer » de l'être-factuel, puisqu'il limite la constitution aux généralités eidétiques. Il y tient pour acquis, ce sur quoi l'on peut s'interroger à la lumière des *Ideen I*, que l'on puisse affirmer que « sur cette voie, nous parvenons finalement aussi à comprendre comment l'objet réel transcendant peut être atteint dans l'acte de connaître tel qu'il est d'abord visé<sup>2</sup> ». Si cette intuitivité de la transcendance est partiellement ménagée au moyen d'une révision des sens de l'immanence et de la transcendance, la question de l'existence véhiculée par cette transcendance, demeure hors de portée de l'analyse de 1907<sup>3</sup>.

Husserl, en 1907, décrit d'abord le projet auquel une théorie de la connaissance en général aura affaire<sup>4</sup> et il explicite les caractéristiques objectuelles en se fondant sur leurs différents types de présence<sup>5</sup>. La présence de l'être existant est noyée parmi les autres types de présence, et rattachée à la présence de la chose, dont la question de la transcendance n'est pas dissociée de l'existence. Il est d'ailleurs très intrigant que Husserl ait ajouté l'expression « de la chose » au crayon sur son manuscrit, passant de la « présence dans la perception 'externe' » à « présence de la chose dans la perception externe<sup>6</sup> ». S'il est possible d'étudier

<sup>1</sup> *L'idée de la phénoménologie, op. cit.*, p. 73, tr. fr. p. 99.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 115, résumé p. 13., tr. fr. p. 115.

<sup>3</sup> Conscient de la difficulté à admettre l'intuitivité de tous les objets transcendants donnés et décrits au sein de la corrélation intentionnelle, Husserl reconnaît cependant que tout est à faire : « tout cela est à étudier, et à étudier dans la sphère de l'évidence pure, pour élucider les grands problèmes de l'essence de la connaissance et l'objet de connaissance », *ibid.*, p. 75, tr. fr. p. 101.

<sup>4</sup> « Il s'agira, de mettre en lumière les divers modes de donnée ou de présence authentique, c'est-à-dire de mettre en lumière la *constitution* des divers modes d'objet, ainsi que leurs relations mutuelles », *ibid.*, p. 74, tr. fr. p. 100.

<sup>5</sup> « ...présence de la *cogitatio*, présence de la *cogitatio* suivant le souvenir frais, présence d'une unité phénoménale qui dure dans le temps phénoménal, présence du changement de cette dernière, présence de la chose dans la perception 'externe', etc », *ibid.*, p. 74, tr. fr. p. 100.

<sup>6</sup> Le fait d'assimiler la présence de la chose à n'importe quel autre type de présence amène Husserl à tomber sur cette difficulté : si tout ce qui est donné est évident, alors même ce qui est contradictoire ou absurde serait donné, donc évident. On a alors l'évidence d'une présence de quelque chose qui n'existe pas. Par exemple, je peux décrire le phénomène « pensée d'un carré rond » quant à son contenu effectif [*reell*], mais le carré rond ne s'y trouve manifestement pas ; et pourtant, il est évident que, dans cette pensée, il est pensé, et qu'à ce qui est pensé ainsi, en tant que tel, la pensée attribue précisément la propriété d'être rond et celle d'être carré, voir *Ibid.*, p. 99. Si le problème des représentations sans objet a occupé Husserl dès 1894 dans sa discussion de Twardowski, on remarquera qu'un tel problème, *du point de vue d'une critique de la connaissance*, ne peut plus en 1907 recevoir la saine solution. Husserl lui-même reconnaît que le problème ne peut pas être levé avec les seules ressources des *Cinq leçons*, et il ajoute plus tard dans son texte (à une date que nous n'avons pas pu déterminer), qu'« il ne s'agit nullement de prétendre que les données mentionnées dans cette dernière série soient de véritables données au sens authentique : car dans ce cas, tout ce qui est perçu, représenté, feint, représenté symboliquement, tout objet fictif ou absurde serait finalement 'donné avec évidence' ; il s'agit seulement d'attirer l'attention sur le fait que de grandes difficultés résident ici », p. 99.

en essence n'importe quel type de vécu – qu'il soit signitif, imaginatif, perceptif etc. – indépendamment de toute position d'existence (ou encore de tout partage entre l'apparaissant et ce qui apparaît<sup>1</sup>), Husserl reconnaît dans ce texte que « la perception pose l'existence<sup>2</sup> ». Elle peut néanmoins faire l'objet d'une donation intuitive dans la mesure où « elle possède également une essence<sup>3</sup> ». En elle, l'objet qui apparaît peut être appréhendé à titre de généralité. Il est à ce titre remarquable qu'entre l'essence (intuitive) apparaissant dans la *cogitatio* (le « ceci-là ») et l'existence (non-intuitive) de ce qui apparaît dans la *cogitatio* (l'objet, dont l'objet perceptif individuel), Husserl, dans la mesure où il a explicité la relation entre l'analyse essentielle et le procès de généralisation, dispose d'un large éventail d'expressions qui traduisent la relation intime entre l'essence (d'une généralité) et l'existence de l'individu comme être-factuel : « essence individuelle<sup>4</sup> », « singularités individuelles<sup>5</sup> » ou encore « essence singulière<sup>6</sup> » sont des expressions qui ne sauraient être évitées mais qui pour autant exigent d'être clarifiées<sup>7</sup>. Mais ici, Husserl ne fait que souligner le problème, posé en dernière instance non pas par le degré de détermination mais par la détermination factuelle :

Dans le phénomène de la maison, nous trouvons un phénomène du rouge, un phénomène de l'extension, etc. Ce sont là des données évidentes. Mais n'est-il pas évident aussi que, dans le phénomène de la maison, c'est précisément *une* maison qui apparaît, à cause de quoi il s'appelle précisément une perception-de-la-maison ? Et une maison, non pas en général, mais justement *cette maison-ci, déterminée* de telle ou telle manière en apparaissant comme déterminée ainsi<sup>8</sup> ?

L'analyse des *Cinq Leçons* de 1907 amène donc Husserl à porter son attention sur cette question centrale : n'y a-t-il pas, dans le fait de rendre compte de l'être déterminé existant un problème spécifique que l'on ne rencontre dans aucune des autres formes d'objets

<sup>1</sup> Voir par exemple *ibid.*, « Résumé des *Cinq Leçons* », p. 14, tr. fr. p. 116.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 70, tr. fr. p. 95.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 70, tr. fr. p. 95.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 70, tr. fr. p. 95.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 70, tr. fr. p. 95.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 71, tr. fr. p. 96.

<sup>7</sup> Les *Ideen I*, approfondissent par exemple l'idée d'une « singularité eidétique ».

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 72, tr. fr. p. 97-98, nous soulignons. Husserl continue à mettre l'accent ici sur le caractère « singulier » de l'objet plutôt que sur la question de son existence. Il s'ensuit un idéalisme qui, dans la mesure où il ne tranche pas la question de l'existence de l'objet, n'est guère menaçant. À la différence de la question de la factualité, la « singularité » est susceptible d'une élucidation abstraction faite de la question de l'existence. On peut ainsi dire, explique Husserl, « ceci est tel, contient ces moments-ci, change de telle ou telle manière, sans porter le moindre jugement sur l'existence comme être véritable », *Ibid.*, p. 95. Ce jugement porte sur « l'essence individuelle » (*ibid.*, p. 70, tr. fr. p. 95), c'est-à-dire, sur l'individualité dont on abstrait le caractère d'existence véhiculé par la notion de factualité pour l'élever à la généralité de l'essence. Ainsi, selon Husserl, « c'est seulement si nous constituons des jugements génériques sur l'essence, que nous obtenons une ferme objectivité, telle que l'exige la science » (*ibid.*, p. 70, tr. fr. p. 95). Mais anticipant l'autre partie de l'immense problème qui se découvre, il ajoute encore une fois au crayon : « cependant ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici » (*ibid.*, p. 70, tr. fr. p. 95). Enfin, la version définitive du texte dont nous disposons porte cette remarque déconcertante : « or avec tout cela, nous sommes entraînés, semble-t-il, dans un beau maelström », (*ibid.*, p. 70, tr. fr. p. 95).

présentées dans ce texte, par exemple les essences générales ? Dans une note ajoutée au crayon, il remarque ainsi le privilège de cet objet en tant que réel : « c'est dans ces enchaînements seulement que se constitue [...] l'objet de la science objective et avant tout l'objectivité de *l'être réel, spatio-temporel*<sup>1</sup> », une formule plus circonstanciée que celle de *chose spatio-temporelle*. Au terme de *L'Idée de la phénoménologie*, est appréhendée pour la première fois explicitement la théorie de la constitution (entrevue dans le manuscrit F de 1902-03) comme : « cette étonnante corrélation entre phénomène de connaissance et objet de connaissance<sup>2</sup> ». En agençant la corrélation intentionnelle à la position d'un objet, l'analyse arbore encore ici un caractère descriptif. Mais en raison de *l'individualité* objective qu'elle mobilise, elle devient à présent *problématique* :

Il est facile de parler de cette corrélation en termes généraux, mais très difficile d'amener à la clarté la manière dont *un* objet de connaissance *se constitue* dans la connaissance<sup>3</sup>.

L'analyse « constitutive » qui commence à être déployée se caractérise par le fait qu'elle s'appuie sur la possibilité eidétique de décrire adéquatement des essences transcendantes pourvu que ces dernières soient des objets généraux, plus généraux que la pure « singularité eidétique ». L'analyse des *Cinq leçons* a porté l'attention sur le fait que les objectités transcendantes réelles ont la spécificité de convoquer la notion d'existence factuelle et de renvoyer à la possibilité de déterminer s'il est possible d'atteindre le caractère en soi de ces objets. En toile de fond de toute la présente analyse, Husserl nous invite à comprendre en quoi l'intuitivité phénoménologique romprait absolument avec le mode d'attestation (déductif) transcendantal qu'il assigne à la démarche kantienne. Nous devons être attentifs à ce que Husserl ne prétend pas que l'être-individuel en viendrait à être appréhendé par ce dispositif, mais seulement l'être transcendant. On comprend par là que la démarche transcendantale ne pourra conquérir ses pleins droits sur la problématique phénoménologique que lorsqu'il aura été mis en évidence que la question de l'existence est indifférente au partage entre l'immanence et la transcendance, et que, en excluant toute forme de transcendance, y compris eidétique, la phénoménologie n'a pas exclu tout rapport à l'existence.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>2</sup> *Ibid.*, « Résumé des *Cinq Leçons* », p. 12, tr. fr. p. 114.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 12-13, tr. fr. p. 115. Nous soulignons.

## L'individuation et le scandale de l'idéalisme transcendantal husserlien.

Le doute des *Ideen I* : le séisme transcendantal et l'écho cartésien.

Le recours très précoce à une terminologie et à un mode d'analyse constitutif pour prendre en charge un problème capital de la tradition métaphysique nous invite à revenir à nouveaux frais sur le sens du bouleversement transcendantal qui aurait été imposé à la phénoménologie en 1913. À cet égard, l'épicentre du prétendu séisme transcendantal constitue un lieu privilégié. On le situe dans le fameux paragraphe 49 des *Ideen I* où Husserl avance sa célèbre thèse transcendantale, laquelle se laisse résumer par la formule suivante :

L'être de la conscience, et tout le flux du vécu en général, serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais [qu'] il ne serait pas atteint dans sa propre *existence*<sup>1</sup>.

Dans ce paragraphe, l'idéalisme husserlien peut être lu comme une déclaration du caractère absolu de la conscience originaire donatrice de sens. Cette dernière peut se décliner de plusieurs façons : conscience *apodictique*, il serait vain de douter de son existence ; *adéquate*<sup>2</sup>, toute visée de cette conscience serait aussi remplie ; *autonome*, enfin, la conscience serait ce qu'elle est même si le monde n'était plus. Consacrant « la volonté *d'atteindre une nouvelle région de l'être qui jusqu'à présent n'a pas été délimitée dans sa spécificité*, et où, comme dans toute région authentique, l'être est *individuel*<sup>3</sup> », soumettant « la conscience à une analyse eidétique systématique<sup>4</sup> », Husserl en vient à cette affirmation que « *la conscience a en elle-même un être propre qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique*<sup>5</sup> » des autres sphères eidétiques, et en particulier de l'autre région ontologico-matérielle qu'est la réalité [*Realität*]. Il entérine la thèse à laquelle de nombreux commentateurs identifient l'idéalisme husserlien :

<sup>1</sup> *Ideen I*, *op. cit.*, § 49, pp. 91-92, tr. fr. p. 161. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Au chapitre suivant, la notion d'adéquation sera approfondie en ce qu'elle est tributaire de l'eidétique. Voir par exemple le § 142 des *Ideen I* : « Chaque catégorie d'objet [...] est une essence générale qui demande par principe à être élevée au rang de donnée adéquate. Ainsi donnée adéquatement, elle prescrit une règle générale évidente, applicable à tout objet particulier qui accède à la conscience dans un divers de vécus concrets (lesquels naturellement ne doivent pas être entendus ici comme des singularités individuelles, mais comme des essences, des concrets de degré ultime) », Husserl, *ibid.*, p. 296, tr. fr. pp. 478-479.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 33, p. 58, tr. fr. p. 106.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 33, p. 58, tr. fr. p. 107.

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 33, p. 58, tr. fr. p. 108.

Toute cette analyse n'implique nullement qu'il doive du tout y avoir un monde, *une chose quelconque* [*irgendein Ding*]<sup>1</sup>.

Pour philosophiquement stimulante que soit cette idée, circonscrire son champ d'analyse n'a pas été aisé. Il est surtout frappant qu'elle ne comporte aucune référence directe ni à l'eidétique<sup>2</sup>, ni à l'ontologie. S'agit-il vraiment, dans ces conditions, d'une thèse métaphysique où Husserl revendiquerait que la conscience n'implique rien d'autre qu'elle-même ? D'une thèse eidétique selon laquelle la description eidétique de la conscience s'émanciperait de la corrélation intentionnelle ? S'agit-il enfin d'une thèse ontologique selon laquelle il n'y aurait d'être que celui de la conscience ? Bien que juxtaposées, il y a entre l'implication d'un « monde » et d'une « chose quelconque » davantage qu'une nuance – et il est bien difficile, au terme de notre parcours, d'admettre que Husserl ait pu tenir ces deux expressions pour synonymes. Il convient donc de mesurer la radicalité de cette déclaration, qui a poussé jusqu'à l'idée que

seule la réponse à la question phénoménologique est une réponse radicale, c'est-à-dire philosophique. [...] Seule la phénoménologie est une science concrète – *la science concrète*. Toute phénoménologie est, *en outre*, métaphysique<sup>3</sup>.

Ces éléments de conversation entre des phénoménologues, élèves de Husserl, extrêmement avertis, reflète plutôt bien la difficulté à saisir de quoi il s'agit exactement : la radicalité phénoménologique tiendrait en sa capacité d'être une *science concrète*, investissant le domaine des singularités eidétiques concrètes, dans le cadre d'une ontologie matérielle. Mais pourquoi la phénoménologie serait-elle, *en outre*, métaphysique ? Pour le comprendre, on peut s'appuyer sur la manière dont Husserl nous présente la mise en place du chantier eidétique dans les *Ideen I*, en ce que l'essence (*Wesen*) est toujours dégagée sur la base d'un fait [*Tatsache*], par le biais d'une conversion du regard.

Dans un écho à Kant rarement commenté, Husserl ouvre le premier chapitre des *Ideen I* – « Fait et essence » – en rappelant que « la connaissance *naturelle* commence avec l'expérience [*Erfahrung*] et demeure dans les limites de l'expérience<sup>4</sup> ». Chez lui,

---

<sup>1</sup> Husserl, *ibid.*, p. 91, tr. fr. p. 160. Nous soulignons. Comprenons par là que l'idée de constitution n'implique pas la factuelité. Celle-ci demeure un fondement, en tant qu'elle qualifie les singularités existantes qui composent la multiplicité constituée en une unité.

<sup>2</sup> Sur laquelle repose tout le chapitre II « La conscience et la réalité naturelle » de la deuxième section.

<sup>3</sup> Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, *op. cit.*, conversation avec Husserl et Fink du 20/11/1931, pp. 45-46, tr. fr. pp. 135-136.

<sup>4</sup> Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 1, p. 6. tr. fr. p. 13.



l'expérience naturelle n'est nullement comprise comme assujettie à la raison pure, mais à une attitude naturelle naïve qui considère les objets comme des faits donnés, interrogeables mais non interrogés. Ces faits sont des individus :

Les sciences issues de l'expérience sont des *sciences du « fait »*. Dans l'expérience, les actes de connaissance fondamentaux posent la réalité naturelle sous forme *individuelle* ; ils posent une existence spatio-temporelle, une chose qui a telle place dans le temps, telle durée propre et un statut de réalité, mais qui, en vertu de son essence, aurait pu avoir n'importe quelle autre position dans le temps<sup>1</sup>.

Par la conversion au regard eidétique, ce qui n'est que science du fait, de l'individu spatio-temporel, appartenant à la réalité naturelle effective (engageant une position doxique, et que nous qualifions tout aussi naturellement par le mot « monde ») devient une science de l'essence. Cette conversion s'accompagne donc de celle entre l'effectivité naturelle de l'individu et la possibilité eidétique de l'essence, en tant que champ de possibilité émancipée de l'individualité naturelle effective :

Ces actes posent en outre une chose qui est à tel endroit, sous telle forme physique (ou qui est donnée comme inséparable d'un corps de telle forme), alors que la même réalité considérée dans son essence, pourrait aussi bien exister à n'importe quelle autre place, sous n'importe quelle autre forme, pourrait de même changer, tandis qu'en fait elle ne change pas, ou bien pourrait changer d'une tout autre façon qu'elle ne change en fait<sup>2</sup>.

Dorénavant, telle essence répond à des principes eidétiques si elle peut-être instanciée par un individu tant perceptif qu'imaginaire, c'est-à-dire par un individu *possible*. L'essence matérielle empirique « girafe » (singularité eidétique) ne serait pas invalidée par un représentant individuel « rouge » (telle girafe de couleur rouge), quand bien même aucune girafe de cette couleur n'existerait, ni maintenant ni jamais. Le premier effort phénoménologique, consistant à faire de toute science de fait une science eidétique, désolidarise ce rapport immédiat à l'individu spatio-temporel. La description eidétique autorisant dorénavant une description sur la base d'exemplification individuelle – perceptive ou imaginaire – désolidarise l'individu de son ancrage spatio-temporel, c'est-à-dire de sa contingence :

L'être individuel sous toutes ses formes est, d'un mot très général, « contingent ». Tel il est ; autre il pourrait être en vertu de son essence<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 2, p. 8. tr. fr. p. 16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 2, pp. 8-9. tr. fr. p. 16.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 2, p. 9. tr. fr. p. 16.

Au contraire, il a été observé que Kant arrimait le phénomène perceptif à la matière qu'est le contenu de la sensation, conférant à l'« individu » ses caractéristiques réelles, s'intéressant à lui tel qu'il se présente dans l'existence et la réalité effective. C'est là une divergence importante entre le traitement transcendantal kantien et le traitement husserlien, ce dernier ayant la particularité d'ancrer l'individu aux conditions d'une existence possible (d'un point de vue eidétique) avant de prendre en charge ultimement la charge de factualité qui définit sa réalité et son existence réelle. L'eidétique considère un individu qui pourrait être autrement, dont on peut même neutraliser la position doxique. La conversion eidétique fonctionnerait par la déconnection entre l'individu et la factualité pour n'en retenir que les dimensions essentielles. N'abolissant pas l'individu, l'eidétique laisse cependant en suspens sa factualité : elle le regarde comme une singularité eidétique, non comme une singularité existante. Si l'individualité est une notion beaucoup plus large que l'individualité factuelle, le fait déborde également, d'un point de vue eidétique, toute dimension d'existence.

Bien que liminaire, l'analyse des deux premiers paragraphes des *Ideen I* permet d'entrevoir une réponse à notre question touchant à la surenchère métaphysique prêtée à la phénoménologie. Si l'eidétique délaisse la factualité de l'individu explicitement formulée dans les *Manuscrits de Bernau* comme « différence dans l'existence », ne serait-ce pas le propre d'une phénoménologie (transcendantale) de revenir à la justification de l'être individuel en tant que fait ? Si la voie eidétique poursuit d'autres fins, n'est-ce pas à la constitution d'accomplir cette tâche ? En ce sens, la phénoménologie se proposerait d'établir cette *science du fait*, de la contingence, de l'existence, c'est-à-dire de rendre compte de la différence dans l'existence nécessairement rattachée à tout corrélat intentionnel de la conscience. Ainsi, *la phénoménologie devient transcendantale lorsque Husserl déploie les conditions de cette science eidétique particulière qu'est la phénoménologie* ; d'où le caractère nécessairement transcendantal d'une telle discipline. Est-ce à dire qu'elle affirme non pas l'autonomie de l'être de la conscience (plan eidétique), mais réaffirme sa relativité à un corrélat factuel, bien que non « naturel » (plan transcendantal) ? Pour tentante que paraisse cette solution, il est vrai qu'elle ne correspond pas encore tout à fait, telle quelle, à l'idée initiale de la phénoménologie transcendantale que nous présentait Husserl en 1913 :

Au contraire, *la phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur des faits, mais portant sur des essences* (en science « eidétique ») ; une telle science vise à établir uniquement des « connaissances d'essence » et *nullement des « faits »*. La réduction correspondante qui conduit du phénomène psychologique à l'« essence » pure,

ou – si l'on se place du point de vue de la pensée qui porte le jugement – de la généralité de fait ou généralité « empirique », à la généralité d'« essence », est la *réduction eidétique*<sup>1</sup>.

Sur la base de cette présentation où la phénoménologie se caractérise comme n'étant pas une science du fait mais de l'essence, nous n'avons pas encore les moyens de distinguer une telle phénoménologie d'une simple psychologie :

La psychologie est une science issue de l'expérience. Cela implique deux choses, au sens usuel du mot expérience :

1. C'est une science portant sur des faits [*Tatsachen*], des « *matters of facts* » au sens de Hume.
2. C'est une science qui atteint des réalités naturelles [*Realitäten*]. Les « phénomènes » dont elle traite, en tant que « phénoménologie » psychologique, sont des événements réels [*reale*], qui, à ce titre, et quand ils ont une existence [*Dasein*] effective, s'insèrent, ainsi que les sujets réels auxquels ils appartiennent, dans l'unique monde spatio-temporel, conçu comme « *omnitudo realitatis*<sup>2</sup> ».

En ordonnant la description eidétique à un fait réel, la phénoménologie ne pourrait pas prétendre conquérir une dimension eidétique autrement qu'agencée à la position de réalité qui caractérise l'attitude naturelle en psychologie. Elle pourrait certes décrire les essences générales à titre d'irréalités, mais elle décrirait alors une essence simplement privée d'existence. Au contraire, Husserl pose une seconde exigence propre à l'attitude phénoménologique – une exigence non pas seulement eidétique mais aussi transcendante :

*En second lieu les phénomènes de la phénoménologie transcendante seront caractérisés comme irréels [irreal]. D'autres réductions, spécifiquement transcendantales, « purifient » les phénomènes psychologiques de ce qui leur confère une réalité et par suite les incorpore au « monde » réel. Notre phénoménologie ne doit pas être la théorie eidétique de phénomènes réels du monde [realer], mais de phénomènes qui ont subi les réductions transcendantales<sup>3</sup>.*

Pour comprendre la spécificité transcendante de la phénoménologie, et avant de disséquer le cœur de l'opération transcendante du § 49, l'introduction (il s'agit de l'introduction générale aux trois livres ou tomes) des *Ideen* qui en présente l'ambition générale nous apporte des éléments de compréhension particulièrement clairs et instructifs. Husserl y présente une *double* démarcation de la phénoménologie vis-à-vis de la psychologie en tant que la première se caractérise par un double changement phénoménologique d'attitude qui, non seulement dégage l'« essence » du « fait », mais aussi l'« irréalité » de la « réalité ». Dans ce dispositif, il en va certes d'une réévaluation eidétique de la psychologie, mais aussi et

<sup>1</sup> Husserl, *Ideen I*, introduction, p. 4, tr. fr. p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 3-4, tr. fr. p. 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 4, tr. fr. p. 7.

surtout d'une réévaluation transcendantale de la psychologie épurée non seulement du fait, de sa charge de factualité, mais aussi de sa réalité, c'est-à-dire de toute inclusion spatio-temporelle ou causale dans le monde réel [*real*] naturel. Dans ces conditions, comment comprendre ce paradoxe que le problème de la factualité puisse surgir précisément là où la phénoménologie semble l'avoir définitivement congédiée ? Husserl nous fournit à cet égard de précieux renseignements :

Le lecteur s'avisera peut-être que dans les deux points marqués plus hauts, à la place de l'unique division des sciences généralement admises en sciences du réel et sciences de l'idéal (ou en sciences empiriques et a priori), il apparaît que nous recourons à deux divisions, correspondant à deux couples de contraires : le fait et l'essence, le réel mondain [*Reales*] et l'irréel [*Nicht-Reales*]. La distinction de ces deux groupes de contraires qui viennent remplacer le couple réel-idéal recevra au cours de nos recherches (dans le deuxième livre) une justification détaillée. On verra nettement que ce concept de réalité naturelle appelle une limitation fondamentale ; *cette limitation nous permettra d'instituer une distinction entre l'être réel et l'être individuel (l'être simplement temporel)*. En s'élevant à l'essence pure, on accède d'une part à une connaissance par essence du réel ; *d'autre part*, si l'on considère l'ensemble de ce qui reste, à *une connaissance par essence de l'irréel*. Il apparaîtra en outre que tous les vécus, après la purification transcendantale, sont des irréalités, posées en marge de toute inclusion dans le « monde réel » [*wirklich*]<sup>1</sup>.

De façon absolument frappante, le sens de la phénoménologie transcendantale mobilise un registre concessif par lequel Husserl, en dépit de la conquête eidétique accomplie par la phénoménologie, reconnaît la nécessité d'un « retour au fait » :

La phénoménologie consiste précisément à explorer cet irréel, mais en essence. Dans quelle mesure *pourtant* les phénomènes transcendants sont-ils accessibles à l'investigation en tant que faits [*Fakta*] singuliers, et quel rapport peut entretenir cette investigation de faits [*Tatsachenforschung*] avec l'idée de la métaphysique ? Ces deux points seront examinés seulement dans la série de recherches formant conclusion<sup>2</sup>.

Si le lecteur, commentateur et traducteur averti qu'est P. Ricœur note soigneusement la différence foncière entre la « réalité<sup>3</sup> » avant la réduction transcendantale (*Realität*) et après

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 4, tr. fr. pp. 7-8. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 5, tr. fr. p. 8.

<sup>3</sup> L'équivocité suggérée par ce terme tient en la manière d'ériger la réalité en absolu au moyen d'une *identification ontologique*. Sur le plan strictement phénoménologique, le monde et la réalité sont intuitivement donnés comme unités de sens constituées relatives à la conscience absolue dans laquelle ils trouvent leur sens. Ainsi, c'est toujours une « unité de sens » qui est relative à la conscience absolue. Cette mise en évidence justifie pleinement la distinction revendiquée par Husserl avec tant de vigueur, à savoir que la réalité (relative) n'est par conséquent précisément pas l'être (absolu). Pour autant, Husserl admet que le concept de réalité puisse être tiré des réalités *naturelles*, renvoyant à une naturalité originelle au moins partielle. On pourrait alors se risquer à émettre l'hypothèse que la seule connaissance évidente porte sur la conscience elle-même, en tant que *Wirklichkeit*, par opposition à la *Realität* transcendantale. Dans sa traduction française de *L'Idée de la phénoménologie*, A. Lowit commente le terme de la manière suivante : « Terme qui désigne chez Husserl tout ce

(*Wirklichkeit*<sup>1</sup>), le texte des *Ideen I* ne donne accès ni au remaniement opératoire fondamental engagé dans cette opération (à savoir la distinction entre l'être réel [*realem Wesen*] et l'être individuel, lui-même identifié à l'être « simplement temporel ») ni à la relation qui se dessine entre une telle phénoménologie pure et la métaphysique.

Sur le premier point, il faut comprendre que ce retour à une dimension factuelle de l'analyse phénoménologique ne signe pas un simple retour à l'individu : en tant qu'il n'en va pas d'un individu *real* mais temporel ou irréal, le « retour » phénoménologique au fait a moins le sens d'une régression que d'une révolution du mode de penser l'individu et le monde. Il existe une manière spécifiquement transcendantale d'interroger le fait qui, mobilisant ce changement radical d'attitude, et qui, décrivant l'individu en marge de tout environnement *real* spatio-temporel et causal, ne renonce pourtant pas à le décrire dans sa singularité existentielle. Débordant largement le spectre de la réalité spatio-temporelle (*Realität*), tout se passe comme si l'individu ne pouvait être interrogé en son existence singulière qu'au moyen de cette opération qui consiste à le tenir en marge de la réalité. Si l'attitude naturelle se caractérise par le fait que nous tenons les individus non interrogés comme individuels, seule une attitude phénoménologique spécifiquement transcendantale semble en ce sens pouvoir fournir un regard critique sur la manière dont se constitue cette existence individuelle. Ainsi se laissent comprendre le sens des passages où Husserl, investissant la question du fait comme différenciation ultime, ne signe pourtant pas un retour au réalisme naïf.

Sur le second point, on peut noter qu'une telle phénoménologie des vécus doublement réduits à l'essence et transcendantalement purifiés par une série de réductions

---

qui est ou existe véritablement, actuellement, qu'il s'agisse d'une existence individuelle (« naturelle » aussi bien que « transcendantale ») ou d'une « existence » idéale. J'évite donc de rendre ce terme par *réalité*, pour réserver à ce dernier la traduction du terme du terme fondamental de *Realität*, qui, dans la terminologie husserlienne, est d'un côté restreint par définition à ce qui est de l'ordre des choses individuelles, spatio-temporelles, et d'un autre côté peut désigner aussi bien une « réalité » seulement possible qu'une « réalité » actuellement existante, c'est-à-dire *wirklich* », voir *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 38, note (I) du traducteur. Une telle variation sémantique ne nous dit rien des raisons qui, dans un contexte déterminé, pousse Husserl à un usage plutôt qu'à un autre. En particulier, dans cette explication, le problème de l'existence individuelle est engagé tant du côté de la *Wirklichkeit* que de la *Realität*. Les remarques de cette partie devraient nous amener à rendre compte de la légitimité de cette mixité sémantique, et à en comprendre les motifs. La « *Wirklichkeit* » est en revanche caractérisée comme suit : « Tout ce qui dans le monde des choses est là pour moi, n'est par principe qu'une réalité présumée ; au contraire moi-même pour qui le monde est là [...] ou, si on veut, l'actualité de mon vécu est une réalité (*Wirklichkeit*) absolue », Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 46, p. 86, tr. fr. p. 151.

<sup>1</sup> Voir la note 4 du traducteur, tr. fr. p. 14.

transcendantales, ne s'affronte à la métaphysique qu'en ce qu'elle se scinde elle-même en une phénoménologie pure et une *philosophie* pure, dont elle érige les fondements :

La vraie philosophie, dont l'Idée est de réaliser l'idée d'une connaissance absolue, prend racine dans la phénoménologie pure ; et cela en un sens tellement strict que cette philosophie, la première des philosophies, ainsi rigoureusement fondée et systématiquement exposée, est la présupposition perpétuelle de toute métaphysique et de toute autre philosophie « qui pourra se donner comme science<sup>1</sup> »

Pour catégoriques que soient les commentateurs post-heideggériens lorsqu'il s'agit d'affirmer que la phénoménologie ignore son rapport à la métaphysique, cette déclaration qui fait de la phénoménologie une philosophie, et *a fortiori* une philosophie première, ne peut que retenir l'attention. Husserl n'y revendique rien de moins qu'un registre foncièrement métaphysique de la phénoménologie (qui fonde la seule métaphysique qui pourra se donner comme science) sur une remise en chantier de l'investigation du phénomène en tant que « fait singulier », et qui rejette explicitement toute autre idée de la métaphysique, y compris, pour implicite mais évidente que soit cette implication, la présupposition d'une métaphysique qui devrait poser la question de l'être. Il ne s'agit pas d'une position dogmatique initiale, mais d'une justification pleinement murie. Au cœur de l'ambition de la phénoménologie transcendante aussi bien que dans sa destination, il en va d'un examen à nouveau frais de la métaphysique, non d'après le principe le plus général qui soit concevable – l'être – mais d'après l'individu, porteur de la singularité la plus ultime qui soit : une singularité existante qui, sous le registre de l'attitude phénoménologique transcendante, est la pièce atomique à la base de la constitution du monde comme *Wirklichkeit*. L'approche par la constitution se distingue par le fait de ne pas réduire l'individu à un exemple pour l'eidétique matérielle. En parvenant à ne pas qualifier cet individu d'étant mais de singularité existante, Husserl s'autorise une description du monde qui n'en réduit la valeur à aucune des régions de l'ontologie matérielle. Il s'écarte ce faisant de tout penchant naturaliste (où l'individu composant et exemplifiant le monde serait un individu nécessairement spatio-temporel relevant de la région « *Natur* ») et de tout historicisme (où l'individu composant et exemplifiant le monde serait un individu nécessairement idéal relevant de la région « *Geist* »).

---

<sup>1</sup> Husserl, *Ideen I*, introduction, p. 5, tr. fr. pp. 8-9.

## Un idéalisme métaphysique ?

En l'absence de considération de l'individuation comme prise en charge de la différence dans l'existence, les interprètes de l'« idéalisme husserlien » ont pu considérer le § 49 des *Ideen I* comme *simplement métaphysique*. « Simplement », c'est-à-dire qui renvoie à une métaphysique cartésienne investissant l'*être* comme ce qui est présent à une conscience, qu'il en aille de la présence de l'objet à la conscience ou de la présence de la conscience à elle-même. Une référence métaphysique marquante à l'existence repose, il est vrai, dans le choix de la formule cartésienne – « *nulla 're' indiget ad existendum*<sup>1</sup> » – qui sonne comme un écho à Descartes et un réinvestissement explicite du § 151 des *Principia*. L'idée que l'*être* de la conscience ne serait pas atteint dans son *existence* invoquée dans ce passage maintient certes une certaine proximité entre l'*être* de la conscience et l'*existence* de cette conscience. La conscience serait une *chose* existant d'une manière telle que qu'elle n'aurait besoin de nulle *autre chose* pour exister. La déclaration de Husserl serait en ce sens *idéaliste* : l'être du monde n'est pas un absolu mais est relatif à la conscience ; elle serait *métaphysique* : l'être de la conscience est un absolu ; et enfin *cartésienne* : l'être de la conscience est donné de façon absolue (c'est-à-dire qu'il est plus aisé à connaître, en termes cartésiens, que la substance étendue<sup>2</sup>). Dans la mesure où Descartes vise en ces termes une définition de la substance absolue, faudrait-il dès lors admettre qu'en ce § 49 la déclaration idéaliste de Husserl serait en fait une déclaration métaphysique qui viserait à substantialiser la conscience ?

Conformément à l'idée d'un fondement phénoménologique de la métaphysique, ou d'une phénoménologie pure à l'origine de la vraie philosophie, le texte husserlien manifeste quelques nuances qui assurent son ancrage phénoménologique<sup>3</sup>. La précision qu'il apporte – à

<sup>1</sup> Husserl, *Ibid.*, p. 92, tr. fr. p. 162.

<sup>2</sup> De façon assez éloquente, nous trouvons ici l'idée que l'existence de la conscience s'atteste d'une manière plus évidente que l'existence du monde ou des objets existants. Dans ce sillage, on trouve la manière dont Husserl présente certaines corrélations eidétiques rapportées à la vérité de l'être : « La compréhension générale de l'essence de la raison [...] permet *ipso facto* d'accéder à une élucidation générale des corrélations eidétiques entre l'idée de l'être véritable et les idées de vérité, de raison, de conscience. [...] A tout objet 'qui existe véritablement' correspond par principe (dans l'*a priori* de la généralité inconditionnée des essences) l'idée d'une conscience possible dans laquelle l'objet lui-même peut être saisi de façon originaire et dès lors parfaitement adéquate. Réciproquement, si cette possibilité est garantie, l'objet est *ipso facto* ce qui existe véritablement », *ibid.*, § 142, pp. 295-296, tr. fr. pp. 477-478.

<sup>3</sup> Dès les *Ideen I*, Husserl envisage la relation entre une conscience *immanente* et un monde de « res » *transcendantes*. Au lieu d'être du côté de la conscience immanente – dont on a vu que plusieurs commentateurs la reconnaissaient au contraire comme « pure différence » – la « chose substantielle » serait en cela plutôt du côté de la transcendance : « *L'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce que par principe nulla 're' indiget ad existendum. D'autre part le monde des « res » transcendantes se réfère entièrement à une conscience...* » (Husserl, *ibid.*, p. 92, tr. fr. p. 162). Cette différence est corroborée et soutenue par une seconde :

savoir qu'il faut entendre « l'être de la conscience » au sens le plus vaste de « flux du vécu » – donne certains moyens de comprendre de quelle manière la conscience immanente serait capable de résister à l'anéantissement du monde, anéantissement que Husserl ne qualifie pas de « néant », mais de « chaos », infléchissant significativement la manière dont il faut comprendre la caractéristique de la conscience de demeurer « en l'absence d'une chose quelconque ». L'argument de Husserl est que des conflits irréductibles, « non pas seulement pour nous mais en soi<sup>1</sup> », qui ne constitueraient pas « des unités durables, qui 'existent en soi'<sup>2</sup> » n'amèneraient toutefois pas à l'anéantissement de la conscience. Autrement dit, une conscience qui se rapporterait intentionnellement au chaos (l'expression « monde chaotique » indiquant alors une contradiction) resterait une conscience intentionnelle dans la mesure où elle donnerait lieu à des complexions et unifications *au sein même* du flux temporel immanent. Explicitant l'irréductibilité de la conscience, Husserl mobilise une terminologie qui nous alerte non pas sur sa primauté ontologique mais sur l'irréductibilité de certaines *unités* :

Il est pensable que l'expérience fourmille de conflits irréductibles, et irréductibles non pas seulement pour nous mais en soi ; que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir constamment la concordance entre les positions de chose ; que de son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences ; bref, qu'il n'y ait pas de monde. Dans ce cas il serait possible que dans une certaine mesure il vienne pourtant à se constituer [*zur Konstitution kämen*] des formations offrant une unité rudimentaire [*rohe Einheitsbildungen*] : ce seraient des points d'arrêt provisoires pour les intuitions<sup>3</sup> .

---

cette conscience est caractérisée non pas comme substantielle mais comme conscience « actuelle », engageant sa dimension temporelle : « ...non point à une conscience conçue logiquement mais à une conscience actuelle » (*ibid.*, p. 92, tr. fr. p. 162). Invoquant l'actualité de la conscience, Husserl semblerait bien s'écarter de toute tendance substantialiste. Sans compter que dans aucun des textes relatifs à la conscience du temps il n'ait eu à envisager le temps de la conscience en termes substantialistes. De ce point de vue, il partagerait seulement avec Descartes une même volonté de présenter les difficultés inhérentes à la considération de l'« être absolu », que Husserl a la particularité d'envisager ici comme conscience.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 91, tr. fr. p. 160.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 91, tr. fr. p. 161.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 91, tr. fr. p. 161. S'il n'est pas tout à fait question ici de multiplicité rapportée à cette unité, l'étude du manuscrit de 1902-03 a rendu le dispositif conceptuel que Husserl est en train de présenter assez familier : on reconnaît à l'œuvre la dimension *constitutive* de la conscience. Bien que cette distinction ne soit pas explicitement thématifiée, le texte observe une caractérisation scrupuleuse de l'« unité », un terme conceptuellement distingué, dans l'usage qui en est fait dans ce passage, de celui d'« identité » qui n'a pas sa place dans le flux de conscience ni ne peut caractériser le flux lui-même. Comme le remarquait Fink au cours de ses entretiens avec Husserl et ses élèves : « Husserl dit qu'en premier lieu il ne doit pas être perdu de vue que la conscience originaire du temps est un *continuum*, et qu'en second lieu l'identité ne signifie jamais la seule identité présente à travers toutes les phases d'un *continuum*. L'identité est essentiellement une qualité qui n'appartient qu'aux objets intentionnels. Il n'y a pas d'identité dans le flux. [...] Husserl rappela son exposé des *Ideen* d'où il ressort que « les vécus ne s'esquissent pas ». Les *Ideen*, dit-il, ne tiennent aucun compte de la conscience originaire de temps dans laquelle les vécus sont, *via* l'intentionnalité passive (rétentionnalité), constitués *en un sens* à travers les esquisses », D. Cairns, *op. cit.*, conversation avec Husserl et Fink du 4/12/1931, p. 55, tr. fr. pp. 144.



L'argument de Husserl dans ce passage des *Ideen I* consisterait donc à soutenir que si nul être *real* n'est nécessaire pour l'être de la conscience, l'absence de connexion entre les vécus serait en revanche dirimante pour l'existence de cette conscience – laquelle ne pourrait survivre à l'anéantissement d'*unités* au moins « rudimentaires ». Autrement dit, Husserl revendique le fait qu'une conscience qui ne serait absolument constitutive de rien, pas même d'unités rudimentaires, ne saurait exister, c'est-à-dire se maintenir dans son être. Cette idée se distingue radicalement de celle d'une conscience qui serait constitutive de tout existant<sup>1</sup>. Dans l'idée d'un anéantissement de l'être réel [*real*], il en va au premier chef de l'anéantissement de la nature en tant que monde spatio-temporel – ce monde phénoménal au sens transcendantal qui fixait les exigences de la *Critique de la raison pure*, à savoir d'assumer la donation de la matière *factuelle* du sens externe qui caractérise la sensation. Ayant appris à désolidariser l'idée fondamentale d'existence factuelle de celle de l'existence de la transcendance spatio-temporelle, dont le sens est constitué dans le flux de la conscience immanente du temps, on s'autorisera dorénavant à comprendre deux aspects cruciaux de la démarche transcendantale husserlienne : on s'autorisera, d'une part, à comprendre le geste transcendantal non pas comme la négation de toute existence, mais comme la mise entre parenthèse de sa représentation naïve (à savoir l'idée que l'existence serait une dimension absolue soit de la conscience, soit de la transcendance perceptive) ; on s'autorisera, d'autre part, à le comprendre comme la revendication ultime de l'irréductibilité de l'existence. À la question « qu'est-ce qui existe ? », le phénoménologue transcendantal ne peut désormais plus répondre que « l'être existe », qu'il s'agisse de l'être de la transcendance (spatio-temporelle) ou de l'être immanent (de la conscience). Il répondra au contraire qu'« existe l'individu comme singularité différente de toute autre » et qu'il trouve là la garantie de la réalité de la corrélation intentionnelle au-delà du partage entre immanence et transcendance et de toute opposition doctrinale entre l'idéalisme et le réalisme<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir la critique de Fink à Husserl rapportée par Cairns : « Husserl sacrifie le plus fondamental en faveur au plus certain. Alors que, bien sûr, la conscience pure est également ce qui est le plus fondamental, en cela que tout autre existant se trouve constitué en elle », Cairns, *op. cit.*, Conversation avec Husserl et Fink du 20/11/1931, p. 43, tr. fr. p. 131.

<sup>2</sup> On trouve en ce sens dès 1913 un élément sérieux en faveur de la radicalité – ou d'absence parfaite de naïveté naturelle – prêtée à Husserl dans la conception de son idéalisme contre l'évidence de l'existence dans l'attitude naturelle, indiquant « la nature paradoxale que la connaissance semble avoir quand on la considère dans l'attitude naturelle : la connaissance est dans l'esprit, et l'esprit dans mon corps. Cependant, l'objet est spatialement à l'extérieur de l'esprit localisé – ou de quelque semblable relation paradoxale d'immanence et de transcendance. L'idéalisme n'a pas réussi à éliminer ce paradoxe. Les idéalistes ont vu que le transcendant doit être d'une manière ou d'une autre « dans » l'immanent ; ils ont tous maintenu que pour eux la réalité au sens ordinaire n'était pas perdue. Mais cette affirmation est restée vide ; ils n'ont jamais montré comment le transcendant est dans l'immanent. La raison de cette carence est que les idéalistes n'ont jamais compris la nature de la réduction phénoménologique. Or, l'avoir comprise, c'est aussi avoir compris en quel sens le monde est

À elle seule, la critique de l'idéalisme husserlien comme relativisation ontologique de l'être à la conscience ne permet pas tout à fait de comprendre comment Husserl envisage cette relativité. Mais cet idéalisme ne devient-il pas beaucoup plus clair dès lors qu'on le rapporte à l'*opération phénoménologique spécifiquement transcendantale* qui établit une relation entre la conscience actuelle et un individu effectif (*wirklich*), c'est-à-dire un être individuel singulier différent de tout autre dans son existence, qui, en tant que temporellement donné à une conscience, jouit d'une évidence absolue, tout en étant irréductible à la compréhension spatio-temporelle (*reale*) de l'individu sur le modèle de l'étant ? Ainsi le « monde » n'est-il aucunement l'œuvre d'une conscience absolue constituante mais bien plutôt, seulement, le sens – comme *Wirklichkeit* – d'un être-factuel qui, étant-là [*Dasein*] à titre d'existant singulier, doit encore être constitué dans son être, c'est-à-dire unifié dans l'identité d'une singularité eidétique, d'une espèce ou d'un genre supérieur. Conformément à l'idée développée dans les *Manuscrits de Bernau* consistant à considérer le monde comme individuel<sup>1</sup>, on peut dire du « monde » qu'il est le nom le plus indéterminé de l'être factuel en tant que tout être-factuel est en effet déterminable comme « *wirklich* ». Le monde comme *Wirklichkeit* est en ce sens précis l'individualité la plus partagée, tout en ne réduisant pas à une catégorie ontologico-formelle. Le « monde » présuppose à titre de condition de possibilité la factualité de la différence dans l'existence. Parce qu'il est constitué à même l'être factuel et qu'il porte en chacun de ses moments la marque – plus ou moins contractée – de la détermination factuelle, le monde peut en définitif être dit « individuel », dans un écho à l'indifférence de Kant sur la question du caractère unique ou pluriel de la substance, fort de la reconnaissance que *des* substances ne sont que des déterminations (temporelles) de *la* substance. De même que Kant, en reconnaissant la dimension temporelle du substrat unitaire sur lequel se détachent les apparitions phénoménales (elles-mêmes temporelles) comme moments singuliers (distribués), est amené à faire du phénomène une détermination temporelle<sup>2</sup>, de même Husserl reconnaît l'unité en même temps que la multiplicité de l'individualité, l'unité du monde étant distribuée entre les individus bien qu'en définitive non partagée dans le moment crucial qu'est le point de la différence dans l'existence. Il semble

---

constitué dans la conscience. [...] Cette constitution est l'œuvre de la conscience transcendantale, laquelle est absolue *realiter*, mais relative *phenomenaliter* [...]. Dans l'attitude phénoménologique, la chaise est seulement le pôle identique de certains « actes » transcendantalelement réduits et nous interrogeons la constitution noético-noématique de l'« expérience »-chaise. La réponse à la question phénoménologique inclurait une réponse à la question naïve, mais elle est en elle-même plus radicale, et en vérité *absolument radicale* », D. Cairns, *op. cit.*, Conversation avec Husserl et Fink du 24/11/1931, p. 44, tr. fr. p. 133.

<sup>1</sup> Voir partie I, chapitre 3.

<sup>2</sup> Cf. *Ak.* III, 391, A 582/ B 610, voir notre partie 3, chapitre 2.

bien difficile, au terme de cette analyse, de soutenir que le scandale de l'idéalisme husserlien ait pu procéder d'une quelconque inspiration kantienne. Il est permis d'insister, au contraire, sur le fait que si le scandale des *Ideen I* est lié à une mécompréhension de la réévaluation critique de l'individu dans la réduction transcendantale, les arguments qui viennent d'être soulignés concernant l'idéalisme husserlien indiquent que ce scandale vient d'une lecture de la réduction transcendantale entachée de cartésianisme. Si Husserl, il est vrai, n'en prévient pas entièrement le risque d'équivoque, nous avons vu qu'il fournit, en bien d'autres occasions, et dès son introduction générale aux trois tomes des *Ideen*, plusieurs opportunités de s'en défaire.

Sous l'apparence du scandale : constitution de l'être factuel et choséité.

En assignant l'individuation au problème de la *constitution de l'individu ou être factuel*, l'exigence de Husserl a requis de distinguer la manière dont intervient l'individu en tant qu'être factuel *et* constitué. Ce en quoi consiste précisément le caractère *factuel* de l'individu, telle est la question qui peut se faire jour, finalement, dès 1913 – même si elle n'est explicitée que cinq années plus tard. Comme l'avait déjà remarqué Fink lors des dernières années de production de Husserl, le silence de Husserl sur ce point rend l'appréciation de cette question particulièrement délicate<sup>1</sup>. Si Husserl pouvait sembler adopter l'idée cartésienne selon laquelle la conscience est plus aisée à connaître que le monde, il a été observé que l'appui jamais désavoué de la corrélation intentionnelle exigeait un tout autre dispositif que la garantie divine de la réalité de l'objectivité. Bien qu'il en soit différent, ce dispositif partage davantage d'affinités avec la manière dont Kant entendait prouver que l'idéalisme transcendantal se distingue de toute autre forme d'idéalisme, en ce qu'il admet l'existence non simplement de la matière comme diversité que le sujet n'a pas contribué à produire, mais aussi le fait que ce dernier constitue cependant un objet expérimentable et connaissable.

Nous devons noter, pour finir, qu'il existe une ligne de partage nette entre « l'individu » et la « chose ». De son côté, la chose peut se prêter à une analyse factuelle (non eidétique), dans l'attitude naïve (non phénoménologique, non transcendantale). Quand elle

---

<sup>1</sup> « Les problèmes de particularité, de facticité, paraissent tomber hors de la sphère d'accomplissement phénoménologique quand on en juge d'après ce que Husserl a publié », D. Cairns, *op. cit.*, conversation avec Fink du 24/08/1931, p. 26, tr. fr. p. 111. Souvenons-nous que Fink, comme le rappelle B. Besnier (*ibid.*, préface, p. 10), n'a pas remis le manuscrit « *Zeit und Konstitution* » aux Archives Husserl de Louvain, pourtant épais de 654 pages, lui préférant les *Manuscrits de Bernau*. Fink y voyait-il le danger de donner à l'idéalisme transcendantal une compréhension par trop idéaliste ?

fait l'objet d'un examen eidétique, elle est décrite à partir de l'acte immanent par lequel elle est saisie comme transcendante et visée d'après les principes eidétiques de la perception par esquisses. Nous avons vu l'« individu » se préciser comme être-factuel et réclamer une analyse transcendantale lorsque, ayant introduit la catégorie de l'existence dans la problématique phénoménologique, il est regardé ou bien comme une caractéristique des vécus immanents transcendantalement réduits (abolissant sa transcendance) ou bien comme une généralité eidétique transcendante (abolissant sa *singularité* factuelle). L'individu est en ce sens irréductible à « l'individualité de la chose », laquelle est au contraire un objet de l'attitude naturelle, bien reconnu par Heidegger :

« La chose », nous ne la trouvons nulle part, mais toujours seulement des choses singulières, cette chose-ci ou cette chose-là. A quoi cela tient-il ? Dépend-il seulement de nous que d'abord et la plupart du temps nous ne butions que sur l'individuel, pour ensuite et par-delà, semble-t-il, dégager et extraire (abstraire) de l'individuel l'universel, ici la choséité ? Ou bien cela tient-il aux choses elles-mêmes que ce ne soient jamais que des choses individuelles qui s'offrent à nous ? Et si cela tient aux choses, est-ce donc seulement leur caprice, motivé à un titre quelconque ou simplement arbitraire, de nous rencontrer de la sorte, ou bien nous rencontrent-elles en tant qu'individuelles, parce qu'elles sont en elles-mêmes individuelles en tant que les choses qu'elles sont<sup>1</sup> ?

La question posée par Heidegger est de savoir dans quelle mesure les choses, dans la perception et l'expérience quotidienne, ont la *propriété* (factuelle) d'être individuelles. L'individualité est une tenue sur ce plan comme une propriété exclusive inhérente à la chose, non constituée par la conscience. La chose, du point de vue de Heidegger, ne m'*apparaît* pas comme individuelle, mais elle l'*est*. C'est une telle factualité naturelle de la chose, un point de départ, que reconnaît Heidegger :

Dans l'expérience de tous les jours nous tombons sans cesse sur des choses individuelles [...] Les choses sont individuelles. [...] Une chose en général, il n'y en a pas. Il y a seulement des choses singulières, et de plus les choses singulières sont chacune cette chose-ci<sup>2</sup>.

Ce constat n'est autre, semble-t-il, que celui du § 2 des *Ideen I*, à savoir celui du rôle de l'individu dans l'attitude naturelle. En se plaçant dans l'optique de la choséité, c'est-à-dire de l'être de la chose au-delà de l'« individualité » et de la « singularité », Heidegger semble assimiler « chose » et « individu ». Une telle identification requiert d'examiner la possibilité de qualifier non pas une région matérielle mais l'« *eccéité* d'une chose », ce qu'il désigne par le terme « *Jediesheit* », réclamant unanimement et uniquement une analyse que Husserl

<sup>1</sup> Heidegger, *Die Frage nach dem Ding, zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Niemeyer, Tübingen, 1962 ; tr. fr. par J. Reboul et J. Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Gallimard, TEL, 2011, p. 23.

<sup>2</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 26.

aborde sous l'angle de la constitution. Elle reste en outre totalement indifférente à l'examen eidétique.

## CHAPITRE 2

### De la fondation transcendantale de l'eidétique et de la logique

« *Quel étonnement universel est à la base de la phénoménologie husserlienne pour qu'elle se déploie sous la forme d'une science de la subjectivité ? [...] Est-ce le problème de l'être, donc la métaphysique, qui se développe dans la pensée de Husserl, en sorte que la « conscience » devienne ainsi le thème central ?<sup>1</sup> ».*

Il a été observé que Husserl distingue d'un côté plusieurs usages de l'« individu » et, de l'autre, qu'il définit le problème de l'individuation comme la question la plus fondamentale de la phénoménologie en tant que discipline transcendantale. L'« individu » est alors interrogé comme le *fondement de la détermination individuelle*. Surgit alors la question de la « singularisation individuelle » comme question de la coexistence de fait de singularités considérées comme différentes dans leur existence, ou comme exemples pour des singularités eidétiques. C'est sur la première dimension que repose le traitement transcendantal de l'individu à l'origine du problème de l'individuation. Est-ce à dire que l'individuation tombe entièrement en dehors du spectre de l'eidétique husserlienne ? À cette question, l'étude des textes nous a invité à une certaine prudence, et à ne pas repousser cette hypothèse de façon trop cavalière. Ne serait-ce qu'en raison de la persistance de la terminologie eidétique, cette question implique que nous nous penchions attentivement sur le rôle de l'individuation au sein même de l'eidétique.

L'individu engage des propriétés eidétiques spécifiques qui à la fois semblent le singulariser et l'identifier :

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 [*so beschaffener*], il a sa spécificité [*Eigenart*], son faisceau permanent de prédicats essentiels qui lui surviennent nécessairement (en tant « qu'il est tel qu'en soi-même il est »), de sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir<sup>2</sup>.

Ce traitement « eidétique » de l'individuation par la forme, d'inspiration scotiste, peut retenir notre attention. Un même vocabulaire préside aux analyses (eidétiques) de 1913 et à

---

<sup>1</sup> E. Fink, « Le problème de la phénoménologie d'Edmond Husserl », p. 209, in *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Les Editions de Minuit, Paris, 1994.

<sup>2</sup> *Ideen I*, § 2, p. 9, tr. fr. pp. 17-18. Nous reviendrons sur le contexte de cette déclaration ci-dessous et mesurerons sa portée. Sur l'*haecceité* chez Duns Scot, voir nos remarques partie I, chapitre 3.

celles (transcendantales) de 1918, qui se distinguent pourtant explicitement des premières en ce que l'individu, nous l'avons vu, y est interrogé en termes d'individuation, au sein d'une analyse constitutive<sup>1</sup>. Illustrant de façon exemplaire l'adaptation de la terminologie eidétique à la formulation transcendantale du problème de l'individuation, Husserl en vient à tenir le *τόδε τι* comme un principe d'individuation, nous amenant à réviser sa fonction du point de vue eidétique.

S'il fait de l'individu une pièce maîtresse du chantier eidétique, nous avons vu que Husserl ne le réduisait pas uniquement à cet usage. Dans les *Manuscrits de Bernau*, il qualifie expressément l'individu comme ce « qui est en soi et a son état de différenciation vis-à-vis de chaque autre, même celui qui serait pleinement pareil (*a priori* toujours possible)<sup>2</sup> ». Cette qualification renvoie presque littéralement à la définition *thomasienne* selon laquelle un individu est un être indivis en soi-même et distinct de tout autre individu<sup>3</sup>. Outre cette compréhension « matérielle » de l'individu, cette dénomination rend aussi l'individualité parfaitement indifférente à un certain nombre de distinctions ontologico-formelles, notamment le partage entre les concrets indépendants et les abstraits non-indépendants dans le sillage des IIe et IIIe *Recherches logiques* où, au § 7a, ajouté dans la 2<sup>e</sup> édition, Husserl précise que ces « distinctions se sont d'abord rapportées à l'existence de singularités individuelles pensées 'dans une généralité idéale'<sup>4</sup> », avant d'énoncer, au § 8, la proposition suivante :

---

<sup>1</sup> Pour être précis, mentionnons le fait que les textes 16 et 17 des *Manuscrits de Bernau* sont les seuls à provenir des manuscrits du groupe D (dont la plupart des textes manuscrits qui ne sont pas édités sont bien postérieurs à 1918), à savoir D 5 et D 8, tandis que les autres proviennent du groupe L (majoritairement L I, et en plus faible importance L II). C'est aussi le manuscrit D 5 qui sert de base à Landgrebe pour l'appendice I à *Expérience et jugement*, voir *infra*. On pourrait éventuellement prêter aux manuscrits D une teinte plus ontologique. Elle apparaît dans l'usage d'une terminologie eidétique qui cohabite avec un maintien de la question du temps, par exemple le fait d'envisager que « la différence individuelle des points temporels est le corrélat d'une certaine institution originaire grâce à un mode de donnée conservant un corrélat identique à travers toute transformation », Husserl, *Manuscrits de Bernau*, p. 291, tr. fr. p. 230. Si l'on prête attention à la question de savoir si ce corrélat est envisagé comme existant ou comme un type d'identité eidétique – le paragraphe dont provient cet extrait s'intitule « Individualité et identité des objets temporels (fait et essence) » –, alors l'idée d'une identité de l'objet temporel semblerait bien en faire un objet eidétique ayant un certain degré de spécificité ou de généralité eidétique, ainsi que nous l'avons vu dans la partie précédente de cette étude. Ainsi, même dans des manuscrits qui ont le thème général de l'*Urkonstitution* (groupe D), alors que les manuscrits L forment un groupe restreint aux seuls *Manuscrits de Bernau* ayant une forte inscription dans la période transcendantale, on peut trouver des éléments de l'ordre d'une individuation sur le plan eidétique. Cela nous amène à reconsidérer le sens d'une telle eidétique rattachée au problème de l'individuation, ce à quoi s'attache le présent chapitre.

<sup>2</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, p. 330, tr. fr. p. 256.

<sup>3</sup> Voir notre analyse dans la première partie, chapitre 1.

<sup>4</sup> Husserl, *Recherches logiques*, IIIe Recherche, § 7a, *op. cit.*, p. 242, tr. fr. Husserl, *Recherches logiques 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, deuxième partie, *op. cit.*, p. 25. Et au § 8, il évoque l'objection selon laquelle il faudrait davantage insister sur « la manière selon laquelle un contenu indépendant s'impose comme unité valant pour elle-même et se séparant de tout ce qui l'entoure, et celle selon

*Deux réalités concrètes sensibles simultanées forment nécessairement une « unité indifférenciée », quand l'ensemble des moments immédiatement constitutifs de l'une passent continuellement dans les moments constitutifs de l'autre<sup>1</sup>.*

Ne s'engageant pas dans la question de la détermination temporelle de l'individualité, l'individu qualifie dans les *Recherches* tant des objets abstraits et concrets que toute sorte d'objets, au-delà de la manière spécifique dont ils sont désignés – qu'il s'agisse de noms propres, de descriptions définies ou d'expressions indexicales, anticipant sur la richesse du traitement de *Logique formelle et logique transcendantale*.

Cet usage de l'individu contraste avec un second où, loin d'être une pièce d'ontologie naïve ou un vecteur de description méréologique, c'est avant tout du point de vue eidétique que l'*individu*, au premier chapitre des *Ideen I*, est envisagé, plus précisément comme catégorie ontologico-formelle :

Les concepts d'individu, de concret et d'abstrait, appartenant aux catégories formelles, reçoivent d'importantes déterminations : une essence dépendante s'appelle un abstrait, une essence absolument indépendante un concret. Un « ceci-là » dont l'essence matérielle est un concret s'appelle un individu<sup>2</sup>.

Il existe manifestement un écart important entre « individu » et « être individuel donc factuel ». Afin de comprendre pourquoi il existe une diversité d'usages de l'individu même sur le plan eidétique, on peut se tourner vers la manière dont Husserl présente l'appartenance de l'individu à l'ontologie matérielle (qui se distingue de tout autre traitement « matériel », par exemple celui observé à Bernau relativement au contenu de l'objet), par distinction de l'ontologie formelle, en ce qu'il réclame une charge de détermination. Ainsi qu'il le rappelle au § 10, sur le plan de l'ontologie formelle comme science eidétique de *l'objet en général*,

l'objet, au sens de cette science, c'est tout et n'importe quoi ; à cet effet, on peut instituer une diversité précisément inépuisable de vérités distribuées selon les multiples disciplines de cette mathesis. [...] Nous définissons désormais comme catégories logiques ou catégories de la région logique constituée par l'objet en général, les concepts fondamentaux de caractère purement logique [...] qui expriment les déterminations inconditionnellement nécessaires et constitutives d'un objet en tant que tel, c'est-à-dire d'un quelque chose. [...] Le point de vue purement logique [...] engendre, par opposé au concept de « synthétique », celui

---

laquelle, d'autre part, un contenu dépendant se caractérise comme quelque chose qui n'est un donné que sur la base d'autres contenus, ceux-là dépendants » ; *ibid.*, § 8, p. 242, tr. fr. p. 25.

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 8, p. 244, tr. fr. p. 27.

<sup>2</sup> *Ideen I, op. cit.*, § 15, p. 29, tr. fr. p. 52.



d' « analytique » qui seul est important pour la philosophie (et même d'importance fondamentale)<sup>1</sup>.

A ce titre, il est assez remarquable que, bien que l'individu soit caractérisé comme une singularité eidétique concrète relevant de l'ontologie matérielle, l'ontologie formelle husserlienne autorise une définition à la fois rigoureuse et « analytique » du concept de région dont relève l'individu. Au § 16, Husserl expose cette définition de la manière suivante :

*La région n'est pas autre chose que l'unité générique à la fois totale et suprême qui appartient à un concret, donc le lien qui confère une unité de type eidétique aux genres suprêmes qui correspondent aux différences ultimes à l'intérieur du concret. L'extension eidétique de la région représente la totalité idéale que forme le système concrètement unifié des différences placées sous ces genres ; tandis que l'extension individuelle représente la totalité idéale de tous les individus possibles correspondant à ces essences concrètes<sup>2</sup>.*

En distinguant cette définition analytique de région rattachée à celle d'individu et de concret et le caractère synthétique des vérités eidétiques déterminé par toute essence régionale, Husserl met en évidence que « le remplacement par des inconnues des termes déterminés considérés ne donne pas naissance à une loi de logique formelle, comme c'est le cas de façon caractéristique pour toutes les vérités nécessaires de type 'analytique'<sup>3</sup> ». Il en découle non pas une définition matérielle concrète de l'individu, mais la possibilité de « ces concepts (étrangers à la logique pure) à des individus donnés<sup>4</sup> », concepts qui expriment « ce qui appartient en propre à l'essence régionale, ou encore expriment en termes de généralité eidétique ce qui doit survenir *a priori* et synthétiquement à un objet individuel de la région<sup>5</sup> ». Pour fondamental qu'il soit sur le plan de l'ontologie formelle, l'individu ne convoque sur ce plan aucune phénoménologie de l'individuation. Ces analyses se situent dans une perspective formelle qui vise à conférer une définition purement analytique de toute catégorie ontologique, y compris de la région matérielle en tant qu'elle est envisagée du point de vue de la logique pure<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 10, p. 22, tr. fr. pp. 40-41. Ainsi, les clarifications eidétiques relatives à l'ontologie formelle exigent une extension à l'ontologie matérielle – Ricœur d'ailleurs, dans sa note au paragraphe 16, n'hésitant pas mettre l'accent sur l'idée d'« incorporation des singularités abstraites dans les singularités concrètes » présente dans les §§ 11, 14 et 15 des *Ideen I*. Voir *ibid.*, p. 30, tr. fr. p. 55. A son tour, l'ontologie matérielle exige une clarification synthétique étrangère tant à la logique formelle qu'à l'ontologie formelle.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 16, p. 31, tr. fr. p. 56.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 16, p. 31, tr. fr. p. 56.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 16, p. 31, tr. fr. p. 56.

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 16, p. 31, tr. fr. p. 56.

<sup>6</sup> Comme le reconnaît explicitement Husserl : « Toute notre analyse a gardé un caractère purement logique ; elle ne s'est développée dans aucune sphère « matérielle » [*materialen*] ou, ce qui revient au même, dans aucune région déterminée », *ibid.*, § 17, p. 32, tr. fr. pp. 57-58. Ce caractère logique est légitime du point de vue de la fondation rigoureuse des sciences, en particulier dans un projet classificatoire qui s'intéresse à la possibilité d'un

À cet égard, la première rencontre de Kant dans les *Ideen I* ne semble pas anodine. Elle se produit lorsqu'il est question d' « individu », au tout premier chapitre, eidétique, bien avant qu'intervienne la moindre référence au « transcendantal » :

L'application de ces concepts [régionaux, déterminant des vérités eidétiques synthétiques et pas seulement analytiques] (étrangers à la logique pure) à des individus donnés est d'une nécessité apodictique et inconditionnée, d'ailleurs réglée par les axiomes régionaux (synthétiques). Si l'on veut prolonger *cet écho que notre analyse fait à la critique kantienne de la raison pure* (en dépit des différences importantes qui affectent les conceptions de base, *sans toutefois exclure une parenté interne*) il faudrait entendre par connaissances synthétiques *a priori* les axiomes régionaux, et nous aurions autant de classes irréductibles de ces connaissances que de régions. Les « concepts synthétiques fondamentaux » ou catégories seraient les concepts fondamentaux d'ordre régional<sup>1</sup>.

Du point de vue de l'eidétique matérielle, Husserl reconnaît une parenté interne vis-à-vis de Kant dans la mesure où, comme lui, il considère pouvoir déterminer la légalité *a priori* de l'extension d'une catégorie ou d'une région eidétique de manière non pas analytique mais synthétique. Dans la mesure où une région eidétique possède une extension dès lors qu'elle est composée d'au moins un individu (c'est-à-dire qu'elle est recouverte par une extension individuelle correspondante), et ce, peu importe l'individu réel ou possible, perceptif ou imaginaire, qui l'exemplifie (c'est-à-dire indépendamment de la question de l'existence de l'individu et de sa détermination empirique), une telle singularité eidétique est une identité numérique qui peut être comptée comme *une* dans la totalité eidétique et former l'extension eidétique. Ces remarques fondent Husserl à exclure au § 75 les théories déductives de la phénoménologie – reconnaissant l'abandon de la question de l'individuation sur le plan de la *phénoménologie* eidétique pure (non de la philosophie pure) :

La phénoménologie ne laisse tomber que l'*individuation* [*Individuation*] mais elle retient tout le fonds eidétique [*Wesensgehalt*] en respectant sa plénitude concrète, l'élève au plan de la conscience eidétique, le traite comme une essence dotée d'identité idéale qui pourrait comme toute essence s'individualiser [*vereinzeln*] non seulement *hic et nunc* mais dans une série illimitée d'exemplaires. On voit d'emblée que l'on ne peut songer à imposer un concept et une terminologie *fixes* à chacun de ces *concreta* fluants [...]. Si donc il n'est pas question de déterminer de façon univoque les *singularités eidétiques* appartenant à notre sphère descriptive, il en va tout autrement avec les essences d'un *degré plus élevé de spécialité*<sup>2</sup>.

---

« découpage des régions » sans qu'il soit nécessaire de faire appel à leur détermination propre. Il en résulte un caractère « extrinsèque » qui rappelle l'absence de prise en charge du caractère *matériel* de la détermination conceptuelle de l'objectivité fondée sur l'existence factuelle.

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 16, p. 31, tr. fr. pp. 56-57.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 75, p. 140, tr. fr. p. 239.

Dans une note imposée par Husserl à ce passage dont nous ne pouvons qu'insister sur le caractère décisif, il est explicitement reconnu que « la singularité eidétique n'exclut que l'*individualité empirique*, la *facticité*, § 15<sup>1</sup> », corroborant l'impossibilité d'appréhender sur le plan eidétique la « factualité de l'individu », c'est-à-dire l'identité d'une singularité ultime, d'après la classification produite dès le début de notre analyse dans le sillage de celle de P. King<sup>2</sup>. Il faut donc apprendre à parler correctement de l'individu sur le plan eidétique.

### **Pour prévenir l'équivoque : de l'usage des catégories ontologico-formelles.**

Individu et *τόδε τι*.

Il est à remarquer que le terme « individu » est rarement employé seul. Celui-ci s'accompagne le plus souvent d'une constellation de distinctions conceptuelles. Celle entre le *τόδε τι* et l'individu est particulièrement importante. Elle est précisée scrupuleusement dans les *Ideen I* où Husserl appelle « individu » un « 'ceci-là' dont l'essence matérielle est un concret<sup>3</sup> ». Pièce stratégique de l'eidétique husserlienne, l'individu est un terme ontologico-formel, dont l'usage est restreint à l'eidétique matérielle (c'est-à-dire non formelle), où il est plus précisément envisagé comme concret (c'est-à-dire non abstrait).

Aux côtés de cette qualification positive, les *Ideen I* caractérisent aussi le terme « individu » *ex negativo*, Husserl préférant employer, tant qu'il est possible, d'autres termes pour d'éviter le risque d'équivoque. Distinguant l'essence matérielle ultime et le ceci-là (à titre de rubriques de catégories substrats, c'est-à-dire dans un cadre ontologico-formel), Husserl reconnaît à cet égard :

Le terme d'individu que nous serions tenté d'employer ne convient pas ici, car précisément l'indivisibilité qu'évoque ce mot et qui appelle comme toujours une détermination, ne peut être retenue dans le concept et doit rester réserver pour le concept particulier et absolument indispensable d'individu. C'est pourquoi nous adoptons l'expression aristotélicienne de *τόδε τι* qui, au moins verbalement, ne comporte pas de référence à cette indivisibilité<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 75, p. 140, tr. fr. p. 239. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Voir partie I, chapitre 1.

<sup>3</sup> Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 15, p. 29, tr. fr. p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 14, p. 28, tr. fr. pp. 51-52.

Il est déjà sensible qu'en essayant de préserver l'analyse eidétique de toute référence au caractère indivis de l'individu, Husserl semble se prémunir, dans ce registre d'analyse, de tout problème de type thomasien : en se référant (négativement) à l'individu, l'analyse ontologico-formelle exclut par principe tout problème relatif à l'individuation par la matière.

L'écho à Aristote.

Avant toute référence à Kant, et de l'aveu même de Husserl, l'expression « *τόδε τι* » constitue un écho aux analyses aristotéliennes. En l'utilisant, Husserl entend ne pas engager la notion d'indivisibilité. En remplaçant le terme d'« individu » (ou en le qualifiant à partir du *τόδε τι*) par une expression entièrement issue de la logique et de l'ontologie formelles, Husserl semblerait initialement désamorcer à sa source la problématique métaphysique véhiculée par l'individu. La question de l'indivisibilité (matérielle) étant exclue, il reste que l'individu convoque l'idée de pure singularité, qui est quant à elle tout à fait susceptible d'un traitement ontologico-formel<sup>1</sup>. Ainsi, on peut se demander si et de quelle manière la substitution terminologique proposée par Husserl parvient effectivement à surmonter toute équivoque, c'est-à-dire si et en quoi le cadre conceptuel ontologico-formel est entièrement indépendant de la question de l'individuation. De quelle manière la terminologie eidétique husserlienne autorise-t-elle une référence à Aristote qui soit capable de surmonter les différentes difficultés et apories qui se sont cristallisées à partir d'elle dans la philosophie scolastique ? Comment expliquer ce paradoxe que Husserl puisse prétendre surmonter ce problème en puisant justement ses concepts à la source qui a alimenté plusieurs siècles de querelles ?

Pour le comprendre, on peut s'appuyer sur la manière dont Aristote, ayant largement recours au terme « individu » au sein d'une série de distinctions en logique et en philosophie première, semble pourtant n'avoir jamais eu à aborder directement le problème de l'individuation<sup>2</sup>. Bien qu'il soit tel quel effectivement absent des analyses du Stagirite, ces

---

<sup>1</sup> « Toute essence, qu'elle soit matérielle ou vide (donc purement logique) se place dans une *échelle de généralité et de spécialité* [...]. En descendant cette échelle nous arrivons aux *différences spécifiques de plus bas degré*, autrement dit aux *singularités eidétiques* », *ibid.*, § 12, p. 25, tr. fr. pp. 45-46. Remarquons que la singularité n'est pas seulement susceptible d'un traitement non matériel car ontologico-formel, mais aussi d'un traitement purement logique.

<sup>2</sup> Bien qu'Aristote ne l'ait pas thématiqué, il a dressé un certain nombre de jalons sur lesquels la postérité médiévale aristotélisante a élaboré ses nombreuses formulations du problème. Est-ce à dire que le problème n'y trouve pas sa source et qu'il aurait été intégralement construit à partir d'une lecture inattentive à la terminologie aristotélienne ? Restituer la théorie aristotélienne de façon exhaustive tombe bien en dehors du spectre de la

dernières, comme chez Husserl, regorgent de références – au moins lexicales – à l'individu. La qualification aristotélicienne de l'individu intervient en tout premier lieu dans le contexte de l'identité numérique distinguée de l'identité spécifique ou générique et de toute identité sortale. D'après la présentation canonique des *Catégories*, un individu est ce qui a le caractère de l'« *atoma* », c'est-à-dire ce qui est indivisible en tant que compté comme « un » :

En bref, les objets qui sont *individuels*, c'est-à-dire *numériquement uns*, ne se disent d'aucun sujet<sup>1</sup>.

Chez Aristote, cette individualité qui est tout d'abord conférée par l'identité numérique (ἐν τῷ) est caractéristique d'un quelque chose qui n'est pas prédiqué d'autre chose, c'est-à-dire de la substance<sup>2</sup>. En utilisant cette expression, Aristote a recours à deux termes qui, loin d'être neutres, ont eu une certaine pesanteur conceptuelle. En utilisant le terme « ἐν », Aristote le préfère d'une part à celui de « μονάς » qui désigne chez lui une unité arithmétique<sup>3</sup>. D'autre part, le terme « τῷ » comporte une charge de factualité importante : quoi de plus factuel, en effet, qu'un élément qu'on ne peut qu'indiquer comme étant un ? Si le terrain d'investigation est bien ici logique, il faut bien avouer que du point de vue de la contingence du « τῷ », on conçoit que l'analyse aristotélicienne de la substance ait pu favoriser un traitement ontologique dans la postérité médiévale.

Cette dimension de factualité, arrimée chez Aristote à la substance, n'est pas le seul point d'articulation entre l'analyse aristotélicienne et l'analyse ontologico-formelle husserlienne. Bien que cette seconde dimension soit peut-être moins prise en compte, Aristote

---

présente analyse. Nous nous bornerons à analyser le sens de l'écho husserlien relativement aux notions d'indivisibilité, de singularité et de facticité.

<sup>1</sup> Aristote, *Catégories*, 1b5, tr. P. Pellegrin et M. Crubellier, GF Flammarion, Paris, 2007, p. 107. Nous soulignons. [ἀπλῶς δὲ τὰ άτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς ὑποκειμένον λέγεται]

<sup>2</sup> Et Aristote de rappeler qu'au nombre des propriétés topiques des substances : « un trait commun à toutes les substances est de n'être pas dans un sujet. En effet, la substance première ne se dit pas d'un sujet et n'est pas dans un sujet. Quant aux substances secondes, on voit en tout cas, suivant le même critère, qu'elles ne sont pas dans un sujet », Aristote, *Catégories*, 3a5-10, tr. P. Pellegrin et M. Crubellier, GF Flammarion, Paris, 2007, p. 119. En *Métaphysique*, Aristote précisera évidemment le lien entre individualité et substance, en particulier en revenant sur les caractéristiques de la forme par rapport à la matière.

<sup>3</sup> Par exemple, en *Métaphysique*, N, 4, 1091 b3. Sur l'emploi de ce terme chez Aristote, et sa filiation husserlienne, voir l'analyse de B. -C. Hopkins, *The origin of the logic of symbolic mathematics, Edmund Husserl and Jacob Klein*, Indiana University Press, 2011, pp. 233-235. Ce terme est aussi très usité dans la tradition antique, en particulier chez les Pythagoriciens et Néoplatoniciens, par exemple chez Syrianos. En s'appuyant sur la présence importante du lexique du τὸδε τι en *Métaphysique* Z 4 (1030a 19), C. Majolino fait également remarquer que cette charge de détermination provient de la détermination de l'extension du déictique τὸδε par le terme τι, c'est-à-dire par le fait qu'il soit quelque chose. Il fait remarquer que cet usage est à la fois conforme à la traduction latine du τὸδε τι par l'expression « *hoc aliquid* » dans l'usage qu'en font Guillaume de Moerbeke ou Thomas d'Aquin, voir C. Majolino, « Individuum and Region of Being. On the unifying principle of Husserl's 'headless' ontology », in *Commentary on Husserl's "Ideas I"*, éd. A. Staiti, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 41.

insiste sur le fait que l'analyse qu'il est en train de mener n'est pas exclusivement portée sur la substance mais que les accidents peuvent également être individuels :

En bref, les objets qui sont individuels, c'est-à-dire numériquement uns, ne se disent d'aucun sujet, *mais rien n'empêche que certains d'entre eux soient dans un sujet*. En effet, tel savoir-lire particulier fait partie des choses qui sont dans un sujet<sup>1</sup>.

De manière absolument explicite, la notion d'identité numérique traverse la division catégorielle entre la substance et l'accident. En la situant en-deçà des partages ontologiques élémentaires, Aristote semble tenir cette notion (et la factualité qui s'y trouve associée) pour une méta-catégorie non seulement indifférente au partage ontologique entre la substance et l'accident, mais aussi plus élémentaire que ce dernier. Pour autant, ce traitement de l'identité numérique, qui reconnaît une factualité à l'individu, se retrouve-t-il de la même manière chez Husserl ? Avant d'y répondre, la référence aristotélicienne nous permet d'appréhender le fait que la factualité chez Husserl n'est pas seulement une question qui apparaît dans le cadre de l'analyse de la différence dans l'existence (menée d'un point de vue constitutif), mais qu'elle est déjà en germe dans l'analyse ontologico-formelle.

Le problème de la détermination : une individuation eidétique dans les *Ideen I* ?

En endossant une terminologie aristotélicienne, Husserl peut compter sur une conceptualité apte à configurer certaines distinctions ontologico-formelles. Mais elle se distingue de l'usage d'Aristote chez qui le *τόδε τι* engage immédiatement et *de facto* une détermination ontologique qualifiant ou bien telle substance ou bien tel accident, tel *concretum* ou tel *abstractum*. Le « ceci-là » n'est pas l'essence ultime matérielle, laquelle serait « individuelle » seulement en ce sens précis de « pure unité individuelle, libre de toute forme syntactique », ce qui appelle une *détermination* que cette rubrique de catégories-substrats ne peut pas fournir, c'est-à-dire qui ne peut pas être obtenue sur le plan ontologico-formel. Au contraire, l'individu au sens propre de l'étayage conceptuel qu'est en train d'élaborer Husserl est l'essence ultime matérielle au sens où celle-ci est *déterminée*, c'est-à-dire une singularité eidétique concrète, qui n'est pas elle-même seulement formelle, mais qui renvoie à une charge ontologique décrite du point de vue de l'eidétique matérielle, et dont

---

<sup>1</sup> Aristote, *Catégories*, I b5, tr. P. Pellegrin et M. Crubellier, GF Flammarion, Paris, 2007, p. 107.

l'« origine » pourrait être factuelle<sup>1</sup>. Or, si l'essence ultime est déterminée et que cette détermination n'est pas eidétique mais factuelle, est-ce à dire que l'eidétique formelle s'érige sur une détermination factuelle ? Si elle ne le fait pas, c'est uniquement en vertu de la rubrique ontologico-formelle qu'est le *τόδε τι*.

Le partage eidétique husserlien conduit à distinguer les catégories d'« abstrait » et de « concret », et par là, à utiliser l'expression « *τόδε τι* » dans le cadre de l'ontologie formelle pour désigner une objectivité indéterminée, abstraction faite de tout caractère matériel (à la différence d'Aristote qui réserve cette expression à l'identité numérique). Tant chez Aristote que chez Husserl, le réseau conceptuel et sémantique de l'individu est mobilisé autour du problème de la possibilité d'une détermination factuelle. Chez Aristote, *l'individu est ce qui est pourvu d'une identité numérique qui le rend susceptible d'être compté comme un* ; chez Husserl, il est un « *'ceci-là' dont l'essence matérielle est un concret* » *c'est-à-dire un τόδε τι qui serait* (factuellement) *déterminé* ou, si l'on préfère, un *τόδε τι* arrimé à un concret dont on peut, en le déplaçant sur le plan d'une analyse constitutive, poser la question de l'existence, comme dans les *Manuscrits de Bernau*. Dans le premier cas, la question se pose de savoir d'où provient cette détermination et comment l'individu peut contracter une généralité, une question propice à se développer sur le terrain de la querelle médiévale portant sur les Universaux. Dans le second cas, on ne peut que se demander d'où provient le caractère déterminé – *c'est-à-dire la charge de factualité* – de l'individu, en dépit du fait qu'il soit un proto-objet et une singularité eidétique concrète. L'écho à Aristote rend en tout cas sensible le fait que ce n'est pas par la rubrique (réale) de l'individu (un individu qui serait identifié à une chose) que Husserl aborde l'individu du point de vue « ontologique », mais par des méta-catégories issues de l'eidétique formelle. Bien que leur usage est différent dans les analyses des *Ideen I* et des *Manuscrits de Bernau*, force est de constater qu'une même terminologie ontologico-formelle est employée dans l'un et l'autre cas. La difficulté tient au fait d'apprécier la valeur de ces usages sans confondre les cadres d'analyse : eidétique d'un côté, constitutif de l'autre. Cette terminologie permet à Husserl de développer une eidétique viable

---

<sup>1</sup> Ainsi qu'il a été observé dans la partie III, la question de l'origine se pose du point de vue de l'élucidation temporelle de la constitution dans le cadre de la réduction transcendantale. Nous reviendrons sur les enjeux du traitement de l'origine par le biais de la constitution au chapitre 3 de cette quatrième partie.

et phénoménologiquement fondée<sup>1</sup>, qui paye le prix de laisser de côté le problème de l'individuation.

Avant même d'aborder l'individuation du point de vue de la constitution transcendantale, Husserl fait deux usages différents de l'individu, l'un ontologico-formel (appliqué à l'eidétique matérielle), l'autre logique. Ainsi, dans les considérations préliminaires aux analyses de *Logique formelle et transcendantale*, Husserl aborde ainsi l'individuation en rappelant l'exigence pour l'individu d'être non pas une chose réelle mais un *concretum*. Sur le plan logique, il y joint l'analyse de l'identité numérique. Comme il le remarque en explicitant le fondement transcendantal de la logique, ce traitement est à la fois distinct du traitement ontologique, et articulé à ce dernier :

En d'autres termes, nous posons la question suivante : tout existant pensé comme déterminé et déterminable matériellement, de façon concrète, n'est-il pas par essence un existant dans un univers d'existence, dans un monde ? Comme l'indique ce « par essence », tout existant possible n'appartient-il pas à son univers possible d'existence ; d'après cela tout a priori matériel ne fait-il pas partie d'un a priori universel, précisément celui qui prescrit à la matière la forme apriorique pour un univers possible de l'existant<sup>2</sup> ?

Du point de vue ontologique, Husserl distingue encore l'ontologie matérielle ou l'ontologie proprement dite et l'ontologie uniquement analytico-formelle<sup>3</sup>, déjà déployée entre les paragraphes 6 et 16 des *Ideen I*. Sur le plan non constitutif, on peut donc distinguer trois usages associés à trois valeurs de l'individu. Dans le cadre général de la logique pure (l'analyse de *Logique formelle et logique transcendantale* permet davantage d'exhaustivité), l'individu est une singularité *jugée* comme déterminable. Dans le cadre de l'ontologie analytico-formelle, il est une singularité *pensée* comme *déterminable*. Dans le cadre de l'ontologie matérielle, il est une singularité *pensée* comme *déterminée*<sup>4</sup>. Dans le premier cas, l'individu est une référence du discours, un proto-objet ou une forme de la prédication

<sup>1</sup> C'est en ce sens qu'il peut même reprocher à Aristote, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, de n'avoir pas pu se donner les moyens de développer une véritable logique formelle parfaitement autonome. Voir *Logique formelle et logique transcendantale, op. cit.*, § 55, p. 133, tr. fr. p. 203.

<sup>2</sup> Husserl, *Logique formelle et transcendantale, op. cit.*, § 55, p. 134, tr. fr. p. 205.

<sup>3</sup> « Il semble donc que nous devrions maintenant nous diriger vers une ontologie matérielle, vers une ontologie proprement dite, par laquelle devrait être complétée l'ontologie uniquement analytico-formelle », Husserl, *Logique formelle et transcendantale, op. cit.*, § 55, p. 134, tr. fr. p. 205. Remarquons bien que si dans le cadre de ces recherches de logique formelle Husserl expose d'abord l'« ontologie uniquement analytico-formelle », et qu'à ce titre l'ontologie matérielle en constitue un complément, cette dernière, n'en est pas moins présentée comme l'ontologie proprement dite, marquant son importance (qui deviendra sensible sur le plan transcendantal).

<sup>4</sup> Si cette distinction est parlante d'un point de vue kantien, penser ou juger demeure une forme d'acte donateur chez Husserl, susceptible d'une appréhension intuitive et d'un remplissement.



logique ; dans le deuxième, c'est un proto-objet ou une forme de la détermination ontologique ; dans le troisième, l'individu est un existant possible. La question de l'existence de l'individu apparaît dans le cadre de l'ontologie matérielle sous la forme de la possibilité. Ce n'est que d'un quatrième point de vue, non purement eidétique, mais de l'ordre de la constitution transcendantale, que l'individu peut être appréhendé comme un existant effectif ou réel. Si dans tous les cas, dans une filiation kantienne évidente, l'acte de penser est bien un acte de jugement, cet acte peut ou non être rapporté à l'existant ; et lorsqu'il l'est, il peut se rapporter à l'existant possible (pensé eidétiquement) ou à l'existant effectif (pensé transcendentalement).

Dans la mesure où elle reconnaît la nécessité de sa fondation transcendantale tout en reportant son exposition, l'analyse des *Ideen I* laisse ouverte la possibilité d'une « individuation eidétique ». Il faut s'entendre sur le sens de cette dernière. Dans les conditions qui viennent d'être décrites, Husserl admet tout à fait que la phénoménologie eidétique puisse rendre compte de l'individuation des essences, relativement à celle d'autres essences supérieures. Si les individus comme singularités eidétiques peuvent exemplifier à un moindre degré de généralité une espèce eidétique donnée, la phénoménologie ne nous dit rien de l'individuation des individus, pas même comme singularités eidétiques :

Si donc il n'est pas question de déterminer de façon univoque les singularités eidétiques appartenant à notre sphère descriptive, il en va tout autrement avec les essences d'un degré plus élevé de spécialité<sup>1</sup>.

Si nous avons noté que l'« individu » est une notion indifférente au partage catégoriel entre la substance et l'accident chez Aristote, que chez Husserl le *τόδε τι* permet d'aborder la délimitation des sphères de la logique et de l'ontologie formelles, on retrouve un caractère formel de l'individu au § 70 des *Ideen I* où Husserl explicite clairement l'indifférence de cette catégorie vis-à-vis du mode de donation intuitive et de la modification de présentification<sup>2</sup>. Il semblerait que l'effort eidétique engage une dimension d'analyse synthétique, au point que malgré toutes les différences signalées par Husserl, il ne peut éviter de se référer à Kant. Si l'analyse eidétique des *Ideen I* manque de l'aveu même de Husserl le caractère proprement matériel et synthétique des ontologies régionales impliquant l'individu, et si l'explicitation de ce caractère ressortit de la phénoménologie constitutive, alors il faut nuancer les reproches

<sup>1</sup> Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 75, p. 140, tr. fr. p. 239.

<sup>2</sup> « L'essence générale de la saisie eidétique immédiate et intuitive a la propriété de pouvoir être opérée sur la base de simples présentifications portant sur des exemples individuels », *ibid.*, § 70, p. 129, tr. fr. p. 223.

que Husserl adresse à Kant. Les aspects les plus intimes de la conscience constituante qui auraient été manqués par Kant ne sont guère davantage pris en charge par les considérations eidétiques des *Ideen I*.

### ***Le sens de la référence à l'individu dans Logique formelle et logique transcendantale.***

L'existence dans le jugement.

Une manière d'aborder la question de l'existence est de considérer l'usage de nos jugements. Mettre en évidence le fait que la logique – ou analytique pure –, et les disciplines formelles reposent fondamentalement sur un jugement d'existence est une première manière de justifier le caractère fondamental et irréductible de l'être-factuel comme être existant. Que les disciplines logiques et ontologico-formelles trouvent leur fondement dans un jugement d'existence constituerait un argument en défaveur de l'idée d'un idéalisme ontologique. En quoi une eidétique fondée sur l'être-existant, en effet, peut-elle être qualifiée d'idéaliste ? Cette question est principalement traitée dans *Logique formelle et logique transcendantale*<sup>1</sup>.

Considéré pour lui-même, cet ouvrage excède le cadre de notre étude à plusieurs égards. D'abord par son inscription chronologique tardive dans le cours de l'évolution de la phénoménologie des années 1920, qui lui confère une proximité conceptuelle avec les cours consacrés aux synthèses passives<sup>2</sup>, ou avec le second volet édité sous le titre *Expérience et Jugement*. Dans la mesure où, à l'époque de la publication des textes intitulés *De la synthèse passive*, l'on ne connaissait pas encore précisément les analyses de Bernau, B Bégout et N. Depraz pouvaient imaginer, lors de leur traduction des textes sur la synthèse passive, que les *Manuscrits de Bernau* était « consacrés à la temporalité et à la mise au jour d'une ontologie de l'individuation<sup>3</sup> », considérant ces deux textes comme « de très peu contemporains<sup>4</sup> ». Nous réalisons mieux, après les analyses menées dans la troisième partie de notre étude, l'écart

---

<sup>1</sup> *Husserliana XVII, Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, éd. P. Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974 ; *Logique formelle et transcendantale*, tr. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, « Épiméthée », 2002.

<sup>2</sup> Nous nous avons observé les limites à élucider l'être-factuel dans sa dimension d'existence, cf. notre partie III, chapitre 2.

<sup>3</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, op. cit., Introduction des traducteurs, p. 5.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 5.

conceptuel qui les sépare : l'individuation étant cantonnée, notamment, à quelques pages du volume *De la synthèse passive*<sup>1</sup>.

Ensuite, il faut noter l'amplitude des considérations de cet ouvrage, qui revient sur l'itinéraire qu'a suivi la logique chez Husserl, depuis les *Prolégomènes* et les *Recherches logiques*<sup>2</sup>, et même depuis la *Philosophie de l'arithmétique*<sup>3</sup>. Husserl y mobilise par ailleurs une profusion de comparaisons avec les développements « traditionnels » de la logique, aussi divers que ceux d'Aristote, de Locke, Hume, Kant ou Bolzano<sup>4</sup>. Ici, ce n'est pas sous l'angle de l'individuation que Husserl ramène son interprétation de Kant, mais sous l'angle beaucoup plus général de la logique :

La logique qui prend son origine dans la lutte menée par la dialectique platonicienne cristallise en elle, déjà avec l'analytique aristotélicienne, une théorie systématique solidement constituée qui défie les siècles presque comme la géométrie d'Euclide. Il n'est pas besoin ici de rappeler le jugement bien connu de Kant qui va trop loin dans l'estimation du caractère achevé de cette logique, mais tout regard sur l'ensemble de la littérature philosophique et même sur la confusion des tentatives logiques modernes montre que la logique formelle a une forme invincible<sup>5</sup>.

On voit combien la compréhension husserlienne de Kant est éloignée de la compréhension transcendantale de la logique kantienne telle qu'elle s'est présentée à nous sous l'angle de la question de l'individuation. Husserl considère, au contraire, que « Kant ne se pose pas à l'égard de la logique de questions transcendantales et lui attribue un *a priori* extraordinaire qui la place au-dessus de telles questions<sup>6</sup> », faisant de cette dernière « une problématique orientée vers la subjectivité » à l'opposé du caractère objectif sur lequel nous avons insisté et sur lequel Kant fournit tant d'indications.

---

<sup>1</sup> Ces pages sont issues du texte complémentaire I du manuscrit F I 37, 60b-69 où le § 3 est intitulé « Temps et espace comme *principia individuationis* », Husserl, *De la synthèse passive*, op. cit. p. 301, tr. fr. p. 92.

<sup>2</sup> Husserl revient par exemple sur l'idée d'ontologie formelle dans les *Recherches logiques*, voir *Logique formelle et transcendantale*, op. cit., p. 75, tr. fr. p. 118.

<sup>3</sup> Husserl, *Husserliana XII, Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, éd. L. Eley, Denn Haag, Martinus Nijhoff, 1970, tr. *Philosophie de l'arithmétique : recherches psychologiques et logiques*, tr. fr. J. English, Paris, PUF, « Épiméthée », 1992.

<sup>4</sup> Décrire plus exhaustivement la figure de Kant nous amènerait à une compréhension plus précise de la compréhension husserlienne de la logique de Kant, mais nous éloignerait de beaucoup de notre projet : à savoir déterminer ce qui, dans la démarche transcendantale, motive une réévaluation commune du problème de l'individuation chez l'un et chez l'autre.

<sup>5</sup> *Logique formelle et transcendantale*, *ibid.*, p. 7, tr. fr. p. 12. On voit ici que Husserl n'envisage pas donnée une compréhension renouvelée de la logique transcendantale kantienne pour elle-même.

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 100, p. 228, tr. fr. p. 345.

Enfin, le texte de *Logique formelle et logique transcendantale* investit d'une façon très exhaustive toutes les dimensions de la logique<sup>1</sup>. Si elles ne sont pas absolument sans lien avec l'individu, en tant que ce dernier est le proto-objet exigé par la logique pure, elles ne concernent pas la question de l'individuation, dont on a vu qu'elle concernait l'être factuel et existant du concret instanciant l'essence matérielle désignée par le *τόδε τι*. Si Husserl ne peut pas faire faire l'économie d'un étayage conceptuel spécifique aux disciplines non transcendantales, il mobilise un usage non transcendantal de l'individu qui a la particularité de neutraliser la question de la détermination individuelle, inhérente à la fois à sa détermination matérielle (ou existence possible, sur le plan eidétique) et à son existence factuelle (sur le plan transcendantal). Il recourt, ce faisant, à un réseau conceptuel et sémantique spécifique et applicable à l'apophantique, à la logique formelle et à l'ontologie formelle. Tout en mobilisant l'« individu », il n'élucide pas le problème de la factualité ni l'origine de la différence dans l'existence. Husserl insiste au contraire sur le fait que les disciplines formelles ne peuvent produire le caractère individuel des objets qui y sont envisagés :

La logique formelle ne peut d'elle-même faire des distinctions aussi générales que celles entre les objets individuels et les objets catégoriaux, elle ne peut faire la distinction des « simples choses », des valeurs, des biens, etc. ; elle ne peut faire aucune distinction entre le général qui, *tiré des objets individuels*, s'appelle au sens habituel genre ou espèce par opposition à d'autres types de général. Il est déjà par-là sensible que cette logique formelle ne peut être la logique en général, la doctrine de la science qui soit complète et, dans un sens nouveau plus riche, formelle<sup>2</sup>.

Hors la résolution de la problématique transcendantale, la logique formelle peut prendre appui sur le concept le plus général d'« objet », c'est-à-dire la notion la plus générale possible de substrat dans les prédications déterminatives possibles. À ce niveau de la logique formelle et plus précisément de l'analytique apophantique, la détermination de l'individu n'est aucunement requise. Husserl s'accommode fort bien d'un réseau sémantique et conceptuel puisé à la source aristotélicienne en tant que l'apophantique formelle travaille avec *un concept totalement indéterminé d'objet* en-deçà même du niveau ontologique sur le plan prédicatif<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> Il tombe en dehors du spectre de notre étude d'entrer avec l'exhaustivité nécessaire à la juste compréhension de la logique transcendantale aux yeux de Husserl, dans l'ensemble des structures de la logique formelle objective – au premier niveau, la morphologie pure des jugements ; au deuxième niveau, la logique de la non-contradiction – , des différents niveaux de l'apophantique, de la relation de l'apophantique formelle à la mathématique formelle ou encore de la relation privilégiée de la logique à l'apophantique formelle plutôt qu'à l'ontologie formelle, pourtant fondamentale pour asseoir le rôle transcendantal du jugement d'expérience.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 23, p. 64, tr. fr. p. 102. Nous soulignons.

<sup>3</sup> « Aussi longtemps que la logique reste liée à ce concept du formel, aussi longtemps donc que, dans les formes apophantiques fondamentales et dans les formes qui doivent être construites à partir de celles-ci, la logique laisse

La logique formelle qui est restée délimitée jusqu'à présent comme analytique apophantique au sens large doit son unité apriorique à son concept (concept aristotélicien) de forme de jugement. On peut aussi définir ce concept comme détermination des jugements en général exclusivement par leurs formes syntaxiques<sup>1</sup>.

Pour éclairer ce point, les analyses de *Logique formelle et logique transcendantale* offrent la possibilité de comparer l'usage de l'« individu » dans la logique (en particulier formelle) et dans la logique transcendantale. Faut-il cantonner l'identification entre détermination de l'unité concrète et factualité au niveau transcendantal ? Quelle est alors la légitimité de cette identification ?

Détermination et distinction.

Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl dénonce les carences d'une logique formelle qui resterait cantonnée aux formes apophantiques fondamentales, c'est-à-dire aux formes pures du jugement. Il sépare cette logique formelle de la non-contradiction d'une logique formelle de la vérité, et il tient cette distinction pour « quelque chose d'essentiellement et de fondamentalement nouveau<sup>2</sup> », qui dénote l'insuffisance de *la logique formelle non critiquée*. Une analytique pure (non apophantique) a donc un caractère plus fondamental que l'apophantique formelle en ce qu'elle est une « pièce fondamentale de la logique formelle de la vérité<sup>3</sup> ».

La non-contradiction repose ainsi non pas sur la *détermination* mais sur la *distinction* : elle « signifie donc du côté de celui qui juge la possibilité de pouvoir émettre des jugements *distincts* dans l'unité d'un jugement qui doit être effectué *avec distinction*<sup>4</sup> », unité évidemment vide, formelle ou encore syntaxique. Au contraire, on dépasse la simple sphère a priori quand se pose la question de la vérité. Si la logique formelle de la non-contradiction vise à écarter toute contradiction, c'est-à-dire toute confusion analytique, elle ne prévient en

---

comme variables indéterminées tous les 'termes', elle ne peut pas obtenir d'autres connaissances sur la vérité possible que celles qui sont reliées immédiatement à l'analytique pure de la non-contradiction », *ibid.*, § 23, p. 64, tr. fr. p. 101.

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 23, p. 63, tr. fr. p. 100.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 22, p. 63, tr. fr. p. 99.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 19, p. 58, tr. fr. p. 92.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 18, p. 57, tr. fr. p. 90. Nous soulignons.

rien de la non-vérité, c'est-à-dire du « contre-sens par rapport aux *choses*<sup>1</sup> ». Ici est requise l'effectuation de la clarification, la clarté, en plus de la seule distinction.

### Individu et identité numérique.

Au niveau logique, il existe aussi une distinction entre les objets concrets et abstraits, qui n'a, bien entendu, pas la même importance ni la même signification que sur le plan eidétique. Dans le sillage de la IIe « Recherche logique », elle apparaît dès l'analyse de l'idéalité du langage, avant même que soit explicitée sa fonction pour l'expression de la pensée<sup>2</sup> : un objet concret idéal tel que la Sonate à Kreutzer (composée elle-même de moments abstraits idéaux) est une unité individuelle :

Il en est de même quand nous parlons de la Sonate à Kreutzer par opposition à ses reproductions quelconques. Elle a beau elle-même être composée de sons, elle est tout de même une unité idéale et ses sons ne sont pas moins des unités idéales<sup>3</sup>.

Mais alors que les moments de la sonate sont également des unités (ils sont susceptibles d'être reproduits indéfiniment tout en étant reconnus, c'est-à-dire donnés dans une multiplicité d'actes), Husserl les distingue de la sonate elle-même en tant que cette dernière est *concrète*, et que ceux-ci sont abstraits. En raison de leur idéalité, ils ne réclament pas nécessairement une individuation réelle<sup>4</sup>.

Une constante de ces analyses est que, depuis 1913, il est sensible que pour élucider la région de chose matérielle, ce n'est pas la *matière* de la chose effective qui conduit l'analyse husserlienne. Comme l'admet Husserl, toute représentation intuitive possible ou imaginaire sert tout autant d'exemple « que les représentations de choses empruntées à l'expérience réelle<sup>5</sup> » : c'est une identité numérique. Voici la manière dont Husserl, dans *Logique formelle et transcendantale*, engage à nouveaux frais l'identité numérique :

Dans la répétition des vécus subjectifs, dans la succession et la synthèse de différentes expériences de la même chose, c'est précisément quelque chose qui est *numériquement*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 19, p. 57, tr. fr. p. 91.

<sup>2</sup> C'est l'objet du § 3 de *Logique formelle et logique transcendantale*, pp. 19 sq., tr. fr. pp. 32 sq.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 18, tr. fr. p. 31.

<sup>4</sup> « Comme le tout, la partie est aussi un être idéal qui devient réel *hic et nunc* uniquement sous le mode de l'individuation réelle. [...] Ce que nous venons d'établir concerne certes les formations de langage également en tant qu'expressions remplies par un sens, en tant qu'unités *concrètes* ayant à la fois un corps constitué par le langage et un sens exprimé mais cela concerne aussi ces formations de langage déjà au point de vue de la corporéité elle-même du langage qui est pour ainsi dire une corporéité spirituelle », *ibid.*, pp. 18-19, tr. fr. p. 31.

<sup>5</sup> Husserl, *Ideen I*, § 149, p. 310, tr. fr. p. 499.

*identique et non pas simplement semblable que ces expériences rendent manifeste avec évidence<sup>1</sup>.*

Au moyen de l'identité numérique, Husserl, premièrement, revendique l'exigence d'un *idéalisme phénoménologique* attaché à l'exigence de rendre compte des corrélats intentionnels de l'expérience réelle de manière intuitive, c'est-à-dire selon les multiples modes possibles de l'évidence par lesquels tout objet – qu'il soit perceptif, fictif, idéal, etc. – est donné. Ainsi, l'idéalisme phénoménologique attribue à toute objectivité (constituée) le fait d'être une identité numérique (constituée) et donnée sous un certain mode de l'évidence<sup>2</sup>

Deuxièmement, l'idéalisme phénoménologique appellerait une logique transcendantale dans le but d'asseoir la logique formelle, tout en évitant toute psychologisation des idéalités logiques. Ainsi, l'analyse de la logique formelle est placée sous le signe de la concession. Du point de vue de la logique formelle, le corrélat intentionnel est considéré comme une transcendance objective que Husserl qualifie de générale et *d'indéterminée* :

(i) Il s'agissait simplement de la légitimité du sens le plus large d' « objet-en-général » ou de quelque-chose-en-général et corrélativement du sens *le plus général* d'évidence en tant que donation de la chose « elle-même<sup>3</sup> ».

(ii) Il y a donation de la chose « elle-même » et donc donation de quelque chose de transcendant, d'un pôle d'identité donné « lui-même » tout d'abord d'une manière *indéterminée*<sup>4</sup>.

L'identité numérique jouit donc d'une importance décisive sur le plan de la logique formelle. Elle qualifie un pôle d'objectivité transcendant relatif à la conscience constituante et susceptible d'une donation évidente. Pourtant, une chose est de dire que la logique formelle est *indifférente* à la détermination, autre chose est de dire que bien qu'indifférente, elle est susceptible de rendre compte de la détermination ou pire, de la produire. Sur le plan de la

---

<sup>1</sup> Husserl, *Logique formelle et transcendantale*, *op.cit.*, § 61, p. 145, tr. fr. p. 221.

<sup>2</sup> « Tout 'voir', corrélativement tout ce dont on a reconnu l'identité avec 'évidence', a son droit propre », Husserl, *Logique formelle et transcendantale*, § 66, p. 152, tr. fr. p. 231. Il en découle la possibilité d'une « critique analytique de la connaissance » qui explore analytiquement chacun des corrélats objectifs de l'activité intentionnelle constituante, c'est-à-dire qui délimite une sphère objective réglémentée phénoménologiquement – à la fois distincte de la sphère d'objets du positivisme mais aussi irréductible à la psychologisation. Or, si la constitution phénoménologique des domaines d'objets garantit une analyse non positiviste de ces objets, on pourrait penser que cette constitution entraîne la possibilité d'une psychologisation des objectivités en tant que résultats du procès de constitution immanente de la conscience. Pour s'en défaire, Husserl n'attache pas seulement au « voir phénoménologique » une deuxième sphère thématique (non positiviste) mais également « une troisième sphère thématique qui est également une sphère de la critique mais d'une critique orientée tout autrement. Cette sphère concerne la subjectivité constituante relative à tout domaine et à toute effectuation scientifique qui s'occupe de ce domaine », *ibid.*, § 66, p. 152, tr. fr. p. 231.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 64, p. 150, tr. fr. p. 229. Nous soulignons.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 61, p. 146, tr. fr. p. 223.

logique formelle, l'analyse husserlienne se veut sur ce plan assez péremptoire, Husserl affirmant que « la réalité a un privilège d'existence sur toute réalité<sup>1</sup> », une thèse que seule une logique transcendantale est capable de fonder.

Troisièmement, la détermination n'est ainsi aucunement donnée de manière évidente ; au contraire, elle fait l'objet d'une thèse, d'une implication proche de la déduction reprochée par Husserl aux positivistes :

*Mais cette transcendance est impliquée, à la manière d'une fondation originelle, dans l'essence propre de l'expérience elle-même<sup>2</sup>.*

S'il restitue la transcendance de l'objet (contre le risque de psychologisation), il est visible que Husserl ne lui confère pas pour autant l'existence (anticipant le risque d'un idéalisme). Au niveau de la logique formelle, Husserl répète donc que tout corrélat intentionnel objectif présente la caractéristique eidétique d'être transcendant, échappant ainsi au mode d'être subjectif par lequel se définit le psychologisme. Mais cette transcendance n'est possible que comme un pôle idéal tout à fait indéterminé. Autrement dit, l'individuation de l'objectivité demeure inaccessible phénoménologiquement. Preuve du fossé entre les sphères simplement logique et transcendantale (y compris la logique transcendantale), Husserl considère que le dévoilement de l'individuation de la conscience est plus facile que celui des objets de l'expérience externe qui ne sont abordés que dans leur généralité :

Ce qui constitue l'identité des objets de l'expérience externe est cependant plus accessible. Les objets physiques, eux aussi, font leur apparition « dans le champ de la conscience », et s'en tenant à l'extrême généralité, ils ne le font pas autrement que les objets idéaux<sup>3</sup>.

D'après cela dans le sens de tout objet saisissable par l'expérience, même d'un objet physique, est donc impliquée une certaine idéalité... à l'opposé des processus « psychiques » multiples, *séparés par une individuation dont la temporalité est immanente* [...]. C'est l'idéalité générale de toutes les unités intentionnelles à l'opposé des multiplicités qui les constituent<sup>4</sup>.

Dans ce dispositif, la ligne de partage est extrêmement nette entre l'individuation immanente des vécus dans lesquels se constituent les idéalités et le caractère général des objets d'expérience externe. L'individuation de ces derniers échappe à l'analyse dans la mesure où la logique formelle n'étudie que les corrélats intentionnels de la conscience comme

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 64, p. 151, tr. fr. p. 229.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 61, p. 146, tr. fr. p. 223. C'est Husserl qui souligne.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 61, p. 146, tr. fr. p. 222. Sur ce plan, les objets de l'expérience externe sont constitués dans une extrême généralité, mais pas en ce qu'ils sont singuliers, différents dans leur existence.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 62, p. 148, tr. fr. p. 225. Nous soulignons.



modes d'être de l'objectivité générale indéterminée. Dans une note au § 16 de *Logique formelle et logique transcendantale*<sup>1</sup>, Husserl se réfère à nouveau explicitement au « concept de la chose comme idée au sens kantien », la « chose » étant le fil directeur de l'analyse. En mobilisant d'abord un concept d'objet général indéterminé sur le plan syntaxique de la logique formelle, il reconnaît que cet objet est tout à fait *indéterminé*. Si le renvoi au § 149 des *Ideen I* pourrait surprendre, il traduit l'exigence d'un fil directeur tant sur le plan de la logique formelle (l'analyse du § 16 de *Logique formelle et logique transcendantale* concerne, en effet, les différents niveaux de l'apophantique) qu'au niveau des ontologies régionales en tant qu'elles ressortissent à la raison théorique. Sur ce dernier aspect, Husserl notait déjà en effet en 1913 l'intérêt d'être guidé par la région « chose matérielle<sup>2</sup> ».

Sur le plan de la logique formelle, Husserl, peut approfondir le critère de distinction en tenant l'individu comme une identité numérique<sup>3</sup>. Husserl reconnaît en même temps l'impossibilité d'une prise en charge de fond de l'individu dans le cadre d'une analytique pure de la non-contradiction laissant ce dernier subsister à titre de variable indéterminée pour la logique. Cette lacune est renforcée par la reprise d'un dualisme qui n'a aucun usage dans l'eidétique (mais il est au contraire typique de l'analyse constitutive) et qui en vient à se croiser avec les analyses logiques. Husserl oppose en ce sens l'extériorité des choses et l'intériorité des formations logiques et des jugements qui s'y érigent<sup>4</sup>. Dénonçant implicitement à la fois le caractère construit de la détermination et la factualité des choses déterminées étrangères aux formations logiques du moi, Husserl élucide cette intériorité dans une analyse formelle qui tient l'objet pour une idéalité, permettant d'approfondir pleinement la percée « métaphysique » aristotélicienne et d'en combler, selon lui, les lacunes :

Aristote eut uniquement une ontologie générale « réelle » et c'est *cette* ontologie réelle qui valut pour lui comme « philosophie première ». Il lui manqua l'ontologie formelle et donc aussi la connaissance que l'ontologie formelle, en soi, précède l'ontologie réelle<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.* § 16 c, p. 55, tr. fr. pp. 87-88.

<sup>2</sup> « Prenons pour guide la région « chose matérielle ». Si nous comprenons bien ce rôle de guide de la région, nous saisissons en même temps un problème général qui commande une discipline phénoménologique importante et relativement autonome : c'est le problème de la « constitution » générale des objectivités de la région « chose » dans la conscience transcendantale, ou, en termes plus brefs, « de la constitution phénoménologique de la chose en général », Husserl, *Ideen I*, § 149, p. 309, tr. fr. p. 498.

<sup>3</sup> Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale, op.cit.*, § 23, p. 64, tr. fr. p. 102. Citation reproduite *supra*.

<sup>4</sup> « En d'autres termes, les choses sont données à la vie active comme originellement étrangères au moi, elles sont données de l'extérieur. Les formations logiques en revanche sont données *exclusivement de l'intérieur*, exclusivement grâce aux activités spontanées et *en elles* », *ibid.*, § 26b, p. 71, tr. fr. p. 112.

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 26, p. 70, tr. fr. pp. 110-111.

Anticipant pour partie le reproche formulé à l'endroit de Kant au § 100 (qu'il formule explicitement comme une « digression historico-critique ») de n'avoir pas pris en charge le problème *transcendantal* de la logique, Husserl dénonce ici l'absence de prise en charge d'une logique formelle à partir de laquelle on aurait émancipé les principes de l'ontologie matérielle. La mise en évidence du fondement transcendantal de la logique se présente dès lors comme une révision de la relation de fondation entre l'ontologie formelle et l'ontologie générale, restituant la valeur de cette dernière comme philosophie première au sein, non plus de la philosophie aristotélicienne, mais de la phénoménologie husserlienne.

Décrivant la logique formelle comme l'analyse d'objets logiques idéaux et intérieurs, le texte de *Logique formelle et transcendantale* met en évidence la nette dissociation entre ce cadre d'analyse et la question de l'existence de l'objet. Au § 26 d de *Logique formelle et transcendantale*, Husserl critique à ce titre la tentative bolzaniennne de définition l'ontologie formelle qui ferait des mathématiques « une science qui traite des lois générales (des formes) auxquelles doivent se conformer les choses dans leur *existence*<sup>1</sup> » :

[Bolzano] n'a pas vu la distinction entre la *forme vide du quelque chose en général* prise comme genre suprême qui *se différencie en tant que forme formelle vide* et entre la région *universelle de l'existant possible* (du réel au sens large), régions qui *se différencient en régions particulières*. Il n'a donc pas vu non plus la distinction entre les subsomptions des particularisations formelles sous le général formel et entre les subsomptions des particularisations régionales<sup>2</sup>.

Husserl met en évidence, sur le plan de la méthode, le lien étroit entre le caractère formel de l'ontologie formelle et son caractère purement déductif vis-à-vis du domaine d'objet, à l'instar de la mathématique qui fonctionne au moyen du concept de multiplicité<sup>3</sup>. Le concept formel de multiplicité s'oppose frontalement à celui de la singularité qu'affronte quant à elle la théorie de l'individuation dans l'approche constitutive. Dans la mesure où

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 26 d, p. 74, tr. fr. p. 117. Dans ce passage, Husserl reproduit un passage du jeune Bolzano qu'il trouve dans *Sammlung philosophischer Lesestoffe*, éd ; par F. Schöningh, Paderborn, 1926. Bolzano y précise : « Par le mot chose je n'entends pas seulement ici celles qui possèdent une existence objective, indépendante de notre conscience, mais aussi celles qui existent simplement dans notre représentation et cela de nouveau à titre d'individus (c'est-à-dire d'intuitions) ou à titre de simples concepts universels ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 26 d, p. 75, tr. fr. p. 117.

<sup>3</sup> « Intervient ici, en tant que concept total d'objet, (et compris toujours dans une généralité formelle), ce que la mathématique, sans détermination et déploiement du sens, a en vue sous la dénomination : multiplicité. C'est le concept formel d'une science déductive. [...] C'est donc un domaine qui est déterminé purement et simplement par le fait qu'il est soumis à une théorie ayant une telle forme [...]. Quant à leur matière, les objets restent complètement indéterminés. [...] Précisément, ils ne sont déterminés ni directement en tant qu'éléments particuliers (individuels ou spécifiques) ni indirectement par leurs espèces et genres internes », *ibid.*, § 82, pp. 180-181, tr. fr. pp. 275-276.

Husserl exclut toute théorie déductive de la phénoménologie – ce qui fait selon lui, on l’a vu, l’une de ses différences les plus profondes vis-à-vis de la démarche kantienne –, il fait de l’individuation une question à propos de laquelle la logique et la mathématique formelles sont parfaitement indifférentes :

Pour la *mathesis universalis* en tant que mathématique formelle ces éléments derniers n’ont pas d’intérêt particulier. Il en est tout autrement pour la *logique de la vérité* ; car les objets-substrats derniers sont des *individus* sur lesquels, du point de vue de la vérité formelle, il y a beaucoup à dire et *auxquels finalement toute vérité se réfère*. [...] Pour la comprendre, on doit se rendre intuitifs les noyaux derniers ; au lieu de tirer la plénitude de l’adéquation de l’évidence des sens apophantiques, on doit la tirer de l’évidence des « choses » correspondant à ces « sens ». [...] *Sur le plan de l’analytique on ne peut rien énoncer sur la possibilité et la structure essentielle d’individus*, même le fait que leur soient nécessairement appropriée une durée et une plénitude qualitative de durée, etc<sup>1</sup>.

Au contraire, cette importance est de tout premier ordre pour le problème de l’individuation qui concerne le plan de l’*a priori* matériel concret, inaccessible à toute théorie analytique agencée sur la position d’une multiplicité formelle indéterminée<sup>2</sup>. Exposant la nécessité d’« une grande tâche qui exige des recherches qui s’étendent extraordinairement loin<sup>3</sup> », Husserl précise en note à la fois la qualité de cette tâche et la difficulté à la réaliser, faisant référence à une période d’approfondissement qui pourrait très bien correspondre à celle de son séjour à Bernau – jugeant qu’il n’est pas encore parvenu lui-même à y satisfaire pleinement :

J’espère pouvoir publier dans les années prochaines mes propres recherches concrètes qui se sont poursuivies à travers toute une suite d’années et dont j’ai souvent exposé dans des leçons les grandes lignes. Une première élaboration déjà destinée à l’impression était fournie par l’ébauche du t. II des *Ideen* rédigée en 1912 en même temps que le premier tome. Dans la rédaction effectuée par le Dr Edith Stein ces recherches ont été rendues accessibles à une série d’élèves et de collègues. Entre temps l’ensemble des problèmes concrets à résoudre s’est révélé comme encore plus difficile et encore plus étendu<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 26 d, p. 74, tr. fr. p. 117.

<sup>2</sup> « Tout *a priori* concret (entrant dans le cadre d’une discipline « ontologique » au sens normal et finalement dans une ontologie universelle) exige pour l’instauration critique de l’évidence authentique le retour à l’intuition de l’individuel prise comme exemple, donc le retour à l’expérience « possible ». [...] L’évidence des lois analytiquement aprioriques n’a pas besoin de telles intuitions individuelles déterminées, mais elle a besoin uniquement d’exemples quelconques d’entités catégoriales, avec éventuellement déjà des noyaux ayant une généralité indéterminée (comme lorsque des propositions sur les nombres servent d’exemples), noyaux qui certes peuvent renvoyer intentionnellement à l’individuel mais qui ne doivent pas, à cet égard, être questionnés et explicités. On n’a pas à s’engager dans les profondeurs d’un sens concret placé sous nos yeux comme on le fait dans le cas de l’*a priori* matériel où l’évidence repose entièrement sur l’approfondissement de ce qui appartient essentiellement à des choses quelconques et sur son explicitation », *ibid.*, § 87, pp. 189-190, tr. fr. p. 288.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 107a, p. 250, tr. fr. p. 375.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 107a, p. 250, tr. fr. p. 375.

L'individuation semble fournir le thème de telles recherches « concrètes ». Comme il le reconnaît :

Celui qui philosophe doit, dès le début, amener à la clarté ce qu'avec de bonnes raisons nous avons souligné si fortement et si souvent : que tout ce qui pour le philosophe doit être et doit être ceci ou cela, donc tout ce qui doit pouvoir avoir pour lui sens et validité, est forcé d'être présent à sa conscience sous la forme d'une effectuation intentionnelle propre, *correspondant* à la *singularité* de cet existant, et cela par une *donation de sens* propre (comme je le disais aussi dans mes *Ideen...*). On ne peut pas en demeurer à la généralité vide de l'expression : conscience ou aux mots vides : expérience, jugement, et autres de ce genre, et à la rigueur abandonner le reste, comme si cela ne relevait pas de la philosophie<sup>1</sup>.

De façon tout à fait remarquable, Husserl articule l'insuffisance de la perception à fournir une *évidence* suffisante de l'existant et la dimension temporelle de la *constitution de l'identité de l'existant* – une question qui se trouve posée dans une extrême affinité terminologique dans les *Manuscrits de Bernau*<sup>2</sup>, que nous retrouverons dans les textes 10 et 11 de *Husserliana XLI*, rédigés dans le même contexte.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 97, p. 216, tr. fr. pp. 327-328. Dans ces conditions, l'analyse de l'itinéraire suivi par Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale* ne nous semble pas constituer une digression par rapport au problème de l'individuation. Husserl nous y propose une délimitation *ex negativo* qui révèle toute sa pertinence, pourvu que l'on conserve à l'esprit qu'en plusieurs endroits de ce texte (qui suit un ordre d'exposition analytique, bien loin d'une rigueur *more geometrico*), Husserl y présente pour ainsi dire les choses à l'envers, c'est-à-dire eu égard à la possibilité de développer des analyses formelles abstraction faite de l'expérience qui se trouve à son origine, mais certainement pas affranchies de cette dernière. S'il fonde cette sphère de recherches constitutives aprioriques (selon le titre du § 98) comme une recherche essentielle première, Husserl reconnaît ainsi la nécessité irréductible d'agencer cette analyse à des individualités de fait : « Tout ce que nous avons développé dans nos considérations sur la constitution, on doit le rendre absolument évident tout d'abord sur des *exemples* quelconques d'objets donnés au préalable [...]. C'est un pas significatif de reconnaître ensuite que ce qui vaut manifestement pour des individualités *de fait* (réelles ou possibles) reste aussi nécessairement valable quand nous varions d'une manière *tout à fait* arbitraire nos exemples » (*ibid.*, § 98, p. 218, tr. fr. pp. 330-331 ; cité *supra* dans la conclusion de la deuxième partie) Or, du point de l'évidence logique, la possibilité de rendre compte de l'existant n'est pas davantage assurée par l'expérience interne que par l'expérience externe<sup>1</sup>. Et Husserl de préciser cette insuffisance : « La forme de cette identité qu'a l'objet est la place temporelle dans le temps. Ainsi la *seule perception*, avec sa rétention et son ressouvenir, n'est pourtant *jamais pour l'existant une évidence se suffisant à elle-même*, mais il faut encore revenir à la question : qu'est-ce qui constitue l'existant, en tant qu'il existe *identiquement* (en « subsistant » à sa manière) à l'intérieur de l'*ego* identique » (*ibid.*, § 107b, p. 252, tr. fr. p. 378).

<sup>2</sup> « Puisque la possibilité existe *a priori* que le moi pur ait donné des contenus immanents (hylétiques) pleinement pareils en des perceptions séparées, comment peut-on savoir, s'il a après-coup en ressouvenir un contenu (objet) immanent quelconque, que c'est bien celui-ci et non n'importe quel autre [contenu] issu d'un groupe de [contenus] semblables, ou encore comment des objets quelconques peuvent-ils être constitués de sorte qu'une différenciation entre des [contenus] pareils soit possible ? Elle n'est possible qu'autant qu'il y a dans la sphère des objets qui se trouvent à disposition du moi comme objets de souvenirs une identité effective avec soi-même et un état de différenciation d'avec tout autre, [qu'il y a] un individu effectif [*wirkliches Individuum*] qui est en soi et a son état de différenciation vis-à-vis de chaque autre, même celui qui serait pleinement pareil (*a priori* toujours possible) », Husserl, *Manuscrits de Bernau*, *op. cit.*, p. 330, tr. fr. p. 256.

### La notion d'*a priori* contingent.

La tentative d'une qualification eidétique *a priori* de la détermination n'est pas le seul essai de Husserl pour rendre compte de la charge de factualité et de contingence des corrélats de la conscience. Ainsi, dans *Logique formelle et transcendantale*, il examine l'idée d'un *a priori* contingent pour rendre compte de la différence factuelle, c'est-à-dire d'un *a priori* du fait, dont nous devons comprendre plus précisément le statut :

Il n'y a pour une subjectivité jugeante et connaissante (et pareillement pour une subjectivité rationnelle en général) aucune exigence essentielle à ce que ce soit justement par des couleurs ou par des sons, par des impressions sensibles présentant justement *telle ou telle différence*, etc., qu'elle doive pouvoir être affectée – quoique de tels concepts aussi aient à être formés en tant que concepts aprioriques (libérés de tout caractère de « facticité » empirique). Ces derniers, eux aussi, ont leur *a priori*, mais c'est un *a priori contingent* et qui n'est pas un *a priori* de la raison pure<sup>1</sup>.

Dans la mesure où l'expérience externe requiert un noyau de factualité, son évidence ne peut pas être complète. Pourtant, tout l'effort de Husserl est de la ramener malgré tout à une caractérisation *a priori*, même si le prix à payer est d'inclure une charge de contingence au sein de cet *a priori*, là où chez Kant la pureté *a priori* de l'examen transcendantal est absolument accompagnée d'un caractère de nécessité. En renvoyant à l'*a priori* de la raison pure, ce passage manifeste une grande proximité terminologique avec Kant. Si Husserl reconnaît l'impossibilité de rendre compte de la détermination de la factualité empirique de manière essentielle, en revanche, le fait que le corrélat intentionnel de l'expérience externe soit déterminé est d'une nécessité eidétique.

### **Signification de la dette aristotélicienne sur les plans logique et eidétique.**

L'engagement de l'individu dans les analyses logiques et eidétiques de Husserl nous permet de revenir au problème de l'« individu », en tant qu'il constitue un double écho à l'analyse aristotélicienne. D'une part Husserl se dote d'une démarcation entre « *τόδε τι* » et « individu » ; d'autre part, il convoque à nouveaux frais la question de « l'identité numérique » permettant de traiter de l'identité objective à son niveau le plus général. En puisant ses concepts de « *τόδε τι* », d'« individu » et d'« identité numérique » directement à la source aristotélicienne, tout se passe comme si Husserl neutralisait le traitement

---

<sup>1</sup> Husserl, *Logique formelle et transcendantale*, op. cit., § 6, pp. 26-27, tr. fr. p. 43.

substantialiste et ontologique de l'individu, tout en forgeant à partir de lui des catégories ou méta-catégories *ad hoc*, efficaces dans le cadre de la logique formelle et de l'eidétique. Ce geste ne nous a pas paru faire violence à l'analyse aristotélicienne dans la mesure où, chez Aristote, les qualifications de « *τόδε τι* » et d'« individu » se situent en-deçà du partage ontologique entre la substance et l'accident<sup>1</sup>. On peut ajouter qu'il se situe en-deçà également des qualifications de la substance, en particulier comme *ὑποκείμενον*. En tissant ce réseau conceptuel ou méta-conceptuel, l'analyse phénoménologique se donne les moyens d'ouvrir d'importants chantiers logiques et eidétiques. Ainsi, par exemple, d'explicitier les différents modes de l'identité objective<sup>2</sup>.

La destination logique et eidétique est marquée par le double statut de l'individu dans l'eidétique des *Ideen I* qui, *terminus a quo*, permet la définition rigoureusement analytique de la « région » au § 16 et, *terminus ad quem*, inaugure les tout premiers paragraphes du même chapitre à titre de chose physique dans la perception externe, de noyau de l'expérience naturelle dont la perception est l'intuition donatrice originaire (§ 1), à titre de fait ou de forme individuelle sous laquelle la réalité naturelle est posée dans les actes de connaissances fondamentaux des sciences de faits issues de l'expérience (§ 2), ou à titre de contingence, encore, dont le sens détermine la « factualité » [*Tatsächlichkeit*] de l'individu<sup>3</sup>. Au lieu de s'engager dans l'exploration de cette factualité, la caractéristique de l'individu d'être un fait envisageable comme essence n'exclut pas le caractère nécessaire des principes eidétiques<sup>4</sup>. Il s'ensuit une forme d'individuation eidétique. Pour la désigner, Husserl ne parle pas d'« Individuation » comme dans sa lettre à Heidegger de 1918, mais il préfère le terme, plus formel, de « *Vereinzelung* », qui insiste davantage sur le caractère singulier que sur le

---

<sup>1</sup> Quoique dans le contexte fort différent d'une distinction entre « logique » et « théologie », Guillaume d'Ockham insistait aussi sur cette compatibilité possible entre l'individualité et l'accident : « Il faut d'abord savoir que, d'après les logiciens, les noms 'individus', 'singuliers' et 'suppôts' sont convertibles, bien que pour les théologiens, 'individus' et 'suppôt' ne le soient pas, parce que selon eux, seule une substance est un suppôt tandis qu'un accident peut être un individu », Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, tr. J. Biard, Mauvezin, Éditions T.E.R., 1988, I, 19.

<sup>2</sup> « La méthode de réalisation de l'identité des significations, méthode qui avec une généralité formelle convient à toute pensée logique concrète, c'est-à-dire à la pensée scientifique, et qui est une méthode qu'il faut concevoir dans la perspective de la généralité, cette méthode est un élément constitutif de la méthode formant les concepts fondamentaux de la logique ; conçu d'une manière plus spéciale c'est le problème de la constitution de l'identité objective idéale normative », Husserl, *Logique formelle et transcendantale*, § 73, p. 166, tr. fr. p. 253.

<sup>3</sup> Voir *Ideen I*, § 2, p. 9, tr. fr. p. 17.

<sup>4</sup> Au § 6 des *Ideen I*, p. 15, tr. fr. p. 29, Husserl fait ainsi remarquer que dans la mesure où « toute particularisation et toute individuation [*Vereinzelung*] eidétique d'un état de chose d'un état de chose doté de généralité eidétique – dans la mesure où cette condition est remplie – s'appelle nécessité d'essence », alors il est clair que « la Généralité eidétique et la Nécessité eidétique sont donc des corrélats ».

caractère factuel de l'individu, corroborant deux aspects fondamentaux de ce dernier<sup>1</sup>. Si elle n'est pas nécessaire sur les terrains logique et eidétique, l'individuation jouit d'une urgence transcendantale :

Rendons-nous clair le sens de la problématique transcendantale. Toute science a son domaine et a en vue la théorie de ce domaine. C'est dans la théorie qu'elle a son résultat. Mais c'est la raison scientifique qui crée ces résultats et c'est la raison saisissant par l'expérience qui crée ce domaine. Ce qui vaut pour la logique formelle dans sa relation (relation d'un niveau plus élevé) à *l'existant* et éventuellement à un monde possible en général, cela vaut pour sa théorie qui a une généralité de niveau plus élevé et qui se rapporte en même temps à toutes les théories particulières. Existant, théorie, raison, convergent les uns vers les autres d'une manière non contingente<sup>2</sup>.

Comme au § 49 des *Ideen I*, ces analyses logiques mobilisent une rubrique transcendantale : l'existant qui se scinde en existant dont l'évidence est donnée dans l'expérience interne<sup>3</sup> et l'existant mondain de l'expérience externe<sup>4</sup>. Sur ce terrain, la problématique phénoménologique rencontre la question de sa propre légitimation, c'est-à-dire ni la légitimité de la logique transcendantale (dans *Logique formelle et logique transcendantale*) ni celle de l'eidétique (dans les analyses eidétiques des *Ideen I*), mais de la phénoménologie s'assignant la tâche d'une critique de la connaissance :

Toute cette critique ramène à une critique dernière sous la forme d'une *critique de ces évidences qu'effectue de façon immédiate la phénoménologie à son premier niveau, lui-même*

---

<sup>1</sup> « [Cette nécessité] présente tous les caractères de la nécessité eidétique et ainsi a rapport avec la généralité eidétique. Quand nous disons : chaque fait, 'en vertu de sa propre essence', pourrait être autre, nous exprimons déjà que, par son sens, tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence, et donc la possession d'un *Eidos* qu'il importe de saisir dans sa pureté, et qui à son tour se subordonne à des vérités d'essences de différents degrés de généralité. 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 [*so beschaffener*], il a sa spécificité [*Eigenart*], son faisceau permanent de prédicats essentiels qui lui surviennent nécessairement (en tant 'qu'il est tel qu'en soi-même il est'), de sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir », *Ideen I*, § 2, p. 9, tr. fr. pp. 17-18. La fin de cette citation, partiellement reproduite au début de ce chapitre, acquiert ici une meilleure détermination.

<sup>2</sup> Husserl, *Logique formelle et transcendantale*, op. cit., § 94, p. 205, tr. fr. p. 311. Nous soulignons.

<sup>3</sup> « Mais même dans cette expérience phénoménologique pure, l'existant, ici l'existant immanent au sens phénoménologique, est certes donné « lui-même » [...] ; pourtant, ici également, déjà dans ce monde le plus simple de l'effectuation constitutive, le donné « lui-même », ce qui est objet d'une manière immanente, se constitue d'une manière très complexe [...] dans une synthèse intentionnelle complexe qui est celle de la conscience interne du temps. [...] Il faut être mis en garde contre l'*erreur* qui consiste à croire que le *datum* en tant qu'objet est *constitué pleinement* déjà *en faisant son apparition ainsi réellement* dans le vécu », *ibid.*, § 107 b), p. 251 b, tr. fr. pp. 377-378.

<sup>4</sup> « Naturellement si l'on est conduit par l'illusion d'un sentiment d'évidence qui offre une garantie absolue pour quelque chose qui initialement dans un jugement vide est présupposé comme existant absolument, alors (et c'est ainsi en effet que l'on juge en général) l'expérience externe n'est pas une évidence. Mais le monde, pense-t-on, est pourtant tout naturellement ce qu'il est et il est à ce titre accessible à une évidence. [...] Le sens d'être de la nature a la forme essentielle qui lui est prescrite absolument par le style essentiel de l'expérience naturelle et ainsi même un Dieu absolu ne peut pas créer un « sentiment d'évidence » qui garantirait absolument l'être naturel », *ibid.*, § 107 a), p. 250, tr. fr. p. 376.

*encore naïf*. Mais cela signifie que : *la critique, première en soi, de la connaissance, dans laquelle toute autre critique prend racine, est l'autocritique de la connaissance phénoménologique elle-même*<sup>1</sup>.

Est-ce à dire que phénoménologie transcendantale reconduit le recours à la catégorie de l'existence scindée en expérience interne et externe et rapportées au type d'évidence caractéristique de chacune<sup>2</sup> ? De quelle manière l'individuation incarne-t-elle cette autocritique ? Sur le chemin qui mène des *Ideen I* aux analyses de *Logique formelle et logique transcendantale*, la double caractérisation de l'individu nous permet de préciser la correspondante étroite entre la dimension concrète de l'analyse eidétique et cette catégorie d'existence, et de donner une justification au double traitement de l'individu rencontré au § 15, à savoir comme « 'ceci-là' dont l'essence matérielle est un concret<sup>3</sup> » et comme « objet premier, le proto-objet [*Urgegenstand*] qu'exige la logique pure, l'absolu logique auquel renvoient toutes les dérivations logiques<sup>4</sup> ». En tant qu'*objet individuel* dans le champ de la connaissance et de la critique de la connaissance, l'individu englobe une dimension d'existence et de caractéristiques essentielles<sup>5</sup>, autorisant un traitement eidétique qui, d'après l'analyse du § 5, ne se réduit pas à un jugement (mais à une intuition) portant sur des essences attachées à l'individu comme objet individuel :

Dans toutes les propositions ressortissant à la connaissance eidétique, les essences ne sont pas des « objets sur quoi » cette connaissance porte ; ajoutons cet autre point étroitement lié au précédent : si, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, l'on voit dans l'intuition de l'essence une conscience analogue à l'expérience, à la saisie de l'existence, et où l'essence est saisie à la façon d'un objet comme l'individu l'est dans l'expérience, on ne peut faire de l'intuition des essences la seule conscience qui enveloppe l'essence tout en excluant toute position d'existence [*Daseins*]. On peut avoir une conscience intuitive des essences et même d'une certaine façon les saisir, sans pour autant qu'elles deviennent des « objets sur quoi » porte la connaissance<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 107 c, p. 255, tr. fr. p. 382.

<sup>2</sup> « Il est déjà évident d'après ce que nous avons dit jusqu'ici qu'une *vie de la conscience*, déjà grâce à la sphère temporelle immanente, *ne peut exister sans évidence* et de nouveau que cette *vie de la conscience*, dès que nous la pensons comme conscience rapportée à l'objectivité, ne peut exister *sans un flux d'expérience externe* », *ibid.*, § 107 c, p. 255, tr. fr. p. 383. Nous soulignons la dernière expression.

<sup>3</sup> Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 15, p. 29, tr. fr. p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 15, p. 29, tr. fr. p. 54.

<sup>5</sup> Cf. ainsi que nous le relevons au début de ce chapitre : « 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 [*so beschaffener*], il a sa spécificité [*Eigenart*], son faisceau permanent de prédicats essentiels qui lui surviennent nécessairement (en tant « qu'il est tel qu'en soi-même il est »), de sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir », *ibid.*, § 2, p. 9, tr. fr. pp. 17-18.

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 5, p. 13, tr. fr. p. 26.



Dans ce dispositif – beaucoup familier de l'idée développée dans les *Manuscripts de Bernau* selon laquelle « tout étant a précisément son essence [*Essenz*] et son existence, qu'on introduit habituellement comme être-ainsi [*Sosein*] et être-là [*Dasein*]<sup>1</sup> » et où « l'essence [*Essenz*], le *quid* du substrat, est d'un côté une essence spécifique concrète, qui est [quelque chose] de 'répétable' et répétable en différents individus [...] et d'un autre côté le *τόδε τι*<sup>2</sup> » – se pose la question de déterminer de quelle manière l'analyse eidétique n'est pas parfaitement indifférente à l'existence. Ce passage nous rappelle la distinction parfois sous-estimée, mais fondamentale, que fait Husserl entre une essence et l'*Eidos* :

D'abord le mot « essence » a désigné ce qui dans l'être le plus intime d'un individu se présente comme son « Quid » [*sein Was*]. Or ce Quid peut toujours être « posé en idée ». L'intuition empirique ou intuition de l'individu peut être convertie en vision de l'essence [*Wesens-Schauung*] (en idéation) – cette possibilité devant elle-même être entendue non comme possibilité empirique mais comme possibilité sur le plan des essences. Le terme de la vision est alors l'essence *pure* correspondante ou *Eidos*, que ce soit la catégorie de degré supérieur ou une forme plus particulière, en descendant jusqu'à l'ultime concret<sup>3</sup>.

Cette question réclame une analyse plus circonstanciée de l'individu comme fondement de l'essence concrète, c'est-à-dire une analyse des conditions d'appréhension de l'essence à *même la diversité matérielle* de l'individu, bien différente de l'intuition adéquate d'une essence pure ou *eidōs* qui se présente comme un nouvel objet<sup>4</sup>. Sur le plan purement logique, la question de l'individuation est repoussée à un rang secondaire, comme le montre encore l'exposé d'*Expérience et Jugement* :

Dans ce qui vient d'être exposé, il est impliqué que l'*individuation* et l'*identité de l'individu*, de même que la possibilité d'identification qui se fonde sur elles *ne sont possibles qu'à l'intérieur du monde de l'expérience réelle sur le fondement de la situation temporelle absolue*. Qu'il nous soit permis de n'indiquer cela ici que brièvement ; une théorie détaillée de l'individuation n'est pas maintenant dans notre propos<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscripts de Bernau*, *op. cit.*, p. 299, tr. fr. p. 236.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 299-300, tr. fr. p. 236.

<sup>3</sup> Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 3, p. 10, tr. fr. pp. 19-20. Sur l'explicitation de cette distinction, voir C. Majolino, « *Individuum and Region of Being. On the unifying principle of Husserl's 'headless' ontology* », *op. cit.* pp. 43 sq.

<sup>4</sup> « L'essence (*Eidos*) est un objet d'un nouveau type. De même que dans l'intuition de l'individu ou intuition empirique le donné est un objet individuel, de même le donné de l'intuition eidétique est une essence pure », Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 3, pp. 10-11, tr. fr. p. 21.

<sup>5</sup> Husserl, *Expérience et jugement*, *op. cit.*, p. 207, tr. fr. p. 207. C'est probablement cette remarque qui amène Landgrebe à restituer au titre d'appendice I aux §§ 40-52 (*ibid.*, pp. 461 sq., tr. fr. pp. 464 sq.) un passage du manuscrit D 5 figurant également dans les *Manuscripts de Bernau*, le seul manuscrit du groupe D (transcrit par Fink, et datant de 1917-1918), à titre du texte 15.

## L'individu comme essence concrète.

C'est à cette question que s'intéresse un autre ensemble de textes issus de *Husserliana XLI*<sup>1</sup>, qui investit un thème beaucoup plus circonstancié que celui de l'intuition générale des essences : la question de l'appréhension des essences concrètes, qui n'apparaît pas sous cette forme dans le texte canonique des *Ideen I*. Le voisinage d'un questionnement sur les essences par rapport aux analyses des *Manuscrits de Bernau* sur l'individuation permet de décliner la problématique du rapport entre « essence » et « fait » selon trois modalités. Il s'agit premièrement de différencier l'universel, deuxièmement, de différencier les modalités de rapports entre l'universel et le particulier, et, troisièmement, de différencier les modalités de saisie de l'universel. Ce parcours amène notamment Husserl à remettre en cause l'une des thèses fondamentales des *Ideen I*, déjà esquissée dans la deuxième « Recherche Logique<sup>2</sup> » : en montrant ici que toute essence générale ne surgit pas par abstraction idéante, et en ouvrant à nouveaux frais le chantier de l'universel en distinguant et hiérarchisant plusieurs degrés de généralité, cette analyse permet de dissiper certaines équivoques relatives à plusieurs notions capitales des *Ideen I* et des *Manuscrits de Bernau*. Au premier chef, ces analyses comblent le silence relatif qui demeure autour des *modalités précises*, excécutives, de la relation entre la factualité et l'essence.

Le « *quale* » des essences concrètes.

Le texte de *Husserliana XLI* se distingue des analyses menées dans les « Manuscrits de Seefeld », qui ne disposent pas du travail de clarification ontologico-formelle. L'identité s'y posait comme problème de l'identité individuelle. En s'intéressant au problème de l'identité spécifique ou numérique, à la question de la différenciation du multiple comme moment d'essence, et au mode dynamique de cette différenciation, notre texte offre des prolongements nouveaux à la théorie ontologico-formelle en lui empruntant plusieurs de ses distinctions :

L'essence concrète est le *ἐν ἐπὶ πολλῶν*, c'est-à-dire l'identique eidétique plein de la multiplicité de singularités individuelles qui ne « contiennent » aucun trait spécifique ultérieur.

---

<sup>1</sup> Nous rappelons les références de ce texte, citées *supra* : *Husserliana XLI, Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, éd. D. Fonfara, New York, Springer, 2012.

<sup>2</sup> Cf. appendice XIX à la deuxième « Recherche logique », in *Recherches logiques II*, première partie, *op. cit.*, p. 170.

Si l'on isole le « *Quale* » dans un tel *êv*, dans une telle essence concrète, ce *Quale* est absolument identique pour toute singularité individuelle. Il s'agit d'un moment d'essence qui en soi ne contient absolument plus aucune différence. En revanche, l'extension avec laquelle il n'est pas « *lié* », mais dans laquelle il s'étend, qu'il « *qualifie* », dans la mesure où il s'étend sur elle, si nous traversons les *πολλοί*, n'est pas absolument identique, plutôt chaque [moment] est en soi, si on fait abstraction de sa qualification, un autre<sup>1</sup>.

Dans ce texte, on trouve d'abord une distinction entre différents degrés de communauté ou d'identité où l'individu comme essence individuelle ou singularité eidétique est saisi. Dans un sillage parfaitement explicite de l'analyse menée dans le texte 17 des *Manuscrits de Bernau*, Husserl clarifie ici le lien, qu'il reconnaît à Bernau n'être « pas si simple<sup>2</sup> », entre l'essence individuelle (appelée *Essenz* ou *Sosein* dans les *Manuscrits de Bernau*) et la situation temporelle factuelle liée à l'existence de l'individu (son existence comme *Dasein*) :

Chaque individu a son essence individuelle et à celle-ci appartient la situation [*Lage*] individualisante. Si l'on comprend par « essence » ce qui est eidétiquement commun, nous ne pouvons alors comprendre par essence d'un individu (et en ce sens, par essence individuelle), que justement l'universel, générique et spécifique, selon toutes ses composantes. Le lieu [*Lage*] (la différence individuelle de l'extension) n'est donc pas un moment essentiel<sup>3</sup>.

Le traitement de la généralité : le *koinon* dans la conscience de répétition.

Dans la mesure où la question de l'universalité ne se situe pas au niveau des Universaux transcendants et intelligibles, mais commence au niveau des individus *immanents* expérimentés, la manière dont Husserl s'empare de la problématique des degrés d'universalité et des rapports entre « genre », « espèce » et « individu » pourrait sembler étonnante. Mais nous avons appris au cours de notre itinéraire que la phénoménologie transcendantale autorise un traitement de la factualité libéré du présupposé qu'elle serait une propriété transcendante : lorsque Husserl parle d'universel, l'individu dont l'universel est le moment commun n'est pas un individu sensible, mondain, transcendant, mais c'est un individu impressionnel, « *reell* » et immanent. S'il s'agit de distinguer un *koinon*, ce dernier est ainsi non pas ce qui est commun à une multiplicité de *choses*, mais plutôt ce qui émerge de l'expérience d'une multiplicité de *données*. Ces textes semblent moins déconcertants pour le lecteur des *Manuscrits de Bernau* qui a su se rendre attentif au fait que la factualité est indifférente au partage entre

<sup>1</sup> Husserl, *Husserliana XLI*, *op. cit.*, texte 11, p. 147.

<sup>2</sup> Cf. Husserl, *Manuscrits de Bernau*, texte 17, pp. 299-300, tr. fr. p. 236.

<sup>3</sup> Husserl, *Husserliana XLI*, *op. cit.*, texte 11, p. 149.

l'immanence et la transcendance, autorisant et nécessitant *a fortiori* que son élucidation phénoménologique soit menée sous le registre de la réduction transcendantale.

Dans la recherche d'une caractérisation non ambiguë de l'essence concrète<sup>1</sup>, Husserl aborde, dans le texte 8, la question des différentes formes de « conscience » de généralité. Par cette expression, il indique la situation immanente de ses analyses. Développant une ontologie fondée sur la conscience de généralité, il distingue trois de ces formes : premièrement, l'essence concrète de simple répétition qu'il appelle aussi « généralité première » ; deuxièmement, l'espèce en tant que deuxième généralité ; enfin, le genre en tant qu'essence abstraite. Cette recherche est menée d'un point de vue « dynamique » où Husserl cherche à rendre compte du processus temporel de généralisation, spécification ou singularisation en l'articulant à plusieurs modalités qu'il convient de décrire. Dans ce dispositif, le traitement de l'essence concrète nous intéresse particulièrement.

Selon une hiérarchisation qui nous est à présent familière, Husserl considère plusieurs niveaux de généralité. Au niveau inférieur, nous avons l'individu avec sa constitution essentielle propre. L'individu a une essence individuelle dans la mesure où il *est* un individu mais aussi dans la mesure où il *a* une constitution interne (il a des déterminations [*Beschaffenheiten*]), conformément à la description du § 2 des *Ideen I*. Par exemple : c'est un son ; il *a* une durée. Cet individu est le substrat de changements, et il est identique dans la mesure où il est le même tout au long des modifications de ses déterminations. Être individu, selon ce point de vue eidétique original, veut dire être substrat et avoir des propriétés. C'est, en ce sens, ce qui demeure identique dans le changement des déterminations. Par exemple, ce do est plus haut, plus fort, plus bas, etc., mais il s'agit toujours du même do. Ainsi, dans le sillage des « Manuscrits de Seefeld », et d'une façon qui n'apparaît pas aussi explicitement dans les *Ideen I*, Husserl insiste sur le fait que l'individu n'est que la durée remplie.

---

<sup>1</sup> Dans les appendices XV et XVI, respectivement *ibid.* pp. 125 *sq.* et 127 *sq.*, Husserl procède à une triple mise au point. Il précise d'abord la notion d'essence individuelle comme ensemble des déterminations qui font d'un individu un individu d'un certain type. Plusieurs individus peuvent avoir une même essence individuelle, essence qui s'individue dans chacun d'entre eux et qui s'appelle généralité première ou concrète (cette notion n'est pas étrangère à celle de généralité concrète abordée au § 84 d'*Expérience et jugement, op. cit.*, pp. 403-404, tr. fr. pp. 406-407). Deuxièmement, il explicite la différence entre première universalité concrète et seconde universalité abstraite, dans la mesure où la première est pleinement déterminée alors que la seconde est indéterminée, variable. Troisièmement, il distingue dans l'appendice XVI les degrés de ressemblance et les modalités des synthèses de conscience (conscience de comparaison active et conscience de connexion sensible et passive).

L'individu est un ensemble de déterminations qui se modifient tout en étant relatives au même substrat :

J'ai dit : le *Quale* ne se différencie pas en soi même *individuellement*, mais seulement à *travers* la différenciation locale de son extension ou, comme on pourrait le dire plus simplement, par sa localisation spatiale et temporelle ; ou bien une essence étendue (la différence spécifique infime), appartenant à l'essence concrète d'un objet individuel (une chose individuelle, une « réalité » individuelle) se différencie individuellement, et par cela le *Quale spécifique* infime, qui appartient nécessairement à l'unité de l'essence concrète, se différencie nécessairement en *Quale* individuel. Mais que veut dire un tel « à travers »<sup>1</sup> ?

Cette différenciation « qualitative » – en qualité d'individu, d'espèce ou de genre – appelle une analyse plus approfondie des différentes modalités de la différenciation : la comparaison et la généralisation. La conscience d'un individu qui dure et qui demeure identique en remplissant sa durée amène à la conscience synthétique de la comparaison. Dans la mesure où la conscience d'individu comme singularité sensible apparaît accompagnée ou suivie par d'autres singularités sensibles, celle-ci et celles-là partagent une même essence concrète en tant que chose commune, en tant que *koinon* : chaque singularité apparaît dans la conscience synthétique de comparaison en tant que singularité d'une essence concrète. Pour autant, Husserl n'envisage pas la communauté comme ensemble uniforme de singularités homogènes<sup>2</sup>. Le *koinon* (par exemple, le moment do) n'est pas une partie en soi qui serait à chaque fois rattachée au son. Ce moment commun apparaît dans le recouvrement du semblable. En d'autres termes, il ne se singularise pas simplement, il se modifie dans la répétition : c'« est la singularisation du *concretum*, qui est celui d'une essence générale, à savoir du général de la répétition de l'essence individuelle<sup>3</sup> ».

Le *koinon* apparaît donc à chaque fois dans la *comparaison*, ou plutôt dans la *conscience sensible de ressemblance-égalité*. Si tous les moments ont leur essence (ce sont des do), chacun est la singularisation d'une essence, mais seulement sous la forme d'une *essence concrète de simple répétition*. Les différences individualisantes ne modifient pas l'essence, mais elles lui confèrent une singularité à chaque fois répétée. En somme, cette

---

<sup>1</sup> Husserl, *Husserliana XLI*, *op. cit.*, texte 11, p. 147.

<sup>2</sup> Une communauté de singularités sensibles se caractérise par le fait qu'il y a toujours cependant en son sein quelque chose qui brise l'égalité et introduit une simple ressemblance sensible. Par exemple, à une suite de sons do peut succéder un ré puis à nouveau un do, rompant la continuité qualitative du son. En tant que communauté impressionnelle, on peut aussi concevoir une rupture de l'intensité : ainsi une suite de sons qui sont tous des do peut contenir soudainement un do plus faible, les autres ayant la même intensité ; ou encore, l'introduction d'une nouvelle tonalité est un autre motif de rupture : dans l'ensemble des do, certains sont joués par un violon.

<sup>3</sup> *Ibid.*, texte 8, p. 123, note 1.

analyse met en évidence deux types de différences [*Unterschieden*] : des *différences individualisantes* (qui ne modifient pas l'essence) et des différences qui elles, la modifient, qui sont des *différences généralisantes*. Cette première généralité est le résultat d'un recouvrement du semblable : deux individus ont quelque chose en commun dans la mesure où leur ressemblance se recouvre. La question de l'individuation dans le cadre de l'analyse des essences concrètes prend ainsi la forme de la détermination singularisante – une différence individualisante – qui, ne modifiant pas l'essence, laisse entrevoir différentes singularités impressionnelles qui arriment le *koinon* ou moment spécifique, non pas à un exemple individuel, mais à la conscience impressionnelle de ressemblance-égalité.

L'essence concrète est comprise par Husserl comme moment identique, un *koinon*, résultat d'une synthèse de comparaison entre des individus porteurs d'une détermination : un contenu. Elle est comprise comme un complexe d'identité et de différence où des singularités se recouvrent en vertu du moment qu'elles partagent, sans pour autant se réduire à leur communauté au sein de l'essence concrète. Il est donc ici remarquable que l'individuation temporelle ne constitue pas un quelconque moment identique, mais qu'elle permet de différencier. Elle s'autorise à rendre compte du changement d'une singularité eidétique qui change tout en restant identique, c'est-à-dire qui demeure identifiable comme la même. Le temps n'est pas essentiel dans la conscience de généralité qui fonde la communauté de plusieurs individus. En tant que remplissant une durée par son contenu, *le temps définit seulement la singularité d'une essence concrète*.

Fondant sur un même type de conscience la différence individualisante et la différence généralisante, cette analyse manifeste plusieurs degrés de la différence généralisante, dans le sillage de la communauté qu'il est possible d'instaurer entre plusieurs individus au sein d'une espèce ou au sein d'un genre. Ainsi, le passage du niveau de l'individu comme singularité impressionnelle au niveau de l'individu comme moment spécifique est marqué par la ressemblance entre *déterminations internes* aux individus : par exemple, cet individu-ci et cet individu-là sont semblables en tant que do. Mais à ce deuxième degré de l'individu – leur moment spécifique – des essences concrètes pleines peuvent être à leur tour semblables : non seulement tous les sons qui ont la même intensité sont semblables, mais aussi toutes les intensités sont semblables. On obtient ainsi d'un côté la ressemblance générale de tous les

sons et leur unité (l'identité de recouvrement) et, de l'autre côté, la généralité du genre qui inclut les généralités génériques de la qualité, de l'intensité, etc<sup>1</sup>.

L'analyse de l'individu comme essence concrète doit nous amener à observer une ligne de démarcation nette entre deux degrés de l'individu, qui répond à notre paradoxe des *Ideen I*, à savoir que l'essence semble à la fois déterminer (identifier) et différencier. Si un individu concret (*un do* qui change ou demeure tout au long de sa durée) a un ensemble de déterminations internes variables (c'est le même *do*, il a le moment *do*), deux individus concrets (*un do* et *un autre do*) ont chacun leurs déterminations internes. Certaines de ces déterminations sont *semblables*, d'autres ne le sont pas mais ils ont en commun le moment *do*. La conscience du recouvrement de ces déterminations semblables est le premier stade de conscience de généralité : l'essence *concrète*, *le moment do en tant qu'il est à chaque fois multiplié lors de la répétition*. Dans la mesure où le recouvrement engage deux *do*, c'est-à-dire deux moments distincts qui néanmoins se ressemblent (unis dans une synthèse produisant un recouvrement de ressemblance), et non un seul et *même do* qui apparaîtrait deux fois, une telle essence peut bien être dite « concrète » parce qu'elle dépend de ces individus qui *apparaissent comme semblables en tant qu'ils sont des singularités impressionnelles*. Une telle ressemblance, cependant, va toujours de pair avec une certaine *différence* [*Unterschied*] dans la mesure où le moment commun spécifique aux singularités est concomitant d'un recouvrement qui est quant à lui toujours partiel. Les essences concrètes ou généralités de répétition sont les différences infimes. Sous elles, il n'y a pas d'autre différence. Chaque singularité recouverte par une autre se caractérise en ce sens par un excès sur ce qui les recouvre, par un résidu non recouvert dans la conscience de ressemblance.

---

<sup>1</sup> « Le blanc en général, et même le concret en général. Mais l'en général (le comme tel) n'est pas une partie. C'est l'individuel qui a en soi quelque chose qui est une singularisation. Et ce que celui-ci a en soi, mis à part la durée individualisante, c'est ce qui s'étend sur la durée, à savoir le contenu ; et il y aura du contenu pour autant qu'il y aura des individus. Éventuellement il pourra s'agir d'un contenu pleinement semblable, qui possède des moments qui à leur tour peuvent être pleinement semblables et qui se trouvent dans le contenu. Mais ce qui se trouve dans le contenu d'une manière individuelle, cela peut être posé sous une idée, il peut être conçu en tant que singularisation d'une généralité ; et cette singularisation ne peut être conçue que par généralisation. Or, celle-ci n'est pas le dépassement des moments ici et là-bas par l'égalité et la différence. Cela produit simplement le dépassement des parties individuelles ; ici s'introduit en revanche quelque chose de nouveau, une généralité dont on est conscient par une conscience de généralité telle qu'elle se singularise dans le singulier », *ibid.*, texte 8, pp. 122-123.

Sur une hésitation dans les *Manuscripts de Bernau* : l'individu comme différentiel temporel.

En réintroduisant l'individu dans le processus de répétition (non plus dans le processus d'instanciation-exemplification des *Ideen I*), Husserl rend compte, sur le plan eidétique, d'une caractéristique qu'il exprime dans le texte 18 des *Manuscripts de Bernau*, où il s'intéresse à la forme temporelle des objets idéaux au moyen de la même terminologie :

Le général saisi en tel ou tel acte se donne dans une identification totale comme identiquement le même et comme quelque chose qui, après qu'il ait été donné en une durée plus longue ou plus courte, n'a pas lui-même une durée plus longue ou plus courte, mais qui est identiquement le même indépendamment de la longueur de la durée et donc serait déjà identiquement le même en un point temporel (différentiel de temps). La répétition d'une connaissance générale, quoique [ce soit] avec la conscience de répétition, n'est toutefois pas un ressouvenir comme lorsque nous nous ressouvenons d'un objet individuel. [...] Il [=le général] ne reste pas pareil à lui-même comme si, à la façon d'un individu, il mettait en jeu des phases pareilles qui [pourraient] tout aussi bien être différentes et qui, par conséquent, transiteraient en un changement. Le général ne s'élargit dès lors pas dans le temps au sens propre, il ne dure pas à proprement parler, ne grandit pas, ne se développe pas dans le temps. [...] *Il se donne certes en un temps mais ce temps ne contribue en rien à ce qu'il est. Ce temps n'appartient pas à l'essence du général lui-même, quoiqu'il soit une forme nécessaire en laquelle le général apparaît*<sup>1</sup>.

Dans ce passage des *Manuscripts de Bernau*, on peut observer une démarcation parfaitement explicite entre le temps, d'une part, comme *forme nécessaire de toute apparition* et, d'autre part, comme contribuant à ce que quelque chose est en soi, *appartenant à son essence*. Bien que cette « temporalité » intrinsèque soit une propriété des singularités, la question se pose de savoir si ce temps de l'individu appartient bel et bien à l'essence, ou s'il n'est pas seulement *impliqué* par le fait que l'individu, en tant qu'essence concrète, est aussi une singularité irréductible au *koinon* qu'est le moment identique dans la répétition. En ce sens, s'il est clair que l'individu comme singularité est ce qui ne se répète pas, la question qui se pose véritablement consiste à savoir si le non-répétable est de l'ordre ou non de l'essence et par conséquent s'il est possible de lui réserver un traitement positif. Concernant cette question, le texte 17 des *Manuscripts de Bernau* semble différer du traitement de *Husserliana XLI*. Husserl plaide dans les manuscrits de 1918 en faveur d'une individuation eidétique, c'est-à-dire qu'il situerait le non-répétable sur le plan de la singularisation individuelle opérée par le *τόδε τι* :

L'essence [*Essenz*], le *quid* du substrat, est d'un côté une essence spécifique concrète, qui est [quelque chose] de « répétable » et répétable en différents individus avec des substrats

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscripts de Bernau*, op. cit., pp. 310-311, tr. fr. p. 243. Nous soulignons.



différents et des singularisations possibles de cette essence spécifique, et d'un autre côté le *τόδε τι*. Le *τόδε τι* est ce qui singularise individuellement le spécifique, c'est-à-dire l'espèce la plus basse, qui n'est plus spécifiquement différenciable, [il est] le *principium individuationis*. Il a lui-même ses généralités, une forme générale qui se particularise. Mais cette particularisation est une singularisation individuelle et non une particularisation spécifique<sup>1</sup>.

Si le *τόδε τι* répète la forme de l'existence, il n'en répète pas le contenu. Le sens du « genre » que véhicule cette analyse – la généralisation érigée sur la forme individuelle, qui appartient à la « différence » individuelle, par opposition à la généralisation que Husserl appelle la particularisation des moments spécifiques – peut nous confronter à la même impossibilité pour rendre compte de l'identité de l'individu en même temps que de sa singularité que celle rencontrée dans les théories scolastiques de l'identité examinées par P. King. Mais ce sens devient plus clair à partir de la conception husserlienne de l'essence concrète qui, en ajoutant la condition d'existence – réelle ou possible – des individus, autorise le traitement non formel réclamé par toute logique transcendantale aussi bien que par l'ontologie formelle. Dans le texte 9 d'*Husserliana XLI*, la question de la généralité est indépendante de la question du statut ontologique du monde. Husserl éclaire donc le double statut possible des généralités : le statut *a priori* (pures possibilités) ou *a posteriori* (factuel). Pour autant, comme il l'écrit dans les *Manuscrits de Bernau*, « c'est dans la 'synopsis' du général sur le fondement de l'être temporel que nous saisissons le général<sup>2</sup> ». Que signifie donc ce primat de l'être-temporel sur le général ? Que signifie que nous ne pouvons saisir le général que sur la présupposition de la différence individuelle au moment où justement la différence individuelle ne semble apparaître qu'à titre de résidu non recouvert dans la généralité d'un moment spécifique commun à une multiplicité d'individus ? Le texte de *Husserliana XLI* permet de comprendre que cette généralité non formelle et plus infime n'est autre que celle de l'essence concrète qui procède par comparaison, qui fonde une singularisation – qui n'est pas une spécification – opérée par une synthèse de comparaison où le moment individualisant n'est pas recouvert dans l'identité d'un *koinon*.

Dans nos remarques introductives à la formulation du problème transcendantal chez Husserl, nous avons noté la surprise naturelle à voir surgir un vocabulaire eidétique – le terme *τόδε τι* – appliqué à un terme mondain de l'ontologie matérielle – l'étant. Dans ces conditions, nous pouvions penser que Husserl distingue d'un côté ce qui est de l'ordre de l'essence, et de l'autre ce qui est de l'ordre de l'existence. Dans la mesure où l'essence

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 299-300, tr. fr. p. 236.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 310, tr. fr. p. 243.

identifie tout individu en le spécifiant, cette qualification obligerait à faire de l'existence ce qui individualise l'essence. Au contraire, en important les distinctions eidétiques nécessaires à l'intelligence du problème, Husserl testerait la viabilité d'une théorie de l'individuation qui, tout en ne rendant pas compte de *l'individuation de l'étant* mais de *l'individuation de la singularité* (le noyau singulier « irrépétable » appartenant à l'individu comme essence concrète), ne renonce pas à rendre compte de l'individu comme existant. Ainsi, dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl nous invite à ne pas confondre le *τόδε τι* avec l'existence de l'objet individuel, cette existence ne pouvant jamais être de l'ordre de l'essence, mais du contenu factuel. En tant que principe d'individuation par singularisation individuelle de *l'infima species*, le *τόδε τι* n'est ni la partie de l'existence de l'individu ni son essence mais bien plutôt la partie non prédicative de cette dernière, la forme de l'existence, et pas la différence factuelle elle-même<sup>1</sup>, qui n'est autre qu'un contenu.

La comparaison entre l'analyse du texte 17 des *Manuscrits de Bernau* et l'approfondissement de l'essence concrète dans le texte d'*Husserliana XLI* permet d'appréhender à nouveaux frais la forme d'« individuation relationnelle » d'après deux modèles clairement distingués par Husserl. Nous avons explicité le premier modèle où la synthèse de comparaison génère la conscience de la différence individuelle comme résidu non recouvert dans la généralisation spécifique : en réalité, en tant que le *koinon* ne précède pas la synthèse et que l'individu est *eo ipso* singularité eidétique et différence factuelle, cette différence n'est pas produite mais ne fait qu'apparaître au cours de la synthèse de comparaison. Dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl rend compte de cette inversion en décrivant comment la singularité individuelle est découverte comme ce qui reste de la variation des moments spécifiques alors que ces derniers, du point de vue purement descriptif, sont au contraire ce qui identifient l'individu en leur *koinon*, c'est-à-dire précisément leur caractère invariable. Si les individus n'étaient pas en relation les uns avec les autres – et ils ne peuvent être en relation qu'au moyen de ce qui les unit, c'est-à-dire d'un moment spécifique d'un certain degré de généralité –, on ne pourrait pas appréhender leur différence individuelle :

---

<sup>1</sup> Sur ce point, voir C. Majolino, « Individuum and Region of Being. On the unifying principle of Husserl's 'headless' ontology », *op. cit.*, p. 42. Dans ces conditions, il semblerait que le *τόδε τι* doive davantage retenir notre attention comme principe de singularisation associé à des essences, que celles-ci soient des espèces les plus infimes (*niederste Differenzen* ; *infima species*) ou des genres extrêmement généraux (*oberste Gattungen* ; *summa genera*).

Les objets individuels sont en relation au moyen de leur essence spécifique, et les singularités spécifiques (singularisations d'espèce qui laissent librement variable ce qui individualise) sont comme telles en relation d'essence. Les objets individuels sont dans des relations individuelles, à savoir dans des relations qui fondent dans des déterminations individuelles et demeurent inchangées avec la variabilité des moments spécifiques<sup>1</sup>.

Si les relations d'essence fondent la singularisation comme apparition de la différence individuelle, on pourrait alors à bon droit se demander comment il serait possible de distinguer un individu possible d'un individu effectif. En substituant la question de l'individuation de l'étant à celle de l'individuation de la singularité – tout en préservant la catégorie d'existence – tout se passe comme si l'individuation transcendantale élargissait le spectre de l'existence effective à celle d'existence possible<sup>2</sup>.

Attardons-nous encore un peu sur le texte d'*Husserliana XLI* afin de comprendre de quelle manière l'eidétique pourrait s'autoriser un traitement de l'essence concrète désengagé de la factualité. Alors que la différence infime se *singularise* par répétition, l'espèce (et le genre) se *spécifient*. À la différence qui vient d'être étudiée, on peut ainsi ajouter une distinction opérée par Husserl entre une « généralité de répétition » et une « généralité de fondation ». La première correspond à une *essence concrète* ; la seconde à une *essence dégagée*. Une essence concrète est l'essence d'une pluralité d'individus ; l'essence dégagée est quant à elle l'essence d'une pluralité, non pas d'individus, mais de *species*. L'essence dégagée n'est pas immédiatement liée à des individus, mais à des espèces. Les essences dégagées, ne repose pas sur un rapport de tout à partie comme pour les essences concrètes (par exemple ce son est un do), mais sur un rapport de subsomption (par exemple ce do est un son). Il en résulte la possibilité d'une détermination logique sollicitant le jugement, qui nous désengage du cours et de l'immédiateté de l'expérience (à laquelle est intimement liée toute essence concrète).

#### La différence numérique et le rôle de la *phantasia*.

Si la ressemblance et l'égalité incluent toujours la différence, ou si l'on préfère, si le recouvrement implique toujours une différence, l'individuation des essences concrètes peut reposer sur le degré le moins déterminé de la différence, une différence sans contenu, à savoir

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau, op. cit.*, p. 301, tr. fr. p. 237.

<sup>2</sup> « Toute individuation effective a cependant ceci d'étonnant qu'elle excède la pure sphère de la possibilité et, en même temps, inclut en soi ou présuppose ultimement la position d'existence comme celle d'un moi et, en définitive, de moi, le sujet de connaissance », *ibid.*, p. 301, tr. fr. p. 237.

la différence numérique [*Unterschiedensein*]. Dans le texte 9, la caractérisation de l'essence concrète autorise un traitement dégagé de la question de la factualité de l'existence – le contenu individuel remplissant une certaine durée dans le temps immanent – en tant qu'elle est, non pas une singularité, mais le plus bas degré de généralité :

L'essence concrète est le premier universel, le niveau le plus bas de la généralité. (Il faut toujours garder à l'esprit que nous parlons d'objets immanents et qu'il faut donc se demander dans quelle mesure ce que l'on dit ici peut être *mutatis mutandis* transféré aux objets transcendants). Nous pouvons peut-être nous exprimer ainsi : un individu se laisse répéter « à souhait », nous pouvons le transformer dans une pluralité possible d'individus qui sont des répétitions l'un de l'autre, cela évidemment dans la libre Phantasie. [...]. Cette pluralité ouverte ou « infinie » a son corrélat dans l'unité de ce qui à chaque fois se trouve dans chaque individu (par comparaison) ; et cette unité, l'essence concrète, est l'identité de l'essence par rapport à cette étendue de libre possibilité. Cette étendue est celle de l'essence concrète et à sa manière elle est pleinement déterminée. Une essence est cependant déjà donnée en tant qu'idéale lorsque l'on pose deux réalités ou possibilités ensemble et on saisit ce qui leur est identique. Chaque essence concrète peut être singularisée à souhait, elle a une infinité ouverte de cas de figure particuliers en tant qu'étendue. Ses possibilités sont donc de pures possibilités, libres de toute thèse d'existence ; il s'agit de pures possibilités de *phantasia*<sup>1</sup>.

En tant qu'elle est désengagée de la singularité factuelle, l'essence concrète n'a pas seulement comme extension des individus temporellement positionnés, mais elle peut tout à fait reposer sur de pures différences (numériques) au moyen de la *phantasia* – autorisant non pas une *différenciation réelle* mais seulement une *différenciation possible*. En ce dernier cas, la première universalité a pour étendue non pas des individus avec des répétitions effectives, mais avec des répétitions possibles à souhait<sup>2</sup>.

Prédication individuelle et prédication d'une généralité : subsomption et subordination.

L'essence concrète est la communauté entre plusieurs individus : elle se répète en se différenciant à chaque fois. L'essence générique, en revanche, est dégagée de tout individu :

<sup>1</sup> Husserl, *Husserliana XLI*, texte 9, p. 134.

<sup>2</sup> « Ainsi nous devons distinguer une double différenciation infime de l'essence concrète (et donc de toute essence). 1. La différenciation de possibilité qui est rattachée aux *phantasiai* donatrices sans contexte dans la forme de possibilité sans contexte, 2. La différenciation dans le cadre d'une réalité cohérente ou d'une quasi-réalité, ou mieux, les différenciations dans le cadre d'une réalité possible dont la forme est le temps unique. Toutes ces différenciations d'une essence se constituent à l'intérieur d'une infinité d'actes possibles qui cependant sont liés dans la mesure où ils sont tous mutuellement rattachés. Le tout des possibilités libres en général est un domaine sans connexion. A l'intérieur de celui-ci, il y a des possibilités qui font signe vers l'idée d'un tout et à ce tout correspond nécessairement un temps : il s'agit d'un monde. Cependant, de tels mondes sont sans connexion. Leurs choses, leurs lieux, leurs temps, n'ont rien à voir les uns avec les autres. Cela n'a aucun sens de se demander si une chose dans ce monde et une autre dans un autre monde est ou n'est pas la même. Par contre, on peut se demander si elles sont semblables », *ibid.*, texte 10, pp. 145-146. Ce texte 10 est daté du séjour à Bernau de 1917-1918. Le texte 11 est daté de 1918.

son étendue est constituée par des essences d'ordre inférieur dont l'essence concrète est l'essence infime. Si aux essences dégagées correspondent des prédicats, le rapport entre essence et prédicat est différent en fonction des sujets auxquels les prédicats se rattachent. Le fait que le sujet soit un individu ou une généralité, engage deux types de prédication. Lorsque je dis « ceci est une couleur », j'entends que ce moment individuel est de l'essence couleur. J'ai dans ce cas une relation de *subsumption* (j'attribue une caractérisation à un sujet individuel) ; quand je dis que « rouge est une couleur », j'entends que l'espèce rouge appartient au genre couleur : j'ai ainsi une relation de *subordination*. L'espèce rouge est subordonnée au genre couleur. Quand je dis « ceci est coloré », j'entends encore autre chose, à savoir qu'un individu a, dans son essence concrète, une essence abstraite du genre couleur en tant que partie eidétique.

Alors que dans *Ideen I* Husserl s'intéressait à l'abstraction idéante, les analyses mettent ici en évidence une étape nécessairement *impliquée* par l'abstraction idéante. La généralité abstraite suppose un type de généralité plus infime, à savoir une essence concrète (que Husserl va même jusqu'à qualifier d'individuelle afin de montrer, non pas qu'elle est *elle-même* individuelle, mais qu'elle est en permanence articulée à une pluralité d'individus vis-à-vis desquels elle se comporte par répétition et ressemblance). Avant d'accéder à une essence abstraite, il faut pouvoir établir une communauté. C'est cette nécessité pour *rendre compte de la communauté impliquée par l'abstraction idéante* (et l'idéation en général) qui est décrite ici. A ce titre, on peut considérer que Husserl met en évidence la primauté de la relation sensible de la conscience de ressemblance en tant que liée à un contenu, contenu qui semblait désengagé dans le cadre d'une analyse ontologico-formelle telle qu'on la trouve dans les *Ideen I*.

Ces approfondissements permettent de préciser le caractère de l'*a priori* concret ou matériel qui demeure implicitement engagé dans les analyses de *Logique formelle et logique transcendantale*. Au § 87 de ce cours, Husserl détaille les deux formes de généralisations essentielles : la généralisation concrète « effectuée au sens de l'*a priori* matériel<sup>1</sup> » et la généralisation formalisante effectuée « au sens de l'*a priori* formel<sup>2</sup> ». Il est amené à insister sur le privilège du contenu du jugement, précisément approfondi par la question de l'essence concrète, et que les analyses logiques s'autorisent à laisser de côté.

---

<sup>1</sup> Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit., § 87, p. 189, tr. fr. p. 287.

<sup>2</sup> Husserl, *ibid.*, § 87, p. 189, tr. fr. p. 287.

## L'émergence de la constitution dans les analyses eidétiques des *Ideen I*.

L'engagement eidétique de l' « individu » dans la première partie des *Ideen I* nous permet par contraste d'y apprécier l'absence de la problématique constitutive, qui ne devient palpable que plus tard. Comme le rappelle très justement R. Sokolowski (en restituant les analyses de ce chapitre dans le projet de science rigoureuse qui fait le thème de la phénoménologie à partir des années 1910<sup>1</sup>), la « constitution », en son sens technique, est absente de la première section des *Ideen I* (« Les essences et la connaissance des essences ») ainsi que des deux premiers chapitres de la deuxième section (« Considérations phénoménologiques fondamentales<sup>2</sup> »). Il remarque que ce terme apparaît dès les paragraphes 48-48 et 50, au chapitre 3 de la section II, une fois l' « époque transcendante<sup>3</sup> » accomplie pour soutenir que « nous n'avons pas perdu toute dimension de réalité en nous tournant vers la subjectivité mais que nous retenons celle-ci comme étant 'constituée'<sup>4</sup> ». R. Sokolowski remarque que, tandis que la constitution est absente de l'argumentation qui mène à la sollicitation de la réduction transcendante, le terme « acquiert soudainement une position centrale » dans la réalisation de l'époque ; entendons, dans le passage au transcendantal<sup>5</sup>. Il faut bien remarquer qu'au § 32, en effet, il n'est pas question d' « époque transcendante » mais d' « époque phénoménologique » au sens où ce geste « m'interdit absolument tout

<sup>1</sup> Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. M.-B de Launay, Paris, PUF, 2003.

<sup>2</sup> Ces deux premiers chapitres s'intitulent respectivement « La thèse de l'attitude naturelle et sa mise hors circuit » et « la conscience et la réalité naturelle ». Voir R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, *op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>3</sup> L'expression « the transcendental epoche » est de R. Sokolowski. Nous tenterons quant à nous de nous en tenir scrupuleusement au vocabulaire husserlien et de justifier, au moyen notamment d'une clarification du rôle de l'individu et de l'individuation dans ces séquences d'analyse, les différences irréductibles opérées par Husserl dans le lexique de la réduction. On s'interdira évidemment de confondre ce vocabulaire avec celui de la « réduction eidétique » (§ 4) du fait (l'existence individuelle) à l'essence, mais aussi avec celui de « l'époque philosophique » (§ 18) par laquelle Husserl désigne la mise entre parenthèse des thèses philosophiques, de « l'époque phénoménologique » (§ 32) qui porte sur la thèse de l'existence et des « réductions phénoménologiques » dont Husserl fera un usage transcendantal (« réduction transcendante »).

<sup>4</sup> Sokolowski, *ibid.*, p. 119.

<sup>5</sup> Cette confusion dans le lexique cause en effet certaines mécompréhensions. Pour Sokolowski, « le premier volume des *Ideen* cherche à établir la phénoménologie comme une science sans présupposé. La première difficulté engagée est de découvrir une entrée dans la phénoménologie, de déterminer l'attitude à adopter si l'on veut discerner le champ exploré par cette science. C'est tout le problème de la conversion de l'attitude naturelle à celle propre de la phénoménologie, *le problème de la réduction phénoménologique* », Sokolowski, *ibid.*, p. 117, nous soulignons. Or, en ne distinguant pas le rôle de l'eidétique et le rôle du transcendantal dans cet accès à la phénoménologie, on s'interdit de comprendre le point focal du § 49. Sokolowski d'ailleurs, s'il rappelle bien la distinction entre les deux régions que sont la conscience et la réalité naturelle, ne rappelle pas qu'il s'agit de deux régions *eidétiques* (voir Sokolowski, *ibid.*, pp. 118-119, également répété p. 127). Ainsi, s'il est vrai que l'une peut être conçue sans l'autre, cette indépendance est avant tout *essentielle* – ce qui ne signifie pas qu'elle soit également factuelle. Tel est le problème interprétatif du § 49, sur lequel l'étude de la fonction de l'individu offre une lumière nouvelle.

jugement portant sur l'*existence* spatio-temporelle<sup>1</sup> », c'est-à-dire sur l'*individu* spatio-temporel de la réalité naturelle, individuel en ce qu'il est porteur d'une dimension de factualité.

L'analyse des prolongements de logique transcendantale et d'eidétique concrète menés par Husserl nous renseigne sur le sens de cette constitution, qui doit être scrupuleusement distinguée de la constitution des régions matérielles menées dans les *Ideen II*, d'après le fil conducteur des ontologies régionales ménagées dans les *Ideen I*. Il en va ici de la constitution non d'une généralité, mais d'une singularité purement factuelle, et pourtant fondamentale pour l'eidétique concrète. Dans ces conditions, Husserl s'achemine vers la mise en évidence d'une relation étroite entre la discipline eidétique relative aux essences d'une part, et aux individus d'autre part. Il s'agit de savoir si, à son niveau de singularité le plus pur, la discipline eidétique ne devrait pas être subordonnée à une métaphysique de la factualité.

### **Une illustration de la démarche transcendantale en phénoménologie : la relativité du moi à l'être factuel.**

Au lieu de tomber sur une hypothétique dimension constituante du moi, le traitement phénoménologique de l'individu comme singularité différente de toute autre dans son existence implique, non pas la relativité de tout individu au moi, mais, à l'inverse, la mise en lumière de la relativité du moi à la position de cette existence irréductible. Dès les *Ideen I*, Husserl anticipe plusieurs de ces caractéristiques liées au statut secondaire du moi qui seront développées ultérieurement, au nombre desquelles sa subordination aux vécus<sup>2</sup>, son implication à titre de manière d'être vis-à-vis de ces vécus<sup>3</sup> ou encore la priorité de la constitution temporelle des vécus sur la question du moi<sup>4</sup>. Dans les *Manuscrits de Bernau*,

<sup>1</sup> *Ideen I, op. cit.*, p. 56, tr. fr. p. 102.

<sup>2</sup> « Bien qu'il soit entrelacé de cette façon particulière avec tous « ses » vécus, le moi qui les vit n'est pourtant point quelque chose qui puisse être considéré *pour soi* et traité comme un objet *propre* d'étude. Si l'on fait abstraction de sa façon de se « rapporter » [*Beziehungsweisen*] ou de se « comporter » [*Verhaltensweisen*], il est absolument dépourvu de composantes eidétiques et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter ; il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur et rien de plus », Husserl, *ibid.*, § 80, p. 160, tr. fr. p. 270.

<sup>3</sup> « Le moi est seulement impliqué dans toute description comme *manière* de se comporter. Il ne se prête pas à la question *Quid sit*, mais *Quomodo sit* », *ibid.*, § 80, note de Husserl à la p. 160, tr. fr. p. 271.

<sup>4</sup> « Le temps, comme le montreront les analyses ultérieures, est d'ailleurs un titre qui couvre tout un ensemble de problèmes parfaitement délimités et d'une difficulté exceptionnelle. Il apparaîtra que nos analyses antérieures ont jusqu'à un certain point passé sous silence toute une dimension de la conscience [...]. L' 'absolu' transcendantal que nous sous sommes ménagés par les diverses réductions, n'est pas en vérité le dernier mot ; c'est quelque chose qui, en un certain sens profond et absolument unique, se constitue soi-même, et qui prend sa source radicale dans un absolu définitif et radical », *ibid.*, § 81, pp. 162-163, tr. fr. p. 274.

Husserl entérine la relation intime du moi au temps en le considérant non pas comme un pôle-sujet transcendant subordonné à l'immanence du flux temporel mais en le considérant comme un objet temporel :

Le moi « éternel », l'individu omnitemporel qui [...] se trouve lui-même déjà dans le temps, et par conséquent est lui-même un objet temporel<sup>1</sup>.

Selon cette description, on pourrait peut-être imaginer que Husserl tient le moi pour le substrat permanent de la détermination objective du point de vue immanent. Un tel écho à la notion kantienne de substrat est renforcé par le fait que, dans ce passage, Husserl s'autorise à parler du moi comme de « l'individualité immanente nécessaire<sup>2</sup> », c'est-à-dire comme de la dimension de permanence qui résiste au changement et à toute dimension de contingence phénoménale. Mais alors que le substrat permanent est la condition de possibilité (réelle, existante) de tout changement et de toute contingence chez Kant, le moi, chez Husserl, n'est en rien constitutif de l'individualité des moments immanents. C'est au contraire « le *corrélat* constant et absolument nécessaire de tous les objets<sup>3</sup> », constitué comme pôle constant de la relation du moi aux vécus mais constitué comme corrélat à l'occasion de la constitution temporelle de l'unité du flux de conscience.

### **L'ontologie et l'individuation comme métaphysique de la factualité.**

Nous voyons que situer l'individuation dans le contexte de toutes les analyses formelles, mathématiques et logiques de Husserl n'est pas chose aisée. La question générale de la métaphysique husserlienne est peu abordée de manière explicite, et bien des analyses

---

<sup>1</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, op. cit., p 286, tr. fr. pp. 227-228.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p 285, tr. fr. pp. 227. [Le moi] est l'individualité immanente nécessaire ; si les objets changent et si les affections, les dispositions partant du, ou portant sur le moi, etc. changent, c'est bien que change quelque chose qui précisément peut changer. L'essence d'une immanence concrète et ses nécessités laisse ouverte [l'éventualité d']un changement tel que telle disposition s'ensuive directement, soit *un événement « contingent », un individuel*, donc un contingent au sein de la forme eidétique. Mais si *nous pouvons bien dire partout ici « individuel, donc contingent »*, ce n'est justement pas le cas avec le moi. Il se maintient autrement, il est l'individu nécessaire et le seul. Au reste, il est seulement nécessaire que des individus en général et des événements individuels *soient*, et qu'ils remplissent le temps », *ibid.*, pp. 285-286, tr. fr. p. 227. Nous soulignons. [*Es ist die notwendige immanente Individualität; wechseln die Gegenstände und wechseln die Affektionen, die Zuwendungen usw., die vom Ich ausgehen oder auf das Ich zugehen, so wechselt etwas, was eben wechseln kann. Das Wesen einer konkreten Immanenz und seine Notwendigkeiten lassen solchen Wechsel offen, dass gerade diese Zuwendung erfolgt, ist ein „zufälliges“ Ereignis, innerhalb der Gesetzesform ein Individuelles, also Zufälliges. Sonst ist nur notwendig, dass überhaupt Individuen sind und individuelle Vorkommnisse, und dass sie die Zeit ausfüllen.*]

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 287, tr. fr. p. 228. Nous soulignons.



restent à mener dans ce domaine<sup>1</sup>. Dans ses travaux, V. Gérard a interrogé une partie du problème dans le cadre général d'une réflexion sur la *mathesis universalis* et le statut de l'ontologie formelle chez Husserl<sup>2</sup>.

On doit à cette étude le fait d'avoir rendu manifeste, dans le cadre de la *mathesis*, de la mathématique, de la logique et de l'ontologie formelle, la vive inspiration leibnizienne qui contraste avec l'idée traditionnelle (en particulier heideggérienne<sup>3</sup>) d'un cartésianisme de Husserl, à partir duquel ce dernier est critiqué. Il ne semble pas absurde, selon V. Gérard, de rappeler que l'expression « *mathesis universalis* » est employée pour la première fois en 1597

<sup>1</sup> « Raymond Kassis relève certaines déclarations dans lesquelles Husserl présente comme un « fait (*Tatsache*) métaphysique » la nécessité de la liaison « l'un dans l'autre » qui s'impose aux proprio-subjectivités, et il se demande ce que signifie la qualification « métaphysique » ici. Il faut certainement insister sur ce point qu'elle s'applique (et ce n'est pas le seul cas) à quelque chose qui est avancé comme un *fait*. Husserl considère aussi comme « métaphysiques », et pour les condamner, des constructions (généralement qualifiées de spéculatives) qui se substituent à la description de l'expérience, et même l'empêchent (donc beaucoup de prétentions psychologiques répandues à son époque). Il aurait certainement traité de la même manière et la façon dont Heidegger a construit (de manière purement spéculative) son propre concept historial de « métaphysique » et celle, plus répandue, selon laquelle on élève en expériences ontologiques (en contraste avec d'autres, qui ne sont qu'empiriques) certains traits de la vie commune (le don, le toucher, l'interjection...) en leur donnant le statut de condition(s) de possibilité de ce qui ne les réalise pas [...]. Mais qu'est-ce qui peut être authentiquement métaphysique pour Husserl ? L'examen mériterait d'être mené soigneusement et l'on peut regretter que R. K n'en ait pas dit davantage. À ce qu'il me semble, un fait peut-être considéré comme « métaphysique » lorsque d'abord il est susceptible d'être coordonné à un autre fait (généralement indiqué comme *Faktum*, mais il ne s'agit souvent que d'une variante terminologique, lorsqu'on est en présence d'un trait général, qu'il serait peut-être un peu plus difficile, linguistiquement et compte tenu des usages de l'époque, de désigner par *Tatsache*) lequel est également constaté et *simpliciter* (c'est un fait « absolu »), mais qui, lui, n'est pas donné (ou pas forcément) comme métaphysique. Ainsi c'est un fait absolu que le flux de mes vécus s'unifie dans une singularité s'auto-apparition qui fait qu'il ne puisse être rapporté qu'à un unique *ego* – pour absolu qu'il soit, ce fait n'est pas métaphysique –, et c'est un fait métaphysique que cette singularisation de mon flux, sous la condition qu'elle devienne celle d'une proprio-subjectivité, s'entrelace avec celle d'autres flux, également singularisés dans les mêmes conditions. On s'aperçoit aisément (mais c'est tout de même une vue qui demanderait vérification) que les faits métaphysiques, au sens de Husserl, circonscrivent des connexions, qui ne découlent pas de nécessités eidétiques, entre des constats réguliers et d'autres, dont on peut montrer la nécessité eu égard aux exigences de l'individuation. Husserl avait envisagé, sous le titre de métaphysique formelle, une discipline annexant à l'ontologie formelle de deuxième espèce les analyses des faits – métaphysiques et non métaphysiques ? – absolus concernant l'individuation. C'est une thématique dont l'exploration reste encore à faire », Bernard Besnier, « Présentation » de R. Kassis, *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, éd. J. Millon, Grenoble, 2001, in R. Kassis, *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, *Ibid.*, pp. 34-35

<sup>2</sup> Voir les travaux de thèse de V. Gérard, *Mathématique universelle et métaphysique de l'individuation. L'élaboration de l'idée de mathesis universalis dans la phénoménologie de Husserl*, 2001. On tirera profit de l'article « La *mathesis universalis* est-elle l'ontologie formelle ? », in *Annales de Phénoménologie*, n°1, 2002, pp. 61-98. Il conclut cette présentation sur le fait que la *mathesis* philosophiquement élucidée s'articule à la métaphysique. La mathématique universelle s'articule à une métaphysique de l'individuation, bien que l'ontologie formelle doive être distinguée d'une ontologie formelle de l'individuation. Énonçant qu'il y a chez Husserl « métaphysique et métaphysique », la conclusion requiert de plus amples approfondissements.

<sup>3</sup> La reprise de ce thème a également une postérité importante, dans la mesure où elle constitue l'un des points d'achoppement de la critique ontologique heideggérienne, dans la mesure où une ontologie formelle mathématisée manquerait la question de l'être. Ainsi Heidegger ne manque pas de critiquer Husserl en resituant son analyse dans le sillage des *Regulae* de Descartes dont s'inspirerait l'« *Urmahematik* ». Voir par exemple Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung, Cours du semestre d'hiver 1923/24, Gesamtausgabe*, tome XVII, Klostermann, 1994, p. 47.

par le mathématicien flamand Adriaan van Roomen au chapitre VII de son *Apologia pro Archimede*<sup>1</sup>, et que, synonyme de *prima mathesis*, elle est alors conçue sur le modèle de la philosophie première, ayant pour tâche de déterminer les axiomes communs aux quantités discrètes et continues<sup>2</sup>. Après une brève apparition dans le titre de la règle IV-B des *Regulae* de Descartes, la *mathesis universalis* retrouve une place importante dans le débat leibnizien.

Entre *mathesis universalis* et métaphysique se trouve toutefois une ligne de partage extrêmement nette : si la première est *scientia rerum imaginabilium*, c'est-à-dire une science des choses imaginables ou encore une logique de l'imagination, la métaphysique se distingue en tant qu'elle est *scientia rerum intellectualium*, c'est-à-dire une science des choses intelligibles. Le contraste avec la qualification husserlienne du problème de l'individuation ne peut nous échapper. Une telle duplicité se retrouve chez Bolzano<sup>3</sup>, où sont distinguées, à partir de la connaissance *a priori* en général, une métaphysique d'un côté, et une *mathesis universalis* de l'autre, que Husserl restitue au § 26 d de *Logique formelle et transcendantale* comme « une ontologie apriorique universelle qui renferme en soi, non séparées, une ontologie matérielle et une ontologie se renfermant au formel vide<sup>4</sup> ».

<sup>1</sup> Adrianus Romanus, *Apologia pro Archimede*, « Idea quædam universalis Matheseos, quam nos primam vocabimus Mathesin, proponi-tur », Genève, 1597, chap. VII, p. 23.

<sup>2</sup> Également nommée « *mathesis generalis* », elle occupe, comme la métaphysique, une place intermédiaire entre *scientia generalis* ou science de la pensée en général et la *mathesis specialis* (algèbre, arithmétique, géométrie).

<sup>3</sup> Voir Bolzano, *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, 1810, tr. J. Laz, in *Bolzano critique de Kant*, Paris, Vrin, 1993, pp. 160-192, en particulier le deuxième cahier inachevé intitulé « *Allgemeine Mathesis* ».

<sup>4</sup> Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, § 26 d, p. 74, tr. fr. p. 117. En dépit de toute la caractérisation transcendantale du problème chez Husserl, V. Gérard tente de montrer l'importance de l'individuation dans ce cadre d'analyse, la *mathesis universalis* ne pouvant pas être l'ontologie formelle de façon univoque. N'est-ce pas ce qui explique, à Bernau, le retentissement du problème de l'individuation sur la métaphysique formelle ? Pour générale que soit cette idée, elle concorde avec plusieurs déclarations de Husserl, par exemple dans sa correspondance avec H. Weyl, où Husserl évoque sa « nouvelle métaphysique formelle » explicitée comme « théorie générale et apriorique de l'individuation » (voir Husserl, *Husserliana Dokumente III, Briefwechsel*, t. VII « Wissenschaftskorrespondenz », éd. K. Schuhmann, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 287-296). Substituant cette ontologie apriorique de l'individuation à l'ontologie apriorique universelle de Bolzano, affirmant l'importance d'une ontologie de l'individuation par rapport à l'ontologie formelle bolzanienne portant sur la chose en général, Husserl donnerait une assise transcendantale à la logique formelle qui appelle à une remise en cause de la ligne de partage au sein de la théorie de la connaissance (phénoménologiquement fondée) entre *mathesis universalis* et métaphysique. La lettre à Grimme du 5 avril 1918 semblerait confirmer et préciser cette idée, puisque Husserl déclare que son projet « revient finalement à une ontologie rationnelle phénoménologiquement fondée en un tout avec une résolution de la problématique transcendantale la plus profonde, et ce en tant que science rigoureuse qui pourra affirmer sa validité objective pour toujours » (*Hua Dok*, III, *Briefwechsel* III, *op. cit.*, p. 82, déjà citée en introduction), articulant à son fondement la logique et l'ensemble des disciplines formelles – ne privilégiant plus la chose en général représentée sur le modèle bolzanién.

V. Gérard fait une autre remarque qui nous semblera utile, à partir d'un texte édité dans *Husserliana XXIV*<sup>1</sup> comme appendice A XIII, probablement rédigé entre 1903 et 1905, c'est-à-dire à une époque où Husserl en vient à s'intéresser à l'individuation avec les « Manuscrits de Seefeld ». Ce texte apporte une définition très précise de la métaphysique comme « science de l'étant réel en son sens véritable et dernier<sup>2</sup> ». Mais plus encore, Husserl articule cette métaphysique à la théorie de la connaissance, définie quant à elle comme

la science formelle de l'être dans la mesure où elle fait abstraction de l'être tel qu'il se présente de fait [*faktisch*] dans la recherche de l'être des sciences déterminées, et où elle cherche l'être en général conformément à son sens essentiel<sup>3</sup>.

Le problème de Bernau semblerait ainsi provenir d'une révision de l'objet de la théorie de la connaissance, à un moment où sont redéfinies les ambitions de la métaphysique, et précisées les articulations entre les différentes disciplines qui la composent, sur la base de l'explicitation transcendantale de leur fondement, dont on trouve la claire réalisation seulement dans le texte de *Logique formelle et logique transcendantale*. Et effectivement, dans le texte de logique de 1903-1905, on assiste à un télescopage de ces dimensions :

Nous pourrions caractériser la théorie de la connaissance appuyée à la logique pure directement comme métaphysique formelle (ontologie), tandis que la métaphysique au sens propre constate en se fondant sur cette métaphysique formelle ce qui est de fait (*faktisch*) dans le sens catégorial, ce qui revient à l'être réel, non pas seulement en général et en tant que tel, mais *de facto* d'après les expériences des sciences déterminées de l'être. On aurait ainsi en troisième lieu déterminé le concept de métaphysique<sup>4</sup>.

Si ce texte offre une ligne de partage nette entre, d'une part, une ontologie comme métaphysique formelle agencée à une logique pure et , d'autre part, *une métaphysique au sens propre, une métaphysique de la factualité*, il ne porte en revanche aucune mention du problème de l'individuation. Du point de vue de la théorie de la connaissance, appuyée à la logique pure, il revient un privilège à la métaphysique formelle, à partir de laquelle on peut mesurer la correspondance des faits (qui relèvent de la métaphysique au sens propre, celle de la factualité). Ce point de vue logique est un axe très présent chez Husserl (des années 1905 aux années 1910), sur lequel il serait facile d'insister, délaissant un autre examen de la métaphysique auquel Husserl semble s'être également livré, celui de la factualité. C'est la

---

<sup>1</sup> *Husserliana XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, éd. U. Melle, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1985.

<sup>2</sup> Husserl, *ibid.*, p. 380.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 380.

détermination transcendantale de toute métaphysique de la factualité, métaphysique au sens propre du terme, car phénoménologiquement et transcendantalement fondée, qui demeure la pièce maîtresse de l'apport husserlien dans les *Manuscrits de Bernau*. Si en 1907 la question se pose de savoir à quelle métaphysique s'attaque le problème de l'individuation, cette question n'appelle une réponse claire qu'en 1918.

Il est assez remarquable que les réflexions de Bernau elles-mêmes présentent, somme toute, une certaine ambivalence. Tout ce qu'on peut dire d'emblée est que la théorie de l'individuation tombe dans le contexte général d'une réflexion sur la *mathesis*, comme le confirme un extrait du Manuscrit A III, 13 :

Dans la sphère des disciplines formelles (pour laquelle on aurait besoin d'un nom unifié : *Mathesis*) tombe la théorie formelle de l'individualité en tant que telle<sup>1</sup>.

Mais elle est irréductible à ce contexte, qui ne prend pas spécifiquement en charge la question transcendantale de la phénoménologie : en quoi, en effet, une telle ontologie formelle pourrait-elle répondre aux questions qui reviennent à une métaphysique de la factualité ? Ainsi que le mentionne V. Gérard, et comme le remarque aussi J.-T. Desanti<sup>2</sup>, une telle ontologie formelle de l'individuation ne saurait se confondre avec l'ontologie formelle en général, ni, ajoutons cette proposition, la métaphysique de l'individuation ne saurait se confondre avec l'ontologie formelle de l'individuation qui fait abstraction du problème métaphysique au sens propre : l'existant factuel<sup>3</sup>. À en croire Husserl, si la métaphysique au sens propre constate la factualité de ce qui fournit le noyau de tout sens catégorial, la métaphysique de la factualité transcendantale tente, quant à elle, de rendre phénoménologiquement compte de cet être-factuel en y associant un examen par le biais de la constitution temporelle.

---

<sup>1</sup> Manuscrit A III, 13, « Bernau - Individuation und formale Logik. (Abschließende Darstellung) freilich ungerieft. Bernau. Von der Analytik zur Logik der Individuation », p. 9. Il s'agit d'un manuscrit de 59 pages, non édité, daté de 1910-1920, transcrit par S. Spileers.

<sup>2</sup> J.-T. Desanti, *La philosophie silencieuse*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 69-108.

<sup>3</sup> Finalement, nous devons insister sur l'inaquéation et le silence relatif de la lecture de V. Gérard qui ne prend en compte qu'une détermination partielle du problème métaphysique de l'individuation, à savoir son inscription dans le cadre d'une ontologie formelle. Il tente de clarifier le rapport entre *mathesis universalis* et métaphysique de l'individuation au moyen d'une confrontation entre des énoncés qui ne produisent pas de sens effectuable (par exemple l'énoncé « la somme des angles d'un triangle est égale à leur couleur rouge » du § 90 de *Logique formelle et transcendantale*) et le sillage du § 8 d'*Expérience et jugement* sur la possibilité d'obtenir un substrat de propriétés communes au moyen de la pré-connaissance *typique* du mode de donation d'un objet qui est enveloppée par l'*expérience* de celui-ci : l'horizon interne d'un objet un et identique et l'horizon externe indéfiniment ouvert des objets co-existants qu'il faut bien appeler le monde. Ici, les objets expérimentés constituent en même temps les noyaux ultimes de la prédication possible.



### CHAPITRE 3

## Pour une révision de la « *Konstitution* » à la lumière de la résolution de la problématique transcendantale.

« Le sens précis des termes 'constitution' et 'constitué' [...] ne paraît se modifier dans sa signification que dans la mesure où il est appliqué à des domaines différents<sup>1</sup> ».

### *La constitution comme option transcendantale.*

En caractérisant l'individuation comme le problème de la constitution de l'être individuel donc factuel au sein d'une démarche transcendantale, Husserl accorde à la « constitution » une importance de tout premier ordre. En lui conférant un rôle opératoire, il lui prête une valeur transcendantale dont nous avons exposé les modalités dans la troisième partie de cette étude. Pourtant, le « concept de constitution » apparaît dans des textes qui sont antérieurs aux *Ideen I*. Et dans les *Ideen I*, il a été observé que son importance était variable, en raison de sa connexion à l'ambition eidétique. En faisant de la constitution la voie d'élucidation du problème transcendantal de l'individuation, la question se pose de savoir si et par quels moyens un procédé aussi typique de la phénoménologie husserlienne parvient à dévoiler le sens d'un problème à ce point ancré dans la tradition métaphysique. Comment expliquer que par la constitution, Husserl prétende rendre compte de la différence dans l'existence au fondement de notre conscience d'identité ? Par trop souvent désolidarisée de la solution husserlienne – qui engage une révision du rôle du temps dans l'appréhension de l'existence –, la constitution a certes été abondamment traitée dans la littérature, mais rarement en-deçà des clivages neutralisés par la perspective transcendantale, principalement celui entre l'immanence et la transcendance, et celui entre la subjectivité et l'objectivité. Dans ces conditions, ou bien la factualité est présentée comme la qualité existentielle des objets réels, ou bien comme une production jaillissant de la source de la conscience. Cette présentation diffère de la manière dont Husserl présente la relation de la conscience à l'être objectuel, engageant l'individualité de ces derniers :

La conscience, l'être au sens radical, est radicale au sens propre du terme. C'est la racine – et selon une autre image – la source de tout ce qui autrement est appelé ou peut être appelé

---

<sup>1</sup> R. Ingarden, « Le problème de la constitution et le sens de l'analyse constitutive chez Husserl », in Husserl, *Cahiers de Royaumont, op. cit.*, p. 243.

« être ». C'est la racine : *elle porte tout autre être individuel, qu'il soit immanent ou transcendant*. Si l'être est l'être individuel, qui dure, qui se modifie et ne se modifie pas dans sa durée, l'être temporel, alors la conscience n'est aucunement l'être. Elle est porteuse du temps, mais elle n'est pas elle-même ni en elle-même un être temporel – bien que cela n'empêche pas de recevoir par « subjectivation » [« *Subjektivierung* »] (une forme spécifique d'objectivation) une position dans le temps et ainsi d'être « déterminée » [*gestaltet*] comme un objet temporel, comme ayant une durée. Cependant, en elle-même, elle n'est pas temporelle, elle n'est pas l'unité d'une multiplicité, elle ne renvoie pas à quoi que ce soit d'autre à partir duquel elle pourrait ou devrait former une unité. Mais chaque autre être est précisément unitaire et renvoie, immédiatement ou médiatement, au flux absolu de la conscience<sup>1</sup>.

En insistant sur le fait que c'est *la détermination du contenu des objets* (qu'ils soient transcendants ou immanents) qui est contingente, Husserl, dans les *Manuscrits de Bernau*, fait de la question de la détermination une question prioritaire qui neutralise jusqu'au partage entre l'objectivité et la subjectivité. Le moi, en ce qu'il est saisi à titre d'objectivité ou de sujet, peut alors être considéré tantôt comme « contingent », tantôt comme « nécessaire » :

Tout ce qui intervient dans le flux de conscience originaire, lié à sa loi formelle, aide à constituer un temps immanent, rempli par des objets temporels immanents. Que, de façon absolue, un temps immanent rempli objectalement soit conscient, c'est une nécessité formelle. *Les objets eux-mêmes, ces objets avec leur contenu déterminé, commençant et cessant ainsi, sont contingents*. Mais tous ces objets sont des objets pour le moi, des possibilités de saisie ou des états de saisie du moi, lequel n'est pas un objet au même sens que tous les autres objets dont il vient juste d'être question et qu'on avait dénommés contingences, en tant que *data* individuels dans le flux temporel du moi. Cependant, même le moi n'est qu'en tant qu'il peut devenir pour lui-même un objet ; même le moi est pour lui-même un objet actuel et potentiel. Mais il est pourtant le sujet pour lequel est tout autre objet immanent et simultanément est lui-même pour soi-même objet, ce en quoi il se trouve lui-même comme objet immanent en la forme du temps immanent. Comme sujet pour tous ses objets, il n'a pas de contingence, mais de la nécessité<sup>2</sup>.

Si l'on peut évidemment s'interroger sur les limites de la constitution, au premier chef sur le fait que si la conscience temporelle est absolument constituante, sur le fait que celle-ci ne semble pas être constituée à son tour, cette qualification proprement husserlienne de la constitution a fait naître l'idée qu'il serait peut-être légitime et heuristiquement fécond

<sup>1</sup> Nous traduisons Husserl, *Husserliana XXXVI: Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, éd. Robin D. Rollinger and Rochus Sowa, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 70, et soulignons : „Das Bewusstsein, das Sein im radikalen Sinn, ist im radikalen, im echten Sinn des Wortes. Es ist die Wurzel und – in einem anderen Bild – die Quelle alles dessen, was sonst noch „Sein“ heißt und heißen kann. Es ist die Wurzel: Es trägt jedes andere, sei es immanente, sei es transzendente individuelle Sein. Ist Sein individuelles Sein, dauernd und in seiner Dauer sich verändernd und nicht verändernd, zeitliches Sein, so ist Bewusstsein kein Sein. Es ist Träger der Zeit, aber nicht selbst und in sich selbst zeitlich seiend, was nicht hindert, dass es durch „Subjektivierung“ (eine bestimmte Sorte von Objektivierung) Einordnung in die Zeit erhält und dann zum Dauernden, zum Zeitobjekt „gestaltet“ wird. In sich selbst ist es aber unzeitlich, ist es keine Einheit der Mannigfaltigkeit, es weist auf nichts weiter zurück, aus dem es als Einheit entnommen werden könnte und müsste. Alles andere Sein aber ist eben einheitliches und weist mittelbar oder unmittelbar auf den absoluten Bewusstseinsfluss zurück“.

<sup>2</sup> Husserl, *Manuscrits de Bernau*, p. 285, tr. fr. p. 227, nous soulignons.

d'élargir la constitution à un méta-niveau de la phénoménologie, ou disons, un niveau transversal, en tant que tout type de corrélation à l'objet se trouve élucidé à partir de la conscience actuelle, entérinant le fait qu'elle se situe en tout cas en-deçà des clivages dualistes traditionnels :

Mais qu'est-ce que « constitution » veut dire ? On pourrait d'abord dire que la constitution est le nom que Husserl donne à la fois à la performance et au résultat d'une série de synthèses réalisées par la conscience, en vertu desquelles quelque chose – qu'il s'agisse d'une expérience vécue immanente (comme une sensation ou un acte intentionnel), d'une chose transcendante (comme une table ou une maison), d'une personne (comme moi-même ou mon ami Daniel), d'une transcendance imaginaire (comme Emma Bovary ou un centaure jouant de la flûte), ou encore d'une idéalité (comme la fonction d'une variable complexe ou n'importe quel théorème) – apparaît et, plus précisément, apparaît comme ayant un certain sens [*Sinn*], ou encore, comme ayant une forme déterminée d'identité de sens. Un tel sens est à la fois un *Sosein-sinn* et un *Sein-sinn*, dans la mesure où les objets apparaissent non seulement comme « étant-tel-et-tel » mais aussi comme étant existants ou non-existants, comme ayant un certain *Seinsweise*. [...] Sens et constitution sont des concepts intimement liés<sup>1</sup>.

Cette caractérisation de la constitution par C. Majolino endosse l'idée de R. Sokolowski qui considère qu'« il n'y a pas d'autre concept qui reflète en lui-même la pensée de [Husserl] d'une façon aussi juste et complète<sup>2</sup> », et elle la développe amplement. Outre le fait qu'elle autorise à rendre compte de toutes les formes de constitution examinées et menées par Husserl, cette lecture de la constitution autorise à comprendre sur la base d'un même principe général – la structure « unité-multiplicité » – aussi bien la constitution des objets transcendants (hétéro-constitution), celle des objets immanents et des tempo-objets, que celle de la conscience elle-même (auto-constitution)<sup>3</sup>. En comparant le premier texte cité ci-dessus (extrait de *L'Idéalisme transcendantal* mais rédigé en 1908) et celui des *Manuscrits de Bernau*, on s'aperçoit que Husserl considère que tout être, en tant qu'objet constitué, ou plus

<sup>1</sup> C. Majolino, « Multiplicity, Manifolds and Varieties of Constitution : A Manifesto », in *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, volume 12, éd. B. Hopkins & J. Drummond, 2012, pp. 159-160.

<sup>2</sup> R. Sokolowski, *op. cit.*, p. 223.

<sup>3</sup> À ce titre, la plus grande difficulté qu'elle puisse lever consiste dans la restitution de la constitution spécifique de la conscience absolue qui, loin d'être soustraite à cette structure, se caractérise par son type spécifique de constitution – à savoir la constitution du flux présent vivant où un présent est « constitué » par la multiplicité intensive des impressions, rétentions et protentions. Cette compréhension de la constitution comme fil directeur des opérations successives et des déplacements problématiques que Husserl fait subir aux centres d'intérêts de la phénoménologie lui donne un concept opératoire – le couple désigné comme « unité-multiplicité » – capable de rendre compte de la différenciation d'une même méthode constitutive à des domaines d'objets irréductibles les uns aux autres. Ainsi, l'élucidation des significations idéales dans les *Recherches logiques* repose sur une analyse constitutive des jugements catégoriaux ; dans la phénoménologie qui investit la question éthique, les valeurs peuvent être regardées en tant qu'elles sont constituées dans des actes axiologiques ; ou encore, dans *Chose et espace* ou une partie des analyses des *Ideen I*, la chose, dans le domaine de la physique, peut-être décrite comme étant constituée dans des actes de perception répondant à des déterminations eidétiques immuables.



précisément unitaire, apparaît comme une unité parce qu'il est constitué par une multiplicité, c'est-à-dire un ensemble de singularités. Non constituées à leur tour, ces singularités seraient dès lors constituantes. La principale différence entre la position de 1908 et celle de 1918 est que Husserl attribue la dimension constituante (ou non constituée) dans le premier cas à la conscience, dans le second cas, à la contingence du contenu déterminé de l'objet, ce sur quoi nous nous sommes longuement penché dans la précédente partie de notre étude. En l'espace de dix ans, Husserl semble avoir conquis, par le biais du temps, une manière d'aborder la constitution sans opposer un constituant (subjectif, immanent) et un constitué (objectif, transcendant). Si nous avons analysé la requalification de l'eidétique eu égard au procès de constitution temporelle de l'identité et déterminant différents degrés de l'ontologie matérielle, nous devons insister à présent sur le remaniement engendré par cette prise de conscience « transcendantale » sur la théorie de la constitution. Il ne semblera pas anodin, à cet égard, qu'en 1908, Husserl renvoie toute unité constituée au « flux absolu de la conscience » [*absoluten Bewusstseinsfluss*], gommant le fait que cette conscience est avant tout temporelle [*zeitlichen Bewusstseinsfluss*], ou plutôt, ne considérant pas avec une attention suffisante les possibilités offertes par une compréhension temporelle de la constitution dans le cadre transcendantal, tirant parti du fait que les singularités apparaissent dans un flux temporel, et qu'elles ont à cet égard un caractère non moins absolu que la conscience.

Le problème de l'individuation comme celui de la factualité renvoie à une telle limite de la constitution : non pas une conscience non constituée car *constituante*, mais un être non constitué car absolument non unitaire, pure singularité différente de toute autre dans son existence, antérieure à l'idée de multiplicité, qui, ne présupposant pas la multiplicité, rendrait pour ainsi dire le concept opératoire « unité-multiplicité » obsolète. Si l'on veut tenir jusqu'au bout le modèle constitutif en rendant compte, au moyen de ce dernier, de l'être factuel, il faut pouvoir déterminer une multiplicité de singularités déjà à l'œuvre dans la détermination factuelle. Il faut pouvoir montrer que le fait individuel est déjà concomitant d'une multiplicité de singularités factuelles.

## L'intérêt de la constitution pour le sens du « transcendantal » husserlien.

Plusieurs études se sont montrées attentives à l'explicitation de la relation intime entre la *Mannigfaltigkeit* et la *Konstitution*<sup>1</sup>. Dans cette proposition de dispositif heuristique, la constitution peut être reconnue, dans le sillage de Fink, comme un concept opératoire, élargi à un méta-niveau explicatif. Au regard de la structure constitutive qui peut-être qualifiée par le couple « *Einheit-Mannigfaltigkeit* », les individus ne sont encore qu'un type particulier d'objets constitués, identifiés comme des individus concrets transcendants de régions eidétiques inférieures – c'est-à-dire les choses, qui nous apparaissent dans la perception<sup>2</sup>.

Dans ces conditions, il est possible de revenir à nouveaux frais sur l'appréciation du « transcendantal » chez Husserl. Si les critiques de la constitution husserlienne existent, elles ne semblent pas prendre la mesure du problème transcendantal profondément engagé ici. La littérature nous présente trois manières de destituer le transcendantal de la phénoménologie husserlienne. La première n'interroge pas la constitution : Husserl n'aurait pas accédé au « transcendantal » dans la mesure où il aurait forgé très tôt un idéalisme ontologique rendant toute prétention transcendantale vaine. Cet idéalisme ontologique sera dès lors regardé comme le fil continu qui amène à faire de la problématique transcendantale un épiphénomène aporétique. La seconde manière consiste à faire du transcendantal une étape intermédiaire dans la compréhension de la problématique temporelle. Ainsi, l'étude d'A. Schnell insiste sur l'approfondissement *continu* de la problématique du temps comme présidant à des variations de méthode. À partir de la problématique explicitement formulée dans les années 1920-1930, l'auteur repère les signes avant-coureurs du problème de la phénoménologie génétique dès les années 1890. Troisièmement, on présente parfois la constitution elle-même comme un fil unitaire, mais sans toutefois la confronter au défi que lui impose le problème transcendantal qui vient d'être mentionné. Dans ce silence, W. Biemel propose une reconstitution du développement de la phénoménologie husserlienne sur le fil de la constitution :

---

<sup>1</sup> On tirera particulièrement profit des recherches suivantes de Carlo Ierna, « La notion husserlienne de multiplicité : au-delà de Cantor et Riemann », *Methodos*, 12, *Un siècle de chimie à l'Académie royale des sciences*, 2012 et de Nikolay Milkov, « The formal theory of everything : exploration of Husserl's theory of manifold », in *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book One, Analecta Husserliana* Volume 88, 2005, pp 119-135.

<sup>2</sup> Selon la structure eidétique régissant la perception, les choses apparaissent par esquisses, chaque esquisse anticipant la suivante au cours d'une chaîne de référence (*Hinweis*) infinie. Étant données ces caractéristiques eidétiques, Husserl conclut que la structure ontologique de ces objets qui ont la propriété eidétique d'apparaître perceptivement par esquisses tombent sous cette structure générale de l'« *Einheit der Mannigfaltigkeit* », l'unité d'une multiplicité.

Nous avons chez Husserl une identification entre sens (*Sinn*) et être (*Sein*). C'est ainsi que l'être peut être constitué par la conscience [...]. Avec les *Recherches logiques*, le problème de la constitution devient le problème central de la phénoménologie. [...] La phase suivante consiste dans l'extension de la constitution à d'autres domaines d'objets. En 1904-1905 ce sont les cours concernant la conscience intime du temps. [...] C'est ainsi que le temps ne cesse de naître et en même temps c'est le support transcendantal lui-même qui se constitue<sup>1</sup>.

On voit, d'après cette appréciation, que le silence sur le caractère transcendantal de la constitution n'est que relatif. Si l'on peut insister sur l'idéalisme ontologique et le privilège de l'eidétique sans analyser le rôle de la constitution<sup>2</sup>, si l'on peut suivre le fil du temps tout en minimisant la constitution transcendantale en la faisant passer pour une simple étape de transitoire dans le développement de la problématique génétique, il est beaucoup plus difficile, en revanche, de s'intéresser la constitution sans marquer son intérêt transcendantal. On peut par contre y ignorer l'engagement du problème de factualité<sup>3</sup>. Ainsi, W. Biemel remarque que dans l'élucidation de la continuité de la constitution husserlienne – et donc dans la « constitution transcendantale » – se joue la confrontation entre les orientations (husserlienne ou heideggerienne) de la phénoménologie<sup>4</sup>. Anticipant l'importance du problème de l'individuation dans ce contexte, il rappelle les quatre points autour desquels s'articule la critique de Heidegger pour qui la conscience est chez Husserl (conformément à des thèmes que l'on a vu apparaître très tôt)

une conscience « immanente », une conscience comprise comme être absolu, parce qu'elle nous est donnée de façon absolue, c'est une conscience absolue dans ce sens qu'elle est constitutive vis-à-vis de toute transcendance, et c'est un être pur vis-à-vis de toute « individuation » [*Vereinzelung*]<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> W. Biemel, « L'idée de la phénoménologie chez Husserl », *op. cit.*, pp. 38-42.

<sup>2</sup> Quoique l'on s'interdise peut-être de rendre compte pleinement de l'articulation entre les recherches eidétiques des *Ideen I* et les recherches constitutives des ontologies matérielles dans les *Ideen II*.

<sup>3</sup> Husserl lui-même, dans les *Ideen II*, désengage la constitution de la question de la factualité contingente. Par exemple : « Cela ne veut pas dire ici, pas plus qu'ailleurs dans la phénoménologie, accomplir directement des expériences actuelles, donc procéder empiriquement, comme si la thèse empirique, qui est liée aux *facta* contingents, venait en question de quelque manière. Il s'agit bien plutôt d'examiner, dans l'intuition eidétique, l'essence de ce qui fait l'objet de l'expérience en général et en tant que tel, tel qu'il se montre dans une expérience quelconque », *Ideen II*, *op. cit.*, p. 91, tr. fr. p. 138.

<sup>4</sup> « Les choses elles-mêmes sont pour Husserl les phénomènes qui ne peuvent être compris qu'à partir de la conscience. Husserl commence par l'analyse des actes relativement simples de la conscience – comme la perception – pour arriver aux actes complexes. Ainsi la constitution de sens (*Sinnkonstitution*) se déploie en une sédimentation de couches successives. Il ne voulait rien présupposer, mais il y a tout de même la présupposition que la conscience constitue le fondement absolument certain et que la conscience sous la forme de l'*ego* transcendantal est la forme primordiale de l'existence humaine. C'est ici que Heidegger va appliquer sa critique dans les paragraphes 11 et 12 des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* », W. Biemel, *op. cit.*, p. 37.

<sup>5</sup> W. Biemel, *ibid.*, p. 37.

Enfin, W. Biemel fait justement remarquer que la critique heideggérienne est accompagnée de la thèse selon laquelle la phénoménologie transcendantale husserlienne hériterait de l'influence de la métaphysique cartésienne, une position dont nous avons sérieusement commencé à percevoir les limites, à partir de l'étude et des enjeux présentés dans l'introduction générale aux *Ideen* et d'une analyse circonstanciée des développements gravitant autour du § 49. Après avoir rappelé cet autre élément de la critique de Heidegger :

La question primordiale [*primäre*] de Husserl ne porte pas du tout sur le caractère d'être de la conscience ; ce qui le conduit, c'est bien plutôt le problème de savoir *comment, d'une façon générale, la conscience peut devenir objet d'une science absolue*<sup>1</sup>,

W. Biemel identifie très exactement ce que Heidegger tient pour l'« idée traditionnelle de la philosophie<sup>2</sup> » à « l'influence de la position cartésienne<sup>3</sup> ». Bien qu'irréductibles les uns aux autres, les exemples de continuité alternative à la question transcendantale partagent une coloration heideggérienne plus ou moins marquée. Chez A. Schnell, le motif le plus puissant de l'ontologie heideggérienne – le fil du temps – est regardé comme une pièce décisive de la phénoménologie husserlienne, qui sera affûtée par l'élève.

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesaamtausgabe Band 20*, éd. P. Jaeger, V. Klostermann, Francfort, 1979, p. 147, tr. fr. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. fr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 161.

<sup>2</sup> « L'élaboration de la conscience pure comme champ thématique de la phénoménologie n'est pas acquise phénoménologiquement grâce au retour aux choses mêmes, mais à une idée traditionnelle de la philosophie », Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, op. cit.*, p. 147, tr. fr. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, op. cit.*, p. 161. L'analyse de W. Biemel représente une voie interprétative qui n'affirme ni une rupture radicale entre la phénoménologie descriptive et la phénoménologie transcendantale et génétique, ni un motif de continuité concurrent ou alternatif à celui proposé par Husserl. Elle présente néanmoins plusieurs assumptions et approximations dont on a vu qu'elles semblent incompatibles avec de nombreux textes husserliens dès lors qu'on en rapporte la teneur à sa compréhension de l'individuation. A ce titre, on notera deux points principaux appelant à la vigilance. Le premier concerne le sens de la constitution. Alors que W. Biemel tient pour valable la proposition selon laquelle il existerait « chez Husserl une identification entre sens [*Sinn*] et être [*Sein*] », plusieurs pans de l'analyse husserlienne se passent assez bien du registre du *Sinn* (Cf. *Manuscrits de Bernau*, p. 299, tr. fr. p. 236). En articulant le rôle de l'individu factuel comme *Tatsache* dans une analyse eidétique faisant intervenir une réduction eidétique, premier changement, vers une attitude phénoménologique traitant de la factualité [*Tatsächlichkeit*] de l'individu comme différence dans l'existence sous le régime réduit, second changement, il nous est apparu clairement que Husserl n'identifiait nullement l'un et l'autre. Le second point qui retient l'attention concerne l'idée de la philosophie traditionnelle à laquelle se rattache la constitution. Ce n'est que dans la mesure où la philosophie devrait être pensée de l'être que, n'ayant pas problématisé cette question au sein d'une analyse constitutive, Husserl aurait dû la présupposer et l'hériter de la tradition cartésienne. Or, tout autre chose semble apparaître : sous le registre de la constitution sous le régime transcendantal, Husserl non seulement n'occulte pas la question fondamentale de la philosophie mais il la formule explicitement et la problématise. Il s'agit non pas de la question de l'être, question la plus générale, mais de la question de l'individu : être factuel irréductible dans son existence et sa différence vis-à-vis de tout autre, au fondement de toute espèce ou région supérieures de l'ontologie matérielle. Dans ces conditions, il se pourrait bien que l'idée de la métaphysique traditionnelle – ainsi réévaluée et non pas « héritée » par Husserl – soit issue d'une compréhension à la fois non cartésienne et non heideggérienne du problème de la métaphysique, en l'occurrence d'inspiration « rationnelle », assumée en même temps que limitée par le registre critique du discours philosophique sous le régime transcendantal.

<sup>3</sup> W. Biemel, *op. cit.*, p. 37.

## Critique de l'interprétation de l'idéalisme transcendantal comme « idéalisme ontologique » d'après les analyses constitutives.

Avec l'insistance sur le procédé constructif évoqué plus haut, l'argument majeur en faveur de la continuité de l'approfondissement de la phénoménologie husserlienne est celui qui s'appuie sur la mise au jour extrêmement précoce d'un « idéalisme *ontologique* » avant la période transcendantale<sup>1</sup>. Il est temps de rapporter cette thèse à la question de la constitution, dont les textes font largement mention. L'interprétation ontologique trouve son origine dans l'étude de la lettre de Husserl à Marty du 7 juillet 1901. Une étude patiente de l'évolution historique et conceptuelle de la phénoménologie husserlienne de 1901 à 1913 permet à J.-F. Lavigne de soutenir qu'« il y a indéniablement une option philosophique initiale de Husserl en faveur d'une interprétation idéaliste de l'être, et plus précisément en faveur de sa relativisation *eidétique* par rapport à la subjectivité<sup>2</sup> ». Selon lui, encore, « la phénoménologie husserlienne n'a pas eu besoin de se faire transcendantale pour être idéaliste<sup>3</sup> ». Se fondant sur l'idée d'une relation eidétique de l'être à la conscience absolue plutôt que sur la relation entre une transcendance objectuelle et le champ immanent constituant, un tel idéalisme aurait alors un sens beaucoup plus « ontologique » que « transcendantal », une position qui garde silence sur la question de la constitution. La revendication ontologique s'inscrit dans une volonté d'éclairer la manière dont Husserl, dès 1902-1903, s'extrait progressivement de la psychologie descriptive des *Recherches logiques*. Explicitant la problématique intentionnelle comme relation entre le mode d'être des vécus de conscience et une certaine classe de transcendance objectuelle – en l'occurrence les idéalités logiques –, le commentateur n'évite pas complètement toute référence au « thème individuel » et insiste sur

la détermination du mode d'être des vécus de conscience *individuels, effectifs et temporels* par lesquels la conscience se rapporte intentionnellement à l'objet idéal, comme réalité empirique<sup>4</sup>.

L'étude du manuscrit F I 26 contenant des textes rédigés entre l'hiver 1898-1899 et 1907<sup>5</sup> lui permet de traquer les reprises et les déplacements que subissent les analyses des

---

<sup>1</sup> On notera donc que cette thèse est moins radicale que celle de Marion dans la mesure où il ne s'agit pas ici d'affirmer la faiblesse de l'analyse husserlienne contre l'acuité heideggerienne mais de défendre l'idée d'un « idéalisme ontologique » spécifiquement husserlien.

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, *op. cit.*, p. 355.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>5</sup> Le manuscrit F I révèle un champ problématique extrêmement vaste. Rappelons en effet que cet ensemble de manuscrits concerne essentiellement des cours donnés par Husserl où il est à la fois question de logique (voir par

*Recherches logiques* dans le cadre d'une théorie de la connaissance qui conduira aux *Cinq Leçons* de 1907<sup>1</sup>.

L'individu et l'objet « en soi » de la théorie de la connaissance.

Les analyses produites à partir du Manuscrit F sont structurées autour de deux axes particulièrement éclairants dans le contexte de la présente étude : premièrement, la poursuite de l'élucidation du caractère « en soi » [*an sich*] des objets de la connaissance, qui motiverait une prise de position vis-à-vis de Kant avant la période dite « transcendantale » de la phénoménologie husserlienne ; deuxièmement une clarification du rôle de l'individu, bien qu'elle ne retienne pas l'attention de l'auteur qui préfère repérer les prémisses du vocabulaire de la réduction – eidétique, gnoséologique ou encore transcendantale<sup>2</sup>. Le contexte d'analyse relativement précoce dans le développement de la pensée husserlienne appelle à une certaine prudence. Le caractère psychologique des analyses à la base des développements de l'époque amène ainsi J. -F. Lavigne à restituer les éléments saillants de ce contexte d'analyse et à rappeler l'opposition, dans les *Prolégomènes*, entre « le vécu comme *real* » et l'idéalité de l'objet logique, à l'inverse de la l'opposition bien connue des lecteurs des *Ideen I* entre vécu

---

exemple les manuscrits F I, 1-2-3-5-12-19 et 27) de temps (par exemple F I, 6), d'imagination (F I, 8), d'éthique (F I, 11-20-21-23-24-25-28) et de la présentation générale de la phénoménologie et de la philosophie de la connaissance (par exemple, F I, 4-7-10-14-15-17-18-29-30 et 31). Ces cours s'apparentent à un laboratoire conceptuel où Husserl développe de nombreux outils opératoires dont il reste à comprendre leur domaine d'usage. Ainsi, l'analyse de ces textes se prête à de nombreuses conclusions possibles. Nous ne pouvons par conséquent pas faire davantage ici que de relever la puissance heuristique de l'analyse husserlienne en tant qu'elle articule la notion d'individu à des considérations constitutives d'une part et eidétiques d'autre part. Le manuscrit F I 26 est plus spécifiquement répertorié comme suit : « Vorlesungen über Erkenntnistheorie 1902/03. Längst überholt. "Erkenntnisquellen", "Ursprung der Erkenntnis", die Frage nach dem "Ursprung" und "Umfang", beide untrennbar etc. 37 ff. etc. 46. 120. Erkenntnistheoretische Ausschaltung des Ich, des Unterschiedes von Subjekt und Objekt etc. Motto Locke I, 97 ff. Kants Gleichnis von Kräfteparallelogramm (zur Aufklärung des Ursprungs des Irrtums) Kehrb. 261 f. Vgl. unendlicher Regreß S. 55 ». Les passages du manuscrit F I 26 étudiés ici sont pour la plupart publiés dans *Husserliana Materialen III, Briefwechsel*, éd. K. Schuhmann, The Hague, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1994. La publication des feuillets se divise de la manière suivante : feuillets 3 - 13 (*Husserliana XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, éd. U. Melle. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1985) ; feuillets 16 - 30, 34 - 55, 57 - 62, 64 - 66, 69 - 74, 76 - 88, 90, 92 - 102, 103 - 166, 168 - 175 (*Husserliana Materialen III, op. cit.*) ; 3 - 13 (*Husserliana Materialen V, Urteilstheorie. Vorlesung 1905*, éd. E. Schuhmann, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2002). Lorsque les passages en question sont cités par J. -F. Lavigne, nous adoptons sa traduction.

<sup>1</sup> Voir notre analyse au chapitre 1 de cette partie.

<sup>2</sup> Ces développements visent à montrer que Husserl poursuit l'étude des modes de remplissement de la conscience (initiée dans les *Recherches*) mais en se plaçant sur le terrain de la théorie de la connaissance de plus en plus proche de celui de 1907. Ce terrain infléchit le sens de certaines questions, parmi lesquelles celle de la donation « en soi » de l'objet : « Comment faut-il comprendre qu'une pensée remplie d'une telle teneur de signification sait quelque chose de sa propre concordance avec les choses ? [...] L'objet doit être « en soi » [*an sich*], et cependant il doit être « donné » [*gegeben*] dans l'acte de connaissance », Husserl, F I 26 bis, pp. 56-57, cité par J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 291.

*reell* et objet transcendant *real*. Dans la mesure où Husserl situe ces analyses dans le cadre d'une psychologie qui n'est encore qu'une « science qui traite des *faits* de la conscience<sup>1</sup> », il s'ensuit non pas qu'à un vécu *reell* se rapporte une objectivité (éventuellement logique) transcendante (ceci est une dimension phénoménologique et non pas psychologique)<sup>2</sup>, mais il en découle que l'idéalité du logique pur s'oppose elle-même « au mode d'être du vécu de conscience que Husserl, reprend J.-F. Lavigne, détermine encore ici comme *réalité*<sup>3</sup> ». De son côté, Fink relevait déjà cette dimension de la phénoménologie en considérant le reproche susceptible de lui être adressé à l'époque, à savoir celui d'être « ontologiste<sup>4</sup> ».

Il s'ensuit de ce revirement, qui tient au passage d'un mode d'investigation psychologique à un examen proprement phénoménologique, une variation de l'usage de la catégorie de l'individu comme être factuel : alors que la psychologie regarde le vécu comme un vécu factuel, la phénoménologie s'autorise une description eidétique – essentielle – de ce vécu en tant qu'il se rapporte à une réalité transcendante susceptible quant à elle d'être factuelle. La factualité constitue une catégorie d'analyse maintenue dans le partage entre la description psychologique ou phénoménologique, certes affectée par ce passage, mais non pas annulée. Pourquoi donc, en devenant phénoménologique, l'analyse autrefois psychologique ne peut-elle ignorer son rapport à la factualité ?

La prise en charge de la « factualité » de 1902/03 à 1907 : Individualité et factualité psychologique.

---

<sup>1</sup> Voir Husserl, F I, 26, B, p. 27.

<sup>2</sup> Plus précisément, cette relation est une relation constitutive : le vécu *reell* constitue l'objectivité.

<sup>3</sup> « Partout, c'est le rapport de l'idéal et du réel, de l'objectif et du subjectif, qui fait ces difficultés. C'est, avant tout, une difficulté fondamentale, de comprendre dans quelle mesure la vérité [...] doit être quelque chose qui vaut objectivement, tandis qu'elle n'est pourtant ni ne peut être réelle que dans la pensée subjective », Husserl, F I 26, B, p. 18.

<sup>4</sup> « Ontologisme » signifie ici la limitation injustifiée de la thématique de la connaissance à l'« étant ». Un positivisme du thème correspond ainsi à l'empirisme méthodologique de la phénoménologie. [...] Il est d'abord objecté que le concept d'objet de la connaissance est fondamentalement déterminé au regard de l'objet de la perception, *c'est-à-dire du réel psychique et physique*, de sorte que, nonobstant l'incontestable acquis des *Recherches logiques* dans la défense et la garantie de l'idéalité de l'objectivité logique contre un positivisme prenant la forme grossière du psychologisme, quelque chose d'une conception positiviste demeure dans la mesure où l'« idéal » est posé comme une objectivité existante. [...] Ainsi – du moins aux yeux du criticisme – l'époque des *Recherches logiques* semble être déterminée par une tentative de restauration de l'idée naïve d'une ontologie pré-kantienne. Il importe peu, du point de vue de l'idéalisme critique, que Husserl passe d'une attitude objective thématique à l'endroit des objets logiques (d'ailleurs ontologisés) à une considération corrélative des vécus subjectifs, car la « référence au sujet » elle-même demeure ici encore dogmatique, puisqu'elle est située dans la relation de connaissance actuelle entre les contenus empiriques du sujet (ses vécus) et l'objectivité « donnée ». Cette référence semble encore interprétée de manière réaliste dans la mesure où la phénoménologie des vécus logiques est déterminée comme « psychologie descriptive », E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmond Husserl face à la critique contemporaine », pp. 99-102, in *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Les Editions de Minuit, Paris, 1994.

Ce contexte d'analyse permet d'apprécier, dans un contexte non transcendantal, l'usage de la catégorie de la « factualité » rapportée à l'individualité, ici dans sa dimension psychologique. S'il est vrai que pour le phénoménologue l'« individu » renvoie à une certaine factualité empirique (transcendante), la psychologie trouve cette factualité dans l'acte psychologique lui-même, le vécu de conscience, et non dans la transcendance (empirique) visée par un acte de conscience dès lors qu'en sera révélée la dimension intentionnelle<sup>1</sup>. On trouverait ainsi dans ce texte une reconnaissance – selon J.-F. Lavigne, *pour la première fois explicite* – du « caractère *factuel* empirique de tout acte psychique<sup>2</sup> », ou, comme il l'écrit encore, une opposition radicale et totale « entre toute *factualité psychologique* en général (la sphère du 'vécu subjectif') et la sphère des idéalités logiques<sup>3</sup> ».

Les éléments d'analyse datant de la période qui mène Husserl des *Recherches logiques* aux *Cinq Leçons* attestent par conséquent d'un croisement entre deux lignes problématiques. Il s'agit de comprendre la relation entre une objectivité transcendante (logique) et la sphère subjective psychologique mais dans le cadre d'une théorie de la connaissance. Le passage entre le cadre psychologico-phénoménologique descriptif des *Recherches logiques* et celui de la théorie de la connaissance constitue donc une seconde ligne problématique qui sous-tend la question de la détermination de la factualité. Alors que dans le cadre descriptif la question de la réalité de la transcendance est neutralisée, elle devient au contraire la dimension principale du problème dans le cadre d'une théorie de la connaissance. La question principale concerne dorénavant la possibilité d'atteindre une objectivité pour ainsi dire objectivement fondée qui ne soit pas seulement décrite du point de vue des actes – psychologiques ou phénoménologiques ou encore noétiques – dans lesquels elle est saisie, exigence qu'exprime la qualification d'« en soi » dont l'élucidation est assignée par Husserl à cette théorie de la connaissance.

La conscience doit à présent pouvoir atteindre une objectivité irréductible aux actes de conscience, en particulier cognitifs, qui la saisissent : comment alors attester d'une manière descriptive du caractère inaltérable de l'objectivité transcendante si cette dernière n'est décrite que du point de vue (noétique) des actes qui la saisissent ? Évidemment, toute décision en la matière est d'une importance décisive en ce que l'explicitation du caractère psychologique ou

---

<sup>1</sup> « La psychologie est une science tirée de l'expérience. En tant que telle, elle part d'expériences individuelles », Husserl, F I 26, B, p. 19.

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, op. cit., p. 290.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 290.



phénoménologique de l'acte de conscience a des répercussions massives sur le statut de l'idéalité transcendante « en-soi » : en se proposant une description phénoménologique essentielle, la phénoménologie évacue la dimension de factualité inhérente au vécu psychologique. L'examen de la factualité se répercute au niveau de la transcendance de l'objectivité « en-soi » qui ne désigne dès lors plus seulement le règne (essentiellement logique) des objectivités valables en soi, mais celui de toute sorte d'objectivités données dans un acte intentionnel, parmi lesquelles une certaine classe d'objectivités ayant la propriété d'être factuelles.

### Un nouvel outillage conceptuel.

Pour répondre aux exigences qui imposent effectivement des difficultés retorses au point de départ de l'ambition phénoménologique en matière de théorie de la connaissance, Husserl emprunte un chemin particulièrement original et utilise un outillage conceptuel très spécifique. Dans ce texte de 1902-1903, il étudie le statut de la transcendance objectuelle en regardant l'objet en tant que visé comme une *unité objectuelle* – un même objet – qui n'est autre qu'une *multiplicité de perceptions* :

Partons de la multiplicité de perceptions dans lesquelles le même objet s'expose à nous. [...] Ce que nous savons, ou plutôt ce que je sais, moi celui qui pense, c'est ceci : de *multiples perceptions* se font à l'instant connaître à moi *en tant que* perceptions du *même objet*<sup>1</sup>.

Si cette considération tombe en dehors du spectre de l'analyse de J.-F. Lavigne, la littérature secondaire à ce sujet n'est pas tout à fait vierge. Le cadre psychologico-phénoménologique étant intimement fondé sur l'explicitation de la factualité psychique (l'acte psychique factuel), il découle de la progression de l'analyse constitutive une *requalification de la factualité*. Tandis que le psychologue tient le vécu d'acte pour factuel et lui prête une individualité<sup>2</sup>, la description noétique en termes de multiplicité renvoie la dimension unitaire à une transcendance visée, y compris à une transcendance factuelle « en soi ». Or, cette structure décisive de constitution n'est pas explicitée par J.-F. Lavigne qui remarque cependant que

---

<sup>1</sup> Husserl, F I 26, p. 118. Nous soulignons. Il est à remarquer que cette unité possède un contenu objectif – elle est remplie (conformément aux descriptions des *Recherches logiques*), possède un sens [*Sinn*] –, ce qui la distingue d'une identité logique vide. L'objet est considéré comme l'« unité d'une multiplicité », multiplicité qui lui est intrinsèque et parfaitement coextensive.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 290.

dans l'un et l'autre textes [celui de 1902-03 a été précédemment cité et celui de *L'Idée de la phénoménologie*], toute la difficulté tient à ce que le même et unique objet est censé être à la fois « en soi » et pour la conscience, transcendant à tout vécu, et cependant « donné dans l'acte » de connaissance. Cependant, la première de ces cinq leçons n'était elle-même qu'un résumé (destiné à servir d'introduction à la problématique de la constitution subjective de la chose spatiale et matérielle) de la problématisation inaugurale de la connaissance<sup>1</sup>.

Pourtant, cette nouvelle exigence relative à la théorie de la connaissance est non seulement relevée par Husserl, mais elle est également assortie d'une explicitation de la structure « unité-multiplicité » relative à la constitution et qui pourrait permettre de satisfaire à ce projet, reconstituée par J. -F. Lavigne :

la difficulté est de penser l'articulation entre l' « acte de pensée, qui est un élément subjectif » et la « teneur de signification », qui doit être identiquement commune [*identisch gemeinsam*] à une multiplicité d'actes réaux-empiriques « sans l'être pourtant à la manière d'un fragment réel »<sup>2</sup>.

Il résulte de cette orientation interprétative une confusion possible entre deux problèmes très différents qu'il faut néanmoins articuler : celui de la qualification psychologique ou phénoménologique de la théorie descriptive (qui porte sur la conscience, et qui considère l'acte de conscience ou bien comme un acte psychologique *real* ou bien comme un acte phénoménologique *reell*), et de l'exigence pour une théorie de la connaissance d'être une théorie constitutive<sup>3</sup>, dès lors qu'on insiste sur la nécessité de préserver le caractère « en soi » des objectivités visées. Une telle exigence se fait jour avant que la phénoménologie n'identifie l'individuation comme étant au fondement du problème transcendantal.

### **La constitution non-transcendantale.**

Nous devons donc reconnaître que la constitution n'a pas toujours été transcendantale. De même que nous avons analysé le sens d'une « individuation eidétique », le sens d'une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 290. Les deux citations sur lesquelles il s'appuie ici proviennent respectivement de Husserl, manuscrit F I 26, B, p. 54 et p. 56.

<sup>3</sup> C'est pourquoi il nous semble remarquable que le passage à l'analyse constitutive dans le cadre de la théorie de la connaissance (dans les années 1907) soit précédé d'une étude du vécu phénoménologique (dès 1904-05) que le caractère temporel, fluant, permet de comprendre comme une multiplicité (dans laquelle se constitue des objectivités immanentes et des objectivités transcendantales). Nous reviendrons plus bas sur le sens et les limites du paradigme temporel pour comprendre la constitution, en particulier lorsque nous aborderons la position de Ingarden.

constitution non transcendantale doit être précisé à la lumière de sa capacité à éviter le problème de l'individuation. Est-ce à dire que la phénoménologie constitutive non-transcendantale ne rencontre pas le problème de l'individuation ?

La constitution dans *Chose et espace*.

Dans les manuscrits de *Chose et Espace*, en 1907, le vocabulaire de la constitution est très présent<sup>1</sup>. En renvoyant à *L'Idée de la phénoménologie*, l'analyse prend initialement appui sur l'importance majeure jouée par la constitution dans le champ nouvellement investi de la théorie de la connaissance :

L'introduction générale, nous l'avons achevée dans la dernière leçon. Nous nous sommes rendu clairs la nécessité et le sens d'une phénoménologie. [...] Avant tout, le sens général du problème de la phénoménologie de la connaissance, *la constitution de l'objet de connaissance dans la connaissance*, est aussi devenu clair pour nous<sup>2</sup>.

Husserl caractérise le thème des leçons qu'il entreprend comme l'une des « parties fondamentales<sup>3</sup> » d'une « future phénoménologie de l'expérience<sup>4</sup> ». Il rappelle la nécessité de conduire une analyse eidétique de la donation empirique, en précisant qu'il en va de ses « niveaux inférieurs<sup>5</sup> », de ses « premiers éléments<sup>6</sup> ». La théorie de la connaissance exige ainsi l'élucidation d'une partie fondamentale de la phénoménologie qu'il y a lieu de comprendre selon Husserl comme « théorie de l'expérience<sup>7</sup> » qualifiant la « constitution de l'effectivité naturelle<sup>8</sup> ». Il rapporte explicitement cette dimension d'analyse à Kant, épurée de l'usage que « Cohen et l'École de Marbourg » ont tenté de lui appliquer<sup>9</sup>. Pourtant, l'intervention de la catégorie de l'existence n'y est pas toujours reconnue avec la même importance. J.-F. Lavigne, qui s'est attentivement penché sur cette dimension, atteste de ce changement comme une modification de l'attitude phénoménologique par rapport à l'existence :

---

<sup>1</sup> La « constitution » intervient dans plus d'une vingtaine de moments d'analyse. Husserl ouvre les leçons consacrées à l'essence de la donation empirique en les replaçant dans le contexte du « monde naturel de l'expérience naturelle et de la théorie scientifique », titre du paragraphe introductif.

<sup>2</sup> Husserl, *Chose et espace*, p. 3, tr. fr. p. 23. Nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 3, tr. fr. p. 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 3, tr. fr. p. 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 3, tr. fr. p. 23.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 3, tr. fr. p. 23.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 4, tr. fr. p. 24.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 4, tr. fr. p. 24.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 4, tr. fr. p. 24.

Les leçons de l'été 1907 sur la chose spatiale inaugurent la phénoménologie de la perception. [...] La méthode reste [...] la même : dans la généralité eidétique, reconduire l'expérience de l'objet à son sol d'origine, c'est-à-dire aux enchaînements de conscience dans lesquels il s'impose à nous, s'objective sous notre regard. Mais, si l'intention et le procédé méthodique sont formellement les mêmes que ceux des *Recherches logiques*, leur mise en œuvre n'a plus, en 1907, ni précisément le même sens, ni le même contenu. Après la publication des *Recherches logiques*, la phénoménologie s'est enrichie de l'apport méthodique décisif de la réduction, ou « exclusion de toutes les présuppositions transcendantes d'un *existant* » : décisif<sup>1</sup>.

Nous avons appris qu'exclure toute présupposition transcendante d'un existant n'a rien à voir avec le fait d'exclure toute tentative de rendre compte de l'existence, comme différence dans l'existence, sous le régime de la réduction, en vertu de la constitution. En pratiquant l'exclusion de toutes les présuppositions *transcendantes* d'un *existant*, l'analyse phénoménologique reconnaît en même temps l'importance de la constitution immanente, certes, mais surtout de la constitution de la factualité. Elle repose tout particulièrement sur le rôle du temps engagé dans la constitution de l'objectivité sensible, poursuivant dans le champ immanent de la conscience l'analyse de que Kant avait ouvert dans la seconde édition de la *Critique*<sup>2</sup>. Sur le fil de la constitution, il convient par conséquent de mesurer quelle continuité problématique peut bien persister en l'espace de dix ans.

L'interprétation de la constitution dans la théorie de la connaissance.

Concernant l'appréciation cet écart, R. Sokolowski, ayant longuement étudié le « concept » de constitution chez Husserl, montre l'engagement intime de la problématique constitutive sur le terrain de la *théorie de la connaissance*. Selon lui, la constitution répondrait avant tout à l'exigence de rigueur constamment imposée par Husserl à la phénoménologie. Il n'hésite pas à illustrer cette position par l'idée d'une « *scientia certa per constitutionem*<sup>3</sup> ». Mais même pour lui, définir la constitution n'est pas aisé : au mieux peut-on comprendre ses

---

<sup>1</sup> Husserl, *Chose et espace*, *op. cit.*, « Introduction de J. -F. Lavigne », p. 5. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Cf. « La représentation de quelque chose de permanent dans l'existence ne se confond pas avec la permanence de cette représentation : car elle peut être très fluctuante et varie, comme toutes nos représentations, y compris les représentations de la matière, et elle se rapporte pourtant à ce quelque chose de permanent, qui doit donc être une chose distincte de toutes mes représentations et extérieure à moi – une chose dont l'existence est nécessairement comprise dans la détermination de ma propre existence et ne constitue avec elle qu'une unique expérience qui jamais n'aurait lieu intérieurement si elle n'était pas en même temps (pour une part) externe », Kant, *Critique de la raison pure*, *Ak.* III, 24, B XLI.

<sup>3</sup> « Si l'on conçoit la philosophie comme comme *scientia certa per causas ultimas*, alors on pourrait appeler la 'Philosophie Première' proposée par Husserl une *scientia certa per constitutionem* », R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, M. Nijhoff, La Haye, 1970, p. 1.

usages relatifs au domaine où elle est appliquée<sup>1</sup>. Ancrant la constitution sur le sol de la théorie de la connaissance, R. Sokolowski fait remarquer que l'adoption du terme « *Konstitution* » pour désigner cet accès intentionnel à l'objectivité doit beaucoup à la tradition néo-kantienne. Il rappelle la présence relativement importante du lexique de la constitution sous la plume de Paul Natorp<sup>2</sup> et chez d'autres néo-kantiens, par exemple chez Cohen<sup>3</sup>, bien qu'il reconnaisse dans un tel emploi certaines divergences vis-à-vis de son utilisation par Kant qui, on l'a vu, adoptait notamment le terme sous sa forme adjectivale<sup>4</sup>.

Si la mise en évidence du paradigme général du schéma « forme-matière » issu de la première rédaction des *Recherches* pour rendre compte de la constitution est la thèse cardinale de R. Sokolowski, une telle position introduit un motif de continuité qui constitue un contrepoids solide à la position idéaliste ontologique ante-transcendantale défendue par J.-F. Lavigne en mettant en évidence le rôle de la constitution vers la résolution de la problématique *transcendantale*. Ce modèle « forme-matière » s'illustre dans le cadre de la phénoménologie descriptive en tant qu'il trouve sa valeur heuristique chez le premier Husserl dans le contexte du passage de la *Philosophie de l'arithmétique* aux *Recherches logiques*. Mais dès lors que le centre problématique de la phénoménologie se déplace pour interroger le statut de la réalité, une question propre à la théorie de la connaissance, elle fait état d'une fracture. Elle ouvre alors sur ce que R. Sokolowski appelle l'énigme de l'intentionnalité :

Ce que la réalité est *en soi* peut être atteint par la conscience bien que cela doive, par principe, demeurer radicalement distinct de la conscience et transcendant à celle-ci. Tel est le *mystère* de l'intentionnalité, le mystère de la conscience. Husserl ne présente pas sa doctrine de la constitution intentionnelle comme visant à dissoudre cette *énigme* ; elle est seulement menée afin de voir ce qui peut en être dit. La doctrine de la constitution est une tentative de penser l'énigme de l'intentionnalité<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> L'une des principales ambitions de R. Sokolowski, rendant compte de cette plasticité étonnante de la constitution, est de mettre en évidence qu'elle est un procédé phénoménologique général qui concerne moins le problème spécifique de la formation des entités logiques que le « schéma matière-forme » (Sokolowski, *ibid.*, pp. 202-204) par lequel Husserl rend compte de la constitution *de toute objectivité*. Il propose un modèle de compréhension élargi à d'autres objectivités que les idéalités logiques.

<sup>2</sup> En effet, la constitution apparaît tantôt comme forme substantive – par exemple : « *Die Konstitution des Erfahrungsgegenstandes gemäss den Grundgesetzen der dynamischen Verknüpfung* », in *Philosophische Monatshefte*, 23, 1887, p. 260 –, adjectivale ou verbale – par exemple : « *die Einheit des Bewusstseins, [...] welche in der Einheit des Gesetzes die Einheit des Gegenstandes konstituieren* », in *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, J. C. N. Mohr, 1888, p. 108. Iso Kern en a montré l'influence sur les développements de la pensée husserlienne. Voir la dernière partie de son étude, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus*, *op. cit.*, pp. 321-373.

<sup>3</sup> Par exemple, dans son étude des « Analogies de l'expérience » chez Kant, voir H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1885, p. 452.

<sup>4</sup> Voir l'analyse lexicale que nous avons produite dans la deuxième partie de cette étude.

<sup>5</sup> Sokolowski, *op. cit.*, p. 135. Nous soulignons.

A plusieurs niveaux de l'analyse, il reconnaît et affirme ainsi la présence de l'« énigme de la transcendance ». Par exemple, dans la sphère du temps intime concernant la singularisation des vécus immanents :

La temporalité n'explique pas comment la qualité *singulière* d'un acte diffère d'une autre, ni comment une sensation singulière diffère *matériellement* d'une autre<sup>1</sup>.

Mais aussi, dans les analyses de 1913 du point de vue de la détermination au sein de la corrélation noético-noématique :

L'analyse hylétique ne suffit pas à fournir une explicitation phénoménologique exhaustive du sens matériel d'un arbre. On ne distingue pas les arbres des hommes et des animaux simplement parce que chacun d'entre eux a un schéma sensoriel différent. La différence est plus profondément ancrée que cela<sup>2</sup>.

S'il n'est pas encore directement fait état d'un problème d'individuation, on touche néanmoins à une question qui en anime le sens fondamental – à savoir l'origine de la *détermination* intentionnelle, ou de la *différenciation matérielle*, au sein même des vécus immanents. Le mystère ou l'énigme de l'intentionnalité tire son origine du cadre de la théorie de la connaissance investi par la phénoménologie au moment où elle rencontre l'exigence d'atteindre une « réalité en soi ». Paradoxalement, au moment où Husserl s'achemine vers une véritable science par la constitution, et au moment où il fait de la phénoménologie une véritable science sous le régime eidétique, il en va d'une réévaluation critique de la constitution comme relation intentionnelle de la conscience à des corrélats intentionnels qui peuvent, quand bien même la conscience est envisagée d'un point de vue eidétique, être porteurs d'une détermination factuelle en tant qu'ils sont eux-mêmes factuellement *différents dans l'existence*. L'hypothèse semble se vérifier : l'histoire de la constitution transcendantale semble commencer au moment où se referme le chapitre eidétique.

---

<sup>1</sup> « Temporality does not explain how the quality of one act differs from another, nor how one sensation differs materially from another », *ibid.*, p. 115. Nous soulignons.

<sup>2</sup> « The hyletic analysis is not enough to give an exhaustive phenomenological explanation of the material sense of tree. We do not differentiate trees and men and animals simply because each of them has a different sensory pattern. The difference lies deeper than this », *ibid.*, p. 149. Voir aussi cette autre déclaration : « Les analyses husserliennes de la constitution restent formelles. Elles n'expliquent pas l'origine du contenu de ce qui est constitué. Les objets et les sens sont ce qui est donné en tant qu'intentionnellement constitué et sont simplement regardés comme donnés ; leurs origines ou sources ne sont pas totalement expliquées par la subjectivité » (« Husserl's analyses of constitution remain formal. They do not explain the origin of the content of what is constituted. The objects and senses are which are given as intentionally constituted are simply accepted as given ; their origins or sources are not explained totally by subjectivity »), *ibid.*, p. 138. Remarquons que toute la phénoménologie descriptive fait pourtant abstraction de ce problème fondamental auquel la phénoménologie husserlienne ne peut pas, selon Sokolowski, ne pas répondre ; par exemple en 1903 où Husserl écrit : « nous voyons par exemple un arbre, un homme, etc. Nous ne demandons pas si ces objets existent », Husserl, F I 26, B, p. 99.

Pour clarifier cet entrelacement, il convient de remarquer d'abord qu'en dépit de son acuité, l'étude de R. Sokolowski n'est pas tout à fait exhaustive. Méthodologiquement, il fait appel à un corpus assez sélectif en proposant un arrêt sur image centré sur une œuvre-jalon incarnant un moment donné du développement de la constitution husserlienne<sup>1</sup>. En particulier, les manuscrits y sont peu étudiés et aucune mention n'est faite des *Manuscrits de Bernau*, qui n'étaient pas disponibles à l'époque. En cette absence, R. Sokolowski dénonce un raisonnement circulaire et déplore que l'étude noético-noématique laisse inexploré « le sens fondamental de l'objet ». L'analyse des corrélations engagées par la perception d'un arbre lui fournissent un exemple paradigmatique : du point de vue noétique, l'objet « arbre » acquiert le sens d'arbre « perçu » ; il fait ainsi l'objet d'une position doxique – c'est un arbre réel dont l'existence ne fait aucun doute. Dans la mesure où l'analyse noético-noématique peut être pratiquée à toutes les couches de constitution et d'après une variété d'attitudes (parmi lesquelles Husserl différencie dans les *Ideen II* les attitudes théorique, ou doxo-théorique, axiologique et pratique<sup>2</sup>), il peut aussi supporter des jugements axiologiques (« c'est un bel arbre »). Il reste que tout cela ne nous dit rien, remarque R. Sokolowski, du sens *matériel* de cet arbre en lui-même : on aura beau examiner l'ensemble des sens – « perçu », « bon » ou « beau » – de cet arbre, il ne s'agit là que de déterminations *formelles* qui laissent intacte, phénoménologiquement la constitution de l'« arbre<sup>3</sup> », ou plutôt de « cet arbre ». Le noème « arbre », s'il se prête à une analyse du point de vue noético-noématique tout comme les noèmes « maison », « pierre », « chien » ou « homme », ne nous dit rien du sens matériel de cet arbre. Pourquoi, pas davantage que l'analyse eidétique, l'analyse constitutive ne nous dit-elle rien de sa différence dans l'existence ?

### L'absence de l'existence dans les recherches constitutives des *Ideen II*.

Bien que R. Sokolowski déplore l'absence de cette analyse « fondamentale », cette dernière n'est pourtant pas, à en croire Husserl, une exigence nécessaire dans le cadre de la

---

<sup>1</sup> Il distingue : la constitution et l'origine des nombres dans la *Philosophie de l'arithmétique* ; la constitution de la signification et des objets dans les *Recherches logiques* ; la constitution du temps intime dans les *Leçons* de 1904-1905 ; le problème de la constitution dans le projet de science rigoureuse des *Ideen I* ; enfin, *Logique formelle et logique transcendantale* ainsi que les *Méditations cartésiennes* comme modèles de la constitution génétique. Ce choix méthodologique aboutit nécessairement à une vision d'ensemble quelque peu statique, fonctionnant par paliers, ce qui amène nécessairement à un étalonnage des problèmes.

<sup>2</sup> Voir Husserl, *Ideen II*, *op. cit.*, § 2, p. 2, tr. fr. p. 25.

<sup>3</sup> Sokolowski, *op. cit.*, p. 149.

théorie constitutive, pas plus qu'elle n'est, on l'a vu, exigée dans le cadre eidétique. On trouve même certaines remarques, dans les *Ideen II*, qui auraient tendance à en diminuer tout à fait l'importance :

Un corps spatial ayant un remplissement qualitatif n'est pas encore [...] pleinement une chose, au sens usuel d'un *réel matériel*. [...] Nous disons que l'*essence* d'une chose implique un schème sensible et nous entendons par là cette charpente fondamentale, cette forme corporelle (« spatiale ») [...]. Rien ne serait changé dans le donné « proprement dit », si la *couche toute entière de la matérialité* était rayée de l'aperception. Ce qui est, en fait, pensable. Dans l'expérience originelle, dans la perception, un corps est impensable sans une qualification sensible, mais le fantôme est donné originellement et par là il est également pensable sans les composantes de la matérialité, alors que celles-ci, quant à elles, n'ont aucune autonomie<sup>1</sup>.

Cette déclaration confirme la manière dont l'analyse constitutive s'accommode des exigences eidétiques et intuitives formulées dans les *Ideen I*. En l'absence de causalité réelle liée à l'existence d'un corps spatial, les qualifications sensibles matérielles d'un corps pourraient tout aussi bien être formulées. La description de la constitution fantomatique souscrit aussi bien à ces conditions que le ferait la description de la constitution d'une chose perçue<sup>2</sup>. Mais, ainsi qu'y insiste Husserl, l'existence matérielle *factuelle* n'entre pas en considération ici :

Il est clair encore une fois que rien ici n'est donné qui ne pourrait être donné aussi comme un pur « fantôme ». Les fantômes aussi (au sens déjà mentionné d'une pure donnée spatiale sans aucune couche d'appréhension relevant de la matérialité) peuvent, en tant que fantômes, se mouvoir, se déformer, se modifier qualitativement quant à la couleur, à l'éclat, au son, *etc*<sup>3</sup>.

Afin de comprendre la déception que pourrait apporter l'analyse constitutive sur le plan matériel, il faut donc impérativement avoir à l'esprit la distinction entre deux lignes d'investigation très différentes *au sein de la démarche constitutive*, en ce que Husserl séparerait plusieurs dimensions : l'une purement et simplement constitutive, relative à l'attitude naturelle et à l'eidétique, l'autre transcendantale. Dans une analyse « constitutive-

---

<sup>1</sup> Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004, p. 37, tr. fr. p. 67.

<sup>2</sup> Elle permet par exemple l'élucidation des « *aistheta* » pour laquelle Husserl réaffirme l'efficiencia de la structure « unité-multiplicité » en tant que « le corps est une unité de l'expérience et le sens de cette unité implique qu'elle soit un index pour une multiplicité d'expériences possibles » (*ibid.*, p. 40, tr. fr. p. 71), ou encore en tant que la chose « se constitue dans la multiplicité, dont l'unité est continue, des intuitions sensibles de l'ego de l'expérience, c'est-à-dire dans la multiplicité des '*sensualia*' », (*ibid.*, p. 55, tr. fr. p. 91).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 37, tr. fr. p. 68.



eidétique<sup>1</sup> » non transcendantale, c'est-à-dire non soumise à la réduction transcendantale, la propriété objective peut être élucidée indépendamment de la thèse de la réalité. De façon assez remarquable, cette ligne d'investigation aboutit à une réorganisation conceptuelle où l'élucidation de la « réalité » justifie de l'aborder comme « substance » – un terme éminemment métaphysique ainsi restitué dans le périmètre phénoménologique :

En traitant la question jusqu'à présent, nous avons à dessein fait ressortir plus fortement l'*universel de la choséité en général*, c'est-à-dire la « réalité », par opposition à ce qui relève de la matérialité comme telle en tant qu'elle est spécifique de la réalité extensive. Cet universel, que le mieux serait à coup sûr de désigner du terme de réalité, on l'appellera substance. (Malheureusement, toute cette terminologie philosophique est encombrée d'équivoques et dépourvue de toute élucidation en profondeur)<sup>2</sup>.

En ouvrant la voie à une élucidation de la substance comme universel de la choséité en général, la voie constitutive est tournée, comme la voie eidétique, vers la description d'objets généraux – voire universels – parfaitement désengagés de la singularité et de la position d'existence qui leur est liée dans une expérience originelle. Husserl précise ce que doit la qualification de la substance au caractère à la fois constitutif, intuitif et eidétique de l'analyse, l'analyse intuitive ayant gagné « une consistance eidétique déterminée dont la signification fondamentale est évidente<sup>3</sup> ». En définissant la « réalité substantielle » par distinction vis-à-vis de ce qui comprend « tout être individuel (ou temporel)<sup>4</sup> », Husserl s'autorise une description de la substance d'un point de vue extrêmement restreint (qu'il estime non répandu) qui n'investit aucun champ matériel (étendu ou causal) et par conséquent en reste à un niveau purement eidétique désengagé de toute factualité, dépourvu de liens causaux<sup>5</sup>. La substance définie comme l'*universel de la choséité en général* autorise une description purement eidétique qui semble à l'opposé de l'exigence de rendre compte de la *factualité* sur le plan de l'existence. En ce sens, l'analyse constitutive des *Ideen II* satisfait à l'exigence des *Ideen I*, à savoir l'exigence d'atteindre à une clarté eidétique – élucidant par exemple

---

<sup>1</sup> Nous sommes ici aux frontières de deux champs qui semblent se rencontrer à ce moment précis du développement de la phénoménologie husserlienne entre les *Ideen I* et *II*. Cf. le besoin de fil conducteur dans l'élaboration des ontologies matérielles.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 17, p. 54, tr. fr. p. 88.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 54, tr. fr. p. 88.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 54, tr. fr. p. 88.

<sup>5</sup> L'analyse « schématique » de la réalité comme « réalité substantielle » n'implique aucune thèse positionnelle ou doxique liée à l'expérience, et Husserl de préciser immédiatement que « cela n'empêche pas que la forme et la situation d'une chose soient, elles aussi, dépendantes des circonstances, quant au changement et au non-changement, et qu'on puisse en faire l'expérience dans cette dépendance causale », *ibid.*, p. 54, tr. fr. p. 88. Nous soulignons.

l'essence-chose – fondée dans l'intuition. Mais effectivement, il resterait un noyau non-élucidé, la question de l'existence :

Nous ne trouvons, lors de l'accomplissement d'expériences, aucune possibilité de distinguer de façon manifeste *si la chose matérielle dont nous faisons l'expérience existe effectivement* ou bien si nous succombons à une pure et simple illusion et si la chose est un *pur et simple fantôme*<sup>1</sup>.

En faisant cohabiter deux voies d'analyses, ou plutôt, en neutralisant la question de savoir de quelle manière les propriétés de la réalité substantielle se manifestent dans la chose existante soumise à des relations causales, Husserl établit les principes de l'universalité de la choséité en général, qui semblent amener à l'idée que l'individualité des choses ne relève pas de leur matière, mais plutôt de propriétés formelles :

C'est de cette manière que nous faisons l'expérience de la solidité, de la fluidité, de l'élasticité, etc., de la chose. Par exemple, réagir à un coup par des oscillations et des oscillations qui, selon le cas, de tel type et de telle périodicité, cela annonce une élasticité et plus précisément une élasticité qui possède une particularité déterminée, par exemple celle d'un ressort de montre. Ce sont donc là des propriétés substantielles comme d'autres, elles appartiennent à la chose matérielle qui, dotée de ces propriétés comme de toutes les propriétés substantielles, *possède une étendue dans l'espace, qui a donc sa forme spatiale et sa situation, celles-ci n'étant pas, quant à elles, des propriétés matérielles*<sup>2</sup>.

Livrant l'analyse de la matérialité à celle de la réalité substantielle sur le plan formel, en opposant l'universel de la choséité à la matérialité, Husserl semblerait implicitement tenir pour individuatif un principe formel d'inspiration *scotiste* – rattachant l'*haeccité* à la forme spatiale et à la situation d'une chose comme propriété substantielle. Comment l'analyse de la matérialité pourrait-elle assumer la question du statut de la réalité existante si, du point de vue de la constitution de l'universel de la choséité en général, la réalité est considérée comme « substantielle », c'est-à-dire en ce qu'elle a de plus général ? Il faudrait se doter pour rendre compte de l'individuation de la chose d'un principe formel sinon lié à l'*haeccité* de chaque chose singulière du moins à une détermination formelle comme sa situation spatiale. Husserl prête une telle efficence à la structure constitutive « unité-multiplicité » qu'elle lui permet même d'élucider une catégorie éminemment métaphysique, à savoir celle de « substance » en un tout autre sens que sa désignation eidétique, qui en dépit des regrets de R. Sokolowski, ne désigne dans ce contexte « absolument rien d'autre que la chose matérielle comme telle, dans la mesure où elle est considérée comme l'identique doté de propriétés réelles, s'actualisant

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 40, tr. fr. p. 71.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 54-55, tr. fr. pp. 88-89. Nous soulignons.

dans le temps en des multiplicités réglées d'états<sup>1</sup> ». Alors que l'on pourrait s'engager dans l'analyse de la constitution de cette couche réelle matérielle, Husserl investit au contraire un champ d'analyses formelles. Il s'ensuit un traitement logique de la chose matérielle. Le § 15 satisfait fort bien à rendre compte de la chose physique et matérielle à la fois comme chose *étendue* (dont l'*extensio* est analysée eidétiquement) et comme « *res* » (en tant que *substance* étendue). Le fondamental est compris ici comme sol originaire d'intuitivité eidétique et ne fait aucunement référence à la catégorie de « *factualité* » portée par l'individu. On remarquera pourtant que Husserl ne passe pas tout à fait sous silence le rôle de l'individu. De la même manière que la « *substance* » est abordée selon des exigences eidétiques et intuitives, l'individu, abstraction faite de sa « *caractéristique transcendantale* » intervient à nouveau d'une manière non problématique, mais cette fois comme catégorie logique formelle :

La chose matérielle se range sous la catégorie *logique d'individu pur et simple* (d'objet « absolu »). C'est à elle que se rapportent les variables logiques (et par conséquent les variables propres à l'ontologie formelle) et propriété individuelle (ici de qualité chosique), d'état, de processus, de rapport, de complexion, etc. C'est dans chaque domaine de l'être que nous trouvons des variables analogues et le but de la clarté phénoménologique que nous nous sommes fixé exige de *revenir à l'individu en tant qu'il est l'archi-objectivité*<sup>2</sup>.

Une dette de Husserl à l'égard de Kant : *a priori* et constitution.

De façon inattendue, cette considération substantielle, essentialiste, dans l'analyse de la constitution se démarque aussi par l'adoption d'une pièce maîtresse de la terminologie et du registre conceptuel kantien : l'*a priori*<sup>3</sup>, bien remarquée par I. Kern. Une dizaine d'années après la publication des *Ideen I*, Husserl s'autorise ainsi à « traduire » dans un vocabulaire kantien ce qu'il présentait en 1913 sous l'angle de l'évidence phénoménologique dont la perception – clarifiée ici comme dimension appréhensive-constitutive d'une chose empirique expérimentable – était susceptible :

Nous avons d'abord le calme règne universel de la perception adéquate, d'abord de la nature, nous en arrivons ensuite à l'*a priori* de la sphère étendue, à l'*a priori* transcendantal-esthétique kantien<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, note p. 44, tr. fr. p. 75.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 34, tr. fr. p. 63.

<sup>3</sup> En effet, dans son introduction aux *Ideen I*, Husserl fait part de sa méfiance vis-à-vis de cette terminologie : « j'éviterai autant que possible les expressions *a priori* et *a posteriori* ; trop d'obscurité et d'ambiguïté propices à l'erreur s'attache à leur emploi commun », *ibid.*, p. 6, tr. fr. p. 9.

<sup>4</sup> Husserl, manuscrit original A IV 5, « *Ad Ontologie. Wesen der Wissenschaft. Rationalität* », feuillet 64 a, daté du semestre d'hivers 1924-1925. Cité par I. Kern, *op. cit.*, p. 250. Ce dernier ajoute : « La pure chronologie, la

En faisant de la dimension esthétique la première couche constitutive de la chose relativement à la conscience expérimentante (distinguée de la conscience en tant que pensante) qu'il identifie au sens kantien de l'intentionnalité, Husserl est en même temps amené à exprimer cette couche « esthétique-intentionnelle » au moyen du vocabulaire kantien de l'*a priori*. En dépit de quelques différences classificatoires<sup>1</sup>, il oppose chez Kant l'*a priori* de la sphère étendue (ou *a priori* esthétique-transcendantal) à l'*a priori* de la matérialité-causalité (*a priori* analytique). Selon Husserl, Kant distribuerait entre une constitution esthétique et une constitution analytique ce qui relève phénoménologiquement de la seule appréhension esthétique, s'interdisant de saisir phénoménologiquement – c'est-à-dire *a priori* bien que sur le plan esthétique – ce qui relève de *la matière de l'appréhension*. D'après lui, Kant ferait relever l'« *a priori* de la matérialité-causalité » des formes de la pensée alors qu'elles sont phénoménologiquement fondées au sein même de l'appréhension intuitive. La question de la reconnaissance synthétique kantienne en vient ainsi à être traduite par Husserl de la manière suivante : peut-on rendre compte de la constitution de la chose en tant que matière sans quitter le plan esthétique ? Pour Husserl, Kant serait effectivement en mesure de rendre compte de la constitution de la chose matérielle, mais il serait alors amené à déplacer son analyse du cadre esthétique vers le cadre discursif.

Loin de les dissocier radicalement, Husserl poursuit l'élucidation de ces deux *a priori* en les ramenant à deux couches [*zwei Stufen*] de la (même) constitution de la chose. I. Kern n'hésite d'ailleurs pas à parler de « *Dingkonstitution*<sup>2</sup> » – qu'il qualifie au moyen du couple

---

pure géométrie et la pure science du mouvement ressortissent des choses qui viennent à être données comme « perception adéquate » – des choses comme pures *res extensae* », *ibid.*, p. 250.

<sup>1</sup> I. Kern admet le caractère douteux [*die Fragwürdigkeit*] de l'interprétation husserlienne, voir Kern, p. 253. Il nous semble que dans l'exposition de l'auteur, ces difficultés de compréhension proviennent du traitement conjoint par Kern des manuscrits F I 30 (1916) et A IV, 5 (1924-25) dont le contexte d'élaboration est assez différent. L'insertion des textes du semestre 1924-25 complique plutôt qu'elle n'éclaire le véritable problème posé par la matérialité de la chose, qui n'est pas une hypothétique dichotomie entre l'esthétique transcendantale et l'analytique transcendantale mais une tension plus fondamentale chez Kant entre l'approche transcendantale en général et l'approche métaphysique. Le fait que Kern ait besoin de revenir aux textes de la période 1907-1909 nous semble particulièrement révélateur de cette fausse piste suggérée par le second ensemble de manuscrits. En l'état, une expression telle que « Erst hier Substantialität-Kausalität = Realität und Ontologie der Realität » (manuscrit A IV, 5, p. 56 a) nous semble peu praticable et peu propice aux conclusions. Rappelons que les manuscrits A IV portent sur la théorie de la connaissance et que le manuscrit A IV 5 (qui porte le titre « Ad Ontologie. Wesen der Wissenschaft. Rationalität ») ne compte pas moins de 148 feuillets répartis sur une vingtaine d'années, entre 1912 et 1934, ce qui rend l'orientation en son sein extrêmement difficile. Sur notre question, on pourrait plutôt tirer profit de l'étude du manuscrit A III 13 intitulé « Bernau – Individuation und formale Logik. (Abschließende Darstellung) freilich ungerieft. Bernau. Von der Analytik zur Logik der Individuation » des années 1910-1920.

<sup>2</sup> I. Kern, *ibid.*, p. 251.

« *Phantomstufe-Realitätsstufe* » – et qu’il fait remonter aux années 1907-1909, au moment où, comme il le rappelle, Husserl travaille Kant avec une grande intensité. Si l’on doutait encore de la pertinence du rapprochement opéré par Husserl avec la problématique kantienne de la synthèse à présent interprétée comme problème de la double constitution *a priori* – synthétique-esthétique réservée à l’étendue, et analytique-discursive en ce qui concerne la matérialité – de la chose, l’étude du manuscrit B IV, I<sup>1</sup>, qui s’inscrit dans cette période, confirme cette réappropriation du problème kantien de la chose matérielle dans les termes phénoménologiques de la constitution de la chose :

Kant sépare les formes de l’intuition et les formes de la pensée, *a fortiori* pour rendre compte de l’apparition de la chose matérielle ; il ne semble pas détenir une idée claire de la constitution phénoménologique. Cette distinction n’est-elle pas effectivement fondée sur un terrain essentiel ? A savoir, il apparaît ici la chose suivante : d’abord m’apparaît l’essence de la chose matérielle, le fantôme, et ensuite la chose physique en tant qu’elle porte les déterminations physiques qui sont ce qu’elles sont seulement dans des relations causales dans lesquelles la chose est tissée<sup>2</sup>.

I. Kern relève une compréhension tardive chez Husserl de cet *objet particulier* qu’est la « chose étendue de la nature » – avec les déterminations que les sciences de la nature peuvent étudier, dans les cours du semestre d’hiver 1923-1924<sup>3</sup>. Une telle « chose étendue », dans la mesure où Husserl s’aperçoit qu’elle n’est pas seulement étendue *mais aussi matérielle*, n’est pas sans rappeler les caractéristiques prêtées à l’« individu » assorti de l’ensemble des déterminations qui sont apparues tardivement à Kant, également, dans ses *Premiers Principes* de 1786<sup>4</sup>.

## **Les apories d’une constitution destituée du problème transcendantal.**

De la déception de R. Sokolowski à l’ontologisation de la constitution.

---

<sup>1</sup> Manuscrit B IV, 1, « Zur Kritik Kants und historisch-ideengeschichtliche Gedanken zu Leibniz, Descartes und Hume », environ 1908, non publié dans *Husserliana VII, op. cit.* contenant les textes de *Erste Philosophie*.

<sup>2</sup> Manuscrit B IV, 1, p. 34. [« Kant unterschied Anschauungsformen und Denkformen, und zwar für die Konstitution der erscheinenden Dinglichkeit ; mochte er auch die klare Idee phänomenologischer Konstitution nicht gehabt haben. Ist die Unterscheidung nicht in der Tat grundwesentlich ? Nämlich auf folgendes ist hinzuweisen : Mir schied sic ihm Wesen der Dinglichkeit ersten, das Phantom, zweitens, das physische Ding als Träger der physischen Eigenschaften, die sind, was sie sind, nur im realkausalen Zusammenhang, in dem das Ding eingeflochten ist »]

<sup>3</sup> Voir le manuscrit A IV, 5, p. 64a.

<sup>4</sup> Voir le chapitre 2 de notre première partie.

Ne disposant pas des *Manuscrits de Bernau*, la solution proposée par R. Sokolowski est bien embarrassante pour le commentateur actuel pétri de phénoménologie transcendantale et génétique<sup>1</sup>. Elle atteste d'une régression réaliste incompatible avec la position transcendantale générale des années postérieures aux *Ideen I*. Pour rendre compte de la matérialité et de l'existence effective des choses, afin de regagner la dimension objective d'une « véritable réalité », R. Sokolowski esquisse la possibilité d'un croisement entre deux différents flux temporels – celui de la conscience immanente et celui du temps objectif – alors qu'il avait soigneusement remarqué que « le temps réel [*real*] est constitué dans la conscience intime<sup>2</sup> ». R. Sokolowski ne peut ici, pour tenter de qualifier cette couche fondamentale ratée par l'analyse constitutive husserlienne, que faire référence à l'être de l'étant heideggérien, qu'il appuie par une thèse ontologique d'A. De Waelhens<sup>3</sup> :

Notre thèse à ce sujet est que Husserl a négligé de développer l'ontologie nécessaire à sa propre doctrine et que Heidegger a comblé cette lacune<sup>4</sup>.

Les remarques développées au sujet de la compréhension husserlienne de l'eidétique nous fondent à penser que Husserl n'a pas négligé l'ontologie : il a développé une eidétique, notamment matérielle, cohérente avec les régions d'objets à élucider, mais dissociée de toute thèse d'existence. Ce qui ne signifie nullement, nous y avons insisté simplement, que la question de l'existence soit exclue de la phénoménologie husserlienne. Ainsi, nous venons de découvrir qu'au sein même de la démarche constitutive, c'est précisément la dimension eidétique de l'approche constitutive – « dans la généralité eidétique, reconduire l'expérience de l'objet à son sol d'origine » comme le signalait J.-F. Lavigne ; accomplir « la connaissance

---

<sup>1</sup> La suite de l'analyse nous amènera à dissocier scrupuleusement ces deux dimensions.

<sup>2</sup> Sokolowski, *Ibid.*, p. 117.

<sup>3</sup> Voir A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, Paris, PUF, 1953. Voir aussi du même auteur : « Si la métaphysique, aux yeux de Kant par exemple, est impossible ou vaine, c'est en raison de l'opposition et de la liaison nécessaire de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle. Or la perspective phénoménologique nous accoutume toujours davantage à transcender ces cadres. Et notamment l'idée que l'être se manifeste, et peut donc être connu, cette idée qui paraît absolument inconcevable à l'esprit de la tradition kantienne, parce qu'il n'y a pas de connaissance du concret non-sensible, cette idée ne présente pas la moindre difficulté pour le phénoménologue. Mais encore une fois ceci ne tranche pas le débat », « Phénoménologie et Métaphysique », *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 47, n°15, 1949, p. 371 où l'idée que la manifestation de l'être ne soit pas problématique en phénoménologie semble particulièrement cavalière. Même Sartre, en restreignant l'analyse à l'existant, s'il semble admettre partiellement cette équivalence – « Si nous ne croyons plus à l'être-de-dérrière-l'apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine positivité, son essence est un 'paraître' qui ne s'oppose plus à l'être, mais qui en est la mesure, au contraire. Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît. Ainsi parvenons-nous à l'idée de phénomène, elle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la 'Phénoménologie' », *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 12, ne reconnaît ce trait que pour fonder un problème massif : « Si l'essence de l'apparition est un paraître qui ne s'oppose plus à aucun être, il y a un problème légitime de l'être de ce paraître. C'est ce problème qui nous occupera ici et qui sera le point de départ de nos recherches sur l'être et le néant », *ibid.*, p. 14.

<sup>4</sup> A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 57.

eidétique qui est le plus aisément accessible<sup>1</sup> » comme le reconnaît Husserl dès le § 3 de ses leçons de 1907 – qui neutralise la question de l'existence, là où pourtant A. De Waelhens semble la chercher. Il est ainsi amené à un commentaire dont le contraste avec l'analyse constitutive husserlienne peut difficilement nous échapper :

Un tel monde n'est nullement présomptif et, si l'on y tient absolument, on peut lui appliquer la malheureuse notion que développaient les *Méditations cartésiennes* ; il bénéficie d'une évidence apodictique puisque la conscience ne se conçoit pas sans lui<sup>2</sup>.

Dire que la conscience ne se conçoit pas sans le monde correspond, on le voit, à une lecture très personnelle du § 49 des *Ideen I*. Autre chose serait de soutenir – ce à quoi la phénoménologie transcendantale semble nous conduire –, que la conscience ne se conçoit pas sans existence, si l'on fait référence à la factualité comme différence dans l'existence relative aux singularités qui forment le divers unifié par la conscience constituante. De même, le commentaire de Husserl à la lecture de Heidegger semblait très dubitatif, sur le plan ontologique, quant à la possibilité d'un chemin présomptif à la réalité de l'étant :

Si nous entendons par étant quelque chose en général dans la généralité ontologique formelle, *la question se pose alors* pour nous de savoir si un chemin apodictique conduit de l'ontologie formelle à une ontologie réelle. Il n'y a pas là d'autres concepts de l'être, pas plus qu'il n'y en a d'autres de la *constitution* « de l'être »<sup>3</sup>.

Les quelques points de l'analyse des *Ideen II* qui ont été rappelés plus haut opposent des arguments sérieux à cette attaque de présomption ontologique. Non conséquente vis-à-vis de l'analyse des *Ideen II*, cette déclaration *nie littéralement* ce que Husserl parvient à dégager lui-même au § 49 des *Ideen I*. Elle contrevient à l'exigence d'une étude constitutive dont l'efficiencia se trouve totalement désavouée : le monde serait ici un absolu – bénéficiant d'une évidence apodictique – et par conséquent nullement constitué ni relatif à la conscience. Une telle position retourne à un réalisme positiviste entaché de naturalisme.

C'est de cette façon que semble éveillée l'idée d'un « autre absolu » phénoménologique, un absolu qui résisterait à la constitution immanente, gage de l'existence d'un autre que la conscience, c'est-à-dire du dépassement du subjectivisme berkeleyen. Chez A. De Waelhens et les dernières analyses de R. Sokolowski, cet autre qui hante l'idéalisme phénoménologique serait un absolu ontologique où le monde a d'ores et déjà la consistance

<sup>1</sup> Husserl, *Chose et espace*, *op. cit.* p 12, tr. fr. p. 33.

<sup>2</sup> A. De Waelhens, *op. cit.*, p. 45.

<sup>3</sup> Husserl, *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 13. Cité et commenté en introduction.

réale qui fournit le terrain fondamental pour la description phénoménologique. Une telle démarche d'« ontologisation phénoménologique » pourrait être considérée comme anecdotique si d'autres phénoménologues, dans la lignée directe de Husserl, ne trouvaient pas également quelque déception dans la conception husserlienne de la constitution. Qu'il soit permis de mesurer ces arguments à la lumière de l'individuation.

L'objection réaliste d'Ingarden.

Dans une perspective très similaire à celle de R. Sokolowski, R. Ingarden revient sur la place fondamentale de la conscience constituante et attire notre attention sur les limites du modèle constitutif pour prendre en charge la réalité des appréhensions :

Toute la position de la question s'est pour ainsi dire déplacée d'un degré et se situe à une plus grande profondeur. Il faut souligner d'ailleurs que Husserl n'a jamais dit expressément et en termes propres qu'il ne s'agissait ici que d'une condition indispensable, ou aussi d'une condition suffisante<sup>1</sup>.

Pour comprendre cette appréciation, il convient de ressaisir la position d'Ingarden dans son contexte d'élaboration. Ingarden remarque, tout comme R. Sokolowski, que la « constitution » est un « concept spécifiquement husserlien<sup>2</sup> ». En relevant l'absence de la « constitution » dans les *Recherches logiques*, il fait quant à lui l'hypothèse d'une introduction de celle-ci dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1904-05. Il y aurait, selon Ingarden, une signification spéciale de la constitution dans le cadre de la description du flux originaire de la conscience et des unités d'expérience vécue qui s'y constituent. Cette référence initiale à la problématique temporelle l'amène à considérer les modifications subies par le concept de constitution vis-à-vis de ce point référentiel.

Dans son analyse des *Ideen I*, Ingarden situe très justement (en 1957, bien avant R. Sokolowski) l'importance de l'analyse constitutive dans la quatrième section de l'ouvrage. Il relève la présence d'une structure générale « unité-multiplicité » en évoquant « les séries d'apparence ordonnées et nécessairement rassemblées pour former l'unité d'un

---

<sup>1</sup> Ingarden, « Le problème de la constitution et le sens de l'analyse constitutive chez Husserl », *op. cit.*, p. 253.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 242. Nous n'en avons effectivement trouvé aucun écho explicite chez Kant et Heidegger – ce qui nous a autorisé à comparer le problème rencontré par Kant et par Husserl mais que Husserl est le seul à traiter au moyen de l'analyse constitutive, Kant le remplaçant quant à lui dans le cadre général de la critique transcendantale et du problème particulier bien que cardinal de l'unité de l'objectivité phénoménale



apparaissant<sup>1</sup> », ou de « ces noèses appartenant à un sens d'objet<sup>2</sup> ». En tant que les pures expériences vécues de la conscience (qu'Ingarden ne nomme pas « immanentes ») sont « elles-mêmes le produit d'une 'constitution' originaire dans le flux de la conscience<sup>3</sup> », la position interprétative générale d'Ingarden consiste à filtrer l'analyse des *Ideen I* au crible des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Il attribue ainsi à la constitution « le sens d'un rapport d'ordination statique entre sens d'objet et visées intentionnelles<sup>4</sup> ». Ingarden est amené à faire de cette première forme « statique » de la constitution une ébauche que viendrait parfaire la théorie dynamique, « génétique », de la constitution – celle qui permettrait de rendre compte de la constitution dans le flux changeant « à travers tous les phénomènes enchevêtrés les uns aux autres et appartenant au même sens d'objet<sup>5</sup> ». Mais cette tâche est bien plus périlleuse qu'il n'y paraît – et la détermination adéquate d'une telle forme « génétique » de constitution se révèle très problématique :

Cela signifie-t-il que le problème de la « constitution » soit simplement un problème génétique ou même un problème causal ? La considération de la « constitution » ne serait-elle qu'un chapitre de la psychologie génético-causale ? Il n'en est rien. Et non pas seulement parce que, dans cette considération, nous sortons du cadre du monde réel « constitué » et des événements psychophysiques qui s'y déroulent et que nous nous situons dans la sphère de la pure immanence. La différence essentielle tient à ce que pour Husserl il ne s'agit aucunement, dans une telle considération, du problème posé par le *surgissement individuel effectif* de certaines phases de conscience ou d'apparence à partir des phases antécédentes. Ce qui lui importe est tout au contraire une réflexion qui soit en corrélation d'une façon ou d'une autre avec le problème du « droit », de la « validité ». Les analyses structurelles des perspectives sur quelque chose (des apparences, des « profils ») – et cette analyse « structurelle » qui recherche la *construction de quelque chose*, voici bien un autre sens de la « constitution »<sup>6</sup>.

Ingarden ne cesse de répéter que Husserl lui-même n'a cessé d'osciller entre deux dimensions de la constitution et il remarque que « deux interprétations extrêmes sont possibles<sup>7</sup> » : ou bien faire de la constitution la dimension d'une conscience « productrice », « créatrice d'être », ou la considérer comme étant simplement « spectatrice<sup>8</sup> », *une alternative qui n'est autre que celle entre l'idéalisme et le réalisme*. Ingarden introduit la dimension transcendantale de la constitution comme une voie médiane entre les deux membres de cette alternative. Mais pour surprenant que cela paraisse, il attribue

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 245. Nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 251. Nous soulignons.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 259.

la position transcendantale au premier membre, tout en nuancant le caractère ontologique de cette production :

Si l'on admet cependant l'interprétation qui accorde à l'intentionnalité une production d'être, il ne faut pas oublier que les sens d'objet, qui, [...] restent comme une sorte de *résidu du monde réel* immédiatement perçu, se révèlent au cours de la considération constitutive comme de simples produits entièrement provisoires de la constitution [...] et qu'il faut en ce cas les entendre tous comme des unités « intentionnellement produites » dont l'être est relatif à la conscience pure et n'est jamais à proprement parler pleinement *déterminable* dans sa constitution. Telle est la perspective « transcendantalo-idéaliste » sur le monde réel, perspective vers laquelle, dans les dernières années de sa vie, Husserl a toujours tendu davantage<sup>1</sup>.

Identifiant le problème de la *constitution* à celui de la *détermination*, il met l'accent sur la manière typiquement husserlienne de distinguer des unités plus ou moins provisoires et consistantes, en écho aux « unités précaires » citées en exemples de points d'arrêts irréductibles pour la conscience au § 49 des *Ideen I*. La constitution serait-elle le mode (intentionnel) du dévoilement d'une unité *intentionnellement* déterminée ou le mode (intentionnel lui aussi) du dévoilement d'une unité *ontologiquement* déterminée, consistante et inaltérable ? Dans le premier cas, la constitution serait purement et simplement le mode intentionnel d'unification de tout sens possible relativement à une conscience pure (absolue) ; dans le second, la constitution ne concernerait que la détermination du corrélat intentionnel comme sens résiduel de l'être : être diminué pour une conscience qui se trouve être là, en face d'un être qu'elle n'a pas contribué à produire. Selon Ingarden, Husserl aurait opté pour le premier membre de l'alternative et ne se serait engagé dans le second que pour le nuancer.

### *L'individuation et les difficultés de l'interprétation d'Ingarden.*

En lisant les *Ideen I* à partir du modèle de la constitution temporelle repéré dans les *Leçons* de 1904-1905, Ingarden déplace la question – transcendantale – du droit sur le terrain de l'analyse dynamique-génétique<sup>2</sup> : on s'aperçoit alors, écrit-il, que les apparences isolées « ne sont pas des unités fixes mais les phases toujours changeantes d'un processus noématique étendu dans le temps<sup>3</sup> ». Qu'est-ce à dire qu'il existe un « processus noématique

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 259. Nous avons souligné la première expression mise en évidence.

<sup>2</sup> « Alors apparaît l'idée qu'il faut dépasser la considération d'une ordination simplement statique, pour pouvoir répondre à *ce qui est proprement la question du droit*. Et effectivement la première considération constitutive, statiquement orientée, passe aussitôt à une phase suivante où tout est pour ainsi dire mis 'en mouvement' : les diversités d'apparence sont poursuivies dans leur succession temporelle et dans leur corrélation avec les visées intentionnelles d'acte 'donatrices de sens' saisies dans leur effectuation. La considération constitutive, de statique, devient dynamique », R. Ingarden, *ibid.*, p. 248.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 248.

étendu dans le temps » ? Dans la mesure, d'une part, où le noème désigne dans les *Ideen I* la face de la corrélation intentionnelle objectivement orientée, le noème est en cela le pôle descriptif transcendant de la corrélation noético-noématique, pôle identique agencé sur une multiplicité d'actes noétiques. Dans la mesure, d'autre part, où Husserl n'y analyse rien ou presque concernant la temporalité – dimension cachée dans les profondeurs immanentes de la *hylè* sur laquelle des *data* s'unifient noétiquement –, l'idée d'un noème qui serait temporel<sup>1</sup> recèle son lot d'équivoques propices aux controverses<sup>2</sup>.

En érigeant toute analyse constitutive sur le modèle de la constitution temporelle, on s'interdit de distinguer les unes des autres l'ensemble des formes constitutives. Une telle présentation donne naissance à de nombreuses équivoques, et par conséquent à des questions qui n'ont que peu d'échos vis-à-vis de leur formulation husserlienne. Ainsi Jean Wahl demandait-t-il à Ingarden : « On nous dit qu'il y a une infrastructure changeante des *data* sensoriels. Alors, je me heurte à cette difficulté : d'où viennent ces *data* ?<sup>3</sup> ». La dimension temporelle – exécutive – de la constitution semble ici dissimuler la dimension transcendantale

---

<sup>1</sup> L'étude des manuscrits montre que si cette position ne correspond pas à la doctrine standard de Husserl – du moins telle qu'elle est exposée publiquement dans les textes les plus célèbres, par exemple dans les *Ideen I* – elle a néanmoins déjà été envisagée par Husserl dans ses manuscrits de recherche. Cette idée apparaît par exemple dans le manuscrit B III, 12 IV, 89a : « Si nous prenons des souvenirs de choses temporellement différentes, alors les ordres temporels de ce qui est différent seraient identiques à l'ordre temporel de leurs souvenirs, ce qui est absurde. [...] Les souvenirs temporellement séparés peuvent-ils contenir comme composants réels ce qui est visé par eux ? Il n'y a pourtant pas de difficultés ici. En chaque souvenir, quelque chose est visé et ce qui est visé comme tel a la même place temporelle, comme le souvenir dans la vraie connexion de ces mêmes souvenirs, dans le véritable courant de vécu des vécus surgissant. Nous voyons donc derechef qu'il n'y a pas de raison d'écarter le 'noème' du vécu et de lui contester le caractère du moment réel ». Ce passage (qui n'appartient pas au manuscrit F I 37 qui forme la majeure partie de ce recueil édité dans *Husserliana XI, op. cit.*) est reproduit et traduit par B. Bégout et J. Kessler in Husserl, *De la synthèse passive, op. cit.*, p. 83. Introduisant ce paragraphe, Husserl souligne en note marginale le différend vis-à-vis de ses propres analyses de 1913 : « Je reste ici en contradiction avec les *Ideen* et nie que les unités noématiques, les sens objectaux, soient transcendants au vécu ». On trouve aussi l'idée de « temporalisation noématique » chez Klaus Held, *Lebendige Gegenwart, La Haye, M. Nijhoff, 1966*, p. 48. N. De Warren a également recours à cette expression en renvoyant à K. Held, voir N. De Warren, *Husserl and the promise of time, op.cit.* p. 180.

<sup>2</sup> La conception husserlienne du noème constitue un lieu d'analyses à part sur lequel le présent travail n'a pas vocation à statuer immédiatement. Un débat oppose en particulier J. N. Mohanty et D. Føllesdal, dans le sillage qui mène de Frege à « la phénoménologie de la côte ouest », se fondant sur l'analyse du rapport entre « Noema » et « Sinn ». Sur ces questions, on tire un large profit de l'analyse de D. Fisette « Remarques sur l'individuation et l'idéalité des contenus intentionnels chez Husserl », *Kairos*, n°5, 1994, pp. 73-100. Il permet de mettre en perspective plusieurs analyses qui ont fait date, au nombre desquelles on compte D. Føllesdal, « Husserl's notion of noema », in *Husserl Conversion from psychologism and the Vorstellung-Meaning-Reference Distinction : Two Separate Issues*, éd. H. L. Dreyfus & H. Hall, 1982 ; R. Sokolowski, « Intentional Analysis and the Noema », in *Dialectica XXXVIII*, 1984, pp. 113-129 ; G. Küng, « Das Noema als reelles Moment », *Phaenomenologica* 62, 1975 ; et aussi « The intentional and the real object », *Dialectica* 38, 1984 ; J.J. Drummond, *Husserlian Intentionality and non-foundational Realism ; Noema and Object*, Kluwer, 1990 ; H. Dreyfus, « Husserl's perceptual noema », in Dreyfus, *op. cit.* 1982 ; R. Bernet, « Le concept husserlien de noème », in *Études philosophiques*, 1, Paris, 1991.

<sup>3</sup> Voir la discussion qui suit l'intervention d'Ingarden, « Le problème de la constitution et le sens de l'analyse constitutive chez Husserl », in Husserl, *Cahiers de Royaumont, op. cit.*, p. 266. Il enchaînera avec cette seconde question de savoir « en quel sens il faut entendre le mot 'être' ».

– législatrice – de la constitution. Il faut dire qu’abordant cette difficulté, Ingarden reconnaît ne pas avoir accès aux thèses husserliennes concernant cette dimension originaire et ultime de la constitution. A l’époque, R. Ingarden a connaissance de l’existence d’un texte intitulé *Manuscrits de Bernau*, mais « qui est malheureusement inconnu et jusqu’à présent inaccessible<sup>1</sup> ». Cette lacune compréhensible est préjudiciable à l’analyse dans la mesure où ces *Manuscrits* orientent l’analyse du temps dans un sens inédit, au moment où Ingarden croit pouvoir affirmer, au contraire, que « les *unités individuelles* de cette ultime constitution originaire – que Husserl a mis en évidence dans ses *Leçons* – sont connues *grosso modo* et n’ont pas à être reconstruites ici<sup>2</sup> ». De façon encore plus saillante, l’état de connaissance des manuscrits empêche ici de réaliser combien l’expression « unité individuelle » est problématique.

### *La place de Kant dans l’interprétation d’Ingarden.*

Ingarden fait plusieurs références à Kant qui demanderaient à être développées. Par exemple, il considère l’idée générale de chose qui constitue effectivement le fil directeur des dernières analyses des *Ideen I* comme un « fil conducteur transcendantal », « formule kantienne, note-il, empruntée à la *Critique de la raison pure*<sup>3</sup> », mais dont il ne peut indiquer l’affinité problématique éventuelle avec cette dernière. Par ailleurs, lorsqu’il considère les différents modes d’intuition phénoménologique des objets, il déclare qu’« au fond c’est la question que se pose Kant dans la déduction transcendantale des concepts de l’entendement, où il s’agit de la condition de possibilité de la mise en forme catégoriale des objets de l’expérience<sup>4</sup> » là où Husserl s’oppose radicalement au procédé déductif. En dépit de leur légitimité, ces deux questions sont bien différentes à nos yeux, en tant qu’elles motivent deux approfondissements phénoménologiques distincts – l’une, l’élaboration des ontologies matérielles ; l’autre, l’analyse constitutive de la factualité. Cette tentative de comparaison entre Kant et Husserl a le mérite de marquer une grande affinité problématique, bien que cette dernière ait du mal à être indiquée précisément par Ingarden. Les spécificités propres à chacun

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 264, note 5. Il précise dans la note 7 : « autant que je sache, les recherches husserliennes datant de l’époque de Bernau doivent aller dans la direction du problème de l’individuation ». Il reconnaît par ailleurs s’être souvent entretenu avec Husserl du problème *ultime* de la constitution dans les années 1916-1917.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 254. Nous soulignons. Si « l’on ne considère que les textes édités » à l’époque, on pourrait peut-être affirmer, avec Ingarden, que « Husserl ne nous a jamais dit ce qu’était la rétention » (*ibid.*, p. 256), une affirmation démentie par les textes husserliens connus à ce jour.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 243-244.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 248.

apparaissent encore dans la manière dont Ingarden en vient à superposer ces deux cadres, en s'autorisant par exemple à voir à l'œuvre chez Kant une forme de rétention<sup>1</sup>, ou en établissant une correspondante très étroite, bien que non explicitée, entre le déroulement du présent vivant husserlien et l'expérience vécue kantienne<sup>2</sup>.

Cette stricte correspondance amène Ingarden à subodorer qu'il existe une affinité assez fondamentale entre Kant et Husserl mais s'interdit, premièrement, d'en formuler le dénominateur commun, deuxièmement, de rendre compte de la manière singulière dont Kant et Husserl, chacun de leur côté, en viennent à buter contre ce problème, troisièmement, de définir ce qui pourrait bien constituer l'étoffe de la démarche transcendantale. Pourquoi donc cette présence constante de Kant en arrière-fond quand il s'agit de s'intéresser à la constitution husserlienne ? Bien que la position d'Ingarden n'offre pas tous les moyens d'apporter une lumière pertinente sur le problème, le lien de l'analyse constitutive au transcendantal est remarqué, certes, mais aussi à l'individu :

Ce qui sert de « fil conducteur transcendantal » (formule kantienne empruntée à la *Critique de la raison pure*), c'est l'idée générale de « chose », saisie dans une attitude noématique et simplement supposée – mais non présupposée ! C'est à elle que doivent être ordonnées les « apparences » et les noèses correspondantes, non certes *in individuo*, mais seulement dans leur typologie générale<sup>3</sup>.

Comme il le remarque, l'explicitation phénoménologique de la région matérielle « chose » se prête assurément à une clarification générale (eidétique) qui ne requiert pas nécessairement une explicitation de l'individuation au fondement des singularités qui la composent et la fondent. Mais Ingarden en dit davantage : en faisant de la chose un noème (adoptant la terminologie de 1913), il met en jeu l'individualité du corrélat objectuel :

L'épochè phénoménologique, en tant que simple fait de retenir le jugement ou de « mettre hors circuit » la thèse générale du monde, conduit à ceci, que celui qui met hors circuit effectue le passage des objectivités du monde réel – ou de n'importe quel autre monde – à de simples phénomènes d'objet ou à de simples sens d'objet. Encore qu'ils puissent contenir en eux des structures générales, qui en font une « *res extensa* » ou une « *res temporalis* », etc., ils

<sup>1</sup> Cf. « Dans la première édition de la 'Dédution transcendantale des concepts de l'entendement', Kant a aperçu quelque chose concernant la constitution originnaire des data sensoriels, et, dans la seconde édition, au contraire, surtout grâce à l'introduction du concept d' 'aperception transcendantale', il est allée assez loin dans la direction de l'unité originnaire de la phase d'actualité de la conscience avec l'immédiatement passé et – selon la conception de Husserl – le conservé encore éveillé par le moyen de rétention », *ibid.*, p. 255. Cité *supra* dans nos « conclusions de la deuxième partie ».

<sup>2</sup> « La continuation comme telle ne peut s'effectuer sans rupture que grâce à un contrôle de soi-même, qui est partiellement l'œuvre de la rétention, mais celle aussi de ce que Kant appellerait la 'conscience de soi' de l'expérience vécue saisie justement dans son devenir », *ibid.*, pp. 257.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 243-244.

sont cependant en outre des produits sensibles *déterminés*, en sorte qu'ils sont toujours des *unités individuelles*<sup>1</sup>.

En passant des objectivités du monde réel (selon la thèse de l'attitude naturelle) à de simples « sens d'objets » (selon l'attitude transcendantale) au moyen de la suspension de la thèse générale du monde, Ingarden présuppose un motif de continuité par le biais de la catégorie de l'« individuel » : ce que l'attitude transcendantale abandonne à la réalité naturelle, en l'occurrence l'individu réel comme chose, elle le retrouverait d'un point de vue transcendantal sous la forme d'un noème individuel. Non sans exclure tout rapport à l'individu, cette solution semble en désamorcer la charge de factualité. De même que sur le plan eidétique l'individu se voit pris en charge comme singularité empirique, il apparaît ici comme la qualification du pôle transcendant de la constitution intentionnelle. Pour tentante que soit une telle symétrie, nos précédentes analyses révèlent son insuffisance. Il nous est permis de réitérer les doutes de R. Sokolowski : retrouve-t-on, dans une telle « attitude transcendantale », la moindre parcelle factuelle-individuelle ? Si tel était le cas, cette résurgence ne manquerait pas de demeurer extrêmement problématique, et l'on ne comprendrait pas tellement le saut prétendument attribué à ces analyses. Ingarden identifie les sens d'objet à des « corrélats de noèses déterminées, c'est-à-dire d'unités déterminées de visée intentionnelle de la pure conscience<sup>2</sup> ». Mais il n'explique pas en quoi consiste la détermination des noèses, faisant strictement de l'individu une unité constituée sur le plan noématique bien que cette unité déterminée provienne de déterminités (multiples) plus originelles ou qu'elles engagent aussi, descriptivement, une unité de chaque noèse qui lui est corrélée : une différence dans l'existence. Le problème est rapidement évincé par Ingarden qui, rejoignant le silence décelé sur le plan eidétique, affirme qu'

il ne s'agit aucunement, d'entrée de jeu, de *découvrir* une variété d'apparences *individuelles*, s'écoulant *en fait* et *accidentellement*, ni de découvrir les actes correspondant à ces apparences, même s'ils devaient être saisis dans leur *essence individuelle*<sup>3</sup>.

S'intéresser à la détermination des noèses, en effet, obligerait à sortir du cadre de l'analyse fonctionnelle pour investir un terrain constitutif plus originaire, à savoir la constitution des actes noétiques sur la série de *data* sensuels hylétiques ; problème qui rencontre la double question de la factualité et du statut ontologique de ces *data*, en écho à la question qu'adressait J. Wahl. La découverte d'une individualité déjà là impliquerait que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 245. Nous soulignons la dernière expression.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 245.

celle-ci ne soit pas constituée<sup>1</sup>. Puisque Ingarden a insisté sur le caractère temporel de la constitution originaire – qui nous renvoie à la sphère immanente –, il ne peut entrevoir cette sphère originelle que comme une métaphysique sur le plan subjectif :

En ce cas n'existe de façon absolue que le flux originaire de la conscience « constituante ». Entendue en ce dernier sens, la considération « constitutive » suppose, pour être menée à bien, le dévoilement de cet *ultime et original* devenir dans sa structure essentielle et dans sa dépendance par rapport au flux de conscience originaire [...]. Opération qui peut s'entendre de deux façons ; ou bien, ici encore, selon le type général et du point de vue de la « condition de possibilité » des unités d'expérience vécue, – ou bien (ce qui devrait être également possible) en s'installant dans l'expérience individuelle semelfactive, ce qui pourrait conduire à une *ultime genèse métaphysique* d'une conscience individuelle<sup>2</sup>.

Dans cette dernière idée d'Ingarden, on voit se mêler la prise en considération de la dimension *originnaire* du flux de conscience (constituante) à celle de l'*ultime* genèse (métaphysique) de la conscience individuelle. Il s'ensuit la nécessité d'une description de la vie la plus originaire qui formerait la considération ultime de la description phénoménologique engageant un choc frontal entre la dimension la plus phénoménologique et la problématique la plus métaphysique. Sans abandonner le « procédé constitutif », elle opérerait pour l'analyse métaphysique de la conscience subjective originaire afin d'opérer le dévoilement des

couches *originnairement constitutives* (ou « in-stituantes ») de la conscience intime du temps qui requièrent justement un procédé non plus simplement descriptif, mais *constructif*<sup>3</sup>.

### La phénoménologie génétique, une explication métaphysique ?

Sur le chemin de la percée transcendantale de la constitution, il convient d'insister sur la nécessité de ne pas sauter l'étape spécifiquement transcendantale en lui substituant une

<sup>1</sup> « Mais à mesure que s'effectue cette réversion plus profonde à d'autres niveaux de constitution, il semble immédiatement qu'on doive se heurter par principe sur cette voie à un élément ultime qui ne soit plus 'constituant' », *ibid.*, p. 254.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 262. Le fait de ramener le concept de constitution à un modèle purement temporel amène Ingarden à faire de la constitution un mode de stabilisation du changement au sein de la conscience immanente. Or, dans le dispositif husserlien, il a été remarqué que « stabilisation » n'est pas tout à fait synonyme d'« unification » subjective ni d'« identification » objective. Le § 49 des *Ideen* montre fort bien que la stabilisation d'unités immanentes n'empêche nullement la constitution – puisque cette unité peut être « précaire » et tout de même fournir un appui – celle-ci étant par ailleurs absolue. Dans le flux de la conscience, une unité est dite « précaire » qui est en même temps « provisoire », vouée à former d'autres complexions pouvant donner lieu à d'autres unités de sens, un problème radicalement distinct de celui de l'identité de toute objectivité.

<sup>3</sup> A. Schnell, *op. cit.*, pp. 308-309. Ce passage est cité dans son ensemble au chapitre 3 de la première partie du présent travail.

analyse certes transcendantale, mais « post-constitutive », fondant une métaphysique subjectivement orientée. Les commentateurs de phénoménologie génétique connaissent quant à eux fort bien, à la différence d'Ingarden, les *Manuscripts de Bernau*. Il est pourtant frappant de constater que le programme qui leur est commun est fixé presque à la lettre par Ingarden dès 1957 :

Si l'on admet, ce qui semble être bien près de la pensée de Husserl, que l'intentionnalité de toute conscience consiste en une activité productrice d'être [...] et si l'on convient que la considération constitutive doit s'opérer nécessairement dans des opérations consciencielles, de quelque nature qu'elles soient, qui recèlent en elles-mêmes une intentionnalité, en ce cas aucune considération constitutive ne nous conduit à l'être ultime, absolu, originaire de la conscience et à la compréhension dernière de la façon dont se « constituent » tous les autres êtres – dans les divers sens – mais nous sommes perdus sans aucun recours dans un monde d'êtres relatifs, purement intentionnels, toujours plus éloigné de l'être absolu. A l'intérieur de la sphère transcendantale elle-même, nous avons affaire en ce cas à un « idéalisme » *toujours plus éloigné de la réalité effective*<sup>1</sup>.

Ingarden admet immédiatement le caractère génétique d'une telle présentation de la phénoménologie transcendantale, et reconnaît les difficultés qu'elle impose à la constitution<sup>2</sup>. Une pure constitution, reconnaît Ingarden anticipant les réticences de R. Sokolowski, « perdrait » le constitué, à savoir la réalité effective. Bien qu'elle semble naître de la nécessité de prolonger l'analyse constitutive, et si le lien intime entre la constitution et la constitution d'*unités objectives* (immanentes ou transcendantes) a été mis en évidence, on trouve certains interprètes de Husserl qui, après l'étude de R. Sokolowski, « regrettent » encore que Husserl établisse un tel lien.

#### *Constitution « subjective » vs constitution objective.*

Dans ce contexte, D. Zahavi juge qu'« il est regrettable que [Husserl] identifie simplement la conscience avec la conscience d'objets et la constitution avec la constitution d'objets<sup>3</sup> ». En dénonçant un parallélisme fallacieux entre le mode d'apparition de l'objet et celui de la conscience (dans ce cas, ou bien la conscience devrait être donnée comme un objet ou bien elle ne serait pas donnée du tout), il oppose l'argument selon lequel le flux originaire de la conscience est conscient en lui-même et à travers lui-même d'une manière non-

<sup>1</sup> R. Ingarden, *ibid.*, p. 262. Nous soulignons.

<sup>2</sup> « Il me semble que, par exemple, dans sa *Logique formelle et transcendantale*, Husserl n'était pas très loin d'un idéalisme transcendantal de cette sorte. Mais s'il en est ainsi, ne voit-on pas se dissoudre automatiquement le sens et même le but de toute la considération 'constitutive' ? », *ibid.*, p.p. 262-263.

<sup>3</sup> D. Zahavi, « Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts », in *Husserl Studies*, 20/2, 2004, p. 108.



objectivante<sup>1</sup>. Ce faisant, D. Zahavi s'inscrit explicitement dans un sillage henryen<sup>2</sup>, où le primat de l'apparition objective se voit dénoncé au détriment de la différence radicale entre la donation des objets et la donation du soi. Si Michel Henry réserve à cette idée une portée décisive en plusieurs des tâches qu'il assigne à sa phénoménologie matérielle, on peut se demander en revanche si elle est capable d'être érigée, comme le préconise D. Zahavi, en un nouveau paradigme (non objectif) de la constitution<sup>3</sup>.

Un premier écart avec l'analyse husserlienne est opéré dès lors que D. Zahavi identifie l'objectivité à l'objectivité transcendante pour l'opposer à la subjectivité intérieure. Dans le cadre husserlien, en effet, un objet immanent est tout aussi constitué qu'un objet transcendant, ce à quoi souscrit aussi R. Sokolowski<sup>4</sup>. De ce point de vue, la première question qui se pose est de savoir si le vocabulaire de l'extériorité et de l'intériorité est adéquat pour désigner la relation entre l'immanence et la transcendance d'une part, celle entre la multiplicité et l'unité d'autre part. L'ambition de Husserl est moins d'opposer l'extériorité de l'objectivité à l'intériorité de la subjectivité, que de présenter les modes de constitution spécifiques de chaque type d'objet. En substituant le couple « extérieur-intérieur » à l'unité du genre « objet », il n'est guère étonnant que D. Zahavi soit amené à s'étonner de l'inadéquation de sa thèse qu'il avance avec les propres analyses de Husserl :

Bien que Husserl soit justifié à soutenir que le flux même de la conscience implique assurément une certaine forme d'unification, bien que la possibilité de la réflexion présuppose qu'une certaine formation d'unité se produise dans le flux originaire, il est difficile de comprendre pourquoi il veut faire de cette unité l'unité d'un *objet* temporel. Pourquoi y a-t-il besoin d'en faire le résultat d'une constitution objective ? En bref, n'aurait-il pas été

---

<sup>1</sup> « The primal stream is conscious in and through itself in a non-objectifying manner, and it is its possession of this pre-reflexive self-awareness that allows the stream to reflect upon it, thereby constituting immanent temporal objects », *op. cit.*, p. 108.

<sup>2</sup> C'est l'objet de sa note 10.

<sup>3</sup> Une distinction cruciale opérée par M. Henry semble éludée par D. Zahavi, à savoir la fonction du couple « concret-abstrait » pour rendre compte du mode d'apparaître duel du phénomène. Nous nous contentons d'indiquer ici qu'il y a manifestement un approfondissement conceptuel très important entre l'équation qui décrit la biunivocité de l'Être « Intérieur = intériorité = vie = invisible = pathos », *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, PUF, « Quadrige », 2008, p. 18 et l'équation « Intérieur = intériorité = vie = invisible = pathos = abstrait », *Ibid.*, p. 25, soulignée par Henry lui-même. L'originalité de Henry consiste dans le fait que l'abstraction n'est pas regardée comme un mouvement de détachement vis-à-vis d'un concret qui en serait le fondement mais au contraire comme la dimension de multiplicité vécue à partir de laquelle se traduit le concret dans la composition. En raison de « l'homogénéité ontologique » (*ibid.*, p. 25) défendue par Henry, il nous est impossible de traduire cette analyse dans des termes transcendants où le concret objectif aurait une priorité fondamentale sur l'abstrait subjectif et *vice versa*. La question du commencement chez Henry n'est pas pensée, à la différence de Kant, sur le modèle de la dérivation (« la connaissance commence avec l'expérience mais n'en dérive pas ») que ce soit pour l'affirmer ou la nier.

<sup>4</sup> « Puisque le temps est toujours associé à des *objets* qui sont 'dans' le temps, les analyses de Husserl doivent porter sur notre connaissance des *objets* temporels. Les objets en question seront ainsi tant des objets transcendants que des objets immanents, tant des choses 'en dehors' de la subjectivité que des sensations et des actes intentionnels à l'« intérieur » d'elle », R. Sokolowski, *op. cit.*, p. 77.

souhaitable de distinguer entre une auto-constitution passive, une auto-temporalisation et une auto-unification du flux vécu, et l'objectivation réflexive qui s'ensuit<sup>1</sup> ?

Explicitant au contraire le procès constitutif au moyen du couple « unité-multiplicité », la fidélité husserlienne au vocabulaire de l'objet tient à ce que ce dernier est non seulement un objet, mais surtout tantôt une *unité* (appréhendue dans le cours de son unification) tantôt une *identité* objective (un objet eidétique, doté d'une certaine généralité). Ainsi, dans son interprétation, R. Sokolowski lui-même ne renonce aucunement à la distinction opérée par Husserl entre trois niveaux du temps – ou plutôt « aux trois niveaux d'objets *et* de temporalité étudiés dans les leçons sur le temps<sup>2</sup> ».

Temporalité et objet interviennent à certains niveaux ou degrés constitutifs, selon le terme du § 34 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* : au premier niveau, la chose de l'expérience dans le temps objectif est un objet (constitué par des multiplicités d'apparitions constituantes), tandis qu'au troisième niveau on trouve la temporalité, le flux absolu de la conscience absolument constitutif du temps et cependant objectivant puisqu'il unifie la conscience. Le terme de « degré » [*Stufe*] signale qu'il s'agit moins d'une césure que d'une intrication mutuelle<sup>3</sup>, d'une contraction temporelle plus ou moins objectivante, mais orientée vers la constitution unitaire. Le deuxième niveau est le plus problématique dans la mesure où il est à la fois *constitué* dans et par le temps absolu et *constitutif* des objets empiriques. Husserl le qualifie d'ailleurs de deux manières : à la fois

---

<sup>1</sup> D. Zahavi, *op. cit.*, p. 108.

<sup>2</sup> R. Sokolowski, *op. cit.*, p. 78. R. Sokolowski rappelle comme il convient les trois niveaux ou degrés distingués par Husserl au § 34 des *Leçons* : les choses de l'expérience dans le temps objectif, les multiplicités d'apparitions constituantes comme unités immanentes dans le temps empirique et le flux absolu de la conscience, constitutif du temps. Certains niveaux sont objectifs, d'autres sont des niveaux constituants. Ces derniers peuvent ainsi être qualifiés de pré-objectifs (en tant qu'ils relèvent de la couche des objectités temporelles) afin d'indiquer leur engagement dans l'objectivité. Si l'on tient jusqu'au bout cette identité entre objet et sens objectif – unitaire ou identique –, alors la question se pose non pas de savoir si la constitution peut unifier autre chose que des objets mais, plus profondément, s'il existe des unités qui seraient autre chose que le résultat d'une constitution par la conscience. Face au problème de l'identité transcendante, R. Sokolowski ne distingue pas entre une constitution objective et une constitution subjective (comme chez D. Zahavi), mais il questionne les limites de la constitution. Il avance par exemple le fait que, si toute sensation est constituée, en revanche les actes partiels ne le seraient pas. Ainsi, si chaque sensation « rouge », « angulaire », « rigide » qui compose l'objet « maison » est une unité singulière, l'acte d'appréhension objectif requiert une combinaison d'actes intentionnels partiels qui ne sont pas eux-mêmes constitués. Faut-il alors considérer qu'une telle appréhension ne serait autre que du temps constituant, c'est-à-dire serait non-objective ? R. Sokolowski n'ignore pas le clivage que D. Zahavi identifie comme un clivage entre subjectivité et objectivité. Seulement, il remarque qu'il s'agit davantage d'un clivage entre « temporalité » et « objet » au sein même de l'immanence.

<sup>3</sup> Cette idée est bien entendue renforcée par la teneur sémantique du terme français « degré », préféré à celui de niveau, ou de couche. Nous n'exploiterons donc pas davantage la teneur sémantique d'un terme qui n'est pas absolument fidèle au terme allemand.

comme niveau des « *multiplicités* d'apparitions constituantes<sup>1</sup> » et des « *unités* immanentes dans le temps pré-empirique<sup>2</sup> ». Pour assurer la double dimension constituante et constituée de ce niveau à la fois temporel et objectif, Husserl admet donc un double modèle heuristique le désignant *à la fois comme multiplicité et unité*. Au § 43, Husserl réaffirme ce double sens de l'appréhension, mobilisant à la fois l'unité de l'appréhension temporelle [*die Einheit der temporalen Auffassung*] et l'appréhension originaire [*Urauffassung*]<sup>3</sup>.

Cette distinction scrupuleuse établie par Husserl entre l'objet et la conscience – non pas en tant que l'objet est extérieur à la conscience, mais en tant qu'il est *l'unité d'une multiplicité vécue, temporelle* – fait apparaître la difficulté à admettre pleinement la solution proposée par D. Zahavi, à savoir que le corrélat objectif résulterait d'une reprise réflexive, laquelle suppose toujours une constitution plus originaire, à savoir purement temporelle, subjective et intérieure<sup>4</sup>. Si nous pouvons retenir le constat de D. Zahavi qu'il existe des modes de donation différents, nous devons en revanche admettre certaines nuances quant à sa formulation – puisqu'il existe des *objets* temporels qui sont *de* la conscience – et quant à sa solution, à savoir défendre une antériorité de la constitution subjective (vivante) sur la constitution objective (réflexive). La manière dont Husserl distingue *les différentes couches constitutives comme degrés de temps et d'objet* montre à quel point il envisage non pas l'articulation binaire du subjectif et de l'objectif, mais l'articulation de ces trois moments, privilégiant non pas le modèle d'un clivage, mais au contraire une structure cohérente où chaque couche – qu'elle soit objective (1), tempo-objective (2) ou temporelle (3) – est articulée aux autres. Sur le plan conceptuel, le niveau du flux absolu de la conscience, niveau originaire d'où se dégage tout objet, n'a de ce point de vue rien de particulièrement intrigant ni d'exceptionnellement redoutable. Si l'on comprend que toutes les intentions primitives constituantes (les multiplicités temporelles) ne sont rien d'autre que des phases temporelles objectivantes constituantes d'objets, on admettra avec moins de mal que Husserl puisse identifier la subjectivité à un flux temporel constituant, et l'on s'autorisera à comprendre que parler de la série complète des phases temporelles est la même chose que parler de la subjectivité comme unité de la conscience. On s'autoriserait à comprendre ce qu'il y a finalement de clair dans les fameuses déclarations du § 39 des *Leçons*, à savoir que « c'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle

<sup>1</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 34, tr. fr. p. 97.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 34, tr. fr. p. 97.

<sup>3</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, § 43, p. 444, tr. fr. p. 119.

<sup>4</sup> « Les objets immanents, reconnaît aussi Sokolowski, doivent déjà être constitués avant que la réflexion ne fasse retour sur eux, mais ils sont constitués comme unités tout en étant expérimentés », Sokolowski, *op. cit.* p. 91.

immanente [de son, c'est-à-dire des tempo-objets, (2)] et l'unité du flux de la conscience elle-même<sup>1</sup> ».

### **Conclusion des analyses constitutives : factualité subjective ou objective ?**

Pour stimulante que soit l'idée de comprendre la constitution husserlienne au moyen de la structure « unité-multiplicité », nous avons vu qu'elle n'admet pas immédiatement une clarification phénoménologique de l'être individuel-*factuel* ? Le § 39 des *Leçons* véhicule l'idée d'une double constitution : celle du flux lui-même et celle des moments du flux. Dans la mesure où la constitution engage l'unité d'une multiplicité, il faut que l'unité immanente du tempo-objet (2) et que celle du flux (3) soient chacune constituées par une multiplicité. Quand la structure « unité-multiplicité » est reconnue, l'argument génétique consiste à voir dans chaque niveau temporel et objectuel une nouvelle strate constituée par une multiplicité qui aurait dès lors un statut plus originaire par rapport à l'unité qu'elle constitue. En tant qu'elle doit aussi reposer sur une multiplicité, la constitution la plus originaire est particulièrement problématique. Elle amène à l'idée que pour éviter la régression à l'infini, une multiplicité toujours antérieure à l'unité constituée, il faudrait admettre ou bien une unité qui soit déjà donnée, ou bien l'identité de la conscience à elle-même<sup>2</sup>. En interrogeant les conditions de possibilité d'une unité, on fait surgir la question suivante : la phénoménologie peut-elle n'admettre aucun être factuel qui soit émancipé du procès constitutif ?

Nos analyses nous amènent à distinguer deux solutions possibles au problème de la constitution du flux temporel. Ou bien on peut l'expliquer par une multiplicité plus originaire que lui (c'est la proposition d'A. Schnell), ou bien (comme D. Zahavi), on peut considérer que le flux apparaît (s'autoconstitue) à même la multiplicité temporelle. Pourtant, le fait d'engager un modèle réflexif de la constitution sape l'ambition husserlienne explicitée dès les *Recherches logiques*, à savoir de ne pas identifier la constitution d'un objet à sa reproduction par une instance ou une faculté totalisante – instance que D. Zahavi trouve dans le flux subjectif. Le risque est important de commettre un *usteron-proteron*, expliquant le constituant

---

<sup>1</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, tr. fr. p. 105. On s'autoriserait enfin à considérer le problème de la subjectivité temporelle phénoménologiquement indépendamment de la question plus générale de l'ego qui n'intervient que secondairement dans ce contexte.

<sup>2</sup> Comme le reconnaît R. Sokolowski, « en fait, l'auto-constitution de l'ensemble du flux temporel subjectif pose moins de difficultés que la constitution des actes comme des unités discrètes à l'intérieur de ce flux », Sokolowski, *op. cit.*, p. 92.

par le constitué. Ainsi, il envisage un mode d'unification non-constitutif ou encore une autoconstitution, c'est-à-dire une constitution qui ne procède pas d'une multiplicité donnée. De cette manière, le geste de D. Zahavi consiste à inverser le mouvement de constitution : au lieu de chercher à savoir comment se constitue une unité objective à partir d'une série de singularités ou multiplicité, cela revient à *poser* l'identité de la conscience-sujet. On se demande alors, après-coup, comment il est possible que l'unité temporelle à son fondement, comme totalité, se diffracte en une série de singularités. Un tel geste relève d'une décision qui se fonde sur l'idée d'une auto-constitution temporelle originaire d'où découle l'idée d'un idéalisme husserlien où l'unité de la conscience précède les singularités qu'elle constitue (réflexivement). L'idée d'une direction de la constitution où l'on partirait de la multiplicité pour atteindre après-coup une unité (après la réflexion) ne s'atteste pas dans les textes de Husserl. Cette ligne d'analyse place le problème de la factualité au cœur de la subjectivité, dégageant un procès d'auto-constitution désengagé de la relation intentionnelle à une objectivité, désengagé, nous l'avons vu, de l'implication nécessaire d'une singularité existante qui fonde à la fois la conscience d'unité (sur le plan constitutif) et la conscience d'identité (sur le plan eidétique).

La dernière question se pose de déterminer quel est finalement l'objet des *Manuscrits de Bernau* s'agit-il d'une description des profondeurs de la conscience immanente la plus originelle, dans une nuit phénoménologique où rien n'apparaît comme un objet, ou bien n'y fait-on pas déjà une rencontre ? N'y rencontre-t-on pas déjà un existant factuel, logé, arrimé au cœur même de la conscience ? De quoi la constitution est-elle donc le problème ? Qualifie-t-elle l'être intérieur ou l'être extérieur, l'être transcendant ou bien l'être immanent ? D'après l'analyse du chapitre précédent et l'importance fondamentale accordée à la catégorie de factualité, bien en-deçà des autres partages ontologiques élémentaires, nous avons des raisons de penser que la phénoménologie husserlienne, loin d'exiger que nous choissions l'un ou l'autre des membres de l'alternative, nous amène plutôt à la neutraliser. À cet égard, on peut saluer l'économie heuristique d'Ingarden qui, en l'absence de textes disponibles, imagine la possibilité d'une continuité dans la problématique constitutive – peu importe qu'elle s'applique à l'être immanent ou à l'être transcendant :

Naturellement, à propos de toutes ces considérations « constitutives », la question se pose de savoir comment il doit être possible de les mener à bien, c'est-à-dire dans quels actes de saisie, et dans des actes de quelle structure, tout cela peut et éventuellement doit se faire, pour aboutir à des résultats « objectivement valables » et par conséquent à une connaissance de caractère

scientifique. Husserl s'est peut-être posé la question et il l'a peut-être, dans des œuvres encore inédites, résolue<sup>1</sup>.

Avec les *Manuscripts de Bernau*, Husserl fait de l'individuation le thème de la phénoménologie constitutive d'un point de vue transcendantal. Il nous invite à dépasser le partage phénoménologique établi entre l'immanence de la conscience constituante et la transcendance de l'objet constitué, radicalisé par les lectures de la constitution qui se sont montrées indifférentes au problème de l'individuation. En articulant ce clivage à la question de la factualité, la phénoménologie transcendantale semble nous prévenir : toute phénoménologie qui attribuerait à la conscience une identité originelle vient à en admettre l'identité factuelle et développe un idéalisme subjectiviste ; inversement, toute phénoménologie qui part de l'identité de l'objet empirique admet une identité factuelle objective et aboutit à un réalisme ontologique<sup>2</sup>. Dans l'articulation « Temps et individuation », la conjonction de coordination aurait, à nos yeux, une valeur de limitation critique à la connaissance de ce qui voudra bien se présenter non comme une identité factuelle, mais comme une unité constituée (plan constitutif) à partir de laquelle on peut identifier des propriétés générales (plan eidétique). L'individuation, posant la question de l'origine de la détermination de l'être dans son existence, y serait par conséquent comprise comme l'autre, le revers de la constitution temporelle absolue, définissant sa limite critique.

Contre la « tentation ontologique » de la constitution, nous avons vu se dessiner une autre option, qui consiste à se donner les moyens de prendre en charge le problème transcendantal de la phénoménologie. Pour mener à bien cette tâche, il a été observé que Husserl utilise un appareillage spécifique qui n'a nul équivalent dans l'ontologie fondamentale heideggérienne. En exposant les conditions et les modalités de l'unification subjective et de l'identification objective en tenant compte des multiples tournures que la corrélation intentionnelle donne à décrire, Husserl dote la phénoménologie de la possibilité d'un double examen – constitutif et eidétique – qui préserve l'intuitivité principielle et la scientificité (la certitude apodictique) du discours phénoménologique. Il ménage ainsi un fondement phénoménologique de l'analyse constitutive et eidétique qui ne moyenne *aucun compromis métaphysique*. Cette absence de compromission *ne veut pas dire que le problème métaphysique ait été ignoré*. Cela signifie qu'il a été posé dans un cadre autorisant sa prise en

---

<sup>1</sup> Ingarden, *op. cit.*, p. 262.

<sup>2</sup> Ce réalisme peut tout aussi bien être un réalisme logique lorsque l'on considère par exemple qu'il existe une unité donnée des entités logiques dont on pourrait dériver la description phénoménologique.

charge, un cadre phénoménologiquement et transcendentement fondé. Au lieu d'être un « discours métaphysique qui s'ignore », la phénoménologie ne semble-t-elle pas, dans ces conditions, définir au contraire les conditions d'une neutralisation de l'approche métaphysique dans la compréhension pleine et entière de sa problématique ? La résolution de la problématique transcendantale apparaîtrait dès lors moins comme l'échec de la phénoménologie à surmonter le discours métaphysique que comme la *conscience affirmée et critique* des conditions précisément définies par lesquelles la phénoménologie est susceptible de se déployer en évitant l'« écueil métaphysique » : non pas son problème (transcendantal), mais sa méthode, et le régime (métaphysique) de son discours.

## CONCLUSION GENERALE

Nous venons de voir que l'individu prête à bien des équivoques. En philosophie, c'est un terme technique sur lequel se greffent des présupposés qui se sont tellement sédimentés dans la tradition post-aristotélicienne, qu'ils en viennent à passer pour naturels. En essayant de régler le problème de l'individu par la recherche d'un principe d'individuation, la métaphysique scolastique en a produit une profusion d'usages. Elle l'a appliqué à une multitude de contextes, qui confèrent à toute étude qui se veut exhaustive à ce sujet un caractère labyrinthique : de l'aveu de Jorge J. -E. Gracia, cette tâche serait quasiment infinie.

Mais cette complexité n'a jamais porté préjudice à la valeur du problème. Il a fallu attendre Heidegger pour que l'*individu* soit ravalé à un être diminué par la différence ontologique, un *étant*, en lui-même indigne de l'intérêt d'une ontologie fondamentale. Alors qu'il avait un statut primordial au sein des analyses métaphysiques scolastiques, l'individu s'est cristallisé, dans la postérité heideggérienne, comme un lieu d'examen doté d'une grande densité métaphysique, mais d'une métaphysique qui n'aurait pas trouvé son problème. On pourrait vouloir, dans ces conditions, qu'il ne refasse jamais surface sur la scène philosophique, à présent placée sous le signe de l'ontologie. Cette histoire, qui voudrait faire passer l'ontologie pour la seule voie capable de dépasser le discours métaphysique, nous a semblé trompeuse.

Pour décrire la capacité de l'individu à refléter nos propres présupposés, nous avons fait référence à l'idée de cristallisation. Au nombre des anecdotes et dispositifs heuristiques que compte la phénoménologie, on pourrait comparer cette « cristallisation » du problème de l'individu à l'usage qu'il connote : à savoir l'expérience imaginaire de Stendhal dans les mines de Salzbourg. Prenez un terme technique : « individu ». Enrobez ses caractéristiques aristotéliciennes pour que ces dernières passent pour des présupposés naïfs. Vous expulserez ainsi le problème de l'individuation de la phénoménologie. Dans le même temps, ontologisez la phénoménologie en substituant le problème de l'être à celui de l'apparaître. Vous obtiendrez une phénoménologie ontologique apparemment épurée de métaphysique et de son problème fondamental. Ici débute une nouvelle étape : on se plaît alors à orner de mille caractéristiques un problème séculaire manqué mais dont on est sûr. On se détaille ainsi toutes ses facettes avec une complaisance infinie. Cela se réduit à exagérer une propriété superbe, que l'on ne connaît pas, et de la possession de laquelle on est assuré : la question de l'Être. Ce



que Stendhal appelle « cristallisation », cette opération de l'esprit qui tire de tout ce qui se présente un objet – en notre cas, un problème – qu'il a lui-même élaboré, ne nous semble pas si éloigné de l'histoire de l'individuation en phénoménologie. Il résulte de cette opération une étrange inversion où la question métaphysique, mise à nu, revêt de si nouveaux atours que son état initial en vient à se faire oublier. En transformant la question métaphysique, l'ontologie fondamentale l'a rendue étrangère à certains des problèmes qu'elle prétendait prendre en charge. Parmi eux, nous avons vu que celui de l'individuation est primordial.

Au cours de notre itinéraire, nous avons insisté sur un chapitre décisif. Entre l'ontologie heideggérienne et la métaphysique, il faut compter la philosophie transcendantale de Kant à laquelle s'est progressivement rattachée la phénoménologie husserlienne. Que l'étape kantienne soit considérée comme un dépassement ou une refonte de la métaphysique, on y voit de toute façon une révolution copernicenne. Contre elle, on peut trouver en la phénoménologie les conditions d'un nouveau dépassement. C'est ce qui semble amener D. Pradelle à thématiser l'« inversion du renversement copernicien<sup>1</sup> ». De renversement en renversement, d'une révolution à l'autre, la question se pose de savoir si le point d'aboutissement est séparé d'un gouffre par rapport à son point de départ, ou s'il n'y revient pas en quelque manière. Le risque est grand que le dénouement heideggérien ne soit qu'une nouvelle situation initiale ; ce que semblent confirmer toutes les études phénoménologiques qui le prennent aujourd'hui pour un point de départ à la fois nécessaire et insatisfaisant.

La compréhension de la démarche transcendantale à partir du problème de l'individuation nous donne certains moyens d'apprécier les efforts entrepris aujourd'hui à la fois pour approfondir la percée de Heidegger et en surmonter les lacunes. D'une façon assez exemplaire, il en va ainsi de la tentative de développer une phénoménologie de la donation contre la métaphysique de la présence (qui ne cesserait de hanter la phénoménologie), à savoir : « le phénomène se définit comme ce qui *se montre* en et de soi (Heidegger), au lieu de se laisser constituer (Husserl)<sup>2</sup> ». Bien qu'elle tire son origine de la source heideggérienne, cette phénoménologie de la donation aboutit finalement à vouloir en corriger l'échec : ainsi, reconnaît-elle, « le 'phénomène d'être', même sous la figure déjà atténuée de la différence ontologique, ne s'expose jamais<sup>3</sup> ». En érigeant ce thème comme unique thème de l'enquête

---

<sup>1</sup> D. Pradelle, *Généalogie de la raison*, op. cit., p. 23.

<sup>2</sup> J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, p. 9.

<sup>3</sup> J.-L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 9.

phénoménologique<sup>1</sup> contre l'idée d'« un tournant théologique évident et parfaitement indu<sup>2</sup> », qui se substitue à toute « autre thèse implicite ou ésotérique<sup>3</sup> », J. -L. Marion nous invite à faire porter l'enquête exclusivement sur ce thème. D'objectivité ou d'être, le thème de la phénoménologie n'irait pas de soi, en particulier chez Husserl<sup>4</sup>. Mais l'analyse des contributions transcendantales de Kant et de Husserl nous a appris que c'est moins le phénomène d'être qui s'« expose », que l'existence même, c'est-à-dire l'être en sa singularité irréductible : l'être-factuel.

Une telle phénoménologie de la donation, qui prend acte du renversement heideggérien, et qui ne peut que dénoncer ensuite l'insuffisance de ce dernier, semblerait se battre contre ses propres fantômes. Pour parvenir à une telle situation, il fallait que le problème métaphysique ait été entièrement dépouillé des attributs que tant de siècles de philosophie lui avaient conférés. Il fallait avoir fait du problème métaphysique celui de l'être, aboutissant ou bien à une aporie, ou bien à un lieu indicible du discours rationnel. Masquant le problème, la phénoménologie de la donation ne semble pas pouvoir l'annuler, ainsi que le suggère la formule selon laquelle « la frontière entre métaphysique et phénoménologie passe à l'intérieur de la phénoménologie<sup>5</sup> ». Au contraire, la phénoménologie transcendantale, dans le sillage de la démarche transcendantale kantienne, nous a semblé ne pas reconduire le clivage entre phénoménologie et métaphysique, fût-il interne, mais instaurer un dialogue, en abordant

---

<sup>1</sup> « Ce qui *se* montre, d'abord *se donne* – voici notre unique thème », J. -L. Marion, *ibid.*, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>4</sup> « Car il ne va aucunement de soi que les choses en question ne se donnent que sous la figure de leur objectivation constituée », J. -L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 8. Nous avons vu qu'une telle restriction de la « chose » à l'objectivité n'est pas de Husserl.

<sup>5</sup> J. -L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, *op. cit.*, p. 9. Cette compréhension est tributaire d'une lecture de Husserl et de Kant qui passe sous silence le problème de l'individuation et qui place Husserl sur la même ligne que Heidegger concernant le privilège (au moins heuristique) de la subjectivité : « Nous assumons souvent que la phénoménologie s'excepte de la métaphysique. Cette assertion, nous ne la soutenons pourtant pas jusqu'au bout, puisque nous soulignons ce que Husserl garde des décisions kantienne (les conditions de possibilité de la phénoménalité, l'horizon, la fonction constitutive du Je), de même, ce que Heidegger garde de la subjectivité dans le *Dasein*, non moins que le privilège de la question de l'être. Il faudrait admettre que la phénoménologie ne dépasse pas tant de fait la métaphysique, qu'elle n'ouvre la possibilité de droit de la laisser à elle-même ; la frontière entre métaphysique et phénoménologie passe à l'intérieur de la phénoménologie – comme sa plus haute possibilité ; et nous ne nous astreignons à la discipline phénoménologique, qu'à la recherche justement de la voie qu'elle ouvre et, parfois, referme ; mais ici encore, la possibilité va plus loin que l'effectivité ; la voie phénoménologique n'a pas encore atteint son terme et nous ne l'empruntons que dans cet espoir », *ibid.*, pp. 9-10. J. -L. Marion se défend de restaurer l'idée d'une métaphysique : « Lorsque nous affirmons que la phénoménologie de la donation outrepassa par définition la métaphysique, nous ne sous-entendons *pas* que cette phénoménologie restaure la métaphysique », *ibid.*, p. 11. Ne posant pas la question de l'individuation, il serait peu fécond de critiquer les conséquences de cette présentation. Nous nous limitons, dans cette conclusion, à faire apparaître que cette compréhension de la métaphysique est tributaire d'une cristallisation de la conceptualité heideggérienne, étrangère à Husserl, et qui ne fait pas loi de nécessité au sein de la phénoménologie.

le problème par d'autres méthodes, et surtout, aboutissant à proposer une solution, par le biais d'une explicitation du temps, très éloignée de l'entente heideggerienne.

Si elle n'y est pas thématifiée, la question de l'individuation tombe-t-elle d'ailleurs en dehors du spectre d'une posture phénoménologique telle que la phénoménologie de la donation ? De l'écart entre la monstration de *ce* qui se montre et la révélation de (ce) qui *se donne*, il n'existe pas seulement un écart de modalité – la monstration ou la donation<sup>1</sup> – mais aussi une double dissolution du sujet et de l'objet, respectivement dans la figure de l'adonné et dans le quadruple paradoxe qui libère le « phénomène saturé ». Dans la formule « Ce qui *se* montre, d'abord *se donne* », on repère ainsi la perte du « ce » : « *Ce* qui se montre, d'abord [*ce* ou *cela*] se donne ». Ce qui se donne admet-il, comme chez Kant et Husserl, une dimension d'existence factuelle ? Si elle ne thématise pas l'individualité, l'analyse n'exclut aucunement celle d' « un événement, *déterminé* comme phénomène donné<sup>2</sup> », ni de concevoir « le privilège de *certain*s phénomènes donnés sur d'autres<sup>3</sup> », et revient même parfois sur la radicalité de la formule initiale ou le « ce » est éludé<sup>4</sup>. Pour concevoir une donation équivoque ou différenciée, ne faut-il pas la concevoir comme donation différenciée d'un quelque chose, c'est-à-dire articulée à la position d'une singularité déterminable ? Nous nous bornerons à reconnaître, simplement, que cette phénoménologie n'est pas destinée à élucider le problème de l'individuation, c'est-à-dire à légitimer l'existant au sein même de l'expérience, au moyen de principes philosophiques ou phénoménologiques.

Bien que les voies empruntées par Kant et Husserl sur le chemin d'une philosophie rigoureuse ont des motivations différentes relatives à leur contexte d'élaboration, nous avons vu que ni l'une ni l'autre ne parvenait à occulter le problème de l'individuation jusqu'à leur entière réalisation. C'est même au moment de leur pleine maturité – l'approfondissement de la *Critique de la raison pure* en vue de sa seconde édition chez Kant, la période post-*Ideen I* chez Husserl – que le problème surgit avec toute son intensité. Implicite chez l'un, explicite chez l'autre, nous avons observé qu'il n'en est pas moins fondamental dans les deux cas.

---

<sup>1</sup> L'auteur reconnaît en effet que ce point n'est déjà pas négligeable : « Notons que cette simple régionalité mériterait déjà une grande attention, puisqu'elle imposerait d'admettre que, dans certains cas au moins, se donner et se montrer reviennent à la même montée au visible, à la même anamorphose », J. -L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 251.

<sup>2</sup> J. -L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 239.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>4</sup> Ainsi, l'expression : « si tout ce qui *se* donne *se* montre, tout ne *se* donne pas univoquement » (J. -L. Marion, *ibid.*, p. 250) se lit aussi : « si *tout ce qui* se donne se montre, *tout* ne se donne pas univoquement ».

Au cours de cette étude, le couple « temps *et* individuation » a exigé de dévoiler tous les visages de l'individu. Nous avons d'abord éprouvé son équivocité. Si l'« individu » se dit comme chose, comme transcendance, comme être indivis, il se dit aussi comme existant. C'est comme existant que nous a paru valoir l'individu dans le cadre de la démarche transcendantale. Pour l'appréhender et le connaître, il fallait dès lors le regarder comme être-factuel, sous le régime de la réduction transcendantale, afin de ne pas le réduire à autre chose que lui. Il fallait se pencher à nouveaux frais sur la constitution de la différence dans l'existence. Réviser la relation entre l'eidétique et la constitution, non pas pour développer des ontologies matérielles régionales, mais pour fixer les caractéristiques eidétiques de l'être-factuel, c'est ce geste qui nous a paru constituer le renouveau des principes revendiqué par Husserl. Loin d'une rupture ou d'un renversement de la philosophie kantienne, il nous a semblé en constituer un réajustement à la tournure phénoménologique de la philosophie qui, adaptant ses méthodes, est loin d'abolir son problème. Nous avons trouvé les traces du traitement husserlien au cœur de la *Critique de la raison pure*, en ce que Kant donne de la consistance phénoménologique à une représentation centrale du dispositif transcendantal : le phénomène comme *perceptio et cognitio*. Nous y avons trouvé les traces d'une démarche constitutive où la synthèse devait prendre en charge une multiplicité matérielle, qui ne peut en définitive trouver son fondement *a priori*, bien qu'elle ouvre la possibilité d'une voie de résolution *a priori*.

On pourrait encore voir une forme de mimétisme métaphysique chez Kant et chez Husserl, incapables, dit-on, de saisir le sens de la question. Mais peut-on parler de mimétisme, répondons-nous en définitive, lorsque deux philosophes reconnaissent l'intérêt d'un problème commun, en y greffant une méthode radicalement nouvelle ? Il est vrai que, du point de vue que nous avons soumis à l'examen, ni Kant ni Husserl n'ont inventé le moindre problème. Comment, d'ailleurs, inventer ou construire un problème devenu si naturel en raison des modes discursifs que nous avons adoptés et élaborés depuis Aristote ? Loin d'une rupture, la posture transcendantale dans son ensemble ne semble pourtant pas échouer : elle dispose du problème avant d'élaborer sa conceptualité. Kant et Husserl ont en commun de chercher à élaborer une philosophie pure : sur cette voie, ils rencontrent le même obstacle. Qu'une telle expérience soit partagée par deux éminents penseurs n'est certes pas suffisant pour justifier la nécessité absolue du problème et mettre fin aux disputes. Mais elle justifie peut-être, pensons-nous, les modestes égards qui viennent de lui être portés.

Quoi que nous ayons pris conscience de certaines de ses limites, l'ontologie fondamentale exerce encore aujourd'hui de la fascination. Elle a forgé une idée de la métaphysique si tenace qu'elle ferait passer la position husserlienne, pourtant antérieure, comme une remise en cause. En dépit de cette solide croyance, plusieurs études ont récemment renoué, au moins provisoirement, avec la phénoménologie husserlienne. Certaines discutent même son origine kantienne. Grâce à elles, notre étude, qui insiste sur l'affinité transcendantale de Kant et de Husserl, et qui propose d'interroger un problème susceptible d'en éclairer la relation, semblera peut-être utile à son temps. Gageons qu'elle y trouve quelque considération encore, et qu'elle puisse, humblement, apporter au débat phénoménologique un intérêt qui semblait fondamental aux yeux de Husserl, et qui nous semble encore largement étouffé. C'est ce silence que la présente étude s'est efforcée de combler.

## Bibliographie

### ŒUVRES DE HUSSERL

#### Dans les *Husserliana* :

Si elle existe, nous donnons la traduction française (souvent partielle) établie d'après les *Husserliana*.

*Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 ; *Méditations cartésiennes*, tr. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris, 2001.

*Husserliana II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, éd. W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 ; *L'idée de la phénoménologie*, tr. A. Lowit, Paris, PUF, « Épiméthée », 2010.

*Husserliana III/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, éd. K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

*Husserliana IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952 ; *Ideen II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004.

*Husserliana VII, Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil : Kritische Ideengeschichte*, éd. R. Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956 ; *Philosophie première, I, Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1970.

*Husserliana IX, Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, éd. W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff 1968 ; *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, tr. fr. P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001.

*Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969 ; (première partie) *Leçons pour la conscience intime du temps*, tr. fr. H. Dussort, PUF, « Épiméthée », 2007 ; (deuxième partie) *Sur la conscience intime du temps*, tr. J. -F. Pestureau, Grenoble, Million, « Krisis », 2003 ; à part, « Manuscrits de Seefeld » (*Husserliana X*, texte n°35), tr. fr. B. Begout, in *Alter n°4*, Vrin, Paris, 1996.

*Husserliana XI, Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Publishers, 1966 ; *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, tr. B. Bégout et J. Kessler, Millon « Krisis », Grenoble, 1998.

*Husserliana XII, Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, éd. L. Eley, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970 ; *Philosophie de l'arithmétique : recherches psychologiques et logiques*, tr. fr. J. English, Paris, PUF, « Épiméthée », 1992.

*Husserliana XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, éd. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

*Husserliana XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, éd. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

*Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, éd. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 ; *Sur l'intersubjectivité, I-II*, tr. N. Depraz, Paris, PUF, « Épiméthée », 2011.

*Husserliana XVI, Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, éd. U. Claesges, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 ; *Chose et espace*, tr. fr. J.-F. Lavigne, PUF « Épiméthée », Paris, 1989.

- Husserliana XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, éd. P. Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974 ; *Logique formelle et transcendantale*, tr. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, « Épiméthée », 2002.
- Husserliana XVIII, Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, Halle: 1900, rév. 1913, éd. E. Holenstein. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975 ; *Recherches logiques, t. I, Prolégomènes à la logique pure*, tr. fr. H. Élie, A. -L. Kelkel et R. Scherer. Paris, PUF, « Épiméthée », 2003.
- Husserliana XIX, Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, éd. U. Panzer, Halle, 1901, rév. ed. 1922. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 ; *Recherches logiques, II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, première et deuxième partie, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, PUF, Épiméthée, 2005.
- Husserliana XXIII, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, éd. E. Marbach, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1980 ; *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, tr.fr. M. Richir, Grenoble, Millon, « Krisis », 2002.
- Husserliana XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, éd. U. Melle, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1985.
- Husserliana XXV, Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, éd. T. Nenon & H. Rainer Sepp, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1986 ; inclus, *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. M.-B de Launay, Paris, PUF, 2003.
- Husserliana XXVII, Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, éd. Thomas Nenon et Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1989 ; inclus, *Sur le renouveau, Cinq articles*, tr. L. Joumier, Paris, Vrin, 2005.
- Husserliana XXXI, Aktive Synthesen : Aus der Vorlesung « Transzendente Logik » 1920/21*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2000 ; *De la synthèse active*, tr. fr. J. -F. Pestureau et M. Richir, Grenoble, J. Millon, « Krisis », 2004.
- E. Husserl, *Husserliana XXXIII, Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, éd. R. Bernet et D. Lohmar. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001 ; *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, tr. fr. J.-F. Pestureau et A. Mazzu, Millon, Grenoble, 2010.
- Husserliana XXXVI: Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, éd. Robin D. Rollinger and Rochus Sowa, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- Husserliana XLI, Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, éd. D. Fonfara, New York, Springer, 2012.
- Husserliana: Materialienband 8, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. éd. Dieter Lohmar. New York, Springer, 2006.
- Husserliana Dokumente I : Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, éd. K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1977.
- Husserliana Dokumente III, Briefwechsel, t. III « Die Göttinger Schule »*, éd. K. Schuhmann, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Husserliana Dokumente III, Briefwechsel, t. VII « Wissenschaftskorrespondenz »*, éd. K. Schuhmann, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994.

Textes publiés ailleurs que dans les *Husserliana* :

HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, éd. L. Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts, 1948 ; *Expérience et jugement*, tr. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, « Épiméthée », 1970.

HUSSERL, Edmund, *Notes sur Heidegger*, tr. fr. N. Depraz, D. Franck, J. -L. Fidel et J. -F. Courtine, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Philosophie », 1993. (à partir de M. Heidegger, *Être et temps*, première moitié, tirage à part du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. VII, Halle/Saale, Niemeyer, 1927)

Textes transcrits, mais non publiés, mentionnés dans notre étude :

Manuscrit A III, 13, « Bernau - Individuation und formale Logik. (Abschließende Darstellung) freilich ungerieft. Bernau. Von der Analytik zur Logik der Individuation », 1910-1920, transcrit par S. Spileers.

Manuscrit A IV, 5, « *Ad Ontologie. Wesen der Wissenschaft. Rationalität* », 1912 – 1934, transcrit par S. Spileers (partiellement publié dans *Husserliana XV* et *Husserliana Dokumente III*).

Manuscrit B IV, 1, « Zur Kritik Kants und historisch-ideengeschichtliche Gedanken zu Leibniz, Descartes und Hume », probablement 1908, transcrit par S. Strasser (partiellement publié dans *Husserliana VII*).

Manuscrit F I, 26, « Vorlesungen über Erkenntnistheorie 1902/03. Längst überholt. "Erkenntnisquellen", "Ursprung der Erkenntnis", die Frage nach dem "Ursprung" und "Umfang", beide untrennbar etc. 37 ff. etc. 46. 120. Erkenntnistheoretische Ausschaltung des Ich, des Unterschiedes von Subjekt und Objekt etc. Motto Locke I, 97 ff. Kants Gleichnis von Kräfteparallelogramm (zur Aufklärung des Ursprungs des Irrtums) Kehrb. 261 f. Vgl. unendlicher Regreß S. 55 », 1902-1907, transcrit par U. Melle et E. Schuhmann (partiellement publié dans *Husserliana XXIV* et *Husserliana Materialienband 3* et 5).

Manuscrit F I, 30, « Stück der ersten Freiburger Einleitung in die Philosophie, Sommersemester 16 (und 18). Leibniz 400 - 414b = formale Ontologie und materiale Ontologie (gut). 414b - 416 Kant, 416f. Kritik Kants (zu bessern). 431 f. Schlussstück auf die nachkantische Philosophie », 1916-1917, transcrit par S. Spileers (partiellement publié dans *Husserliana Dokumente III*).

## ŒUVRES DE KANT

Édition de l'Académie :

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft*, Berlin, 1900 sq. (noté *Ak.*), notamment :

*Ak. II, Vorkritische Schriften II (1757–1777)*

*Ak. III, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)*, Berlin, 1904.



- Ak. IV, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781) ; *Prolegomena* ; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Berlin, 1913.
- Ak. V, *Kritik der praktischen Vernunft* ; *Kritik der Urteilskraft*.
- Ak. VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ; *Die Metaphysik der Sitten*.
- Ak. VII, *Anthropologie* ; *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2005.
- Ak. VIII, notamment, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, 1788
- Ak. XI. *Briefwechsel*.
- Ak. XVIII, *Metaphysik*.
- Ak. XXI - XXII *Opus Postumum*.
- Ak. XXIII *Vorarbeiten und Nachträge* .
- Ak. XV, *Reflexionen : Anthropologie*.

Pour les recherches électroniques, nous avons utilisé le « Bonner Kant-Corpus » :

<http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>

Autre édition mentionnée :

KANT, Immanuel, *Werkausgabe in 12 Bänden*, éd. W. Weischedel, Suhrkamp taschenbuch, 1995, (notamment : *IX: Schriften zur Naturphilosophie*).

Traductions françaises citées :

- Œuvres philosophiques*, dir. F. Alquié, 3 vols., Paris, Gallimard, « La Pléiade », respectivement 1980, 1985 et 1986.
- Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2002.
- Critique de la raison pratique*, tr. fr. J. -P. Fessler, Paris, GF, 2003.
- Critique de la faculté de juger*, tr. fr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- Correspondance*, tr. fr. par M.-C. Challiol, M. Halimi, V. Séroussi, N. Aumonier, M. B. de Launay et M. Marcuzzi, Paris, Gallimard, 1991.
- De l'amphibologie des concepts de la réflexion*, intr. et tr. M. Haumesser, Paris, Vrin, 2010.
- La religion dans les limites de la simple raison*, tr. de J. Gibelin revue par M. Naar, Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche », 1994.
- Logique*, tr. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966.
- Métaphysique des mœurs*, II, tr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, tr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1990.
- Prolégomènes à toute métaphysique future*, tr. L. Guillermit, Vrin, Paris, 2001.
- Réflexions métaphysiques (1780-1789)*, tr. fr. S. Grapotte, Paris, Vrin, 2011.
- Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie*, tr. S. Piobetta, in *Opuscules sur l'histoire*, GF, Paris, 1990.

## LITTÉRATURE CRITIQUE RELATIVE À HUSSERL

- BENOIST, Jocelyn, « La découverte de l'*a priori* synthétique matériel : au-delà du 'quelque chose', le tout et les parties (R.L III) », in *Recherches husserliennes*, vol. 3, Centre de recherches phénoménologiques des Facultés universitaires Saint-Louis, 1995.

- BERNET, Rudolf, « Le concept husserlien de noème », in *Études philosophiques*, 1, Paris, 1991.
- BERNET, Rudolf, *Conscience et existence, perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF « Épiméthée », 2004.
- BIEMEL, Walter, « Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl », in *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie n°III*, Paris, Les éditions de Minuit, 1959.
- BIEMEL, Walter, *Écrits sur la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2009.
- BOEHM, Rudolf, « Les ambiguïtés des concepts husserliens d' "immanence" et de "transcendance" », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 149, 1959, pp. 481-526.
- BOUCKAERT, Bertrand, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica* 168, Dordrecht, 2003.
- BROEKMAN, Jan M., *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, La Haye, 1963
- CAIRNS, Dorion, *Conversations avec Husserl et Fink*, tr. J.-M. Mouillie, préface B. Besnier, Million « Crisis », Grenoble, 1997.
- DEPRAZ, Nathalie, « De Husserl à Foucault : la restitution pratique de la phénoménologie », in *Les Études philosophiques*, n°106, 2013/3, PUF, 2013.
- DERRIDA, Jacques, « introduction » à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1961.
- DERRIDA, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF « Quadrige », 1967.
- DESANTI, Jean Toussaint, *La philosophie silencieuse*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- DE SANTIS, Daniele, « Phenomenological Kaleidoscope : Remarks on the Husserlian Method on Eidetic Variation », *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, dir. par B. Hopkins et J. Drummond, Vol. 11, 2011.
- DE WAELHENS, Alphonse, *Phénoménologie et vérité*, Paris, PUF, 1953.
- DE WARREN, Nicolas, *Husserl and the Promise of Time : subjectivity in transcendental phenomenology*, Cambridge University Press, 2009.
- DREYFUS, Hubert L., « Husserl's perceptual noema », in *Husserl Conversion from psychologism and the Vorstellung-Meaning-Reference Distinction : Two Separate Issues* », éd. H. L. Dreyfus & H. Hall, 1982.
- DRUMMOND, John J., *Husserlian Intentionality and non-foundational Realism ; Noema and Object*, Kluwer, 1990 .
- FINK, Eugen, « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik », *Kant-Studien*, 38, Berlin, de Gruyter, 1933, repris dans E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmond Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Les éditions de Minuit, Paris, 1994.
- FISETTE, Denis, « Remarques sur l'individuation et l'idéalité des contenus intentionnels chez Husserl », *Kairos*, n°5, 1994, pp. 73-100.
- FISETTE, Denis, et LAPOINTE, Sandra, *Aux origines de la phénoménologie : Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Paris, Vrin, et Québec, Les Presses de l'université Laval, coll. « Zétésis », série « Textes et essais », Presses Université Laval, 2003.
- FØLLESDAL, Dagfinn, « Husserl's notion of noema », in *Husserl Conversion from psychologism and the Vorstellung-Meaning-Reference Distinction : Two Separate Issues* », éd. H. L. Dreyfus & H. Hall, 1982.

- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.
- FOUCAULT, Michel, « Considérations sur la marxisme, la phénoménologie et le pouvoir. Entretien avec Colin Gordon et Paul Patton », *Cités*, n°52, 2012/4, Paris, PUF, 2013.
- GERARD, Vincent, « La *mathesis universalis* est-elle l'ontologie formelle ? », in *Annales de Phénoménologie*, n°1, 2002, pp. 61-98
- HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesaumtausgabe Band 20*, éd. P. Jaeger, V. Klostermann, Francfort, 1979, tr. fr. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. fr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die phänomenologische Forschung, Cours du semestre d'hiver 1923/24, Gesamtausgabe*, tome XVII, Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding, zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Niemeyer, Tübingen, 1962 ; tr. fr. par J. Reboul et J. Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Gallimard, TEL, 2011.
- HELD, Klaus, *Lebendige Gegenwart*, M.Nijhoff, La Haye, 1966.
- HENRICH, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Harvard University Press, 2003.
- HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, PUF « Épiméthée », Paris, 1963.
- HENRY, Michel, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, PUF, « Quadriges », 2008.
- HENRY, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1993.
- HOPKINS, Burt C., *The origin of the logic of symbolic mathematics, Edmund Husserl and Jacob Klein*, Indiana University Press, 2011.
- IERNA, Carlo, « La notion husserlienne de multiplicité : au-delà de Cantor et Riemann », *Methodos*, 12, *Un siècle de chimie à l'Académie royale des sciences*, 2012.
- INGARDEN, Roman, « Le problème de la constitution et le sens de l'analyse constitutive chez Husserl », in *Husserl Cahiers de Royaumont*, n°III, Paris, Editions de Minuit, 1959.
- KASSIS, Raymond, *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, éd. J. Million, Grenoble, 2001.
- KRONER, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, vol. 1. « Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie », vol. 2. « Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes » ; R. Kroner, *De Kant à Hegel (tome 1)*, « De la critique de la raison à la philosophie de la nature », tr. fr. M. Géraud, L'Harmattan, Paris, 2013.
- KÜNG, Guido, « Das Noema als reelles Moment », *Phaenomenologica* 62, 1975.
- LAVIGNE, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, Épiméthée, 2004.
- LAVIGNE, Jean-François, *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Ideen I de Husserl*, Vrin, « Problèmes & Controverses », Paris, 2009.
- MAJOLINO, Claudio, « La partition du réel : Remarques sur l'*eidos*, la *phantasia*, l'effondrement du monde et l'être absolu de la conscience » in *Philosophy, Phenomenology*, Sciences, Carlo Ierna, Hanne Jacobs & Filip Mattens (eds.), Springer, 2010, pp. 573-660.
- MAJOLINO, Claudio, « Multiplicity, Manifolds and Varieties of Constitution : A Manifesto », in *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, volume 12, éd. B. Hopkins & J. Drummond, 2012, pp. 155-182.
- MAJOLINO, Claudio, « Individuum and Region of Being. On the unifying principle of Husserl's 'headless' ontology », in *Commentary on Husserl's "Ideas I"*, éd. A. Staiti, Berlin, De Gruyter, 2015, pp. 35-52.

- MARION, Jean-Luc, *Phénoménologie et métaphysique*, sous la dir. de J. -L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris, PUF Épipiméthée, 1984
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, Épipiméthée, 1989
- MARION, Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, « Épipiméthée », 1998.
- MILKOV, Nicolay, « The formal theory of everything : exploration of Husserl's theory of manifold », in *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book One, Analecta Husserliana* Volume 88, 2005, pp 119-135.
- MOHANTY, Jitendranath, *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997.
- PRADELLE, Dominique, *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, « Phaenomenologica » n°157, 2000.
- SARAIVA, Maria Manuela, *L'imagination selon Husserl*, Phaenomenologica 34, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, « TEL », 2001
- SCHNELL, Alexander, *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps* (1893-1918), Hildesheim, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2004.
- SCHNELL, Alexander, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Million, Grenoble, 2007.
- SCHNELL, Alexander, *En deçà du sujet, Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, « Épipiméthée », 2010.
- SOKOLOWSKI, Robert, *The formation of Husserl's concept of constitution*, La Haye, M. Nijhoff, 1970.
- SOKOLOWSKI, Robert, « Intentional Analysis and the Noema », in *Dialectica XXXVIII*, 1984, pp. 113-129.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The phenomenological movement. A historical introduction*, La Haye, M. Nijhoff, 1960 (2 vol.)
- SUMMA, Michela, *Spatio-temporal Intertwining, Husserl's Transcendental Aesthetic*, Phaenomenologica vol. 213, Springer International Publishing, 2014.
- ZAHAVI, Dan, « Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts », *Husserl Studies*, 20/2, 2004.

## LITTÉRATURE CRITIQUE RELATIVE À KANT

- ADICKES, Erich, *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlin, 1887.
- ALLISON, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven and London, 2004.
- BENOIST, Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, « Épipiméthée », Paris, 1996.
- CLAUBERG, Johann, *Elementa philosophiae sive ontosophia*, Croninge, 1647.
- COHEN, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1885.
- DIETRICH, Albert Johannes, *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeit-Lehre und das Verhältnis zu Leibniz*, Halle, Hildesheim, 1916.
- FERRARI, Jean, « La recension Garve-Feder de La Critique de la raison pure, 1782 », in C. Piché (éd.), *Années 1781-1801, Kant, Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2002.

- FICHANT, Michel « 'L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée' : la radicalité de l'esthétique », *Philosophie*, n°56, 1997, repris in *Kant*, dir. J. -M. Vaysse, éd. Du Cerf, Paris, 2008.
- FRANK, Manfred, « Les Réflexions sur l'esthétique », in *Sur la troisième Critique*, dir. D. Janicaud, Combas, L'Eclat, 1994.
- FREULER, Léo, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin, 1992.
- Simone Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997.
- GOYARD-FABRE, Simone, « L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne », in *Kant, L'année 1798. Sur l'anthropologie*, dir. J. Ferrari, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997.
- GRACIA, Jorge J. -E., « Christian Wolff on Individuation », in *Individuation and identity in early modern philosophy, Descartes to Kant*, éd. Kenneth F. Barber et Jorge -J. -E. Gracia, State University of New York Press, SUNY Series in Philosophy, 1994.
- HAUCK, Polykarp, « Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel », in *Kant-Studien*, 11, 1906.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen, 1929 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, « Tel », 2005.
- LANGTON, Rae H., *Kantian Humility : Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford, New York, 1998.
- LEQUAN, Mai, « Kant ou l'individu absent ? », in *Kant*, sous la dir. de J. -M. Vaysse, Paris, Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2008.
- MARTY, François, « Le problème de l'individuation chez Kant », in *Le problème de l'individuation*, dir. P.-N. Mayaud, Vrin, Problèmes et controverses, Paris, 1991.
- NATORP, Paul, *Platos Ideenlehre : Eine Einführung in den Idealismus*, Elibron Classics Series, 2006.
- NATORP, Paul, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, 1882
- NATORP, Paul, « Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis », in *Philos. Monatshefte*, XXIII, 1887.
- NATORP, Paul, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, J. C. N. Mohr, 1888).
- PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986.
- PICHE, Claude, « La phénoménologie de l'expérience morale chez Kant », *Kairos*, 22, 2003, pp. 123-150.
- PIEROBON, Frank, *Kant et les mathématiques : la conception kantienne des mathématiques*, Paris, Vrin, 2003.
- PLANTY-BONJOUR, Guy, « La Critique de la raison pure selon l'école de Marbourg », in E. Weil, J. Quillien, G. Kirscher (éds.), *Cahiers Eric Weil III, Interprétations de Kant*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1992.
- RADNER, Michael, « Substance and phenomenal substance : Kant's individuation of things in themselves and appearances », in *Individuation and identity in early modern philosophy, Descartes to Kant*, ed. Kenneth F. Barber et Jorge J. E. Gracia, State University of New York Press, 1994, pp. 245-265.
- RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.
- RIVELAYGUE, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande, t. II, Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1997.

- RUBENSTEIN, Eric M., « Rethinking Kant on Individuation », in *Kantian Review* 5, 2001, pp. 73-89.
- STRAWSON, Peter Frederick, *The bounds of sense : An essay on Kant's Critique of pure reason*, Routledge, 1975.
- TONELLI, Giorgio, « Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts », in *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966.
- WOLFF, Christian, *Philosophia rationalis sive Logica*, Veronae, 1735.
- WOLFF, Christian, *Philosophia prima sive ontological*, Officina libraria Rengeriana, 1736.

## LITTÉRATURE CRITIQUE RELATIVE À KANT & HUSSERL

- BENOIST, Jocelyn, *L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 2002.
- BOEHM, Rudolf, « Husserl et l'idéalisme classique », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 57, n°55, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1959.
- DUSSORT, Henri, « Husserl juge de Kant », in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, t. 149, 1959.
- EHRlich, Walter, *Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und phänomenologischen Methode*, Halle, Niemeyer, 1923.
- FOLWART, Helmut, *Kant, Husserl, Heidegger : Kritizismus, Phänomenologie, Existenzialontologie*, Breslau, H. Eschenhagen, 1936.
- KELKEL, Arion L., « Husserl et Kant. Réflexions à propos d'une thèse récente », *Revue de métaphysique et de morale*, 71, Paris, A. Colin, 1966.
- KERN, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus*, La Haye, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, 1964, vol. 16
- KREIS, Friedrich, *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen, J.C.B Mohr, 1930.
- LOHMAR, Dieter, « Husserl's type and Kant's schemata : Systematic reasons for their correlation or identity » in *The new Husserl : A critical reader*, D. Welton (éd.), Bloomington, Indiana University Press, pp. 93-124
- PRADELLE, Dominique, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, PUF, « Épiméthée », Paris, 2012.
- PRADELLE, Dominique, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2013.
- RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis; Einführung in die transzendental-Philosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1921.
- RICŒUR, Paul, « Kant et Husserl », *Kant-Studien*, 46, Berlin, de Gruyter, 1954
- RICŒUR, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.
- ROTENSTREICH, Nathan, *Synthesis and Intentional Objectivity, On Kant and Husserl*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- SEEBOHM, Thomas M., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn, Bouvier, 1962 .
- ZOCHER, Rudolf, *Husserls Phänomenologie und Shuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, Munich, 1932.

## ŒUVRES ET LITTÉRATURE CRITIQUE PORTANT SUR L'INDIVIDUATION

- ABÉLARD, *Logica ingredientibus*, éd. Geyer, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXI 1-3, Münster, 1919-1927.
- ARISTOTE, *Catégories*, tr. P. Pellegrin et M. Crubellier, GF Flammarion, Paris, 2007.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, tr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008.
- BARBER, Kenneth. F., « Introduction », in *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, éd. K. F. Barber & J. J. E. Gracia, Albany, Suny Press, 1994.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, éd. impensis C. H. Hemmerde, 1779.
- BOECE, *Commentaire au De Interpretatione d'Aristote*
- BOECE, « De Sancta Trinitate », in Boèce, *De consolatione philosophiae opuscula theologica*, éd. C. Moreschini, Monachii et Lipsiae, K. G. Saur, 2005 ; *Courts traités de théologie, opuscula sacra*, tr. fr. H. Merle, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- BOBIK, Joseph, « La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles », in *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 51, N°29, 1953.
- BONAVENTURE, *Opera Omnia*, Studio et cura Collegii s. Bonaventure, Quaracchi, vol. 2, 1895.
- CASTAÑEDA, Hector-Néri, « Individuation and Non-Identity », in *American Philosophical Quaterly*, 12, 1975, pp. 131-140.
- DONNELLAN, Keith, « Reference and description », in *The Philosophical Review*, n°77, 1966.
- DUNS SCOT, *Ordinatio*, in *Opera omnia*, Studio et cura commissionis scotisticae, éd. P. Augustini Sépinski, IV, Civitas Vaticana, 1956.
- DUNS SCOT, *De principio individuationis*, *Le principe d'individuation*, trad. fr. G. Sondag, Paris, Vrin, 2005.
- FREGE, Gottlob, « Über Sinn und Bedeutung », in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892.
- GRACIA, Jorge J. E., *Individuality : an Essay on the Foundations of Metaphysics*, Albany, State University of New York Press, 1988
- GRACIA, Jorge J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag München Wien, Analytica, 1988.
- GRACIA, Jorge J. E., *Individuation and identity in early modern philosophy*, Descartes to Kant, ed. Kenneth F. Barber et Jorge J. E. Gracia, State University of New York Press, 1994.
- GRACIA, Jorge J. E., *Individuation in Scholasticism : The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1160*, éd. J. J. E. Gracia, State University of New York Press, 1994.
- GRANGER, Gilles-Gaston, « Le Nom Propre », in *Langages*, 16e année, n° 66, Juin 1982.
- GUILLAUME D' OCKHAM, *Somme de logique*, tr. J. Biard, Mauvezin, Éditions T.E.R., 1988.
- KING, Peter, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *Theoria*, 66, 2000.
- KING, Peter, « Buridan », in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, éd. Jorge J. E. Gracia, State University of New York Press, SUNY Series in Philosophy, 1994, pp. 397-430.
- KRIPKE, Saul A., « Naming and Necessity », in Davidson and Harman, *Semantics of natural language*, Synthèse 22, 1972.
- LADRIERE, Jean, « Individu et individuation », *Le problème de l'individuation*, dir. P.-N. Mayaud, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », Paris, 1991.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Vrin, Paris, 2014.
- QUINE, Willard van Orman, *Word and Object*, Boston, MIT Press, 1960.
- RUSSELL, Bertrand, « On Denoting », in *Mind*, New Series, Vol. 14, n°56, Oct.1905.

- SOLERE, Jean-Luc, « Les variations qualitatives dans les théories post-thomistes », *Revue Thomiste*, 2012, 1, pp. 157-204.
- SOLÈRE, Jean-Luc, « Scotus geometres: The longevity of Duns Scotus's geometric arguments against indivisibilism », in *La posterité de Duns Scot / Die Rezeption des Duns Scotus / Scotism through the Centuries : The Quadruple Congress on John Duns Scotus*, eds. M. Dreyer, E. Mehl et M. Vollet, Aschendorff, Archa Verbi Subsidia, vol. 6, 2013, pp. 139-154.
- SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et de matière*, Millon, Krisis, 2005.
- SIMONDON, Gilbert, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*
- SIMONDON, Gilbert, *L'Individuation psychique et collective*.
- STRAWSON, Peter Frederick, *Individuals*, London, Methuen and Co., 1959 ; A. Shalom et P. Drong, *Les Individus, essai de métaphysique descriptive*, Paris, Le Seuil, 1973.
- STRAWSON, Peter Frederick, « On Referring », in *Mind*, New Series, Vol. 59, n°235, juillet 1950.
- THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, Paris, 1257-1258, tr. fr. D. -M. de Saint-Laumer, *Commentaire sur le De Trinitate*, Paris, Facultés Libres de Philosophie et de Psychologie, 2000.
- THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Rome, Commissionis Leoninae, 1906 ; *Somme théologique*, tr. fr. A. -M. Roguet, Paris, Éditions du Cerf, 4 t., 1984-1986.

#### AUTRES ŒUVRES CITÉES OU CONSULTÉES

- BOLZANO, Bernard, *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, 1810, tr. J. Laz, in *Bolzano critique de Kant*, Paris, Vrin, 1993, pp. 160-192.
- COUJOU, Jean-Paul, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Etude et traduction de L'Index De La Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, éd. Peeters, Paris, Louvain, 1999.
- COURTINE, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990.
- DE WAELHENS, Alphonse, « Phénoménologie et Métaphysique », *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 47, n°15, 1949
- HUME, David, *Traité de la nature humaine, livre I, L'entendement*, tr. P. Baranger & P. Saltel, Paris, GF Flammarion.
- LAUGIER, Sandra et BENOIST, Jocelyn (éds), *Langage ordinaire et métaphysique*, Strawson, Vrin, Paris, 2005.
- PARAIN, Brice *Petite métaphysique de la parole*, Paris, Gallimard, 1969.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1–6, 1931–1935, Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds., vols. 7–8, 1958, Arthur W. Burks, ed., Harvard University Press, Cambridge.
- ROMANUS, Adrianus, *Apologia pro Archimede*, « Idea quædam universalis Matheseos, quam nos primam vocabimus Mathesin, proponi-tur », Genève, 1597.
- STRAWSON, Peter Frederick, *Analysis and Metaphysics : An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1992 ; *Analyse et métaphysique*, Vrin, Paris, 1985.
- THOMASSON, Amie L. *Fiction and Metaphysics*, Cambridge University Press, 1998





## Index nominum

- Abélard, 43, 58, 59, 534  
Aristote, 43, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55,  
59, 63, 65, 67, 93, 134, 184, 435, 436,  
437, 438, 439, 440, 442, 448, 453, 534,  
535
- Baumgarten, A. -G., 277, 534  
Beaufret, J., 26, 230, 238  
Benoist, J., 12, 72, 77, 111, 147, 151, 152,  
153, 165, 231, 232, 233, 234, 235, 528,  
531, 533, 535  
Berkeley, G., 98, 129  
Bernet, R., 25, 31, 150, 153, 154, 506, 526,  
529  
Biemel, W., 34, 139, 163, 230, 290, 301,  
399, 481, 482, 483, 525, 529, 532  
Boèce, 44, 58, 59, 94, 115, 534  
Boehm, R., 9, 20, 22, 32, 308, 404, 525,  
529, 533  
Bolzano, B., 442, 449, 473, 535  
Bonnet, C., 44, 362  
Brentano, F., 21, 39, 134  
Buridan, 44, 58, 534
- Cassirer, E., 17, 18, 214  
Cohen, H., 14, 22, 77, 156, 490, 492, 531,  
532
- Daubert, J., 308  
De Waelhens, A., 501, 502, 529, 535  
De Warren, N., 150, 152, 506, 529  
Derrida, J., 9, 16, 26, 28, 529  
Descartes, R., 20, 30, 44, 129, 277, 301,  
422, 423, 472, 473, 500, 527, 532, 534  
Duns Scot, 44, 60, 63, 116, 123, 171, 429,  
534, 535
- Erdmann, B., 21
- Fechner, G., 24  
Fichant, M., 210, 211, 212, 532  
Fink, E., 5, 9, 34, 130, 391, 415, 423, 424,  
425, 426, 429, 456, 481, 486, 529  
Foucault, M., 9, 10, 11, 529, 530  
Freuler, L., 21, 142, 182, 183, 185, 220,  
352, 532
- Gérard, V., 472, 473, 474, 475, 530  
Gracia, J. J. E., 30, 43, 44, 50, 51, 52, 57,  
58, 64, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 79, 81, 93,  
94, 102, 115, 532, 534  
Grimme, A., 31, 32, 33, 161, 473
- Hegel, G. W. F., 15, 28, 44, 198, 201, 214,  
530  
Heidegger, M., 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,  
16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28,  
29, 30, 31, 32, 34, 35, 77, 130, 133, 134,  
135, 138, 140, 143, 144, 145, 156, 159,  
198, 207, 211, 214, 220, 221, 225, 230,  
231, 235, 236, 237, 238, 264, 276, 284,  
285, 293, 294, 295, 301, 302, 307, 427,  
453, 472, 482, 483, 501, 502, 503, 520,  
521, 527, 530, 531, 532, 533  
Helmholtz, H., 21  
Henry, M., 16, 26, 28, 45, 512, 530, 531  
Hölderlin, F., 44, 214  
Hume, D., 44, 142, 182, 186, 237, 245,  
284, 301, 343, 367, 418, 442, 500, 527,  
535
- Ingarden, R., 26, 33, 34, 114, 287, 288,  
295, 300, 477, 489, 503, 504, 505, 506,  
507, 508, 509, 510, 511, 516, 517, 530
- Kern, I., 12, 19, 20, 21, 247, 291, 292, 293,  
296, 299, 300, 301, 308, 326, 385, 492,  
498, 499, 500, 525, 533  
King, P., 58, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 78, 93,  
434, 464, 534
- Lange, F. -A., 21  
Lavigne, J. -F., 3, 128, 137, 138, 139, 140,  
141, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 155,  
157, 158, 159, 161, 397, 398, 484, 485,  
487, 488, 489, 490, 491, 492, 501, 525,  
530  
Leibniz, G. W., 30, 33, 38, 44, 49, 89, 92,  
96, 99, 128, 276, 301, 362, 500, 527,  
531, 534  
Lequan, M., 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 532  
Levinas, E., 16, 26, 28, 132, 525  
Lipps, H., 308  
Locke, J., 442

- Lohmar, D., 25, 31, 32, 210, 348, 349, 350, 351, 356, 526, 533
- Majolino, C., 3, 400, 436, 456, 465, 479, 530
- Marion, J. -L., 12, 17, 25, 26, 28, 29, 62, 127, 172, 211, 402, 484, 520, 521, 522, 531
- Marty, F., 484
- Merleau-Ponty, M., 16, 26, 28
- Natorp, P., 20, 21, 492, 532
- Novalis, 214
- Ockham, G., 44, 58, 453, 534
- Parain, B., 9, 10, 16, 535
- Pfänder, B., 308
- Pradelle, D., 3, 11, 12, 16, 23, 35, 208, 531, 533
- Radner, M., 277, 532
- Rickert, H., 9, 20, 22, 533
- Ricœur, P., 28
- Riehl, A., 21
- Rivelaygue, J., 198
- Rotenstreich, N., 249, 251, 252, 256, 261, 533
- Rubenstein, E. M., 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 109, 110, 111, 112, 200, 212, 285, 331, 533
- Saraiva, M. -M., 241, 242, 243, 244, 245, 531
- Sartre, J. P., 10, 15, 16, 18, 26, 27, 28, 208, 210, 350, 501, 531
- Schelling, F. W., 214
- Schlegel, F., 214
- Schnell, A., 12, 30, 32, 128, 130, 131, 134, 334, 335, 392, 393, 481, 483, 510, 515, 531
- Sokolowski, R., 34, 241, 244, 469, 479, 491, 492, 493, 494, 497, 500, 501, 502, 503, 506, 509, 511, 512, 513, 514, 515, 531
- Strawson, P. F., 46, 71, 72, 91, 94, 533, 535
- Thomas d'Aquin, 51, 59, 115, 171, 275, 436, 535
- Vaihinger, H., 21
- Wahl, J., 506
- Weber, E. H., 24
- Wolff, C., 30, 44, 181, 276, 277, 532, 533
- Wundt, W., 24
- Zahavi, D., 511, 512, 513, 514, 515, 531

## Table des matières

INTRODUCTION .....	9
L'époque de la phénoménologie.....	9
Quel retour à Kant ? .....	16
La phénoménologie comme discipline non-métaphysique. ....	24
Une résurgence métaphysique en phénoménologie : l'individuation.....	31
Présentation de notre développement et de sa méthode.....	39
PREMIERE PARTIE : .....	41
LE PROBLEME TRANSCENDANTAL DE L'INDIVIDUATION .....	41
CHAPITRE 1.....	43
Genèse métaphysique & préhistoire transcendantale de l'individu : propédeutique au traitement transcendantal de l'individuation.....	43
L'individuation comme problème de l'individu ?.....	44
Les usages du terme « individu » et la notion d'individu.....	44
L'essai de définition.....	49
Un problème de philosophie première, mais laquelle ? .....	50
Les marques de l'individualité.....	50
La faille de l'ontologie. ....	54
Une première thèse : l'individu comme catalyseur d'ontologie.....	56
Les thèses métaphysiques sur l'individuation.....	57
Les attentes imputées à la démarche transcendantale. ....	61
Une deuxième thèse : la capacité critique de l'individu. ....	61
Comment revenir à un si vieux problème ? .....	62
L'hypothèse d'un dénominateur commun : la question de l'identité. ....	64
Différence ultime et identification absolue : la question de la multiplicité.....	67
Vers une compréhension transcendantale du problème de l'individuation. ....	71
CHAPITRE 2.....	81
A la recherche de l' « individuation kantienne ».....	81
Où est l' « individu » chez Kant ?.....	83
Qu'appelle-t-on « individuation » chez Kant ?.....	90
La métaphysique et la « matière » de l'idéalisme transcendantal. ....	104
La contingence.....	104

De l'extériorité.....	105
... à la distinction entre spatialité et corporéité. ....	107
La « matière » de l'individu. ....	110
Le sens transcendantal de l' « individu » kantien. ....	111
Identité, singularité ou unité de l'individu ? .....	113
L'individu et le phénomène de Kant. ....	116
Du phénomène à l'individuation chez Kant ou démasquer le sens phénoménologique du phénomène kantien. ....	117
A la recherche du principe kantien d'individuation. ....	123
CHAPITRE 3.....	127
La phénoménologie transcendantale à la lumière du problème de l'individuation .....	127
La question du « transcendantal » chez Husserl. ....	128
Le silence transcendantal : un non-dit de la phénoménologie du temps. ....	129
Phénoménologie du temps vs phénoménologie de l'individuation.....	133
Deux acceptions du « transcendantal » chez Husserl. ....	137
La compréhension phénoménologique de l' « idéalisme » transcendantal. ....	140
A la source de l'idéalisme transcendantal husserlien : Kant ? .....	140
Rupture ou continuité du fil transcendantal ? .....	148
Le sens transcendantal du problème husserlien : identité et distinction. ....	150
Vers une révision de la téléologie transcendantale .....	154
Du problème de la transcendance de l'étant à celui de la constitution de l'être-factuel.....	158
La formulation : un problème circonstancié. ....	160
Des contraintes nouvelles. ....	164
Variations terminologiques et problématiques. ....	166
Conclusions de la première partie : la démarche transcendantale comme affirmation et fondation de l'existence de l'individu .....	171
DEUXIEME PARTIE .....	175
SUR LES TRACES DE L'INDIVIDUATION DANS LA CRITIQUE TRANSCENDANTALE DE KANT... 175	
CHAPITRE 1.....	177
L'itinéraire de l'« individuation kantienne » : la voie de la synthèse.....	177
Individu et synthèse dans la critique transcendantale.....	177
Factualité vs synthèse dans le jugement synthétique <i>a priori</i> . ....	179
Une équivocité foncière : le caractère <i>a priori</i> de la synthèse dans le jugement. ....	180
Le problème de la présentation de la synthèse dans le jugement synthétique <i>a priori</i> .....	183
Quelle synthèse pour l'individu ? .....	188

Entre identité et unité. ....	190
D'un double degré de la synthèse. ....	192
Rendre compte de l'individuation du phénomène par la synthèse. ....	199
Unification synthétique vs identité métaphysique. ....	204
De l'être de la synthèse kantienne. ....	207
CHAPITRE 2. ....	213
L'itinéraire de l'« individuation kantienne » : le chemin de l'imagination. ....	213
Le lexique kantien de l'imagination. ....	216
La fonction transcendentale de l'imagination et le rôle de la synthèse. ....	218
De l'imagination dans <i>L'Anthropologie</i> ... ....	219
... à l'imagination transcendentale dans <i>La Critique de la raison pure</i> . ....	221
L'imagination dans la « Déduction transcendentale » de 1781. ....	221
L'imagination dans la « Déduction transcendentale » de 1787. ....	222
Le statut transcendantal de l'image : l'illusion du « Bild ». ....	226
Les difficultés d'une lecture immédiatement phénoménologique de Kant sur le fil de l'imagination. ....	231
Du rôle de l'image dans l'émergence de la résolution de la problématique transcendentale chez Husserl. ....	237
La compréhension du <i>Bild</i> chez Husserl dans la réécriture des <i>Recherches logiques</i> en 1913. ....	237
La révision du lexique de l'image chez Husserl. ....	241
CHAPITRE 3. ....	247
De la constitution à l'individuation chez Kant. ....	247
Considérations terminologiques du « thème constitutif » dans le corpus kantien. ....	248
Eclaircissements terminologiques du « constitutif » dans le corpus critique. ....	251
Du statut fondamental de la contingence. ....	257
De la « constitution » vers une régulation de la synthèse. ....	263
Individu vs différence numérique dans la Réfutation de l'idéalisme. ....	266
Individuation et origine de la différence numérique : entre donation de la singularité et constitution de l'unité. ....	269
Individuation vs constitution par différence numérique ....	270
L'individuation comme problème de la critique transcendentale dans l'usage déterminant de la raison. ....	272
Individu, particularisation et généralisation. ....	274
L'individuation comme type singulier d'unification. ....	277

CONCLUSIONS DE LA DEUXIEME PARTIE.....	283
Méthode(s) & Problème(s) de l'individuation.....	283
La voie « constitutive » ménagée par le chemin de la synthèse.....	283
La voie ménagée par le chemin de l'imagination : constitution, création et production.....	287
D'une continuité de la démarche transcendantale chez Kant et Husserl.....	288
Constitution (husserlienne) vs synthèse (kantienne) ? .....	291
La constitution : l'inaperçu de Heidegger. ....	294
L'individuation : de la synthèse à la constitution temporelle de l'existant.....	296
TROISIEME PARTIE.....	305
LA SOLUTION DU PROBLEME : LA REELABOTATION DU TEMPS COMME MARQUEUR TRANSCENDANTAL .....	305
CHAPITRE 1.....	307
Un traitement non transcendantal de l'individuation sur le fil du temps : « Les Manuscrits de Seefeld » .....	307
Une analyse temporelle-phénoménologique de la perception. ....	308
Conscience d'identité vs conscience de différence.....	312
L'identité de la <i>species</i> : quelques distinctions pré-eidétiques.....	314
Identité et différence. ....	315
L'insuffisance d'une caractérisation eidétique de la différence. ....	316
Le « moment individuel » : changement et continuité .....	318
La question d'un substrat temporel.....	323
Une percée métaphysique : le « quale » de l'individu.....	323
Prolongement de la « constitution » dans les « Manuscrits de Seefeld » relatifs à l'intersubjectivité.....	326
CHAPITRE 2.....	329
Temps et individuation dans la philosophie transcendantale. ....	329
De la forme pure sensible au substrat temporel.....	330
Substance et substrat.....	331
Déduction et dérivation : le statut de la diversité.....	332
Les substances comme déterminations temporelles.....	333
Le prolongement husserlien : l'affinité des phénomènes dans le temps. ....	334
Temporaliser la factualité.....	338
Identité de l'essence et du concept vs singularité de l'existence dans le temps.....	340
L'ordre des individus et la conception transcendantale kantienne du changement.....	342
Durée et détermination : la « grandeur de l'existence ». ....	346

Phénomène temporel et appréhension temporelle du phénomène.....	347
L'intérêt transcendantal de la détermination. ....	348
L'affinité du divers et la détermination temporelle de la factualité. ....	356
La détermination de la substance : de la métaphysique à la phénoménologie.....	359
Composition métaphysique et détermination transcendantale : la différence temporelle...	363
L'individuation ou l'affirmation du temps comme condition nécessaire de l'existence. ....	368
Clarifications de la terminologie transcendantale : le sens de la factualité.....	372
Conclusions de la troisième partie .....	383
QUATRIEME PARTIE.....	389
L'INDIVIDUATION OU DU CARACTERE TRANSCENDANTAL DE TOUTE PHENOMENOLOGIE QUI VOUDRA SE PRESENTER COMME PHILOSOPHIE PURE .....	389
CHAPITRE 1.....	397
A la source du problème transcendantal de l'individuation : le problème de la connaissance.....	397
Théorie de la connaissance vs métaphysique. ....	398
La tentation de l'absolu métaphysique. ....	400
Aporie métaphysique ou percée phénoménologique : déterminer le factuel. ....	403
Neutralisation de l'individualité de la transcendance : individu immanent ou transcendance générique ?.....	407
Entre eidétique et constitution en 1907 : l'oubli de l'existence. ....	408
L'individuation et le scandale de l'idéalisme transcendantal husserlien.....	414
Le doute des <i>Ideen I</i> : le séisme transcendantal et l'écho cartésien.....	414
Un idéalisme métaphysique ? .....	422
Sous l'apparence du scandale : constitution de l'être factuel et choséité.....	426
CHAPITRE 2.....	429
De la fondation transcendantale de l'eidétique et de la logique.....	429
Pour prévenir l'équivoque : de l'usage des catégories ontologico-formelles.....	434
Individu et <i>τόδε τι</i> .....	434
L'écho à Aristote.....	435
Le problème de la détermination : une individuation eidétique dans les <i>Ideen I</i> ?.....	437
<i>Le sens de la référence à l'individu dans Logique formelle et logique transcendantale.</i> .....	441
L'existence dans le jugement. ....	441
Détermination et distinction .....	444
Individu et identité numérique. ....	445
La notion d' <i>a priori</i> contingent.....	452
Signification de la dette aristotélécienne sur les plans logique et eidétique.....	452



L'individu comme essence concrète. ....	457
Le « <i>quale</i> » des essences concrètes. ....	457
Le traitement de la généralité : le <i>koinon</i> dans la conscience de répétition. ....	458
Sur une hésitation dans les <i>Manuscripts de Bernau</i> : l'individu comme différentiel temporel. ....	463
La différence numérique et le rôle de la <i>phantasia</i> . ....	466
Prédication individuelle et prédication d'une généralité : subsomption et subordination. ....	467
L'émergence de la constitution dans les analyses eidétiques des <i>Ideen I</i> . ....	469
Une illustration de la démarche transcendantale en phénoménologie : la relativité du moi à l'être factuel. ....	470
L'ontologie et l'individuation comme métaphysique de la factualité. ....	471
CHAPITRE 3. ....	477
Pour une révision de la « <i>Konstitution</i> » à la lumière de la résolution de la problématique transcendantale. ....	477
L'intérêt de la constitution pour le sens du « transcendantal » husserlien. ....	481
Critique de l'interprétation de l'idéalisme transcendantal comme « idéalisme ontologique » d'après les analyses constitutives. ....	484
L'individu et l'objet « en soi » de la théorie de la connaissance. ....	485
La prise en charge de la « factualité » de 1902/03 à 1907 : Individualité et factualité psychologique. ....	486
Un nouvel outillage conceptuel. ....	488
La constitution non-transcendantale. ....	489
La constitution dans <i>Chose et espace</i> . ....	490
L'interprétation de la constitution dans la théorie de la connaissance. ....	491
L'absence de l'existence dans les recherches constitutives des <i>Ideen II</i> . ....	494
Une dette de Husserl à l'égard de Kant : <i>a priori</i> et constitution. ....	498
Les apories d'une constitution destituée du problème transcendantal. ....	500
De la déception de R. Sokolowski à l'ontologisation de la constitution. ....	500
L'objection réaliste d'Ingarden. ....	503
L'individuation et les difficultés de l'interprétation d'Ingarden. ....	505
La place de Kant dans l'interprétation d'Ingarden. ....	507
La phénoménologie génétique, une explication métaphysique ? ....	510
Conclusion des analyses constitutives : factualité subjective ou objective ? ....	515
CONCLUSION GENERALE. ....	519
Bibliographie. ....	525
Index nominum. ....	537

## **Temps et individuation : le sens du transcendantal dans la philosophie de Kant et de Husserl. Métaphysique, Ontologie, Phénoménologie.**

**Résumé** - La notion d'individu fait l'objet d'une intuition triviale. Notre expérience nous la livre si naturellement qu'elle semble constituer le socle élémentaire de toute ontologie naïve. Mais en philosophie, le problème de l'individuation ouvre un vaste champ de problèmes métaphysiques traités dans la postérité scolastique d'Aristote. Dénoncée et réélaborée dans l'ontologie fondamentale de Heidegger comme métaphysique du *Dasein* à la faveur d'une critique de Kant, prolongée et dépassée dans la phénoménologie de la donation, la métaphysique semblerait évacuée de la pensée moderne post-kantienne, *a fortiori* de la phénoménologie, si Husserl ne lui restituait pas un problème évincé par l'ensemble des phénoménologies du sujet : l'individuation. Faisant de l'individuation le problème de « la constitution de l'être individuel (donc "factuel") en général et d'après ses formes fondamentales essentielles » accompagné de « la résolution de la problématique transcendantale la plus profonde », Husserl, en 1918, porte cet enjeu à son paroxysme. Rédigeant les *Manuscrits de Bernau*, il se livre à un projet ambitieux et doublement étonnant en ce qu'il sonne comme une résurgence métaphysique au cœur de sa phénoménologie et invite à une lecture phénoménologique de Kant alternative à celle de Heidegger. La première partie de cette étude s'emploie à faire apparaître le sens transcendantal du problème de l'individuation par rapport à l'approche métaphysique traditionnelle. Cette mise au jour invite à établir, deuxièmement, en quel sens il existe bien un problème d'individuation au cœur de la *Critique de la raison pure*, mobilisant la synthèse et l'imagination dans la constitution du phénomène kantien. Une troisième partie analyse la manière dont le temps se présente chez Kant et Husserl comme un opérateur transcendantal adapté à la résolution de ce problème. Elle s'efforce de présenter à la fois l'affinité de leur traitement et ce qui les distingue l'un de l'autre. Une quatrième et dernière partie montre de quelle manière le problème de l'individuation jette, chez Husserl, une lumière nouvelle sur l'eidétique et sur le concept de constitution.

**Mots-clés** : constitution, eidétique, individuation, métaphysique, ontologie, phénoménologie, temps, transcendantal.

## **Time and individuation : the meaning of the transcendental in the philosophy of Kant and Husserl. Metaphysics, Ontology, Phenomenology.**

**Abstract** - The notion of the individual is the object of a trivial intuition. It is so naturally delivered by our experience that it seems to constitute the basic core of any kind of naïve ontology. But in philosophy, the problem of individuation opens up a wide range of metaphysical issues that have been tackled in the wake of Aristotle's scholastic posterity. Denounced in Heidegger's fundamental ontology and recast as the metaphysics of *Dasein* which is critical of Kant, then extended and exceeded within the phenomenology of givenness, Metaphysics would appear to have been abandoned by the modern post-kantian (especially phenomenological) legacy until Husserl came to restore an issue pushed aside by every kind of subjective phenomenology : namely, individuation. By making individuation the issue of "the constitution of the individual human being (thus "factual") in general and according to its essential fundamental forms" along with "the resolution of the deepest transcendental problem", Husserl, in 1918, made this central issue reach its height. While writing the *Bernau Manuscripts*, he undertook a project which is ambitious and remarkable for two reasons : first, because it appears to be a metaphysical resurgence within his phenomenology, and then second, because it engages a phenomenological reading of Kant, yet not Heidegger's. The first part of this analysis aims at highlighting the transcendental meaning of the issue of individuation in comparison with the traditional metaphysical approach. Secondly, this invites us to see to what extent there is indeed an issue of individuation at the core of the *Critique of Pure Reason*, relying on synthesis and imagination in the constitution of the Kantian phenomenon. The third part accounts for time in Kant and Husserl as the transcendental operator fitted to the solving of this problem. It endeavours to analyse what makes them similar and what sets them apart. The fourth and last part reveals how the problem of individuation sheds a new light on eidetics and Husserl's concept of constitution.

**Key-words** : constitution, eidetics, individuation, metaphysics, ontology, phenomenology, time, transcendental.