



HAL
open science

De la description à la prescription : recherches pour une phénoménologie de la normativité à partir de l'oeuvre de Husserl

Marie-Helene Desmeules

► To cite this version:

Marie-Helene Desmeules. De la description à la prescription : recherches pour une phénoménologie de la normativité à partir de l'oeuvre de Husserl. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Université Laval (Québec, Canada), 2017. Français. NNT : 2017PA01H208 . tel-01684739

HAL Id: tel-01684739

<https://theses.hal.science/tel-01684739>

Submitted on 15 Jan 2018

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 Paris 1 Panthéon-Sorbonne
École doctorale de philosophie (ED 280)

Université Laval
Faculté de philosophie

Thèse en cotutelle pour l'obtention du grade de docteur en philosophie de l'Université
Paris 1 et de l'Université Laval

Présentée et soutenue publiquement par :
Marie-Hélène Desmeules

De la description à la prescription
Recherches pour une phénoménologie de la normativité à partir de
l'œuvre de Husserl

Codirecteur de thèse :
M. Jocelyn Benoist, professeur des universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Codirectrice de thèse :
Mme Sophie-Jan Arrien, professeure titulaire, Université Laval

Composition du jury :
M. Dominique Pradelle, professeur des universités, Université Paris-Sorbonne
Mme Christine Tappolet, professeure titulaire, Université de Montréal
M. Arnaud Dewalque, professeur, Université de Liège

Date de soutenance : 22 juin 2017

© Marie-Hélène Desmeules, 2017

Titre : De la description à la prescription. Recherches pour une phénoménologie de la normativité à partir de l'œuvre de Husserl

RÉSUMÉ

Si certains héritiers de la phénoménologie ont cherché à libérer l'apparaître des normes qui lui étaient imposées, il en allait autrement chez Husserl. Les normes étaient d'abord appliquées aux visées de sens elles-mêmes, lesquelles étaient dites « correctes » ou « incorrectes ». Autre façon de dire que la phénoménologie ne pouvait faire l'économie des normes : point de description sans prescription, et sans prescription à la description.

Dire que le projet phénoménologique est *essentiellement* descriptif, c'est cependant admettre que les normes s'y tiennent en retrait. Le premier défi d'une phénoménologie des normes est donc de les mettre au jour. De plus, en son versant critique, la phénoménologie des normes doit justifier notre droit de les poser et de les appliquer normativement. À ce titre, elle sera une phénoménologie du caractère normatif des normes.

Suivant les traces de Husserl, nous considérerons d'abord les enjeux normatifs liés à la logique, puis les autres normes reconnues par lui. Ces normes étant assimilées à l'obtention d'une évidence ou d'un certain type d'évidence, elles avaient toutes un usage théorique. Nous ferons cependant l'hypothèse que certaines normes peuvent avoir un usage pratique. Cette hypothèse se heurtera à un obstacle de taille chez Husserl, qui proposait de justifier les devoirs pratiques grâce aux valeurs et non par les normes. Déconstruisant chacun des présupposés normatifs ayant conduit Husserl à recourir aux valeurs en éthique, nous paverons la voie à une éthique phénoménologique, normative et suspensive.

Mots-clés : phénoménologie, Edmund Husserl, normativité, normes, logique normative, éthique, valeurs, volonté, action, devoir.

Title : From Description to Prescription. Elements for a Phenomenology of Normativity Based on Husserl's Philosophy

ABSTRACT

If some of phenomenology's heirs sought to free that which appears from the norms imposed upon it, it was not Husserl's main concern. He applied norms foremost to sense itself, which was then said to be « correct » or « incorrect ». This was another way of saying that phenomenology could not avoid norms : no description without prescription, and without prescription to description.

To say that the phenomenological project is *essentially* descriptive is to admit that norms keep out of the limelight in phenomenology. The first challenge of a phenomenology of norms is therefore to shine a spot upon them. Moreover, in its critical orientation, a phenomenology of norms must justify our right to posit and apply them normatively. As such, it is a phenomenology of the normative character of norms.

Following Husserl's reflection, I will first consider the normative stakes linked to logic and then the other norms he recognized. As norms were assimilated to evidence or to some type of evidence, they all had a theoretical use. I will assume, however, that some norms may have a practical function. This hypothesis will encounter a major obstacle, as Husserl proposed to justify practical oughts by means of values instead of norms. By deconstructing each of the normative presuppositions that led Husserl to rely on values in ethics, I will pave the way for a phenomenological, normative and suspensive ethic.

Keywords : phenomenology, Edmund Husserl, normativity, norms, normativ logic, ethic, values, will, action, ought.

1.4.2.1.	Décidabilité en soi	170
1.4.2.2.	Genèse sans rupture.....	179
1.4.2.3.	Ce qui ne peut être biffé par l'expérience	185
1.4.2.4.	De l'objet quelconque au quelconque objet – la généralisation formalisante	189
2.	POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA NORMATIVITÉ	197
2.1.	RAISON ET NORMATIVITÉ	200
2.1.1.	Proto-raison dans les <i>Recherches logiques</i>	204
2.1.1.1.	Le penser au sens prégnant.....	204
2.1.1.2.	La critique du penser dans la sixième <i>Recherche logique</i>	210
2.1.2.	La raison après les <i>Recherches logiques</i>	224
2.1.2.1.	Le sens normatif de la raison.....	224
2.1.2.2.	La critique transcendantale de la raison	230
2.1.3.	Raison et neutralisation	243
2.1.3.1.	Ce qui est hors raison	243
2.1.3.2.	Quitter la raison par neutralisation	245
2.1.3.3.	La neutralisation, un acte de raison	252
2.1.3.4.	Quelle norme justifie la neutralisation ?.....	258
2.1.3.5.	Neutraliser par simple possibilité subjective.....	267
2.1.3.6.	L'intuition au tribunal de la raison – le problème de la « bonne » preuve	273
2.2.	LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU CARACTÈRE NORMATIF DE LA NORME	289
2.2.1.	Le problème de la justification phénoménologique des normes	290
2.2.2.	Les limites de l'évidence.....	293
2.2.3.	L'importance du conflit.....	298
2.2.4.	La constitution de l'intuition comme norme	304
2.2.4.1.	La déception	304
2.2.4.2.	La surprise	311
2.2.5.	La constitution du « pour tous » comme norme.....	322
2.2.5.1.	La Grèce antique et la raison théorique.....	327
2.2.5.2.	L'étranger comme <i>alter ego</i> égal en raison.....	334
2.2.5.3.	Le monde en commun	339
2.2.5.4.	La naissance de la raison théorique : une révolution normative	351

3. LE DEVOIR PRATIQUE À L'ÉPREUVE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE.....	361
3.1. LE RÉGIME INTENTIONNEL APPLIQUÉ À LA SPHÈRE DE LA RAISON PRATIQUE ...	363
3.1.1. L'héritage de Brentano.....	363
3.1.2. Brentano et l'acte affectivo-volitif correct.....	367
3.1.3. Husserl et l'ambiguïté de l'acte.....	370
3.2. LA DÉTERMINATION DU DEVOIR PRATIQUE	377
3.2.1. Le versant objectif de l'impératif catégorique	379
3.2.1.1. Faire le meilleur.....	379
3.2.1.2. De ce qui est accessible pratiquement	387
3.2.1.3. Le primat de la réalisabilité pratique	390
3.2.2. Le versant subjectif de l'impératif catégorique.....	392
3.2.2.1. La volonté convenante.....	393
3.2.2.2. Qui se sait convenante	395
3.2.2.3. Parce qu'elle est convenante	398
3.2.2.4. Vouloir et devoir avoir une volonté.....	400
3.2.3. L'éthique de la vérité.....	402
3.2.3.1. L'erreur et la faute	403
3.2.3.2. Phénoménologie de l'acte d'évaluer	406
3.2.3.3. Windelband : la vérité est une valeur	409
3.2.3.4. La vérité a de la valeur : la raison à l'aune de sa valeur.....	414
3.3. LE DEVOIR SANS VALEUR.....	416
3.3.1. La motivation à agir	417
3.3.1.1. Entre Hume et Kant.....	420
3.3.1.2. Susciter la volonté	428
3.3.2. Présumé normatif I : l'unité du devoir et du vouloir	443
3.3.2.1. L'unité du devoir et du vouloir.....	444
3.3.2.2. L'équivoque du devoir : l'impératif	447
3.3.2.3. Devoir n'est pas pouvoir : l'excuse	453
3.3.2.4. L'irrationalité volitive : l'akrasie.....	460
3.3.3. Présumé normatif II : le schème de l'intentionnalité.....	469
3.3.4. L'épochè normative et les valeurs.....	474
CONCLUSION	483
BIBLIOGRAPHIE.....	489

Cécile, en mon absence

REMERCIEMENTS

Les remerciements sont le moment de reconnaître les liens qui nous rattachent à autrui. Je souhaite remercier

ma codirectrice de thèse Mme Sophie-Jan Arrien pour sa rigueur exemplaire et surtout pour son enthousiasme constant pour mes recherches : elle est celle qui, depuis mes débuts en philosophie, a toujours pris au sérieux mon engagement philosophique ;

mon codirecteur de thèse M. Jocelyn Benoist pour toutes ses réflexions qui furent autant de défis pour ma propre pensée et pour ce modèle d'une philosophie se faisant ;

les membres du jury, M. Dominique Pradelle, Mme Christine Tappolet et M. Arnaud Dewalque, pour leur patiente lecture critique à venir et surtout pour le dialogue déjà entamé grâce à leurs écrits ;

M. Jean-Marc Narbonne et M. Luc Langlois pour leurs enseignements passionnants ;
celles et ceux dont le travail invisible assure le soutien administratif de nos projets (notamment Mme Lucie Fournier, Mme Hélène Rivière et Mme Suzanne Boutin) ;

l'ensemble de la collectivité pour son soutien financier. J'ai bénéficié pour mes recherches doctorales de la bourse d'études supérieures du Canada Vanier (CRSH), de la bourse Frontenac (FRQSC), et de la Research Grants for Doctoral Candidates and Young Academics and Scientists (Deutscher Akademischer Austauschdienst);

Ma mère pour n'avoir jamais laissé de réponse sans question;

Mon père pour le large et les moyens;

Mes sœurs, Laurie-Émilie, Andrée-Anne et Sara-Lucie, et mes frères, Samuel et Jean-

Sébastien, pour ces gestes qui nous sont par cœur;

Geoffroy pour le sol de notre tenue et la confiance;

Ariane pour la sororité;

Theodora pour les voilements et dévoilements;

Jeffrey pour ces termes comme le trivial, le grammatical et l'analytique;

Zoé pour les yeux qui pétillent;

Marie-Anne et Cyndie pour nos projets;

et tous celles et ceux entre lesquels mes idées ont fait leur chemin.

INTRODUCTION

Lorsqu'au début d'*Étant donné* Jean-Luc Marion reprit la signification et la portée de l'entreprise de la phénoménologie, il lui fixa le projet de libérer le phénomène de tout ce qui pourrait limiter sa donation à partir de soi¹. Le principe « autant de réduction, autant de donation » obtenait ainsi une primauté par rapport aux autres principes de la phénoménologie. En tant que suspension des limites imposées à la donation, la réduction phénoménologique la libérait de façon à ce que puisse se donner entièrement et à partir de lui-même le phénomène. Ce principe, loin de contraindre ou de provoquer quoi que ce soit, la *laissait* se donner.

La phénoménologie s'entendait ainsi comme la levée de toute prescription, sinon celle de laisser le phénomène apparaître de lui-même en s'abstenant de lui imposer des limites. « Car », nous disait alors Jean-Luc Marion, « le principe de la donation n'intervient pas avant le phénomène pour lui fixer *a priori* des règles et des limites d'apparition »². La réduction phénoménologique chercherait ainsi non pas à faire advenir la manifestation qu'à la dégager des « obstacles qui l'offusqueraient »³. À l'inverse, parler d'objet, d'intuition, de connaissance, ce serait toujours déjà contraindre ce qui se donne. Ce serait prescrire, avant toute description, des limites à la phénoménalisation.

Les autres principes de la phénoménologie étaient ainsi interprétés comme autant de normes empêchant la libre manifestation des phénomènes. Reprenant par exemple le principe « Droit aux choses mêmes! », Jean-Luc Marion soulignait qu'il ne laisse pas la manifestation se donner d'elle-même puisqu'il « ravale » l'apparaître « au rang métaphysique d'un simple mode d'accès »⁴ aux choses mêmes, le contraignant ainsi à être

¹ MARION, J.-L., *Étant donné*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Quadrige), 2005 [1997], 480 p.

² *Id.*, p. 29.

³ *Id.*, p. 17.

⁴ *Id.*, p. 20.

l'apparaître *de quelque chose*. Quant au principe des principes de la phénoménologie⁵, il limiterait le phénomène à n'apparaître que pour autant qu'il y en a une intuition, élevant ainsi l'intuition au rang de limite à la phénoménalisation⁶.

La réduction libèrerait en revanche l'apparaître de ces contraintes, pour l'ouvrir à sa pure donation. Réduire, ce serait réduire toute prescription limitant la donation du phénomène.

Penser la tâche de la phénoménologie comme le fit Jean-Luc Marion, c'est supposer que nous imposons des normes à ce qui peut se donner. C'est admettre l'idée qu'il pourrait y avoir des obstacles à la donation des phénomènes, comme si elle était en péril de ne pas se donner. C'est également penser que la donation, l'apparaître et l'intuition sont de l'ordre de ce à quoi il est possible d'appliquer une norme. D'autant plus de suspension de normes, *d'autant plus* de donation, comme si ce qui *se donnait* était influencé par des normes.

Husserl lui-même contribua à cette interprétation du principe « Autant de réduction, autant de donation » lorsqu'il parla des sciences formelles des idéalités comme d'un « vêtement d'idées » recouvrant, se substituant, voire travestissant le monde de la vie⁷.

⁵ « Avec le *principe des principes* nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que *toute intuition donatrice originare est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originare* (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) *doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors*. Il faut bien voir qu'une théorie ne pourrait à son tour tirer sa vérité que des données originaires. » (*Idées I*, p. 78-79 [43-44])

⁶ MARION, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.*, p. 21.

⁷ Husserl affirme en effet que certaines de nos formations de sens – il parle ici des sciences idéalisantes ayant cours depuis Galilée – peuvent recouvrir notre expérience : « Mais il est à présent capital de considérer la substitution – qui s'accomplit déjà chez Galilée – par laquelle le monde mathématique des idéalités, qui est une substruction, est pris pour le seul monde réel, celui qui nous est donné vraiment comme perceptible, le monde de l'expérience réelle ou possible : bref, notre monde-de-vie quotidien. » (*La crise des sciences européennes*, p. 57 [48-49]) Il ajoutera : « Le vêtement d'idées : « Mathématique et science mathématique de la nature », ou encore le *vêtement de symboles*, de théories mathématico-symboliques, comprend tout ce qui, pour les savants et les hommes cultivés, *se substitue* (en tant que nature « objectivement réelle et vraie ») au monde de la vie et le *travestit*. » (*Id.*, p. 60 [52]). Sur ces passages de *La Crise des sciences européennes*, voir notamment les propos de Bruce Bégout, qui reprend cette idée de voilement et de dissimulation : *cf.*, BEGOUT, B., *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris : Librairie J. Vrin (coll. Histoire de la philosophie), 2000, p. 250-253. C'est à Isabelle Thomas-Fogiel que nous devons ce rapprochement entre ces passages de *La Crise des sciences européennes* et le projet de Jean-Luc Marion : « Pour situer l'apport de Marion dans l'ensemble du paysage contemporain, il faut remonter au diagnostic de Husserl dans *La Crise des sciences européennes* en 1936. <...> Cette rationalité moderne, qui voit le jour avec Galilée, découvre certes l'objet de la science physico-mathématique mais, en même temps, voile ou « recouvre » le sens du monde, provoquant ainsi la crise du sens, puisque ce *logos* qui mesure, arpente, domine et manipule relègue dans la catégorie du non-sens des pans entiers de l'expérience humaine, tels le « monde de la vie » et, en règle générale, toutes les formations culturelles qui ne ressortissent pas à la rationalité technico-mathématique, comme l'art, l'histoire, l'éthique ou la religion. La phénoménologie entend

Comme si, finalement, nos idées pouvaient contraindre, restreindre ou cacher quoi que ce soit. Comme si nos idées et nos concepts avaient une fonction normative envers l'expérience qui nous pourrions avoir.

Nous croyons cependant que Husserl fit alors erreur. Car les idées ne sont pas des lunettes déformantes, ni des œillères restreignant l'apparaître. Elles ne sont pas non plus des « exigences » envers l'apparaître sommé d'y répondre plus ou moins bien. En revanche, que nous manquions d'imagination et que les seules idées qui nous viennent soient celles qui sont déjà données ou celles qui répondent à des normes que nous n'avons pas interrogées, qu'il y ait donc un revêtement d'idées à partir duquel il est difficile de penser autre chose, nous en convenons. Cela ne veut cependant pas dire que c'est l'apparaître lui-même qui est ainsi restreint.

En fait, parler de la donation, de l'apparaître ou de l'intuition comme ce qui est borné, restreint ou encore contraint par les principes reconnus par la phénoménologie équivaut à nos yeux à appliquer des normes à un domaine auquel elles n'avaient pas la prétention de s'appliquer. Ce point de départ, où le pari est pris de les libérer, nous semble de plus revendiquer la libération de ce qui n'a pas besoin d'être libéré. La donation n'est-elle pas toujours plus radicale que toute norme que nous pourrions lui imposer, parce qu'elle est, en tant que donation, au-delà de la portée de toute norme ? Surtout, ce point de départ opère un renversement normatif par rapport au point de départ qui sera le nôtre. Car les prescriptions, et les normes qui leur étaient corolaires, étaient dès les débuts de la phénoménologie husserlienne appliquées aux visées de sens et aux actes intentionnels, et non pas à la donation. C'était ce que nous pouvions poser intentionnellement qui était sujet à des prescriptions, et le discours phénoménologique n'y faisait pas exception.

Ainsi, la libération revendiquée par la phénoménologie tardive n'aurait pas libéré la donation, puisque de toute façon la donation n'était pas de l'ordre de ce qui était contraint normativement. Elle aurait en revanche libéré le discours phénoménologique – et plus

donc « ouvrir le monde de la vie » à l'élucidation du logos, par le retour « aux choses mêmes », c'est-à-dire aux phénomènes, définis comme « ce qui apparaît ». » THOMAS-FOGIEL, I., *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris : Seuil (coll. L'ordre philosophique), 2015, p. 31. Ce qui l'intéresse alors, c'est le tournant réaliste de cette phénoménologie contemporaine et sa confrontation avec l'idéalisme. Pour notre part, si nous prenons un point de départ similaire, c'est pour un projet distinct : nous souhaitons dégager les enjeux spécifiquement *normatifs* de la phénoménologie husserlienne et développer l'idée d'une phénoménologie du caractère normatif des normes.

largement tout discours – des normes qui *lui avaient été imposées*⁸. Car ces principes – « droit aux choses mêmes! », « l'intuition est une source de droit pour nos connaissances », « autant d'apparaître, autant d'être » – s'appliquaient aux diverses visées de sens prétendant valoir en droit. Suspendre les diverses normes qui étaient en fait appliquées *aux visées de sens et au discours phénoménologique*, cela eut pour effet de libérer le discours et non la donation – laquelle se donne telle qu'elle se donne envers et contre tout.

Ainsi, à la question « la constitution d'un objet intentionnel par une intuition remplissant une extase objectivante épuise-t-elle toute forme d'apparaître ? »⁹ à laquelle Jean-Luc Marion répondra par la négative, nous répondrons également négativement, mais en ajoutant que l'intuition est pourtant bien de l'ordre de ce qui constitue une preuve pour nos connaissances objectives, ce que disait au fond le principe pour Husserl¹⁰. Mais que l'on se serve de l'intuition comme d'une preuve n'impose jamais de limite à l'apparaître ou à la donation ; c'est plutôt à la légitimité de nos connaissances qu'est imposée une limite. De même, nous refusons de dire que selon le principe des principes, l'intuition « doit se restreindre aux bornes de l'intentionnalité et de la transcendance de l'objet »¹¹ ; le principe énonce plutôt que l'on ne peut faire usage de l'intuition en lui faisant dire plus que ce qu'elle donne. Husserl ne cherche pas à « borner » l'apparaître et l'intuition « au remplissement de l'intentionnalité d'objet », mais indique plutôt que parmi les usages possibles de l'intuition, il y a la justification de nos connaissances objectives. Autre façon de dire que ce sont à nos visées de sens que les normes sont appliquées.

C'est donc dire également que la phénoménologie ne peut pas faire l'économie des normes qui, au contraire, la travaillent toujours déjà. *Point de description sans prescription, et sans prescription à la description.*

Or, le projet phénoménologique se présente comme une science essentiellement *descriptive*, et non pas *prescriptive*. N'est-ce pas dire que les normes s'y tiennent toujours en retrait ? La phénoménologie prétend également couvrir un champ infini d'investigations.

⁸ Cette libération des normes imposées à la description donne sa teneur au tournant spéculatif de la phénoménologie. Sur le tournant spéculatif de la phénoménologie : cf., JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas : Éditions de l'éclat (coll. Tiré à part), 1991, 95 p.

⁹ MARION, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 22.

¹⁰ Le principe reconnaissait l'intuition comme une source de droit « pour la connaissance », car « une théorie ne pourrait à son tour tirer sa vérité que des données originaires. » (*Idées I*, p. 78-79 [43-44])

¹¹ MARION, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 22.

Ne devrait-elle donc pas aussi pouvoir prendre pour objet les normes et, notamment, les normes qu'elle s'impose ? Que serait alors une phénoménologie n'évitant pas les normes et les assumant pleinement ? C'est-à-dire une phénoménologie qui se donnerait pour projet de prendre pour objet *les normes elles-mêmes* ?

Une telle phénoménologie des normes révélera les normes qui, sans elle, se tiennent en retrait. Elle ne limitera pas non plus son investigation aux seules normes qui la travaillent et l'élargira à toute norme, qu'elle soit théorique et peut-être même pratique. Enfin, dans son versant critique, elle interrogera surtout le droit des normes que nous posons et que nous appliquons, c'est-à-dire la façon dont elles se justifient phénoménologiquement. À ce titre, cette phénoménologie des normes sera une phénoménologie du *caractère normatif* des normes.

Qu'entendons-nous alors par « norme » ? Par « norme », nous entendons ce qui s'applique à un « objet » qui lui est soumis selon un rapport de conformité. Lorsque ce à quoi s'applique la norme lui est conforme, il est qualifié normativement de « correct », mais d'« incorrect » dans le cas contraire. La norme est ainsi intimement liée à la rectitude. Il sera aussi possible de conclure, suite à ce jugement normatif, que ce qui est correct « doit être », et ce qui est incorrect « ne doit pas être ». L'application d'une norme permet ainsi de discriminer ce qui doit être et ce qui ne doit pas être.

Mais cette clarification comporte aussi avec son lot d'obscurités. Quel « objet » est soumis à l'application d'une norme ? Nous prenons ici « objet » au sens le plus large, et refusons d'imposer à l'avance une limite à ce qui pourrait être l'objet d'un jugement normatif. Ainsi, tant la visée de sens, l'action intentionnelle que l'intuition pourront être l'« objet » d'un jugement normatif. La norme s'applique aussi sans faire de distinction entre ce qui est, ce qui peut être, voire ce qui ne peut pas être ; elle est, si nous devons reprendre la terminologie des *Idées directrices*, indifférente au statut doxique et ontique de ce à quoi elle s'applique. Que son objet soit impossible, cela n'empêche pas que s'il lui est conforme, *il devrait être*. Il s'ensuit également que la norme ne dit pas si quelque chose est possible ou impossible, et se contente de dire s'il doit ou ne doit pas être – point qui sera particulièrement important lorsque nous devons distinguer la norme de la limite et de la contrainte. Mais cette apparente ouverture du champ de ce qui peut être soumis à une

norme ne doit pas masquer le fait qu'une norme ne peut toujours être appliquée que pour un champ d'objets limité : la position d'une norme se fera toujours en démarquant un ou des domaines d'objets pour lesquels il est sensé, pertinent, de l'appliquer, mais tout un ensemble d'objets pour lesquels il est dépourvu de sens de l'appliquer.

Il ne faut pas non plus passer sous silence les équivoques du terme « devoir », équivoques qui correspondent à différents usages. Le terme peut qualifier une modalité ontique comme « être » ou « pouvoir ». Dire « il doit le lui avoir dit » équivaut alors à la proposition « il est fort probable qu'il lui ait dit ». Nous excluons cet usage du terme « devoir ». Le terme peut également avoir un usage normatif, auquel cas dire « il doit le lui dire » signifie « il est correct de le lui dire », parce que conforme à une norme. C'est cet usage qui prévaudra dans ce travail. Enfin, « il doit le lui dire » peut avoir un usage pratique, et il signifie alors « le lui dire est ce qu'il *doit faire* ». Ce dernier usage peut être conçu comme un usage normatif du terme « devoir » *réservé* à ce qui est de l'ordre de l'action pratique – c'est-à-dire à ce qui est de l'ordre de ce qui est librement réalisable par notre pratique. C'est cet usage pratique des normes qui nous occupera dans la dernière partie de ce travail.

Si chaque norme a un domaine d'objets défini auquel il est pertinent de l'appliquer, il importera donc de toujours définir quel est le domaine d'objets auquel il est possible en droit d'appliquer une norme. Pour donner un exemple, il est tout à fait possible d'appliquer la norme du « clair et distinct » aux apparences d'un objet – cette application est sensée puisque les apparences sont de l'ordre de ce qui peut être plus ou moins distinct – et d'en conclure que seules les apparences optimales devraient être – celles par exemple qui constituent la palette de couleurs des tableaux de Mondrian. Mais il ne fait aucun sens de faire un usage *pratique* de cette norme, de façon à dire que le réel doit apparaître à la façon d'un tableau de Mondrian, car l'application de cette norme porte alors sur un objet – le réel – qui n'appartient pas au cercle de ce qui est en notre pouvoir. Le réel apparaît tel qu'il apparaît. Nos instruments et nos pratiques peuvent par contre tout à fait être les objets d'un jugement *normativo-pratique* – cet appareil est trop imprécis, celui-ci ne permet pas de trancher clairement le rouge et le jaune, je suis trop éloignée pour distinguer les couleurs, etc.

Certaines formations de sens seront en ce sens des exemples paradigmatiques de normes. Husserl insiste par exemple sur le fait que la logique a un usage normatif, c'est-à-dire que chacune de ses propositions peut servir de norme pour nos jugements. Respecter la logique, ce serait alors s'assurer que nos jugements sont corrects. Mais il n'y a pas que la logique qui ait un tel usage. Pensons à la doxa populaire qui prend pour norme « ce qui vaut d'abord et la plupart du temps » et qui discrimine à partir d'elle les opinions correctes qui vont de soi et celles incorrectes qui ne vont pas de soi. Pensons sinon au droit, dont chaque disposition départage les actions légales et illégales, correctes et incorrectes.

Cette définition positive nous permet également de dégager ce que la norme n'est pas à nos yeux.

Ce que nous entendons par norme n'est d'abord pas synonyme de normalité. La normalité, c'est ce qui vaut « le plus souvent », ce qui s'est institué en tant qu'habituel ou en tant que typique. Mais en tant que telle, la normalité n'est pas une norme : dire que quelque chose est habituel ou typique, cela ne veut pas dire que c'est correct ni que cela peut servir de norme de la rectitude. Ce qui ne veut pas dire que la normalité ne peut pas servir de norme. Dans plusieurs contextes, il est tout à fait légitime de prendre « le plus souvent » pour norme de ce qui est correct. C'est le cas par exemple là où il s'agit de savoir si une action était conforme à ce que nous pouvions nous *attendre* ; dans ces cas, la normalité constitue la norme de l'action correcte¹². Husserl fit d'ailleurs lui-même parfois du normal une norme, comme lorsqu'il chercha qu'elle norme nous devrions appliquer à l'intuition et se demanda si ce n'était pas la constitution normale de l'homme¹³. Mais la normalité s'élève alors au statut de norme, qu'elle n'a que de façon dérivée. On ne peut pas réduire la norme au normal.

La norme n'est pas non plus une valeur. Il est vrai que la norme et la valeur sont apparentées du fait qu'elles peuvent toutes deux fonder des prescriptions. La norme le peut

¹² Pour plusieurs actions de coordination intersubjective dont la réussite dépend pour partie des attentes réciproques des agents, c'est-à-dire du fait que l'on peut s'attendre que l'autre fasse telle ou telle action parce que le plus souvent, c'est ce qui est fait, il est tout à fait légitime de se demander si l'action était conforme à ce qui est fait le plus souvent. L'action de celui qui, par exemple, fait un usage de la langue si technique et soutenu et se détourne de l'usage qui est communément compris peut être qualifiée d'incorrecte, dans la mesure justement où la compréhension langagière dépend de l'usage habituel et communément partagé des mots. Ici, dans la compréhension mutuelle, la normalité, est une norme tout à fait légitime.

¹³ *Infra*, section « 2.1.3.6. L'intuition au tribunal de la raison – le problème de la « bonne » preuve ».

parce qu'elle rend possible un partage entre le correct et l'incorrect, lequel peut se traduire en différence entre ce qui doit être et ce qui ne doit pas être. Les valeurs le peuvent pour leur part en raison de la hiérarchie qui les ordonne. Selon cette hiérarchie, certains objets seraient meilleurs et d'autres moins bons ou pires, différences en vertu desquelles nous pourrions conclure que le meilleur *doit être* et que le moins bon *ne doit pas être*. C'est d'ailleurs parce qu'il était possible de donner une fonction prescriptive aux valeurs que Husserl fit reposer son éthique sur une axiologie.

Même si les normes et les valeurs peuvent toutes deux conduire à des prescriptions, la différence entre le « correct » et l'« incorrect » ne recoupe pourtant pas la différence entre le « meilleur » et le « pire ». D'abord parce que la norme est toujours en distance par rapport aux objets auxquels elle s'applique, alors que la valeur s'accroche directement à l'objet doté de valeur : c'est l'objet lui-même qui est porteur de valeur, c'est sa valeur *à lui*, et elle ne lui est pas appliquée du dehors. Aussi parce que les actes pour lesquels la valeur est un corrélat objectif sont de l'ordre de l'évaluation, du sentiment et de la volonté, actes qui ne se confondent pas avec l'acte de normer [*normieren*]. Enfin et surtout parce qu'au sein de la structure intentionnelle de la conscience, la valeur n'occupe pas la même « place » de la norme. La première est ce qui est visé en tant que corrélat objectif là où la seconde est ce qui s'applique à – nous aimerions dire « sur » pour montrer à quel point elle rompt avec l'horizontalité de l'intentionnalité – la visée de sens et aux actes.

La norme n'est pas non plus une preuve. Cette distinction sera cependant d'autant plus difficile à réaliser que Husserl réduira souvent la norme à une preuve. L'usage normatif de la logique supposera en effet de prendre pour norme la possibilité d'un remplissement intuitif, autre expression pour dire que la norme sera de n'admettre que les propositions pouvant obtenir une preuve. Mais plus nous avancerons dans cette recherche, plus nous constaterons l'application d'autres normes qui ne se réduisent pas à la possibilité pour une position d'être prouvée : la forme d'une science et le « pour tous », etc. Des preuves seront même parfois disqualifiées lorsque certaines normes leur seront appliquées – la certitude disqualifiera ainsi normativement l'intuition transcendante, jugée insuffisante et inadéquate. Tout comme la normalité n'était pas synonyme de norme bien qu'elle puisse servir de norme, la preuve ne sera donc pas synonyme de norme bien qu'elle puisse servir

de norme. Il sera possible de prendre pour norme autre chose que la preuve et il y aura des preuves qui ne serviront pas toujours de norme.

En vertu de cette distinction, nous dirons que la rectitude [*richtigkeit*] est liée à une norme, alors que la question de droit [*Rechtfrage*] est quant à elle liée à la preuve. Husserl ne fit-il pas en effet de l'intuition, et donc de la preuve, une source de *droit* de la connaissance? À l'inverse, la rectitude sera toujours relative à une norme qui, elle, ne sera pas limitée au simple fait d'avoir une preuve. Pour ne donner qu'un exemple, la position d'une probabilité ou d'une possibilité peut être tout à fait justifiée *en droit*, c'est-à-dire par rapport au peu qu'offre l'intuition ; pourtant, lorsque l'on applique la norme de n'accepter que ce qui est *certain*, cette position est *incorrecte*. Sophie Loidolt a ainsi à juste titre déjà soulevé l'irréductibilité de la question « de quel droit? » à la question « est-ce correct? ». En revanche, nous croyons qu'elle fit fausse route en prétendant que la question de droit est liée à une norme, que c'est la norme qui donne le « droit de », et que la rectitude ne serait pour sa part pas relative à une norme¹⁴. Cette confusion, nous semble-t-il, provient du fait que dans le domaine théorique, il est vrai que la preuve, et donc la question de droit, est également la norme de l'opinion correcte : sera correcte l'opinion qui obtient une preuve, l'opinion vraie – à ce titre, la rectitude et la justification seront intriquées partout là où la justification sera la norme de ce qui est correct. Mais ce n'est pas toujours le cas, et à mesure que nous avancerons dans cette recherche, nous verrons de plus en plus de normes différentes imposées aux visées intentionnelles, normes qui mettront toujours en jeu la question de la rectitude sans pour autant s'en tenir à la seule question de la justification. Cette confusion vient également, nous semble-t-il, du fait que la conformité, la *rectitude par rapport à une norme*, exige elle aussi une preuve, une justification. La question n'est pas seulement de savoir si quelque chose est correct, mais aussi *de quel droit* nous pouvons dire que cette chose est conforme à la norme. Enfin, la position d'une norme devra *elle*

¹⁴ « Troisièmement, le sens du droit [*Rechtssinn*] est apparenté à la rectitude [*richtigkeit*] ou à l'être-correct [*Richtigsein*]. La rectitude diffère du sens du droit en ce qu'elle n'est pas accordée en vertu d'une norme et relativement à une position ; elle se réfère plutôt, en tant que prédicat de vérité classique, à l'accord entre le « contenu » visé et celui donné. » (LOIDOLT, S., *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht : Springer (coll. *Phaenomenologica* 191), 2009, p. 16) Sophie Loidolt souligne cependant à juste titre que dans le domaine théorique, le droit « est étroitement lié avec la connaissance « correcte », il est dans ce domaine question de la justification [*Ausweisung*], des normes et des fondements de la connaissance, et de sa position, et aussi du rapport que la rectitude entretient au sens du droit [*Rechtssinn*]. » (*Id.*, p. 16).

aussi être justifiée, c'est-à-dire prouvée en son droit, ultime intrication entre la norme et la preuve dont nous parlerons lorsque nous proposerons une phénoménologie du caractère normatif des normes. Pour ne donner qu'un exemple, Husserl dira qu'il n'y a que ce qui se donne de façon certaine et absolue qui peut *en droit* fonder une théorie de la connaissance : autre façon de dire que c'est l'idée de la théorie de la connaissance qui *justifiera le droit* de la norme, celle de n'admettre que ce qui est certain et absolu. Il nous faudra donc toujours être attentifs à cette différence entre norme et droit afin d'éviter de les confondre et d'isoler le propre de la norme. Ainsi, à la question « de quel droit? », nous répondons par une preuve, alors qu'à la question « est-ce correct? », nous répondons par le rapport de conformité à une norme.

Cette distinction entre norme et preuve est d'autant plus importante que la possibilité de reconnaître un usage pratique à la norme dépendra d'elle. Du moment que la seule norme qui est reconnue est celle de la preuve intuitive, voire un type particulier de preuve intuitive, la possibilité de déterminer la rectitude d'actions *pratiques* en fonction de la norme est limitée. Car la preuve détermine la rectitude des actes théoriques, et non pas des actes pratiques. Cette confusion entre norme et preuve, présente chez Husserl, le conduira même à refuser de fonder le devoir pratique sur les normes et à adopter les valeurs comme fondement de la détermination du devoir pratique.

La norme n'est enfin pas une limite ou une contrainte. Cette distinction est l'une des plus importantes, car elle nous permet de nous distancier de certains débats qui assaillent la phénoménologie et dont l'origine remonte tout au moins à Derrida. La limite et la norme nous semblent en effet appartenir à deux logiques distinctes. La limite empêche ou contraint de manière à exclure à l'avance que certaines choses soient possibles. Elle opère un certain partage où ce qui est *ne peut pas* être autrement que ne l'a fixé la limite. Elle met ainsi en œuvre la logique du partage entre le possible et l'impossible. La norme en revanche ne se prononce pas sur ce qui est possible ou impossible. Elle ne prétend pas exclure d'avance que quelque chose puisse être. Elle opère par contre un partage entre ce qui devrait être et ce qui ne devrait pas être. À ce titre, elle n'a que faire de la différence entre le possible et l'impossible puisque cette différence ne recoupe pas la différence entre le devoir-être et le ne-pas-devoir-être. Au contraire, lorsqu'elle opère le partage entre ce qui doit et ne doit pas être, il est indifférent à la norme que ce à quoi elle s'applique soit, soit

possible ou soit impossible – sauf lorsque c’est une condition pour que l’objet auquel elle s’applique soit *pertinent*.

Or, *bien qu’elles emploient une terminologie normative*, ce que les critiques récentes adressées à la phénoménologie ont mis en doute, ce sont à proprement parler les *limites* imposées par l’intentionnalité¹⁵. Jocelyn Benoist, dans son article « De l’autre côté de la limite »¹⁶, a ainsi distingué deux logiques à l’œuvre dans ces critiques. Soit elles adoptent la voie négative représentée par Derrida, et, dans ce cas, la visée de sens de l’intentionnalité est interprétée comme une « norme » fixant une limite ne se réalisant jamais dans la réalité. Celle-ci serait toujours en écart, c’est-à-dire imparfaite par rapport à la norme imposée par l’intentionnalité. La phénoménalisation de quelque chose de conforme à la norme serait en ce sens impossible. En revanche, dans la voie positive représentée par Jean-Luc Marion, ce qui est donné ne se limite pas à ce que la norme posait comme possible. L’impossible, selon ce que la norme posait comme impossible, se révèle au contraire *tout à fait possible*, et la donation montre ainsi qu’elle n’avait pas à se limiter à ce qui était imposé par la norme.

Tant la voie négative que la voie positive reposent cependant à nos yeux sur une interprétation erronée de ce qu’est une norme : la norme ne fait pas le partage entre le possible et l’impossible, mais plutôt le partage entre ce qui est correct et ce qui est incorrect. Selon nos termes et ceux qui seront ceux de Husserl, la norme n’exige pas que certaines choses soient possibles – ce que la voie négative présupposait pourtant en montrant que finalement ces choses sont impossibles. Et la norme n’exige pas plus que certaines choses soient impossibles – ce que la voie positive présupposait pourtant en montrant que l’impossible était tout à fait possible. Ce que l’application d’une norme réalise, ce n’est pas une limite entre le possible et l’impossible, mais le partage entre le correct et l’incorrect. Montrer que quelque chose est contraire à la norme, ce n’est donc pas montrer *l’impossible* : c’est en revanche montrer ce qui est tout à fait *possible* mais *incorrect*.

¹⁵ Leur façon de comprendre la norme résulte de ce qu’ils visent par leur critique. Ces critiques sont des critiques de l’idéalisme husserlien, c’est-à-dire des conditions et des limites que la conscience imposerait au réel. Elles sont cependant en décalage par rapport aux enjeux normatifs tels que formulés par Husserl dans sa phénoménologie.

¹⁶ BENOIST, J., « De l’autre côté de la limite », dans *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris : Hermann Éditeurs (coll. Rue de la Sorbonne), 2014, p. 185-204.

De plus, il faut dire que non seulement Derrida et Jean-Luc Marion supposent que la norme fait le partage entre le possible et l'impossible, mais ils présupposent également qu'il est de l'essence de la visée de sens que d'imposer des normes à ce qui se donne, comme si le réel était de l'ordre de ce qui peut être normé par nos concepts, présupposé auquel ne semble pas déroger Jocelyn Benoist¹⁷. La définition d'un concept ne fixe-t-elle pas des limites ? Si je dis qu'être X, c'est être Y, ne suis-je pas en train de fixer des limites à ce que *peut* être X s'il doit être ? Leur réflexion associe ainsi la visée de sens ou le concept à la norme, comme si la visée ou le concept pouvait « normer » le réel sommé d'y répondre plus ou moins bien, et fixe des problèmes à partir de ce point de départ. Mais c'est donc, nous semble-t-il, que leur point de départ consiste à adopter un certain présupposé constructiviste : l'idée selon laquelle nos concepts pourraient contraindre ou limiter le réel, *faire* quelque chose du réel¹⁸.

Pour notre part, et surtout pour Husserl, du moment que la norme ne sert pas au partage entre le possible et l'impossible, nous ne pourrions pas penser la visée de sens comme paradigme d'une norme imposée au réel. Au contraire, il nous faudra réaliser un renversement normatif en vertu duquel ce sera à la visée de sens que la plupart de nos

¹⁷ Jocelyn Benoist affirme en ce sens : « L'intentionnalité n'a pas besoin de se cogner à un obstacle pour rencontrer l'être réel parce qu'elle lui est tout simplement vouée : elle a pour sens d'être une norme sur lui et donc de permettre à un agent pensant d'exercer une prise normative sur lui. Elle y est donc constitutivement – et non en définitive, ou après coup – rapportée. Entretenir une pensée, c'est entrer dans un certain type d'attitude normative à l'égard du monde, une attitude dans laquelle c'est la réalité même du monde qui est normée. Confondre la grammaire de la norme – intentionnelle – et celle de son objet – réel – conduit à ce fantasme théorique qui est celui de l'être intentionnel et au faux problème de savoir comment l'intentionnalité pourrait jamais atteindre le réel. Tout ce qu'on a oublié en cours de route, c'est que la plupart des normes – au moins celles dont nous nous demandons comment elles pourront atteindre le réel – ne sont précisément des normes que sur le réel. » (BENOIST, J., « De l'autre côté de la limite », dans *Nouvelles phénoménologies en France*, *loc. cit.*, p. 202). Il est vrai que la dernière phrase semble dire que toute norme ne porte peut-être pas sur le réel. Néanmoins, nous croyons pour notre part que la plupart des normes portent sur nos visées de sens et nos concepts, et non pas sur *le réel en tant que tel*. Le seul moment où les normes porteront sur le réel, et plus particulièrement sur l'intuition, chez Husserl, c'est lorsque cette intuition sera qualifiée d'adéquante ou d'inadéquante en regard de la norme qui consiste à n'admettre que des connaissances certaines et absolues.

¹⁸ Dans *Le bruit du sensible*, Jocelyn Benoist propose de varier nos *poïétiques du sensible*, c'est-à-dire ce que nous faisons du sensible et les normes que nous lui appliquons, afin de cesser de l'utiliser seulement pour sa transparence, c'est-à-dire pour la facilité avec laquelle il s'efface en son bruit pour laisser entendre et voir le sens. *Le bruit du sensible* se conclut ainsi sur une variation des normes que nous appliquons au sensible pour nous faire voir, par ce jeu de la différence normative, ce qu'il y a de normatif et ce qu'il y a de réel dans ce que nous faisons du sensible. Par ces variations normatives et contre notre naïveté face à la « prétendue » neutralité normative de ce que nous faisons du réel, ce qui nous est proposé, c'est une *méthode* pour mettre en doute ce qui nous semble aller de soi – c'est-à-dire l'application du concept d'objet et d'unité de sens à ce que l'on a dans la perception. Cf., BENOIST, J., *Le bruit du sensible*, Paris : Cerf (coll. Passages), 2013, p. 205-238.

normes s'appliqueront. Car du moment que la norme n'impose pas un partage entre le possible et l'impossible, mais entre le correct et l'incorrect, la question est de savoir pour quel genre de chose *la rectitude est un problème*. Et à cette question, la réponse qui s'impose est que c'est d'abord et avant tout la rectitude de nos concepts, de nos visées de sens, de nos actes intentionnels et de ce que nous faisons qui est en question, et seulement parfois la rectitude du réel ou de l'intuition. Ce qui ne voudra pas dire que la *possibilité* de nos concepts, de nos visées de sens, voire de nos connaissances sera problématique. Ce qui voudra plutôt dire qu'il est de leur sens même que leur *rectitude* – puisque c'est ce que met en cause la norme – soit toujours un enjeu.

Certaines visées de sens excluront cependant que leur rectitude soit un problème, mais seulement *certaines*. L'*affirmation catégorique*, par exemple « Cela est vrai du seul fait que je le dis » ou « Toute preuve pouvant contredire mes dires a été truquée et manipulée », est de cet ordre. En excluant en son sens même la possibilité qu'elle puisse être fautive, elle présuppose qu'elle est correcte et suspend la question de sa propre rectitude. En effet, en posant que le réel est nécessairement tel qu'elle le pose, en excluant toute infirmation possible, elle se pose d'emblée en tant que correcte. Elle exclut ainsi la possibilité qu'elle puisse être incorrecte et suspend toute norme que nous pourrions lui appliquer. Mais ce genre d'affirmation démontre justement, de par son caractère exceptionnel, que d'abord et le plus souvent, les affirmations sont ce dont la rectitude est en question.

C'est cette définition de la norme qui constituera donc le cœur de notre tentative de penser une phénoménologie des normes.

Pour réaliser cette phénoménologie des normes, nous proposerons une reconstruction détaillée de la place des normes dans la phénoménologie husserlienne. Nous porterons attention à ce que Husserl a dit des normes et également aux normes qui travaillaient sa phénoménologie. Ainsi, les normes qui s'y tiennent en retrait seront mises au jour. Grâce à ce retrait, la phénoménologie husserlienne aura pu se bercer de l'illusion qu'elle ne faisait que décrire ce qui se donne à voir. Dans l'illusion, donc, qu'elle ne faisait que décrire *sans rien prescrire*.

Mais sans rien prescrire à *quoi* ? En laissant en retrait la question des normes, la phénoménologie est portée à croire qu'elle ne fait que décrire sans rien prescrire à *la description elle-même*. L'enjeu, en ce sens, est que les normes prescrivent toujours à l'avance ce qu'est une description phénoménologique correcte. Les normes travaillent donc non pas l'intuition, ce qui aurait pu se phénoménaliser ou la donation ; elles travaillent les descriptions.

Certes, à l'occasion, les normes s'appliqueront à l'intuition chez Husserl – nous pensons ici à lorsqu'il disqualifia les intuitions inadéquates et insuffisantes, ou lorsqu'il distingua des intuitions plus ou moins optimales et plus ou moins normales. Mais cela n'aura pas pour effet de « couvrir » les intuitions « incorrectes », ni à faire en sorte qu'elles perdent leur caractère probant. Cette disqualification normative de l'intuition aura cependant pour effet de suspendre les thèses dont le droit reposait sur ce genre d'intuition. Autre façon de dire que c'était ce qui pouvait être posé intentionnellement qui était là encore ultimement jugé normativement.

Nous refuserons en même temps de prendre les normes pour ce qui va de soi, et c'est pourquoi la *légitimité* des normes posées et reconnues par la phénoménologie deviendra un enjeu au fil de cette reconstruction. C'est par une phénoménologie du caractère normatif des normes que nous résoudrons la question de leur légitimité.

En raison de cet intérêt pour une phénoménologie des normes et de leur légitimité, il est vrai que nous nous éloignerons de ce qu'est devenue la phénoménologie au cours du dernier siècle. Une certaine réception de la phénoménologie fit de la question de l'être le centre de ses interrogations. Car il y a bien eu un « tournant ontologique », voire un tournant « spéculatif », de la phénoménologie qui était d'abord pensée chez Husserl à partir de problèmes « épistémologiques »¹⁹. Par tournant ontologique, nous pensons à toute

¹⁹ Nous sommes en ce sens entièrement d'accord avec Jocelyn Benoist qui remarque : « Mais <lorsque le mot phénoménologie> s'impose, à partir de Brentano, chez Husserl, c'est avec un sens bien différent, et où il faut d'abord reconnaître la marque de l'usage épistémologique. Lorsque Husserl thématise, dans la préface du corps même des *Recherches logiques* (1901, après le premier tome paru en 1900 sous le titre de *Prolégomènes à la logique pure*), le projet spécifique d'une phénoménologie, en rupture avec la théorie de la connaissance de son temps, il s'agit d'une attitude philosophique essentiellement descriptive, déterminée par l'exigence de *l'absence de présuppositions*, et de renoncement à toute stratégie explicative qui nous conduirait à extrapoler au-delà du donné. » BENOIST, J., « Sur l'état présent de la phénoménologie », dans *L'idée de phénoménologie*, Paris : Beauchesne Éditeur (coll. Le grenier à sel), 2001, p. 4. Sur la réception

reprise de la phénoménologie qui s'est détournée de la question de savoir sous quelles conditions une connaissance peut être dite légitime pour plutôt poser ce que c'est que d'être ceci ou cela, affirmer une primauté ontologique à une sphère de l'être, ou encore investiguer ce qu'est l'être. Nous pensons par exemple à Heidegger, qui croyait que la phénoménologie, et elle seule, rendait possible une ontologie, et ce, parce que « le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés »²⁰. Nous pensons également à la lecture ontologisante de Sartre²¹, qui disait que « l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît »²². Nous pensons également aux figures du « tournant théologique », qui nous semblent n'être que la suite du tournant ontologique et du détournement épistémologique²³.

dans l'héritage phénoménologique de l'exigence épistémologique de Husserl : THOMAS-FOGIEL, I., *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, op. cit., p. 53-77.

²⁰ HEIDEGGER, M., *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica, 1985, §7 p. 49. De même : « Pour nous, la réduction phénoménologique désigne la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant – quelle que soit sa détermination – à la compréhension de l'être de cet étant (projet en direction de la modalité de son être-à-découvert). » HEIDEGGER, M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1985, p. 40. Sur la « réduction ontologique » de Heidegger : cf., JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit., p. 46-47. Sur la réception du jeune Heidegger des questions épistémologiques de son temps : ARRIEN, S.-J., *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1912-1923)*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2014, p. 19-63. Sur le passage de Husserl à Heidegger et leur rapport à l'épistémologie et à l'ontologie : MARION, J.-L., *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1989, p. 123-130.

²¹ Ce que Janicaud remarquait déjà : « Deuxième objection : il est également contestable d'assimiler la phénoménologie à l'ontologie, dans la mesure même où la phénoménologie est définie comme méthode. Certes Sartre a pratiqué une « ontologie phénoménologique », mais la conception husserlienne était différente : la suspension de l'attitude naturelle implique l'évacuation de tout réalisme ontologique et l'entreprise de constitution d'une science phénoménologique obéit au telos d'une rationalité infinie et donc à un idéal. L'ontologie est elle-même mise entre parenthèses, que ce soit au niveau de l'étant ou du « il y a » de l'être (auquel Husserl n'entend nullement se tenir). » (JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit., p. 27) De plus, il place à l'origine du projet phénoménologique husserlien des considérations d'abord et avant tout épistémologiques : *Id.*, p. 81.

²² SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris : Gallimard (coll. NRF), 1943, p. 12. Pour coller avec le projet de Husserl, où c'est la légitimité de nos connaissances qui était en question, nous aurions plutôt dû lire « la connaissance de l'être d'un existant est légitime lorsqu'il paraît ». Sartre poursuit en rapprochant Husserl et Berkeley, pour souligner que Husserl aurait compris que tout être est apparaissant, et qu'au fondement de l'apparaissant se trouve un être (la conscience) qui n'est pas lui-même en tant qu'apparaissant mais en tant que réalité : « C'est ce qu'a compris Husserl : car si le noème est pour lui un corrélatif irréel de la noèse, dont la loi ontologique est le *percipi*, la noèse, au contraire, lui apparaît comme la réalité, dont la caractéristique principale est de se donner à la réflexion qui la connaît, comme « ayant été déjà là avant ». Car la loi d'être du sujet connaissant, c'est d'être-conscient. » (*Id.*, p. 17) Ainsi, de part et d'autre, tout est ontologisé.

²³ Il y a plusieurs autres façons de qualifier la réception de Husserl et du tournant qui y a été opéré. Janicaud dit que cette réception a donné lieu à un « tournant théologique » à partir de Levinas (JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit., 95 p. ; cf., JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris : Gallimard (coll. Folio Essais), 2009, 323 p.) Christian Sommer, quant à lui, parle d'un « tournant à l'adonné » pour qualifier la phénoménologie marionienne, ce que nous pourrions aussi qualifier de « tournant de la donation » (SOMMER, C., « Le sujet sans subjectivité. Après le « tournant

C'est ce que l'on observe de façon paradigmatique chez Jean-Luc Marion, pour qui l'intuition n'est plus une preuve légitimant nos connaissances, mais une norme imposée indument à l'apparaître lui-même, le limitant en sa pleine donation. Suspendre cette norme imposée à l'apparaître lui permet ainsi de se libérer du devoir de se limiter à l'apparaître *intuitif*, mais surtout à l'intuition comme source de droit de ce qu'il pourrait affirmer. Dans tous les cas, la question de la légitimité, et plus particulièrement de la légitimité des connaissances, ne constitue plus le cœur des préoccupations de la phénoménologie. En ce sens, l'héritage de la phénoménologie s'est fait par la libération des contraintes et des problèmes propres à la phénoménologie husserlienne.

Pour notre part, nous mettrons en suspens toute conclusion ontologique, et ce, au profit de problèmes liés à la légitimité, et surtout de la légitimité des normes que nous posons et appliquons. Nous ne nous limiterons pas cependant à la question de la légitimité des normes ayant un usage théorique. Car à partir de cette reconstruction laissant paraître les normes qui travaillent toujours déjà la description phénoménologique, nous tenterons de donner une portée pratique aux normes. Par les normes, nous espérons même rendre caduc le recours aux valeurs dans la fondation de l'éthique. Nous ferons alors violence à Husserl, mais notre retour à Husserl ne prétend pas être fait sans déplacements.

Par quel point de départ commencerons-nous cette élucidation des normes dans la phénoménologie husserlienne ? Par le même qui fut celui de Husserl. La norme a initialement été pensée chez lui à partir de la fonction normative de la logique. La question qui traverse les *Prolégomènes* est en effet celle de savoir si la logique peut avoir un usage normatif²⁴. Cette question occupait déjà bien des logiciens à l'époque qui, référant à la *Logique* de Kant, cherchaient à savoir comment il était possible pour la logique d'édicter des règles quant à « la façon dont nous devons penser »²⁵. Plusieurs voies se dessinaient

théologique » de la phénoménologie française », *Revue germanique internationale*, vol : 13 (2011), p. 149-162). Mais ces tournants, qu'ils soient théologiques ou de la donation, ne sont possibles que parce que, plus fondamentalement, les considérations épistémologiques et de droit de Husserl ont été troquées pour des considérations ontologiques. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce tournant. Jocelyn Benoist propose par exemple que « <I>a génération actuelle de phénoménologues français est très largement constituée d'élèves de Jean Beaufret ou d'élèves d'élèves de Jean Beaufret », ce dernier ayant laissé de côté les problèmes épistémologiques de la phénoménologie (Benoist, J., « Sur l'état présent de la phénoménologie », *loc. cit.*, p. 7).

²⁴ *Infra*, section : « 1.1. Les trois types de « devoir » ».

²⁵ KANT, E., *Logique*, trad. L. Guillemit, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, (coll. Bibliothèque des textes philosophiques), 1966, p. 12.

alors, dont celle de faire de la science un but pratique à atteindre et de la logique un moyen pour y parvenir. Mais cette interprétation technologico-normative servait d'argument aux partisans du psychologisme. Husserl ne pouvant se résoudre à faire de la logique une branche de la psychologie et souhaitant néanmoins reconnaître la fonction normative de la logique, il se devait donc de trouver une autre façon de fonder le caractère normatif de la logique.

La solution de Husserl est connue, et consiste à reconnaître que le caractère essentiel de la logique est d'être objective, et que cette logique objective peut avoir également une tournure normative pour les actes et les propositions. Cette solution résultait cependant d'une interprétation normative de la structure intentionnelle de la conscience, interprétation qui subsista bien après les *Prolégomènes*, comme en témoigne l'*Excursus* de l'*Einleitung in die Ethik* (Hua XXXVII), texte datant des années 20²⁶. Cette interprétation normative de l'intentionnalité supposait que la possibilité d'un remplissement intuitif, d'une preuve, puisse être une norme s'appliquant aux actes et aux propositions. Cette norme était elle-même intimement liée à la position [*Setzung*] incluse dans les visées de sens des actes intentionnels. En vertu de cette norme, la logique au sens large – nous y incluons la grammaire pure – pouvait servir à exclure normativement tout non-sens et tout contresens au sein des propositions, et ce, sous prétexte que de telles propositions ne pouvaient être conformes à la norme de n'admettre que ce qui peut obtenir un remplissement intuitif²⁷.

Cet usage normatif de la logique, Husserl ne pouvait cependant pas encore le légitimer à l'époque de l'écriture des *Recherches logiques*. Seule une science transcendantale critique orientée vers la subjectivité constituante pouvait véritablement légitimer l'application normative des formations de sens de la logique – thématique constituant le cœur de la seconde partie de *Logique formelle et logique transcendantale*²⁸. Cette science devait d'abord révéler ce qui devait être constitué par la subjectivité pour qu'une proposition puisse être l'objet d'une application normative de la logique – la proposition ne devait pas être dépourvue de sens. Elle devait également montrer quels actes constitutifs étaient nécessaires pour que les formations de sens de la logique puissent

²⁶ *Infra*, section : « 1.2.3. Le devoir qui découle de la structure intentionnelle de la conscience ».

²⁷ *Infra*, section : « La normativité intentionnelle est la logique ».

²⁸ *Infra*, section : « 1.4. La logique normative et son *quid juris* – la logique transcendantale ».

légitimement prétendre valoir pour *tout* jugement et énoncer, avant tout remplissage intuitif, quelles sont les conditions pour qu'une proposition puisse avoir un remplissage intuitif – les formations de sens de la logique devaient être le fruit d'une genèse sans rupture avec l'expérience.

Or, par rapport au projet de réaliser une phénoménologie de la normativité, l'investigation de la fonction normative de la logique ne peut être qu'un point de départ. Mais un point de départ qui aura tout de même permis d'ouvrir divers enjeux normatifs. D'abord en montrant que la possibilité d'un remplissage intuitif, d'un remplissage prouvant une visée de sens, n'est pas la seule norme que l'on peut appliquer aux actes et aux visées de sens. Au contraire, ce détour par la fonction normative de la logique aura montré que d'autres normes peuvent être appliquées aux actes et au sens, dont celle de donner à nos formations de sens *la forme d'un enchaînement scientifique*. Cette dernière norme ne se réduisait pas à celle de n'admettre que des propositions pouvant être prouvées intuitivement, et pouvait même être appliquée alors que l'application de la seconde était suspendue, comme dans le cas des mathématiques. Or, plus notre recherche avancera, plus cet éclatement des normes se révélera important. Car loin de s'en tenir à la norme de n'admettre que ce qui peut être prouvé intuitivement, Husserl multipliera les considérations normatives et examinera d'autres normes possibles comme l'optimalité, la normalité, la certitude, le « pour tous », le « en chair et en os », etc.

Surtout, ce détour par la logique *transcendantale* aura démontré la nécessité de rattacher la question des normes au projet phénoménologique lui-même. D'abord en faisant un retour vers la subjectivité et les actes intentionnels pouvant être dits « corrects » ou « incorrects », qualifications normatives explicitant la conformité de ces actes à certaines normes²⁹. Le domaine de ces actes est ce que Husserl nommera « raison », les expressions « correct » et « incorrect » correspondant respectivement aux expressions « rationnel » et « non-rationnel ». Mais l'adjonction des normes au projet phénoménologique ne se limitera pas à identifier la sphère des vécus subjectifs qui sont rattachés à l'application de certaines normes. L'interprétation normative de la raison chez Husserl nous conduira aussi à interroger la rectitude de la phénoménologie par rapport aux normes qu'elle admet. La

²⁹ *Infra*, section : « 2.1. Raison et normativité ».

phénoménologie est-elle un projet *rationnel, correct*, et si oui, en regard de quelles normes ? Si les normes permettent d'identifier des actes intentionnels qui lui sont conformes, qui sont ainsi qualifiés normativement de « corrects » et de « rationnels », et qui donc « doivent être », est-ce le cas des actes inaugurateurs de la phénoménologie ? La neutralisation et la réduction, desquelles dépend le projet phénoménologique, doivent-elles être en vertu de certaines normes ? Nous verrons qu'à ce titre, l'application d'une certaine norme, celle de n'admettre que des connaissances « certaines et absolues », jouera un rôle significatif.

La phénoménologie sera ainsi mise elle-même à l'épreuve des normes, et plus particulièrement des normes qu'elle se donne. Mais les normes, à l'inverse, devront elles aussi toutes être mises à l'épreuve de la phénoménologie. C'est pourquoi nous tenterons de réaliser une phénoménologie du caractère normatif des normes, phénoménologie cherchant alors à élucider comment se constitue et se légitime phénoménologiquement la position d'une norme³⁰. Nous soutiendrons en effet que c'est à partir d'une perspective phénoménologique que le droit d'une norme d'être prise pour norme se justifie. Nous refuserons alors de faire des normes quelque chose dont l'application dépend de leur valeur, de leur pertinence, ou du simple résultat d'un jeu de pouvoir. Au contraire, la justification d'une norme dépendra de si elle se phénoménalise *en tant que norme*. Cette phénoménologie du caractère normatif d'une norme sera un moment crucial du développement, car c'est ici que nous répondrons à la question « de quel droit appliquons-nous cette norme plutôt qu'une autre ? » et que nous mesurerons les atouts de la phénoménologie pour une *critique transcendantale des normes*.

À ce titre, l'expérience du conflit sera primordiale. Car c'est par son biais que Husserl justifie les normes qu'il applique et les changements normatifs qu'il opère. Nous verrons principalement deux de ces cas. Nous verrons que dans la déception, c'est l'expérience d'un conflit entre ce qui était tenu pour vrai et le contenu de l'intuition qui rendait impossible le maintien de la visée de ce sens³¹. Ce conflit instituait par le fait même l'intuition comme norme de la rectitude de nos visées de sens, lesquelles se devaient, suite à la déception, de le modifier par la synthèse « non ainsi, mais autrement ». Nous

³⁰ *Infra*, section : « 2.2. La phénoménologie du caractère normatif des normes ».

³¹ *Infra*, section : « 2.2.4.1. La déception ».

proposerons également une interprétation normative de la surprise allant à contrecourant des interprétations actuelles³². La surprise sera bel et bien un conflit entre la visée intentionnelle et l'intuition, mais elle sera surtout un conflit entre les preuves que nous donnait l'intuition et les preuves qu'elle nous donne maintenant. La surprise sera une phénoménalisation du fait que l'intuition peut ne rien donner à la justification une croyance, puis tout donner à celle-ci. Ainsi, plutôt que de la comprendre comme une mise en déroute des attentes subjectives et de l'échec des *limites* imposées par l'intentionnalité, la surprise sera comprise comme une mise en déroute au sein de la preuve et où la preuve en chair et en os sera considérée comme une meilleure norme que toute autre preuve. Enfin, la révolution normative que constitua la naissance de la raison théorique en Grèce antique nous donnera un dernier exemple de l'importance du conflit dans la justification d'une norme³³. Seulement, cette révolution normative résultera non pas d'un conflit entre une intention et une intuition ou entre deux intuitions, mais d'un conflit entre deux opinions divergentes. Dans la divergence d'opinions entre les Grecs et les étrangers, et devant l'impossibilité de résoudre ce conflit tout en conservant la norme de prendre la tradition comme norme de l'opinion correcte, la norme de n'admettre que l'opinion qui peut valoir « pour tous » apparaîtra en son droit, c'est-à-dire comme seule norme compatible avec l'idée d'avoir un monde en commun.

Ainsi, une phénoménologie du caractère normatif de la norme nous permettra de ne pas poser la norme comme un simple idéal, ni comme ce qui a une valeur et qui pour cette raison devrait être. Une norme se légitimera du fait qu'elle est ce sans quoi il y aurait un conflit – intentionnel, intuitif, d'opinions, etc.

Or, les considérations normatives de Husserl furent limitées à leur portée théorique. Étonnamment, lorsque Husserl développa son éthique, il ne considéra pas que les normes puissent lui être un fondement adéquat. En effet, dès qu'il sera question de pratique, et plus particulièrement du passage d'une possibilité pratique à sa réalisation, Husserl fera référence aux valeurs. Comme si la possibilité de penser un usage pratique des normes avait

³² *Infra*, section : « 2.2.4.2. La surprise ».

³³ *Infra*, section : « 2.2.5. La constitution du « pour tous » comme norme ».

été exclue dès le départ. Comme si, également, une norme ne pouvait avoir une portée pratique que si elle obtenait *en plus une valeur*³⁴.

Nous reconstruirons donc le chemin ayant conduit Husserl à penser la constitution du devoir pratique à partir des valeurs. Celles-ci se révéleront être parfaites pour l'éthique, adéquates à la fois pour justifier des actes intentionnels affectivo-volitifs, pour fonder des prescriptions et pour motiver un passage à l'acte. Pensant l'éthique en prenant pour modèle l'éthique brentanienne, Husserl devait trouver un corrélat justifiant les actes affectivo-volitifs³⁵. C'est la valeur d'un objet intentionnel qui obtint ce rôle et servit de justification à l'évaluation, au sentiment et à la volonté. Les valeurs, en raison de l'ordre hiérarchique auquel elles font droit, serviront aussi de fondement à l'impératif catégorique de l'éthique de Husserl³⁶. En ce sens, elles auront une portée prescriptive, puisqu'elles permettront de discriminer les actions qui doivent être et qui sont exigées, de celles qui ne doivent pas être. Enfin, les valeurs auront aussi pour rôle de susciter les affects et la volonté, de sorte que, non indifférent aux choses et surtout à leurs différences axiologiques, le sujet puisse être porté à vouloir agir pour ou contre elles³⁷.

Or, cette reconstruction permettra de mettre au jour des présupposés normatifs à l'œuvre dans l'élaboration de l'éthique de Husserl. Divers présupposés déterminaient à l'avance ce que devait être une éthique réussie, accomplie, correcte, présupposés l'ayant motivé à adopter les valeurs comme seul fondement possible de l'éthique. Nous verrons ainsi que c'est parce que Husserl pensait devoir trouver un objet prescriptif en lieu et place de l'objet intuitif qu'il fut conduit à parler de valeurs³⁸. Mais c'est donc dire que le schème intentionnel, que la structure de l'intentionnalité, était une norme dont dépendait la constitution *correcte* de son éthique phénoménologique. L'enjeu de ses recherches portant sur l'éthique était alors de trouver un objet intentionnel lui étant propre, et un objet dont nous pourrions avoir l'intuition et qui pourrait, à ce titre, servir à légitimer les actes intentionnels liés à la constitution du devoir pratique. Mais qu'il ait été possible de penser autrement l'éthique, c'est-à-dire sans chercher un objet occupant la même place dans la

³⁴ *Infra*, section : « 3. Le devoir pratique à l'épreuve de la phénoménologie husserlienne ».

³⁵ *Infra*, section : « 3.1. Le régime intentionnel appliqué à la sphère de la raison pratique ».

³⁶ *Infra*, section : « 3.2. La détermination du devoir pratique ».

³⁷ *Infra*, section : « 3.3.1. La motivation à agir ».

³⁸ *Infra*, section : « 3.3.3. Présupposé normatif II : le schème de l'intentionnalité ».

structure intentionnelle que les choses du monde, cela était exclu d'avance : le schème de l'intentionnalité à partir duquel Husserl envisageait toute *conscience de*, dont la conscience d'un devoir éthique, présupposait normativement que cela aurait été une façon incorrecte de fonder l'éthique. S'il devait y avoir une constitution d'une prescription pratique, c'est qu'il fallait qu'il y ait un objet justifiant cette prescription, la fonction prescriptive et la fonction justificatrice de la valeur étant intimement reliées dans ce présupposé normatif. Ce faisant, c'était la possibilité de penser l'éthique à partir des normes qui était exclue, puisque les normes ne sont pas ce sur quoi porte une visée intentionnelle, mais ce qui s'applique à la visée intentionnelle – à la verticale, pourrions-nous dire.

Il nous faudra aussi considérer un autre présupposé normatif à l'œuvre dans l'élaboration de l'éthique husserlienne, jouant cette fois sur le rapport entre prescription et motivation³⁹. Car l'objet fondant la prescription pratique devait également pouvoir faire le lien entre la possibilité pratique et la réalisation pratique. Husserl, en pensant le devoir pratique sous la forme d'un impératif, sous la forme donc d'une *exigence à agir*, plaçait son éthique sous l'horizon de la réalisation pratique. Comme si certaines possibilités pratiques exigeaient à être, et ce, en raison de leur valeur. La valeur devait faire le pont entre le possible et l'effectif, introduisant entre les deux l'exigence. Mais c'est donc dire que Husserl s'inquiétait du passage de la possibilité pratique à l'action réalisée. Conséquemment, il *devait* trouver un objet qui puisse assurer le passage à l'acte. En vertu de cet autre présupposé normatif, son éthique allait être correcte que s'il trouvait ce qui pouvait assurer le passage à l'acte. La valeur était en ce sens un objet parfait, nous permettant de vouloir réaliser l'action et nous mettant sur cette voie en suscitant nos affects.

Nous proposerons cependant de briser ce lien tissé entre la justification, la prescription et la motivation, lien ayant conduit Husserl à fonder l'éthique sur une axiologie⁴⁰. Certains phénomènes, dont l'impératif, l'excuse et l'akrasie, nous inciterons à délester l'éthique de ces présupposés normatifs. Nous espérons ce faisant rendre le recours aux valeurs moins évident, plus problématique, et ce, en rendant douteuses les normes qui justifiaient pourtant ce recours aux valeurs. Ainsi libérés du présupposé que l'éthique *doit* trouver un objet propre en lieu et place de l'objet intuitif dans la structure intentionnelle et

³⁹ *Infra*, section : « 3.3.2. Présupposé normatif I : l'unité du devoir et du vouloir ».

⁴⁰ *Infra*, section : « 3.3.4. L'époché normative et les valeurs ».

du présupposé que l'éthique doit réussir à rendre compte du passage entre la possibilité pratique et l'action effective, nous pourrions considérer la prescription *pour elle-même* et *phénoménologiquement*. Nous verrons alors, une fois que ces présupposés auront été suspendus, que les normes peuvent très bien avoir un usage pratique. Ce qui supposera que norme, intuition et valeur auront chacune leur propre fonction : la norme sera prescriptive, l'intuition justifiante et la valeur motivante.

Nous annoncerons ainsi une voie vers une éthique qui, sortie de la logique de la production d'une action, n'exigerait plus rien tout en délimitant pourtant le champ de ce qui devrait être, s'il doit y avoir une action. Les normes, d'abord pensées à partir de la structure intentionnelle de la conscience, pourront ainsi avoir une portée pratique. Surplombant les actes et les visées de sens dans lesquels se constitue l'objet de nos pratiques, elles s'y appliqueront de façon à distinguer des objets pratiques corrects et d'autres incorrects. Mais elles ne nous diront jamais si nous avons à *agir*. La même *epochè* de l'*effectivité* des actes qui était à l'œuvre dans la sphère théorique – Husserl ne parlant jamais des actes de juger *effectifs* – serait ainsi à l'œuvre en éthique.

Surtout, en raison de ces deux présupposés normatifs, l'éthique de Husserl sera un bel exemple de ce que veut dire « point de description sans prescription, et sans prescription à la description ». Ce par quoi nous ne voulons pas dire que la phénoménologie ne peut pas tenter de critiquer les normes qui déterminent déjà ce que nous considérons être une description *correcte*. Et ce qui ne veut pas dire non plus qu'il soit toujours problématique qu'il y ait des normes qui président la description. L'enjeu étant justement de penser une critique transcendantale des normes dans laquelle leur droit serait en question. Et surtout une critique transcendantale des normes qui aurait pour tâche de constituer les normes en tant que normes.

1. HUSSERL ET LA QUESTION DE L'APPLICATION NORMATIVE DE LA LOGIQUE

1.1. HUSSERL, LA LOGIQUE ET L'ÉTHIQUE DE LA PENSÉE

La normativité n'est pas une thématique étrangère à Husserl. Seulement, elle n'a pas d'abord été prise de front par Husserl. Elle fut par contre abordée à partir d'une autre problématique, soit celle de savoir quels sont les types de sciences que l'on peut établir, quels sont leurs rapports de fondation et quelle est la place de la logique au sein de celles-ci. Ce qui apparaît très tôt pour Husserl dans les *Prolégomènes*, c'est que certaines sciences sont normatives alors que d'autres sont objectives, et que le caractère essentiel de la logique n'est pas d'être une science normative, mais d'être une science objective *qui peut certes avoir accessoirement une fonction normative*. Ainsi, dans sa discussion portant sur l'essence de la logique, Husserl établit ce qu'est selon lui une *science normative*, et surtout en quoi elle est opposée à une science *objective* [*sachlich*]. La normativité *en tant que telle*, en revanche, c'est-à-dire en tant que position *en droit* d'une norme et d'un devoir qui lui serait corrélé, n'est donc pas le principal souci de Husserl, qui la considère plutôt incidemment au départ.

Cette façon initiale de considérer la science en sa fonction *normative*, où il sera reconnu que certaines sciences peuvent donner des normes quant à la façon dont nous devons penser, ne sera par ailleurs pas limitée à ses réflexions portant sur l'essence de la logique. Au contraire, lorsqu'il sera question de déterminer l'essence de l'éthique, la division entre une science éthique purement objective et une science éthique ayant une fonction normative sera encore la ligne de partage à partir de laquelle la réflexion de Husserl commencera⁴¹. Autrement dit, le partage entre les sciences normatives et les sciences objectives n'équivaut pas au partage entre les sciences pratiques et les sciences théoriques. Une science pratique comme l'éthique peut être normative ou objective, tout comme une science théorique comme la logique peut être normative ou objective. Cette

⁴¹ Sur cette question, voir : *cf.*, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 73-147 [3-69] ; *cf.*, *Einleitung in die Ethik*, Chapitre 1 : « Détermination du concept de l'éthique », [3-32].

similitude entre la logique et l'éthique justifiera les constantes analogies entre la délimitation des tâches de la logique et de celles de l'éthique⁴².

À nos yeux, une conséquence majeure est à tirer de ce que nous venons d'exposer brièvement. Ce que Husserl entend par « pratique » n'est pas du tout équivalent à ce qu'il entend par « normativité ». Les valeurs et les normes ne donnent pas lieu au même genre de devoir. La normativité à laquelle pense Husserl n'a rien à voir avec une axiologie, et la science *normative* à laquelle il aspire n'équivaut pas à ce qu'il entend par science *pratique*. Ces deux types de sciences seraient même souvent confondues, créant le plus grand désordre dans les délimitations et les définitions des sciences à son époque – notamment chez les antipsychologiste et les néokantiens. Réussir à voir ce qui distingue le devoir pratique de la normativité pour Husserl, le premier étant fondé sur la valeur et le second sur la structure intentionnelle de la conscience, sera donc le but de cette première sous-section.

Pour comprendre la particularité de la position de Husserl sur cette question, il peut cependant être utile de commencer par un rappel du contexte philosophico-historique contemporain de la réflexion de Husserl et ainsi d'accentuer en quoi sa position est ni conforme au psychologisme, ni conforme à l'antipsychologisme de son époque, mais constitue plutôt une troisième voie dont on ne peut comprendre la particularité que si l'on distingue bien « éthique » de « science normative ». Pour ce faire, nous reprendrons ce qu'en dit Léo Freuler dans *La crise de la philosophie au XIXe siècle*⁴³, à la fois parce que ce texte a le mérite de présenter ce que devait être le contexte historico-philosophique au moment où Husserl écrivait les *Prolégomènes* et non pas à partir de problématiques ou de perspectives postérieures à l'époque, mais surtout parce que Freuler y affirme que Husserl aurait adopté une forme d'*éthicalisme* en logique, idée à laquelle nous ne pouvons pas souscrire.

Ce que nous rappelle d'abord Freuler, c'est que pendant le XIX^e siècle et encore à l'époque des *Recherches logiques*, la philosophie a de nombreux ennemis et traverse une crise à la fois due à l'effondrement des systèmes de l'idéalisme allemand, lequel discrédita

⁴² Le cours de 1914 portant sur les questions fondamentales de l'éthique porte spécifiquement sur cette analogie : cf., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 73-147 [3-69].

⁴³ FREULER, L., *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1997, 296 p.

la philosophie en raison de son caractère spéculatif, et à la montée concomitante des sciences de la nature, qui montrent chaque jour davantage de nouveaux résultats scientifiques et ainsi la primauté de leur méthode⁴⁴. Face à cette crise, redéfinir la philosophie était devenu un impératif⁴⁵, et plusieurs écoles philosophiques seraient nées de cette redéfinition : le néocriticisme comme retour à Kant afin de combattre le dogmatisme de la philosophie spéculative *et* du matérialisme vulgaire de l'époque⁴⁶ ; le psychologisme comme façon de satisfaire les exigences de la scientificité tout en reconnaissant la particularité de l'expérience interne par rapport à l'expérience externe propre aux sciences de la nature⁴⁷ ; et l'antipsychologisme, comme refus de fonder l'ensemble des sciences sur la psychologie⁴⁸.

Or, ce que souligne bien Freuler, c'est que les attaques de l'antipsychologisme contre le psychologisme vont se cristalliser autour de la question des normes imposées à la pensée et qu'elle doit suivre. L'antipsychologisme, en prenant appui sur l'idée de Kant selon laquelle « en logique, il s'agit <...> non de la façon dont nous pensons, mais de la façon dont nous devons penser »⁴⁹, accuse le psychologisme de réduire toute la question de savoir comment nous *devons* penser à celle de savoir comment nous pensons *dans les faits*⁵⁰. Parce qu'il fonde la logique sur une science des vécus psychiques, le psychologisme serait seulement capable de dire comment nous pensons *effectivement*, quels sont les processus psychiques qui ont *effectivement* lieu. Mais la logique serait une éthique de la pensée pour les antipsychologues, et non pas une science des faits. Comment alors à partir d'une science portant sur des faits pourrions-nous nous élever à une science portant sur les normes de la pensée correcte ?

⁴⁴ *Id.*, p. 7-53.

⁴⁵ Freuler identifie « quatre commandements » que devait respecter cette redéfinition : ne pas suivre une voie spéculative, prendre en compte les sciences de la nature, ne pas ériger de système et maintenir l'autonomie et la spécificité propre à la philosophie : *cf.*, *Id.*, p. 87-110.

⁴⁶ *Id.*, p. 146.

⁴⁷ *Id.*, p. 173-176

⁴⁸ *Id.*, p. 210.

⁴⁹ KANT, E., *Logique, op. cit.*, p. 12. Il ajoutera : « Dans la logique, ce que nous voulons savoir, ce n'est pas comment l'entendement est, comment il pense, comment il a procédé jusqu'ici pour penser, mais bien comment il devrait procéder dans la pensée. Elle doit nous enseigner le droit usage de l'entendement, c'est-à-dire celui qui est cohérent avec lui-même. » (*Id.*, p. 12)

⁵⁰ FREULER, L., *La crise de la philosophie au XIXe siècle, op. cit.*, p. 206.

L'avantage de relire cette époque à partir de la cristallisation de l'opposition antipsychologiste sur les questions des *normes* imposées à la pensée *correcte* réside en ce que ce point de départ permet de bien mesurer la portée de certains concepts clefs de la philosophie de l'époque. Pensons par exemple à Lotze, qui décide de faire de la validité [*Geltung*] des idées l'un des quatre modes de l'effectivité au côté de l'être des faits⁵¹. Pensons sinon aux néokantiens du Sud-Ouest, qui se voient obligés d'en appeler à l'idéalité des valeurs [*Werte*] pour justifier le fait que nous *devons* penser de certaines façons plutôt que d'autres.

Surtout, la lecture de l'opposition entre psychologisme et antipsychologisme proposée par Freuler est identique à celle faite par Husserl dans les *Prolégomènes*, qui cite même le même passage de Kant que Freuler. Pour Husserl aussi, l'opposition entre le psychologisme et l'antipsychologisme se joue sur la question du caractère normatif de la logique. Les psychologues prétendent fonder toute la logique, même lorsqu'elle prétend comment nous *devons* penser, sur la psychologie (*Prolégomènes*, § 18), alors que les antipsychologues prétendent qu'il est impossible de fonder une science normative sur une science des faits comme la psychologie (*Prolégomènes*, § 19).

En revanche, là où nous ne pouvons suivre Freuler, c'est lorsqu'il affirme que pour Husserl, la logique est une *éthique de la pensée*. Freuler propose en effet de classer les psychologismes et les antipsychologismes non en suivant leur opposition, mais plutôt en suivant la distinction kantienne entre une physique de la pensée⁵² et une éthique de la pensée. Il existerait selon lui trois formes d'éthique de la pensée : l'éthicalisme anthropologique, l'éthicalisme critique et l'éthicalisme réaliste. La philosophie de Husserl, tout comme celle de Frege, appartiendrait à ce dernier type d'éthicalisme, qu'il nomme aussi antipsychologisme réaliste, et ce, parce que contrairement aux deux autres formes d'éthicalisme, « cette troisième forme d'éthicalisme exclut tout lien entre les vérités logiques et une « subjectivité » qui puisse prendre une part quelconque dans leur constitution », forme « d'antipsychologisme sans conscience du tout » puisque la vérité objective serait « entièrement indépendante de toute espèce de subjectivité, y compris la

⁵¹ LOTZE, R. H., « Le monde des Idées », trad. A. Dewalque, *Philosophie* 91: 3 (2006), p. 9-23 [505-523].

⁵² Tout psychologisme n'est pas une physique de la pensée, mais seulement le psychologisme physicaliste : cf., FREULER, L., *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, op. cit., p. 211.

« pensée » considérée comme un acte de conscience »⁵³. Freuler va même plus loin, et affirme que cet éthicalisme réaliste est une forme de réaction *spéculative* contre le psychologisme de l'éthicalisme anthropologique et criticiste, réaction spéculative équivalente à un retour au réalisme des universaux et au platonisme⁵⁴.

Nous ne chercherons pas ici à répondre à cette lecture de la philosophie husserlienne comme équivalente d'une réaction spéculative au psychologisme – que dire en effet du rôle de l'intuition, qui constitue un frein à la spéculation chez Husserl ? Plus problématique encore selon nous est la terminologie employée par Freuler pour parler de la logique chez Husserl. Husserl concevrait la logique comme une *éthique* de la pensée. Ce qui semble justifier cette qualification chez Freuler, c'est un passage du § 19 des *Prolégomènes*, où Husserl emploie effectivement cette expression (*Prolégomènes*, p. 61 [56]). Or, Husserl ne l'emploie pas alors pour qualifier *sa propre conception de la logique*, mais il la reprend plutôt lorsqu'il énumère les arguments de ceux qui sont contre le psychologisme, et ce, pour qualifier leur conception de la logique, par exemple celle de Hamilton, Drobisch et Erdmann, et aussi celle de Herbart⁵⁵.

Or, Husserl, même s'il rappelle leurs arguments, n'est pas entièrement d'accord avec ce qu'affirment ceux qui sont contre le psychologisme. Certes, il est d'accord avec le fait d'être contre le psychologisme parce que celui-ci n'arrive pas à rendre compte du fait que la logique donne des normes à la pensée correcte. Il est néanmoins en désaccord avec la façon dont ils conçoivent la logique dans cette opposition⁵⁶. Car les antipsychologistes ne voient pas que les lois théoriques ne sont pas *en elles-mêmes* normatives, mais qu'elles le deviennent plutôt à la faveur d'une tournure normative :

Les antipsychologistes, en tout cas, n'étaient pas autorisés à mettre en avant à titre d'argument que la psychologie traite des lois naturelles, la logique, par contre, des *lois normatives* [*Normalgesetzen*]. *Le contraire de la loi naturelle* en tant que règle

⁵³ *Id.*, p. 216.

⁵⁴ *Id.*, p. 221-222.

⁵⁵ *Cf.*, *Prolégomènes*, p. 242 [218], où Husserl souligne qu'en concevant la logique comme une « morale pour la pensée », Herbart aurait raté la logique pure au fondement de toute logique normative. Il réfère alors à la troisième édition du *Lehrbuch zur Psychologie* de Herbart. Sur la logique comme éthique de la pensée chez Herbart et son lien avec Kant : *cf.*, MAIGNE, C., « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart » dans HERBART, J. F., *Les points principaux de la métaphysique*, Paris : Vrin (coll. Textes et commentaires), 2005, p. 49-62.

⁵⁶ Husserl est d'accord avec le caractère normatif de la vérité, comme nous le montrerons. Ce qu'il reprochera à ces adversaires du psychologisme, c'est simplement de ne pas avoir fondé sur une science théorique cette dimension normative de la vérité et de la logique, et d'avoir encore inclus dans la logique pure des propositions normatives. *Cf.*, *Prolégomènes*, p. 65-66 [59-60].

empiriquement fondée d'un être ou d'un événement réel, *n'est pas la loi normative* en tant que prescription, mais la *loi idéale* au sens d'une légalité, ayant son fondement exclusif dans les concepts (les idées, essences conceptuelles pures) et, par conséquent, non empirique. Pour autant que les logiciens formalistes, parlant de lois normatives, n'ont pas perdu de vue ce caractère purement conceptuel et, en ce sens, *apriorique*, ils se sont référés dans leur argumentation à une chose indubitablement exacte. Mais ils ont négligé le caractère théorique des propositions purement logiques, ils ont méconnu la différence entre lois théoriques, qui, par leur contenu, sont prédestinées à une régulation de la connaissance, et lois normatives, qui ont, *par elles-mêmes et par essence*, le caractère de prescriptions. (*Prolégomènes*, p. 182 [164-165])

On comprend alors les conclusions critiques que Husserl présente, au dixième chapitre, contre les antipsychologistes. Si par exemple Husserl n'est pas d'accord avec Kant, c'est notamment parce que celui-ci aurait fondé les normes de la pensée dans l'usage de certaines facultés subjectives (l'entendement, la raison) – celles-ci nous donnant *les normes de la pensée correcte* – et non pas dans la tournure normative qu'obtiennent les concepts d'abord et avant tout *objectifs* de la logique pure⁵⁷. De même, la critique que Husserl prononce contre Herbart et sa morale de la pensée ne se comprend que si l'on admet que la logique théorique et pure *n'est pas d'emblée normative*, mais ne le devient qu'à la faveur d'une tournure normative. Si Husserl vante les mérites de Herbart pour avoir mis de l'avant l'*idéauté* du concept, du contenu de ce qui est pensé, face à l'activité de le penser⁵⁸, il croit en revanche que Herbart a confondu l'idéauté du concept avec son caractère « normatif » et qu'il a, conséquemment, réduit la logique à n'être que morale de la pensée :

Mais, ce qui est plus important c'est la méprise fondamentale en vertu de laquelle Herbart place l'essentiel de l'idéauté du concept logique dans sa *<normativité>*⁵⁹. Par là lui échappe

⁵⁷ Pour Kant, pour déterminer comment nous devons penser, nous n'avons qu'à nous limiter à l'usage de certaines de nos facultés *subjectives*, celles-ci donnant donc les normes de la pensée correcte ; il n'est pas du tout question de donner une tournure normative à des concepts d'abord et avant tout *objectifs*. En ce sens, les facultés subjectives sont déjà essentiellement *normatives*, ce que Husserl ne peut pas accepter, puisque c'est justement l'usage des facultés subjectives qu'il s'agit de normer : « Entendement et raison, en tant que facultés d'un certain état *<normatif>* de la pensée, présupposent dans leur concept la logique pure – c'est elle qui définit *<la norme>* - et nous ne serions ainsi, si nous avions sérieusement recours à eux, pas plus avancés que si, dans un cas analogue, nous voulions expliquer l'art de la danse par la faculté de danser (la faculté de danser avec art), l'art de la peinture par la faculté de peindre, etc. » (*Prolégomènes*, p. 237-238 [214])

⁵⁸ HERBART, J. F., *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Königsberg : Unzer, 1837, § 34, p. 53.

⁵⁹ Les traducteurs traduisent ici « Normalität » par « normalité ». Or, nous préférons « normativité » ici, car ce dont il est question, et le reste du paragraphe le confirme, c'est du fait que la logique puisse donner des normes pour la pensée correcte, qu'elle puisse établir comment nous *devons* penser, et non pas son caractère « typique », « habituel » ou « courant ». En effet, en tant qu'antipsychologiste et tout comme Husserl l'annonçait au § 43, Herbart aurait confondu logique théorique et logique normative, idéauté et normativité, et aurait fait de la logique normative l'opposée des lois psychologiques de la pensée. Parce qu'il n'aurait pas vu l'idéauté du concept logique, il ne lui serait pas venu à l'idée de faire une logique théorique pure. Parce qu'il aurait seulement vu le caractère normatif de la logique, elle aurait d'emblée été pensée par lui comme une *morale de la pensée*. C'est pourquoi nous devons, nous semble-t-il, utiliser « normatif » et « normativité » et non pas « normal » et « normalité » dans ce passage. De façon plus générale, nous croyons qu'il y a bien des

le sens de l'idéalité véritable et authentique, de l'unité de signification dans l'éparpillement de la multiplicité des vécus. C'est justement le sens fondamental de l'idéalité, d'après lequel un abîme infranchissable sépare l'idéal du réel, qui se perd ainsi, et le sens de la <normativité> qui lui a été substitué ne fait qu'embrouiller les conceptions logiques fondamentales. En très étroite corrélation avec cela s'ajoute le fait que Herbart croit avoir trouvé une formule qui le tire d'embarras, quand il oppose la *logique* en tant que *morale pour la pensée*, à la psychologie en tant qu'histoire naturelle de l'entendement. Il n'a aucune idée de la science pure, théorique, qui se cache derrière cette morale (tout comme en ce qui concerne la morale au sens courant du mot), et encore moins de l'extension et des limites naturelles de cette science, ni de son unité intime avec la mathématique pure. (*Prolégomènes*, p. 241-242 [218])

En effet, pour Herbart, et c'est pourquoi il est question du caractère *normatif* des concepts logiques, le concept général est un *idéal logique* dont « nous nous approchons de plus en plus »⁶⁰. Conséquemment, parce que la logique a affaire avec un idéal dont nous nous approchons, « jamais atteint autrement que de manière asymptotique » selon les termes de Carole Maigné⁶¹, elle est une « morale pour la pensée »⁶². Or, pour Husserl, du moment que l'on distingue l'idéalité des concepts logiques de leur fonction normative, il est possible de faire une science pure et théorique de la logique qui ne contienne *rien de normatif*, au

passages des *Prolégomènes* où « *normal* » a été traduit par « normal » alors qu'il aurait dû être traduit par « normatif ». Au nombre de ces passages, nous incluons par exemple le § 28, où Husserl discute de la possibilité de penser un principe logique à la fois comme une loi naturelle et à la fois comme une loi normative nous disant comment nous devons penser. Ainsi, lorsque Husserl cite les *Études logiques* de Lange à la page 27, il ne nous semble pas possible d'y traduire « *Normalgesetzen* » par « lois normales » : « Voici comment Lange s'exprime à ce sujet : « Le principe de contradiction est le point de contact des *lois naturelles de la pensée* avec les lois <normatives> [*Normalgesetzen*]. Ces conditions psychologiques de la formation de nos représentations, conditions qui par leur action invariable, *produisent* dans la pensée naturelle qui n'est dirigée par aucune règle, en un intarissable jaillissement, aussi bien la vérité que l'erreur, sont complétées, limitées et, dans leur efficience, orientées vers un but déterminé par ce fait que nous ne pouvons réunir [*nicht vereinigen können*] dans notre pensée des données contradictoires, dès que nous voulons, en quelque sorte, les faire coïncider. <...> » » (*Prolégomènes*, p. 104 [94]) Il est bien ici question de lois qui donneraient des règles, qui nous diraient comment nous devons juger, et non pas comment nous jugeons normalement, habituellement.

⁶⁰ HERBART, Johann Friedrich, *Lehrbuch zur Psychologie*, Amsterdam : Bonset, 1965 [1834], § 180, p. 145.

⁶¹ MAIGNE, C., « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart », *loc. cit.*, p. 58. Carole Maigné souligne que si la logique a été pensée comme une éthique de la pensée par Herbart, c'était pour garder la possibilité d'annexer une psychologie à la logique : « La critique que l'on peut porter au jugement de Husserl c'est que l'idée d'une logique comme éthique de la pensée vise chez Herbart à préserver la psychologie scientifique dans son analyse de l'émergence de nos concepts, de leur fixation en complexes de représentations, de leur fusion en des complexes jamais plus décomposables. Pouvoir dire qu'Archimède pense le concept de cercle d'une manière singulière tout en pensant un concept mathématiquement unique, suppose de faire du concept un idéal logique, jamais atteint autrement que de manière asymptotique. Il lui faut donc trouver un type d'idéalité qui satisfasse la logique sans nuire à la psychologie. » (*Id.*, p. 58). Elle reprend cette analyse de MARTINELLI, R. « Origine dei concetti e logica pura. Herbart, Lotze e Husserl », dans *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia : il dibattito austro-tedesco : 1830-1930*, éd. S. Poggi, Milano : Unicopli, 2002, p. 178-180. Herbart n'est pas alors le seul représentant de l'antipsychologisme qui soit critiqué dans ce passage des *Prolégomènes*. Lotze l'est également. Sur cette critique : *cf.*, HAUSER, K., « Lotze et Husserl », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85: 2 (2003), p. 169-170. Kai Hauser croit également que dans ce paragraphe, le terme « Normalität » signifie « Normativität ».

⁶² HERBART, J. F., *Lehrbuch zur Psychologie*, *op. cit.*, § 180, p. 145.

contraire de la position herbartienne, bien qu'elle puisse *par la suite* obtenir une fonction normative. C'est d'ailleurs ce que loue Husserl chez Lange : le fait d'avoir distingué la logique pure théorique de toute logique *pratique*, et donc normative, en évitant la confusion entre des buts théoriques et des buts pratiques (*Prolégomènes*, p. 248 [224]). C'est également ce qu'il loue chez Bolzano : le fait d'avoir *de facto* développé une logique théorique pure *qui ne soit pas essentiellement normative* (*Prolégomènes*, p. 248 [225]). *L'idéalité du concept logique n'est pas d'emblée normative*, et c'est le point essentiel que Husserl tente de soutenir contre les antipsychologistes.

Si nous devons qualifier la logique de Husserl, nous n'emploierions donc pas pour notre part l'expression « éthicalisme ». Nous croyons même qu'elle tend à masquer ce que la position de Husserl a d'unique. Il est vrai que l'expression a l'avantage de rappeler la distinction kantienne entre une science portant sur comment nous pensons et une science dirigée vers comment nous devons penser, distinction à laquelle souscrit Husserl. Pourtant, l'expression empêche de voir *en quoi Husserl* se distingue des autres écoles philosophiques de son époque, comme ce bref rappel de son opposition avec Herbart nous l'a rappelé. Car Husserl ouvre une troisième voie : s'il y a une science portant sur comment nous pensons dans les faits, une autre dirigée vers comment nous devons penser, *il y en a également une troisième, la logique pure, qui porte quant à elle sur les connexions qui valent entre les idéalités logiques*⁶³. Car Husserl refuse tour à tour les deux premières options : le psychologisme serait incapable de fonder le droit de la logique d'avoir une fonction normative, alors que l'antipsychologisme errerait en prétendant que l'*essence* de la logique est de donner des lois *normatives* pour la *pensée*⁶⁴ – au contraire, le fondement de toute logique pratique serait à chercher dans une science théorique, dans une logique pure, qui n'a pas en elle-même de caractère *prescriptif*.

Or, cette troisième voie implique une redéfinition entière de ce que cela peut vouloir dire pour la logique d'être « normative », au point qu'il ne faille plus parler en son cas

⁶³ Dans cette formulation est déjà annoncée en partie la particularité de la position de Husserl. Alors que les autres philosophes s'intéressent à *l'acte* de penser – à comment nous *pensons* ou à comment nous devons *penser* –, Husserl s'intéresse aux idéalités logiques et à leurs connexions idéales.

⁶⁴ « Il est assez curieux que ce soit justement en invoquant le caractère normatif de la logique que la partie adverse croit pouvoir démontrer la séparation rigoureuse existant entre ces deux disciplines. La psychologie, dit-on considère la pensée telle qu'elle est, la logique l'examine telle qu'elle doit être. La première traite des lois de la nature, la seconde des lois normales de la pensée. » (*Prolégomènes*, p. 58 [53])

d'une « éthique » de la pensée. En effet, est-ce que la « normativité » de la logique que Husserl admet pourra encore avoir le sens d'une *éthique* ou d'une *morale* si elle est fondée sur une logique pure ? S'il y a une science pure au fondement de l'application normative de la logique, peut-on encore parler d'éthicalisme chez Husserl ? Il nous semble au contraire qu'en plaçant une logique pure au fondement de l'application normative de la logique, Husserl chambarde complètement le sens selon lequel il est possible de parler d'un « devoir-penser ».

Ce qui devrait nous en convaincre premièrement, c'est le fait que parler d'une *éthique du penser* permet certes de ne pas fonder la logique sur une psychologie, mais substitue néanmoins un primat de la raison pratique ou une axiologie à cette psychologie⁶⁵. Husserl lui-même était bien conscient que la réduction de la logique à être une doctrine de l'art [*Kunstlehre*] de comment nous devons penser, que la compréhension de la logique comme art de la volonté et de l'action qui cherche à réaliser la vérité, avait pour effet aux yeux de plusieurs de faire de la logique une branche particulière de l'éthique (*Einleitung in die Ethik*, [3-4]). Peut-on vraiment dire alors que Husserl aurait été d'accord avec l'idée que si la logique a une fonction normative, c'est parce que la vérité est une *valeur* ? Aurait-il été d'accord sinon avec l'idée que si nous *voulons* et *agissons* pour réaliser la vérité, c'est donc que c'est sur une raison pratique que se fonde le caractère normatif de la logique ? Aurait-il enfin été d'accord de réduire l'acte de penser à la pratique de la pensée tournée vers la réalisation de certaines valeurs ? Pourquoi alors encore parler d'une « éthique » de la pensée pour qualifier la position de Husserl ?

Husserl répondra négativement à ces questions, car si la psychologie ne peut pas déterminer le *contenu* de ce que l'on doit penser, une éthique ne le pourra pas davantage : seule une logique pure pourra déterminer ce contenu. Husserl ne placera donc ni valeur ni raison pratique au fondement de la logique.

⁶⁵ Freuler rappelle bien en ce sens que Sigwart, par exemple, pensait que l'idée de *devoir* savoir impliquait un primat de la volonté et une éthique au fondement de la logique (FREULER, L., *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 209). Il rappelle également que les néokantiens de l'École du Sud-Ouest pensaient quant à eux dépasser les processus psychiques ayant lieu par une philosophie tournée vers la *valeur* de la vérité, laquelle implique un nouveau primat de la raison pratique (*Id.*, p. 210).

Pour comprendre cela, il faut d'abord se rappeler qu'au contraire des néokantiens de l'École du Sud-Ouest, la vérité n'est pas une valeur selon Husserl⁶⁶. Dire que la vérité de ce que l'on pense détermine ce que l'on doit penser n'équivaut pas à dire que la valeur de ce que l'on pense détermine ce que l'on doit penser. Il faut également se souvenir que lorsque Husserl parle d'« acte » de penser, il ne donne aucune connotation éthique au terme « acte ». Il est vrai que l'atteinte de la vérité est un effort toujours d'actualité pour l'homme. Nous avons également des intérêts pratiques à chercher à compléter les sciences qui sont toujours inachevées. Nous aurions donc à *vouloir* et à *agir* pour la réalisation des sciences, comme le reconnaîtra très bien Husserl. Or, l'acte [*Akt*] dont il est question en logique n'a rien à voir avec l'acte [*Handeln*] de l'éthique : voilà ce qui devrait clore toute idée d'un *éthicalisme* chez Husserl. C'est ce que cette section devrait démontrer.

Enfin, une dernière raison nous incite à présumer que la logique ne donne pas lieu à une *éthique* de la pensée, mais plutôt à une *normativité* de la pensée. Nous la trouvons cette fois-ci dans le premier chapitre des Leçons de 1920-1924 portant sur l'éthique et réunies dans le volume 37 des *Husserliana* (*Einleitung in die Ethik*, [3-32]). Husserl y définit l'éthique qu'il a en vu en prenant appui sur l'analogie qui subsiste entre elle et la logique. Or, tout comme c'était le cas pour la logique dans les *Prolégomènes*, Husserl montre qu'il y a une *éthique théorique et objective* qui peut avoir une application *normative*. Autrement dit, même la discipline qui pourrait paraître la plus pratique, même la discipline qui semble être la reine de toutes les disciplines pratiques, aurait une science objective et théorique à son fondement – cette science, ce sera l'axiologie. Et cette science objective et théorique aura une application *normative* envers toute science pratique que l'on souhaiterait élaborer.

Ainsi, dans ce texte, Husserl distingue une éthique qui n'est pas normative d'une éthique normative, comme si *éthique* et *normativité* n'étaient pas synonymes. Pour y parvenir, il remarque que l'éthique, tout comme la logique, est aux yeux de plusieurs de ses contemporains une *Kunstlehre*, une technologie, c'est-à-dire une doctrine portant sur un art, dans son cas l'art de vouloir et d'agir. Or, le terme « *Kunstlehre* » est ambigu selon Husserl. Par *Kunstlehre*, on peut entendre une doctrine dans laquelle on retrouve des conseils pour réaliser un certain but. Donnant un exemple issu de l'architecture, Husserl rappelle alors

⁶⁶ Sur ce point, et comment c'est la valeur qui détermine la validité des axiomes chez Windelband : Cf., *Infra*, section : « 3.2.3.3. Windelband : la vérité est une valeur ».

que si l'architecte [*Baumeister*] cherche à construire un bâtiment, celui qui enseigne l'art de l'architecture [*Baukunstlehrer*] donne quant à lui des prescriptions pour atteindre ce but (*Einleitung in die Ethik*, [20]). Son enseignement se présente alors comme une *Kunstlehre*, une doctrine disant comment nous devons réaliser la construction d'un bâtiment. Mais il existe également un scientifique de l'architecture, qui lui cherche non pas à donner des prescriptions ou des conseils ni à construire un bâtiment, mais plutôt à faire une science de l'art de construire des bâtiments⁶⁷. Ce qui l'intéresse, c'est de connaître théoriquement la pratique qui consiste à construire un bâtiment, et non pas à donner des conseils ou des ordres.

Nous trouverions cette même ambiguïté dans tout art, même dans l'éthique. Celui qui veut bien agir se distingue de celui qui enseigne comment bien agir, en ce que le second donne des conseils quant à savoir quel est l'agir qui est bon et quels sont les moyens pour bien agir. Il prescrit certaines actions et élabore pour ce faire une *Kunstlehre*. Or, il est également possible de faire une science théorique de l'éthique. Et ce travail scientifique conduit également à des devoirs, mais à des devoirs qui ne sont pas des prescriptions au sens de celui qui enseigne un art. Les prescriptions du scientifique de l'éthique reposent sur des jugements théoriques, jugements permettant de dire en un second temps et normativement si les prescriptions pratiques sont correctes ou incorrectes, rationnelles ou non-rationnelles⁶⁸. Nous ne serions donc pas tenus de suivre toutes les prescriptions et les conseils de celui qui enseigne un art, mais seulement ceux qui ont une rectitude théorique. Si en effet les prescriptions de celui qui enseigne un art quelconque sont incorrectes, fausses, nous ne « devons » pas les suivre. Nous « devons » en revanche suivre celles qui sont correctes d'un point de vue théorique.

⁶⁷ Husserl donne alors l'exemple de la guerre : s'il y a un soldat et s'il y a un stratège qui lui donne des instructions et qui est en ce sens un « *Kunstlehrer des Krieges* », quelqu'un qui enseigne l'art de la guerre, il y a également un scientifique de la guerre, « qui n'est pas soldat et est peut-être pacifiste », et qui n'a que des intérêts *purement théoriques* à l'égard de la guerre : cf., *Einleitung in die Ethik*, [22].

⁶⁸ « Quoi qu'il en soit, c'est en un sens nouveau, au sens de disciplines véritables et purement scientifiques face aux arts [*Kunstlehren*] en tant que systèmes de prescriptions pratiques, que la possibilité et le droit propre des arts [*Kunstlehren*] sont devenus clairs pour nous. Comme pour les autres sciences, elles sont aussi les domaines d'un intérêt de connaissances porté, dans une pure liberté sans limite, vers les vérités théoriques de leur région d'objet spécifique. Font donc partie de leur domaine théorique les vérités portant sur l'ordonnement des buts et des moyens, sur l'adéquation et la légitimité qui leur reviennent, corrélativement aussi sur les actes subjectifs qui leur sont associés et leur caractère rationnel ou non-rationnel, leur évidence ou leur absence d'évidence [*Uneinsichtigkeit*], etc. » (*Einleitung in die Ethik*, [23])

Husserl introduit ainsi un nouveau niveau du devoir, qui ne se confond pas avec l'éthique, mais que l'on peut lui appliquer. Ainsi, il y aurait deux « éthiques » ; celle qui pose des buts et des devoirs *sans mettre en question leur rectitude*, et celle où leur rectitude est toujours en question et qui ne trouve une réponse que par une science théorique de l'éthique. Or, pour qualifier cette recherche tournée vers la question de la rectitude, Husserl emploie explicitement le terme « normatif » : « On qualifie de « normatives » les questions, ou plutôt les jugements, les décisions, dirigées vers la rectitude et la non-rectitude, la valeur et la non-valeur. » (*Einleitung in die Ethik*, [6]) Il y aurait donc une simple éthique et une éthique normative. Ainsi, une science normative n'est pas une éthique : elle a certes pour thématique certains « devoirs », mais seulement ceux pour lesquels la « rectitude » est un enjeu.

Difficile donc de qualifier la logique normative de Husserl d'« éthicalisme », voire d'« éthique de la pensée ». Pourtant, elle permet bien de dire comment nous *devons* penser. Sur quoi repose alors l'avancée de Husserl qui lui permet de dépasser à la fois le psychologisme et l'antipsychologisme ? Sur le concept d'intentionnalité, qu'il hérite de Brentano. Dans la structure intentionnelle de la conscience se joue une normativité – ce que Brentano avait déjà souligné⁶⁹ – en vertu de laquelle certains actes intentionnels seront dits « corrects » et d'autres « incorrects » en fonction de leur contenu intentionnel et de la rectitude de ce contenu par rapport à la possibilité d'un remplissement intuitif. Grâce à cette normativité intentionnelle, il sera possible de fonder l'idée d'un « devoir penser » sans faire retour à une forme d'« éthique » de la pensée.

C'est ce que nous allons maintenant montrer en examinant comme Husserl distingue dans les *Prolégomènes* différentes formes de « devoir ». Et nous le ferons en montrant *comment se justifie différemment* chacun de ces devoirs. Nous verrons que la pratique donne lieu à deux formes de devoir : un issu des technologies [*Kunstlehre*] et un autre issu de l'axiologie. Nous les distinguerons néanmoins parce que ce n'est pas le même genre d'objet qui les justifie ni le même genre de « relation » avec cet objet. Nous verrons

⁶⁹ *Infra*, section : « 3.1. Le régime intentionnel appliqué à la sphère de la raison pratique ». Nous verrons cependant que pour Brentano, ce n'est pas l'intentionnalité comme telle qui conduit à la question de la normativité et de la rectitude, mais l'opposition entre l'affirmation et la négation.

néanmoins qu'il y a une normativité qui donne lieu à une autre forme de devoir, justifié quant à lui par le caractère intentionnel de la conscience.

1.2. LES TROIS TYPES DE « DEVOIR »

Le meilleur point de départ pour problématiser la question de la normativité dans la phénoménologie husserlienne reste les *Recherches logiques*, où dès les *Prolégomènes*, le problème qui préoccupe Husserl est de savoir ce qu'est et de quel droit nous pouvons parler d'une science *normative*.

Or, en adoptant ce point de départ, nous devons garder à l'esprit que notre intérêt pour la normativité est différent de celui de Husserl. Husserl s'interroge sur la normativité dans la mesure où il tente de définir ce qu'est une *science* normative, et non pas de voir phénoménologiquement ce que serait la normativité prise pour elle-même. Cela aura pour effet d'influencer et de limiter la portée de ses conclusions. L'intérêt de Husserl pour la normativité s'inscrit dans ses interrogations plus globales dirigées vers l'élucidation des conditions de possibilité de la connaissance. Tel que Husserl le formule dans la préface de la première édition, les *Recherches logiques* sont nées d'une question cruciale qui le tracassait, celle du rapport entre l'objectivité de la mathématique et l'origine des représentations dans des déroulements psychologiques de la pensée⁷⁰, question qui l'a amené à réfléchir à « l'essence de la logique » et au « rapport entre la subjectivité du connaître et l'objectivité du contenu de la connaissance » (*Prolégomènes*, IX [VII]). Le problème qui meut Husserl, c'est alors de savoir comment une connaissance qui est toujours subjective peut avoir une validité objective – problème qui donnera également une impulsion à son projet phénoménologique⁷¹.

⁷⁰ Question qu'il résume ainsi : « comment l'objectivité de la mathématique et de toute science en général peut-elle être compatible avec une fondation psychologique du logique. » (*Prolégomènes*, IX [VIII])

⁷¹ Ainsi, en 1907, c'est encore la possibilité d'une connaissance objective qui pose problème pour Husserl, et c'est la possibilité et le droit d'une telle connaissance qu'il cherche à fonder grâce à la phénoménologie : « Or, comment maintenant la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté ses objets ? [...] D'où sais-je, moi qui connais, et d'où puis-je jamais savoir avec certitude, que ce ne sont pas seulement mes vécus, ces actes de connaître, qui existent, mais aussi ce qu'ils connaissent ? » (*Idée de la phénoménologie*, p. 41 [20])

Ce sera le caractère intentionnel de la conscience qui apportera une solution à ce problème, ce qui impliquera de réinterpréter radicalement la notion d'acte⁷². Tant et aussi longtemps que le concept d'acte – et surtout d'acte de penser et de juger – ne sera pas dépsychologisé, mais surtout « déréalisé », compris autrement que comme un *processus* ou une *activité* effective, il n'y aura pas de solution satisfaisante au problème de la validité objective de la connaissance pour Husserl. Ce qui voudra cependant également dire que cette réinterprétation du concept d'acte sera le fruit d'une analyse des différents sens selon lesquels nous pouvons parler de « devoir » et des différentes façons dont nous pouvons les justifier. C'est par le détour d'une réflexion sur ce qu'est une science normative et sur comment un « devoir » peut y être fondé en droit que Husserl parvient à son nouveau concept d'« acte ».

Cette réflexion sur la connaissance, qui semble en un sens fort éloignée de la question du *devoir*, n'en reste donc pas moins le point de départ de la question normative chez Husserl. Comment *ce* point de départ a masqué une description de la normativité prise *pour elle-même*, c'est que ce nous verrons dans les prochaines parties de cette recherche. Autrement dit, il sera essentiel de garder à l'esprit que lorsqu'il est question de normativité chez Husserl, c'est dans le cadre et dans les limites des problèmes liés à la question « *comment une connaissance objective est-elle possible ?* ». Nous emprunterons cette même voie, mais il faudra rester vigilant et être également attentif à la façon dont ce point de départ a limité d'emblée ce que pouvait être la normativité aux yeux de Husserl. Jusqu'à quel point la question « *comment une connaissance objective est-elle possible ?* » a-t-elle limitée l'essence de la normativité dégagée par Husserl ? Cette question épistémologique n'a-t-elle pas préjugé de la façon dont *devait être* comprise la normativité ? Dans une forme d'*hyperbole normative*, cette question n'a-t-elle pas agi à titre de *norme* quant à ce que serait une conception *correcte* de la *normativité*, de sorte que seule une conception de la normativité permettant de rendre compte de la validité objective de nos connaissances pouvait être admise et valorisée par Husserl ? C'est une hypothèse qui se confirmera

⁷² À cet égard, Jocelyn Benoist souligne que « l'objet des *RL* n'est rien d'autre que la réélaboration de la notion d'acte » : cf., BENOIST, J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie : Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Epiméthée), 1997, p. 25. Ce que Husserl opère notamment, c'est une déréalisation de celui-ci : cf., BEGOUT, B., « La pensée en acte. Logique et activité de penser chez Frege et Husserl », dans *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, éd. R. Brisart, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes & Controverses), 2002, p. 140-141.

lorsque nous chercherons, pour notre part, à constituer *phénoménologiquement*, c'est-à-dire sans passer par le détour du problème de la validité objective de nos connaissances, le caractère normatif de la norme⁷³. Car nous verrons alors qu'il n'y a que la *preuve intuitive*, source de droit de pour nos connaissances, qui puisse servir de norme pour nos actes intentionnels.

Or, à partir de ce point de départ, trois types de « devoir » se démarquent dans les propos de Husserl, dont le troisième sera central dans sa phénoménologie puisqu'il repose sur la structure intentionnelle de la conscience : le devoir peut être fondé sur une téléologie, sur une axiologie ou sur le caractère intentionnel de la conscience. Ce qui les distingue donc, c'est le fait qu'aucun de ces devoirs n'est justifié de la même façon, et que ce n'est donc pas le même genre d'« objet » qui détermine leur contenu. Le premier devoir s'impose en raison de l'adéquation d'un procédé à un but, le second en raison de la valeur d'un état de choses, et le troisième en raison de la conformité du sens visé par rapport à la possibilité ou à l'effectivité d'un remplissement intuitif. Ce qui les distinguera également, c'est le fait que ce n'est pas toujours le même type d'acte dont il est question pour chacun de ces devoirs – les deux premiers concernent les actions pratiques, alors que le dernier les actes intentionnels. Autrement dit, le champ de ce à quoi il sera pertinent d'appliquer chacun de ces devoirs sera différent pour chacun d'eux.

1.2.1. LE DEVOIR TÉLÉOLOGIQUE ET LES DISCIPLINES TECHNOLOGICO-NORMATIVES

Husserl emprunte le premier sens selon lequel nous parlons de « devoir » aux partisans du psychologisme. Selon ceux-ci, si la logique a une fonction normative, c'est parce qu'elle pose quels processus psychologiques *doivent* avoir lieu pour acquérir de nouvelles connaissances. Les processus psychiques qui doivent être le sont donc parce qu'ils sont des *moyens* adéquats pour atteindre ce *but*. La logique est en ce sens la doctrine de l'art [*Kunstlehre*] de penser et du juger qui permettent d'atteindre ce but. La normativité est donc pour eux essentiellement téléologique, et c'est cette compréhension étroite de la normativité qui les conduit à adopter la psychologie comme fondement de la logique. C'est pourquoi dans ce cas, nous parlerons d'un devoir fondé *téléologiquement*.

⁷³ *Infra*, section : « 2.2. La phénoménologie du caractère normatif de la norme ».

Husserl ne fait pas alors un retour aux vécus dans lesquels se constitue ce genre de devoir. Les *Prolégomènes* commencent plutôt par une forme de reconstruction implicite de la genèse, c'est-à-dire de l'enchaînement d'idées, qui a conduit les penseurs de son époque à adopter le psychologisme comme doctrine affirmant que la psychologie est le fondement véritable de la logique. Husserl remarque que ces penseurs semblent s'appuyer, *dès le départ*, sur une certaine idée de la science, c'est-à-dire sur l'idée selon laquelle une science doit conduire à la réalisation d'une unité systématique entre les connaissances. Or, cette idée, remarquent-ils – et c'est le pivot qui les conduira à l'idée que la logique est une science normative *téléologique* –, n'est pas encore une unité réalisée. C'est ce que souligne Husserl, qui commence les *Prolégomènes* par la thématique de l'imperfection des sciences théoriques, imperfection qui résiderait notamment en leur caractère *inachevé*, mais aussi dans le fait qu'elles ne peuvent justifier entièrement la validité de leurs connaissances (*Prolégomènes*, p. 10 [10]). Il rappelle alors que l'évidence immédiate d'une connaissance permettant de justifier sa validité ne se présente dans une science que pour un groupe restreint de propositions, et que c'est ensuite des rapports de fondations, des enchaînements de vérités, qui nous permettent d'atteindre de nouvelles évidences, d'assurer la validité objective de ces nouvelles connaissances, et d'ainsi achever le projet de la science (*Prolégomènes*, p. 10 [10] ; p. 16 [16]). La science peut donc être jugée selon les résultats scientifiques qu'elle a bel et bien réalisés, mais également selon ceux qui sont toujours à réaliser. Elle peut également être jugée pour ses méthodes, ses prémisses et ses résultats. Or, vu sous cet angle, l'achèvement de la science est toujours un *but* à atteindre.

Cette interprétation de la science comme unité de vérités qui est en partie non encore réalisée n'est pas sans conséquence. Husserl montre au contraire que cette façon de voir et de juger la science prédétermine la façon dont nous comprenons à partir d'elle l'essence de la logique. Car si la science achevée et parfaite est d'abord et avant tout un but à atteindre et non encore réalisé, c'est donc qu'elle doit constamment être jugée, *en son déploiement*, selon sa *conformité* et son *adéquation* à ce but. Et quelle autre science que la logique pourrait juger de la conformité des sciences particulières par rapport à l'idée d'une science achevée ?

Il résulte de nos explications précédentes que la logique – en prenant ce mot dans le sens, ici en question, de théorie de la science – est une *discipline normative*. Les sciences sont des créations de l'esprit qui sont orientées vers un certain but et qui, pour cette raison, doivent

aussi être jugées conformément à ce but. Il en est de même des théories, des fondations, et, en général, de tout ce que nous appelons méthode. La question de savoir si une science est vraiment une science, une méthode vraiment une méthode, dépend de celle de savoir si elle est conforme au but vers lequel elle tend. Ce qui revient en propre aux sciences véritables, aux sciences valables comme telles, autrement dit ce qui constitue l'idée de la science, c'est cela que la logique a pour but de rechercher, afin que nous puissions ainsi mesurer, d'après ce critère, si les sciences empiriques existantes sont conformes à cette idée, ou dans quelle mesure elles s'en approchent et en quoi elles sont en opposition avec elle. (*Prolégomènes*, p. 27-28 [26])

Or, non seulement la logique se prononce quant à la question de savoir si les sciences sont conformes à l'idée de science – en quoi elle aurait bien une fonction *normative*, mais sans être pour autant *téléologique* –, mais elle dit également, aux yeux de plusieurs et parce que la science parfaite est encore un but *à réaliser*, quels sont les *moyens* que nous devons prendre pour *atteindre ce but*. En ce sens, la logique n'a pas seulement une fonction normative ; elle ne cherche pas qu'à déterminer si les sciences particulières sont conformes à la norme de ce qu'est l'essence de toute science. Au contraire, la logique est également la doctrine de l'art [*Kunstlehre*] qui nous permet de réaliser une science, et son contenu consiste alors essentiellement à déterminer les moyens que l'on *doit* prendre parce qu'ils sont efficaces pour atteindre ce but.

La logique deviendrait ainsi une science des moyens qui contribuent à l'atteinte d'un but, et elle aurait à juger de la rectitude de toute activité selon qu'elle permet ou non de réaliser l'accomplissement des sciences. Or, comme c'est à travers des jugements et l'acte de penser que se réalise une science, la logique déterminerait d'abord et avant tout quelles sont les démarches de la pensée que nous *devons* suivre : lesquelles parmi celles-ci sont correctes parce qu'elles permettent de réaliser des sciences plus parfaites. Husserl formalise alors ainsi ce que doit déterminer la logique :

En constatant que telle ou telle méthode, par exemple M_1, M_2, \dots , se développent en fonction du but suprême des sciences, et de la constitution de fait de l'esprit humain et de tout autre facteur qui puisse entrer en ligne de compte, elle énonce des propositions de la forme suivante : tout groupe d'activités intellectuelles des genres α, β, \dots qui se développent sous la forme complexe M_1 (ou M_2), fournit un cas d'une méthode correcte ; ou bien, ce qui revient au même : tout procédé (présumé) méthodique de la forme M_1 (ou M_2, \dots) est un procédé correct. (*Prolégomènes*, p. 28-29 [27])

La question de savoir si une activité et un procédé doivent ou ne doivent pas être se résume donc à la question de savoir s'ils permettent de réaliser le but pratique.

La logique serait ainsi une discipline technologico-normative des « activités intellectuelles » et des « procédés méthodiques » qui permettent de réaliser la science. En

ce sens, la logique est une technologie [*Kunstlehre*] qui enseigne l'art d'acquérir des connaissances et de compléter nos sciences :

Quand la théorie de la science s'impose la tâche supplémentaire de rechercher les conditions relevant de notre pouvoir, dont dépend la réalisation de méthodes valables, et de fixer des règles pour déterminer comment nous devons procéder pour nous emparer méthodiquement de la vérité, comment nous devons délimiter convenablement et édifier des sciences, comment en particulier inventer ou utiliser les multiples méthodes susceptibles de les faire progresser, alors elle devient la *technologie de la science*. (*Prolégomènes*, p. 29 [27])

La logique comme discipline technologico-normative n'est alors qu'un art de comment parvenir à réaliser *pratiquement* une fin. Ce qui s'entend dans les définitions de la logique comme « art de penser », comme « technique du jugement et du raisonnement », comme « technique du jugement correct », le penser, le jugement et le raisonnement étant ici compris en tant qu'activités et processus du sujet connaissant (*Prolégomènes*, p. 30 [28] ; p. 57 [52])

Or, concevoir la logique comme une discipline essentiellement technologico-normative et pratique n'est pas sans conséquence. Ces conséquences, elles sont au nombre de deux.

La première conséquence concerne la notion d'acte. L'interprétation technologico-normative de la logique réduit les actes – les activités intellectuelles, les procédés méthodiques, etc. – dont traite la logique à n'être compris que comme des actes *effectifs* ou pouvant être *effectifs*. Comme nous l'avons souligné, en partant de l'inachèvement des sciences, c'est d'abord et avant tout l'idée d'un but *non encore réalisé* mais *à réaliser* qui prédomine l'analyse de l'essence de la logique et sa dimension normative. Ce qui détermine l'acte qui doit être, c'est un but *pratique*. Or, le but pratique est de l'ordre de ce qui doit devenir *effectif*. Il s'agit de *réaliser* le but en question à travers notre pratique. Cela déterminera donc également le type d'acte qui peut être conforme ou non à ce but. Car si le but est de l'ordre de ce qui doit devenir effectif, c'est donc que les actes dits « corrects » sont nécessairement eux aussi de l'ordre de l'effectivité. Husserl, citant alors Lipps, souligne on ne peut plus clairement comment l'interprétation de la logique comme doctrine de l'art de réaliser l'achèvement de la science peut conduire à l'idée que la logique traite d'actes réels et effectifs :

Les psychologues répondront que nous ne pouvons nous déclarer satisfaits de réponses aussi insuffisantes. Sans doute, la logique a-t-elle une tout autre tâche que la psychologie, qui donc

le niera ? C'est qu'elle est justement une technologie de la connaissance ; mais comment pourrait-elle alors faire abstraction de la question des relations d'ordre causal, comment pourrait-elle rechercher des enchaînements idéaux sans étudier les enchaînements naturels ? « Comme si tout devoir-être n'était pas nécessairement fondé sur un être, comme si toute éthique ne se révélait pas nécessairement être tout à la fois une physique. »⁷⁴ « La question de savoir ce qu'on doit faire peut toujours être ramenée à celle de savoir ce qu'on doit faire nécessairement si un but déterminé doit être atteint ; et cette question, à son tour, a le même sens que celle de savoir comment ce but sera *effectivement atteint*. »⁷⁵ (*Prolégomènes*, p. 62 [56])

S'il y a des actes corrects et adéquats selon cette logique, ce sont donc des processus et des activités *effectifs* permettant de *réaliser* pratiquement un but. Ce sont des actes qui peuvent entrer dans un enchaînement *causal* menant à la réalisation d'une fin : l'achèvement de la science.

Ceux qui pensent que la logique est essentiellement une *Kunstlehre* croient donc qu'il est de son ressort d'identifier l'ensemble des actes *réels* qui permettent d'accroître la connaissance afin d'achever les sciences. Les processus et les activités *psychiques*, en tant que processus *réels*, semblent alors évidemment être le type d'acte tout indiqué où chercher cette réalisation graduelle. C'est pourquoi, ultimement, l'idée que la logique soit une *Kunstlehre* conduit au psychologisme, à l'idée que la logique doit être fondée sur une psychologie. Aux yeux des partisans du psychologisme, comme la logique est préinterprétée comme art du jugement correct en vue de la réalisation pratique de la connaissance, et que ce ne peut être qu'une activité réelle qui puisse permettre de réaliser ce but, la logique comme science normative doit être fondée sur une psychologie comme science factuelle des actes réels en question. Ce qui ne veut évidemment pas dire que la psychologie à elle seule soit en mesure de départager le vrai du faux, le jugement correct de l'erreur : ce partage est plutôt l'objet propre à la logique. Mais du moment que le jugement correct et l'erreur sont tous deux des processus *psychiques*, alors la logique est une branche de la science du psychique⁷⁶. La psychologie serait la science factuelle des processus réels

⁷⁴ Husserl réfère alors à : LIPPS, T., *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie*, *Philos. Monatshefte*, XVI (1880), p. 529.

⁷⁵ Husserl réfère alors à : LIPPS, T., *Grundzüge der Logik*, Leipzig : Leopold Voss, 1912 [1893], § 1.

⁷⁶ Ce que l'ouverture de *Grundzüge der Logik* de Lipps expose très clairement. La logique est décrite comme une science normative, comme la science des lois normatives du penser (LIPPS, T., *Grundzüge der Logik*, *op. cit.*, §1, p. 1). Or, comme « penser » est une activité de l'esprit [*Thätigkeit des Geistes*], la logique doit donc être une discipline appartenant à la psychologie. Certes, la psychologie n'est pas en mesure de différencier la connaissance de l'erreur, ce qui est plutôt l'objet de la logique. Elle est néanmoins la science à laquelle appartient la logique, parce que la connaissance, tout comme l'erreur, est le produit d'une activité psychique qui survient dans l'esprit (*Id.*, § 3, p. 1-2).

que la logique cherche justement à limiter en ayant pour norme l'accomplissement d'une fin :

De quelque manière que l'on puisse définir la technologie logique – que ce soit comme technologie de la pensée, du jugement, du raisonnement, de la connaissance, de la démonstration, du savoir, des directions que prend l'entendement dans sa recherche de la vérité ou dans son appréciation des arguments, etc. – nous trouvons toujours des fonctions ou des produits psychiques désignés comme étant les objets d'une régulation pratique. Et comme, en général, tout travail effectué sur une matière conformément aux règles de l'art présuppose la connaissance des propriétés constitutives de celle-ci, il en sera aussi de même ici, où il s'agit spécialement d'une matière [*Stoff*] psychologique. La recherche scientifique des règles d'après lesquelles cette matière doit être traitée nous ramènera naturellement à la recherche scientifique de ces propriétés : la psychologie, et plus précisément la psychologie de la connaissance fournit donc le fondement théorique nécessaire à la constitution d'une technologie logique. (*Prolégomènes*, p. 57 [52])

Or, le fait que Husserl emploie ici le terme *Stoff* n'est pas anodin et résume très bien comment c'est une certaine interprétation du caractère normatif de la logique qui justifie de poser à son fondement une psychologie. Car il y a bien un autre endroit où Husserl emploie également le terme *Stoff*, et c'est tout au début des *Prolégomènes* :

L'expérience quotidienne nous apprend que la maîtrise avec laquelle un artiste domine sa matière [*Stoff*], et le jugement résolu et souvent sûr avec lequel il estime les œuvres de son art, ne reposent que tout à fait exceptionnellement sur une connaissance théorique des lois qui prescrivent au déroulement des activités pratiques son orientation et son ordre, et qui déterminent en même temps les critères d'évaluation d'après lesquels devront être appréciées la perfection ou l'imperfection de l'œuvre achevée. En règle générale, ce n'est pas l'artiste exécutant qui peut donner une juste information sur les principes de son art. (*Prolégomènes*, p. 9 [9])

Le travail de l'artiste et celui du scientifique seraient ainsi similaires⁷⁷. La logique comprise comme une technologie de la pensée et sa fondation sur une psychologie suivraient donc l'image que l'on se fait de l'artiste.

Nous pourrions prendre pour exemple le forgeron qui réalise un certain art et cherche, par exemple, à forger une épée. Ce faisant, il ne fait pas une science des principes de son art : il ne cherche pas les principes de comment *bien* marteler ou de comment *bien* chauffer le fer, l'important étant pour lui de le faire. Il ne fait pas non plus une métallurgie, une science de la matière qu'il travaille, en l'occurrence une science du fer et de ses réactions à la chaleur, à la pression, etc. De même, ce qui importe au scientifique, c'est de parvenir à la connaissance de son objet. Or, tout comme l'art du forgeron admettait une

⁷⁷ Ce que confirme la suite du § 4 : «Or, il n'en est pas seulement ainsi dans le cas des beaux-arts, auxquels on a pu penser tout d'abord, mais pour tous les arts en général, en prenant ce mot dans son sens le plus large. Il en est, par conséquent, aussi de même pour les activités de la création scientifique et l'évaluation théorique de ses résultats, des fondations scientifiques de faits, de lois, de théories. » (*Prolégomènes*, p. 9-10 [9])

doctrine de l'art de bien marteler, il y aurait également pour le scientifique une doctrine de l'art de bien connaître : la logique. De plus, tout comme il y avait une science de la matière de l'art du forgeron, il y aurait une science de la matière de l'art du scientifique : la psychologie, comme science des actes psychologiques grâce auxquels se réalise la connaissance. Ainsi, la logique et la psychologie seraient au scientifique ce que la doctrine de l'art de marteler et la métallurgie seraient au forgeron. Cette analogie consiste donc à juger du travail scientifique de la même façon que l'on jugerait du travail de l'artiste. Mais cette analogie tient-elle vraiment ? Ou ne consiste-t-elle pas plutôt en une transposition induite d'un modèle qui vaut pour l'artiste, mais pas nécessairement pour la science ? C'est ce que Husserl soutiendra.

Le fait de concevoir la logique comme une discipline essentiellement technologico-normative et pratique a une deuxième conséquence. En effet, dans les disciplines technologico-normatives, les limites de l'extension de cette discipline et son contenu sont définis par un but pratique. Ce but agit alors comme principe d'unification des vérités d'une telle discipline :

Mais si l'on admet l'identité des concepts de « discipline normative » et de « technologie », il est également évident que, comme pour les technologies en général, le lien qui unit les vérités logiques pour en faire une discipline ne consiste pas en leur connexité matérielle, mais est constitué par la fin qui les oriente. (*Prolégomènes*, p. 39 [36])

Alors, la norme qui détermine si une vérité fait ou non partie de cette discipline normative, la norme qui détermine sa *pertinence*, est la fin qui est poursuivie : ne seront incluses que les propositions portant sur les actes ou les circonstances en lien avec cette fin. Ne seront incluses que les propositions portant sur des actes ou des circonstances contribuant ou empêchant la réalisation de cette fin. Les propositions portant sur des « objets » qui n'ont aucun rapport avec la réalisation de cette fin pratique, sur des objets pour lesquels il ne fait aucun sens de demander s'ils sont ou non efficaces, ne seront pas incluses dans cette science. De plus, la norme qui permettra de déterminer si une proposition appartenant à cette discipline est *vraie* ou *fausse* sera l'efficacité ou la non-efficacité réelle de l'acte ou de la circonstance en question. Pour déterminer si la proposition est vraie ou fausse, il faudra simplement se demander si *ça* marche en regard de la fin poursuivie. C'est donc dire que tant pour leur *pertinence* que pour leur *validité*, chacune des propositions d'une discipline technologico-normative sera jugée d'après la fin poursuivie.

Ultimement, tout acte et toute circonstance seront eux-mêmes jugés selon cette fin, et ne *devra être* que ce qui contribue à la réalisation de celle-ci. Toute autre norme permettant de déterminer ce qui doit être fait sera donc exclue – ce n’est pas, par exemple, une idée de la justice ou la morale qui servira à discriminer les actes devant être ou non. Mais c’est donc dire que c’est une norme *pragmatique* qui est ainsi imposée aux actes. Il s’agit finalement, pour qu’une activité soit correcte, que « ça marche », que « ça fonctionne », que « ça ait pour effet le but escompté ». Du moment que ça marche, un acte deviendra donc un devoir. Un acte n’ayant pas pour effet le but escompté ne serait quant à lui pas un devoir. Tout acte est ainsi convoqué au tribunal du but poursuivi.

Mais Husserl ne se satisfait pas de cette norme pragmatique appliquée à la logique, et c’est pourquoi il la met en question. Nous pourrions dire, sans qu’il le dise explicitement, qu’il place alors cette norme pragmatique au tribunal de la raison, pour demander de quel droit cette norme devrait être la norme dont on use à la fois pour déterminer si une proposition appartient au domaine de la logique et pour déterminer si elle est vraie ou fautive. En l’occurrence, ce qui est en question, c’est le droit d’un but (achever les sciences) d’être une norme appliquée à la logique, d’être la norme d’après laquelle nous aurions à délimiter son domaine et à décider de la vérité de ses propositions. Or, avec une telle norme pragmatique, a-t-on vraiment réussi à *délimiter* l’ensemble des connaissances qui appartiendraient à la logique ? A-t-on sinon réussi à découvrir le critère permettant de *départager* ce qui est valide de ce qui est invalide *en logique* ?

Non selon Husserl, car cette délimitation *téléologique* des disciplines normatives fait en sorte que la logique obtient un domaine d’objets qui est à la fois trop étroit et trop large. Autrement dit, Husserl considère que la fin poursuivie, l’achèvement des sciences, n’est pas une norme adéquate afin de déterminer si une proposition et ce sur quoi elle porte devraient être ou non inclus dans le domaine de la logique. Cette norme est trop étroite parce qu’elle circonscrit la logique à n’être que science des *processus subjectifs de penser*, alors que le domaine de la logique inclut également des idéalités logiques (comme « proposition », « vérité », « conclusion », etc.) qui ne sont pas en elles-mêmes des processus subjectifs. Et trop large puisqu’elle inclut, sous prétexte qu’ils contribuent au but général de la science, des activités et des procédés qui n’ont rien à voir avec la logique (*Prolégomènes*, p. 30 [28] ; p. 39 [37]). La logique devrait par exemple inclure dans son

domaine, sous prétexte que « ça marche », c'est-à-dire que cela permet de réaliser les sciences, des activités comme manger de la coriandre, dormir ou tenir un crayon. Nous pourrions ajouter que même un placebo est un bon moyen d'un point de vue pragmatique. Mais sous prétexte qu'ils nous aident à réaliser le but de la science, peut-on vraiment dire que ces procédés appartiennent au domaine d'objets de la logique ? La fin poursuivie et l'efficacité des moyens peuvent-elles encore prétendre être des normes adéquates pour délimiter le domaine de la logique ?

De même, et bien que Husserl ne le dise pas alors explicitement, la fin poursuivie et l'efficacité des moyens ne sont non seulement pas en mesure de *délimiter* le domaine d'objets de la logique, mais ils ne peuvent pas non plus servir de *norme* déterminant la *validité* d'une proposition – ce que nous approfondirons davantage lorsqu'il sera question de la normativité intentionnelle. Disons simplement pour l'instant que ce qui fait qu'une proposition est valide ou invalide *en logique*, c'est la mesure selon laquelle le contenu de cette proposition édicte bien ce qui vaut pour tout objet *en général*. Rien à voir donc avec un critère téléologique ou pragmatique. *Au contraire*, pour plusieurs propositions logiques, la question de savoir si son contenu permet bel et bien de réaliser l'achèvement des sciences ne pourra pas déterminer leur validité, puisqu'elles ne portent pas sur des actes ou des circonstances permettant de réaliser cette fin. La proposition « A exclut $\neg A$ » ne porte pas sur un *moyen* permettant ou non d'atteindre l'achèvement des sciences ; comment alors cette fin pourrait-elle déterminer la vérité de cette proposition ?

Incapable de déterminer les limites de la logique ou de départager les propositions vraies des propositions fausses, une fin pratique ne devrait pas être le principe selon lequel les vérités de la logique sont unies. Ce qui ne veut pas dire que la logique n'aura aucun usage pratique, mais plutôt que cet usage pratique ne constituera pas son caractère essentiel, c'est-à-dire ne fera pas partie du *contenu* de la logique (*Prolégomènes*, § 13). Tout l'enjeu sera alors de définir selon une autre norme le *contenu* de la logique, c'est-à-dire non plus à partir d'un but pratique, mais selon l'expansion d'une connexion objective (*Prolégomènes*, p. 39 [36] ; p. 50 [46] ; p. 260 [236]).

Ce qui nous importe cependant, c'est qu'en plus de redéfinir l'idée de la logique, Husserl s'emploie incidemment à mettre en question les fondements et les sens de la

normativité. Car en suivant la voie du début des *Prolégomènes*, il semble que toute normativité n'est en fait qu'une technologie pratique. Une telle réduction procède, comme nous l'avons montré, d'une précompréhension de la science, celle où la science est d'abord et avant tout vue en son inachèvement et comme un but à atteindre. Corolairement, la logique est comprise comme une discipline normative permettant *d'atteindre ce but* : elle devient art des actes corrects, c'est-à-dire art des actes permettant de réaliser ce but. Les actes que juge cette discipline normative sont alors nécessairement des actes qui surviennent réellement, puisqu'il s'est agi dès le départ de les juger selon leur contribution effective à la *réalisation* d'un *but pratique*. De plus, cette façon de comprendre la normativité pratique, cette façon d'établir ce que nous devons faire – plus spécifiquement, dans le cas de la logique, comment nous devons penser – en fonction de l'adéquation et de l'efficacité de l'action en regard d'une fin poursuivie, aurait été formulée principalement en prenant pour modèle la pratique de la vie quotidienne. Dans celle-ci, les fins pratiques que nous poursuivons sont des normes d'après lesquelles nous jugeons de la rectitude de nos actes. Or, si ce genre de norme téléologique sied bien à notre pratique quotidienne, où nous aurions d'abord et avant tout affaire à des objets *réels* se donnant comme *moyens* pour les fins que nous voudrions *réaliser*, Husserl ne croit pas que nous sommes justifiés de réduire toute normativité à une forme de téléologie⁷⁸. Il y aurait à ses yeux d'autres façons de juger de la rectitude d'un acte et ainsi de conclure à un *devoir*.

Nous soulignons cette genèse, dans la mesure où ainsi présenté, le psychologisme ne découle pas premièrement d'une réduction des actes du penser à des actes réels, mais bien d'une interprétation technologico-normative de l'idée de science. La réduction des actes à des actes réels est seconde par rapport à cette première réduction, c'est-à-dire celle où les sciences sont considérés comme des buts pratiques à atteindre. Si donc Husserl veut déconstruire les fondements du psychologisme – c'est-à-dire l'idée selon laquelle la logique s'occuperait d'actes psychiques réels et serait donc une branche de la psychologie –, il doit alors déconstruire l'idée selon laquelle la logique serait la science nous donnant des

⁷⁸ « L'intérêt normatif nous commande naturellement en ce qui concerne en particulier les objets *réels* en tant qu'objets d'évaluations *pratiques* ; d'où la propension incontestable à identifier le concept de discipline normative avec celui de discipline pratique, de *technologie*. Mais on s'aperçoit facilement que cette identification ne peut se justifier. » (*Prolégomènes*, p. 50 [47]). Il y aurait ainsi une genèse de la confusion entre la « discipline normative » et la « technologie » à partir du fait que les objets *réels* sont d'abord et le plus souvent rencontrés à titre de moyens plus ou moins adéquats pour atteindre un but pratique.

enseignements sur les moyens, les actes et les circonstances nous permettant de réaliser l'achèvement des sciences. Il doit aussi nous défaire du préjugé selon lequel s'il y a une fonction normative pour la logique, c'est en regard du but pratique qu'est l'achèvement des sciences⁷⁹.

Or, Husserl souhaite le faire tout en conservant une fonction *normative* à la logique. C'est donc dire qu'il doit par le fait même montrer que l'adéquation d'un moyen à la fin pratique n'est *qu'une des façons de fonder le devoir*. Car rien ne justifie de réduire tout sens du normatif au modèle normatif qui vaut dans la pratique quotidienne et dans notre rapport avec les objets réels – comme le marteau, la maison, la forêt, qui sont réduits à être « corrects » que pour autant qu'ils contribuent efficacement à atteindre nos buts pratiques. Rien surtout ne justifie de réduire les normes à n'être que des buts pratiques. Husserl nous dit que « [l]à où la norme fondamentale est un but, ou peut en devenir un, la discipline normative, par une extension de sa tâche facile à concevoir, donne naissance à une technologie » (*Prolégomènes*, p. 29 [27]), ce qui laisse entendre que la norme d'une discipline normative pourrait très bien ne pas être un but pratique. Le problème sera alors de trouver quels sont ces autres normativités et ces autres devoirs qui ne sont pas *téléologiques*, et surtout de déterminer si la dimension *normative* de la logique découle

⁷⁹ En ce sens, nous ne pouvons être d'accord avec la réduction de toute normativité logique chez Husserl à une forme de technologie, réduction que nous trouvons par exemple chez Sandra Lapointe : LAPOINTE, S., « Husserl sur le psychologisme, la logique et la théorie de la connaissance », dans *Philosophies de la connaissance*, éd. R. Nadeau, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2016, p. 319. Au contraire, il y a plusieurs façons de fonder la normativité de la logique. Lorsque celle-ci repose sur l'idée que l'achèvement des sciences est un but à atteindre, la logique est alors considérée comme une technologie. Mais cette normativité peut également résulter d'une tournure normative de lois essentiellement théoriques. Le critère de validité et de pertinence des propositions normatives de cette dernière logique normative n'a *rien à voir avec un but à atteindre*. De plus, parler d'un but à atteindre, *même dans ce cas*, tend à favoriser les conclusions des partisans du psychologisme. En effet, une logique technologico-normative s'occupe d'actes psychiques *réels* : comment alors ne pas réduire la logique à n'être qu'une branche de la psychologie ? Et c'est bien ainsi que Sandra Lapointe est conduite à parler d'« actes mentaux réels », comme actes concernés par la tournure normative de la logique : « Telle que Husserl la conçoit, la théorie de la science ou logique au sens large s'intéresse à la science non pas seulement comme système de propositions vraies (c'est là, comme nous l'avons vu, l'objet de la logique au sens étroit d'une théorie sémantique de la conséquence), mais comme produit des activités cognitives humaines. <...> Les propositions sont conçues par Husserl comme formant le contenu objectif et idéal d'actes mentaux réels. Bien que ces contenus objectifs et leurs propriétés sémantiques puissent être étudiés par le logicien indépendamment de toute autre considération, l'enquête reconduit toujours inévitablement en dernière instance le philosophe à des actes mentaux intentionnels. » (*Id.*, p. 330-331). Or, il nous semble que c'est justement ce que voulait éviter Husserl, et que c'est la raison pour laquelle il a voulu montrer que s'il y a bien une logique technologico-normative, il y a en revanche également une autre façon de fonder la fonction normative de la logique, cette autre façon ne faisant référence à aucune position d'un but pratique à atteindre et ne nous conduisant donc pas à réduire les actes intentionnels à être des actes psychiques réels.

vraiment du fait qu'une norme *téléologique* est appliquée à l'ensemble des actes et des circonstances permettant de réaliser la science et la connaissance – problème qui ne sera pleinement résolu que grâce à l'intentionnalité.

1.2.2. LE DEVOIR AXIOLOGIQUE

C'est dans ce contexte que Husserl examine l'axiologie dans les *Prolégomènes*. Thématique quelque peu incongrue puisque les valeurs ne semblent pas appartenir au domaine de la logique, mais plutôt au domaine de l'esthétique et de l'éthique, et que Husserl refusera explicitement de suivre la voie des néokantiens de l'École du Sud-Ouest pour qui la vérité et la fausseté, dont s'occupe la logique, étaient des valeurs. Pourtant, si ce détour par l'axiologie s'impose à ce moment de l'analyse husserlienne, c'est tout au moins pour deux raisons ; envisager un devoir qui ne soit pas simplement fondé téléologiquement et montrer comment tout devoir renvoie ultimement à une proposition *théorique*. C'est à ce titre que sont convoquées les *valeurs*, comme autre fondement du devoir.

Pour envisager la possibilité d'un devoir qui ne soit pas fondé sur la position d'un but à atteindre, d'un devoir qui ne découle pas d'une téléologie, Husserl effectue une suspension : toute position d'un but pratique – par exemple l'achèvement des sciences – sera mise hors circuit, de sorte que le devoir ne sera pas contraint d'être pensé d'abord et avant tout sous la forme d'une téléologie. La réduction des actes auxquels s'applique le devoir, leur réduction à des actes pratiques et potentiellement réels sera également mise en suspens. Il n'est plus question, au § 14, d'un but pratique à atteindre ou d'actes que nous devrions faire, Husserl commençant même par admettre les propositions portant sur « ce qui doit être, bien que peut-être cela ne soit pas et ne puisse pas être dans les circonstances données » (*Prolégomènes*, p. 43 [40]). Suspendant ainsi la restriction imposée au devoir par les partisans d'une normativité téléologique – ne peut « *devoir-être* » que ce qui peut pratiquement nous permettre de réaliser un but pratique et que l'action qui *peut réellement être* – Husserl se retrouve alors devant un champ du devoir beaucoup plus large. Toute proposition prenant la forme « A doit être B » peut alors être l'objet de ses considérations, que cette proposition porte sur des actes pratiques réels *ou non*.

Libéré de cette restriction technologico-normative, Husserl évite également une autre restriction qui pourrait être imposée à l'analyse du devoir. Il refuse de restreindre le

devoir [*Sollen*] au devoir pratique [*Pflicht*], voie qu'il exclut dès le départ en récusant la question du désir, du vouloir, de l'exigence et de l'ordre donné (*Prolégomènes*, p. 43-44 [40-41]). Husserl n'y fait donc pas encore, et il est essentiel de garder cela à l'esprit, une phénoménologie du devoir au sens de l'impératif. Il ne fait pas non plus une *phénoménologie des actes affectifs* dans lesquels se donneraient les valeurs des objets. Ces voies, il les suivra plutôt dans ses textes portant sur le devoir pratique et l'éthique, comme si celles-ci – les prises en compte d'un but pratique, de la volonté, du désir et des affects – procédaient d'une forme de restriction de ce que l'on entend par devoir-être [*Seinsollen*].

Ainsi, au § 14, lorsqu'il entreprend de fonder un devoir autrement que sur une téléologie, Husserl procède par une analyse strictement logique reposant essentiellement sur une distinction entre des *modalités* positionnelles. Car les sciences admettent deux formes de propositions : celles qui « énoncent ce qui doit être » et celles qui « énoncent purement et simplement ce qui est » (*Prolégomènes*, p. 43 [40]). C'est à partir de cette distinction et en tant que modalité positionnelle que le devoir-être [*Seinsollen*] est considéré et est rapproché des verbes tels que « dürfen », « müssen » (*Prolégomènes*, p. 45 [42]). Et ce que remarque alors Husserl, c'est que seule la position d'une valeur permet de distinguer une proposition énonçant ce qui est d'une proposition énonçant ce qui doit être⁸⁰.

Or, d'un point de vue propositionnel, Husserl soutient que toute proposition normative de forme « A doit être B » est fondée sur un jugement de valeur. Il prétend ainsi qu'une proposition ayant la forme « A doit être B » est fondée sur un jugement de valeur « Un A qui est B est un *bon* A », alors que la proposition « A ne doit pas être B' » est fondée sur le jugement de valeur « Un A qui est un B' est un *mauvais* A » (*Prolégomènes*, p. 44 [41]). L'exemple de Husserl est alors celui du guerrier qui, lorsqu'il est brave, est un *bon* guerrier, mais qui est *mauvais* lorsqu'il est lâche – jugements de valeur à partir desquels nous pourrions conclure qu'un guerrier *doit être* brave et qu'un guerrier *ne doit pas être* lâche.

L'avantage d'un recours aux valeurs, c'est qu'elles permettent de justifier le fait que nous distinguons des choses qui doivent être et d'autres qui ne doivent pas être. Surtout,

⁸⁰ Position de valeur dont il ne questionne pas alors la justification (*Prolégomènes*, p. 47 [43]). Nous reviendrons sur la question de la justification des jugements de valeur chez Husserl lorsque nous examinerons son éthique : *Infra*, section : « 3.1.3. Husserl et l'ambiguïté de l'acte ».

l'introduction de jugements de valeur permet à Husserl de justifier la distinction entre les propositions objectives énonçant simplement ce qui est et les propositions normatives énonçant ce qui doit être ou ce qui doit ne pas être. Husserl affirme en effet que le devoir-être ou sa négation est issu d'un jugement bivalent au sein de l'être. Autrement dit, l'être n'est pas en lui-même normatif, mais il le devient lorsqu'une idée normative s'y introduit. Or, c'est exactement ce qu'introduisent les valeurs (*Prolégomènes*, p. 51 [48]). Parce que les valeurs sont soit positives, soit négatives, parce qu'elles sont *bivalentes*, il est alors possible de distinguer, au sein de ce qui est, de ce qui peut être, voire de ce qui est impossible, des objets qui doivent être et d'autres qui ne doivent pas être. L'extension de l'être ou de la possibilité d'un concept n'est pas suffisante pour justifier son devoir-être, puisqu'elle contient autant ce qui doit être que ce qui ne doit pas être : « les prédicats *bon* et *mauvais* recouvrent l'extension du concept de guerrier » (*Prolégomènes*, p. 44 [41]). Ou, pour le dire inversement, le problème est que ce qui « ne doit pas être », tout autant que ce qui « doit être », *sont* ou du moins *sont possibles*. L'être en tant que modalité ne contient pas le fondement de la discrimination entre ce qui « doit être » et ce qui « ne doit pas être ». Seule l'annexion de *valeurs* pourrait faire apparaître l'idée de la normativité au sein de l'être, et ainsi justifier un « devoir-être ». Si nous reprenons l'exemple du guerrier, il faut bien reconnaître que le guerrier brave et le guerrier lâche peuvent tous deux être l'objet de propositions objectives ayant pour modalité l'« être » (« Ce guerrier est brave », « Ce guerrier est lâche ») ou tout au moins le « possible » (« Un guerrier peut être brave », « Un guerrier peut être lâche »). Mais seul le guerrier brave peut être objet d'une proposition ayant pour modalité le devoir-être, et ce, *en raison de sa valeur positive*. À l'inverse, si le guerrier lâche a une valeur négative, il n'est pas justifié d'affirmer « Un guerrier doit être lâche », bien que l'on puisse en droit affirmer « Un guerrier est lâche » ou « Un guerrier peut être lâche ».

1.2.2.1. LA DÉFINITION DE VALEUR COMME CRITÈRE DE PERTINENCE ET DE VALIDITÉ

Husserl ne s'attarde pas alors aux *valeurs* et aux distinctions qu'elles admettent, valeurs et distinctions dont l'élucidation sera réservée à l'axiologie, c'est-à-dire à la science portant

spécifiquement sur les valeurs⁸¹. Ce qu'il cherche avant tout, c'est le principe unificateur des disciplines normatives⁸². Car rappelons-le, dans les *Prolégomènes*, Husserl prend la normativité pour thème de ses investigations seulement parce qu'il souhaite montrer que toute discipline normative n'est pas téléologique, et qu'au contraire, certaines disciplines restent normatives alors qu'a été mise en suspens toute référence à un but pratique⁸³. C'est de ce point de vue qu'il analyse les propositions énonçant ce qui doit être. Et il découvre alors que si un but pratique semble bien être le fondement de quelques disciplines normatives, des *Kunstlehre*, ce n'est cependant pas le cas de toutes ces disciplines. C'est ainsi que partant de la *valeur*, que l'analyse logique des modalités a mise de l'avant comme ce qui permet de discriminer au sein de l'être ce qui doit et ce qui ne doit pas être, Husserl affirme qu'au fondement des disciplines normatives, nous pouvons trouver une *évaluation fondamentale*, ce qu'il nomme également une « norme fondamentale » :

Il nous faut enfin mentionner encore *un autre principe, également non essentiel*, de l'unité scientifique, c'est celui qui est issu d'un intérêt <évaluatif>⁸⁴ unitaire et qui, par conséquent, est déterminé objectivement par une valeur fondamentale unitaire (ou encore par la norme fondamentale unitaire), comme nous l'avons exposé en détail au chapitre II, § 14. C'est donc cela qui, dans les disciplines *normatives*, constitue l'homogénéité des vérités ou encore l'unité du domaine. (*Prolégomènes*, p. 260 [236])⁸⁵

Grâce aux valeurs, Husserl aurait ainsi trouvé un *autre* principe assurant l'unité de chacune des disciplines normatives. L'unité d'une discipline normative ne dépendrait plus

⁸¹ Il esquisse simplement ces tâches au § 14, et parle de répartir toutes les valeurs selon la bivalence générale entre le « bon » et le « mauvais », mais également d'établir des rapports de supériorité et d'infériorité entre les valeurs (*Prolégomènes*, p. 48 [44]) et de distinguer différentes espèces de valeurs (*Prolégomènes*, p. 45 [42]). Husserl souligne également l'importance d'élaborer les rapports entre les différents types de propositions normatives, comme « A doit être B », « A peut être B », « Il n'est pas nécessaire que A soit B », etc. (*Prolégomènes*, p. 45 [42]).

⁸² Ce qu'a très bien souligné Rudolf Bernet : Cf., BERNET, R., *Conscience et existence*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2004, p. 46-47. Nous aimerions cependant ajouter que nous voyons ici très bien en quoi le point de départ de Husserl – la question de l'unité et du domaine d'objets d'une discipline normative – limite la portée de ses analyses. Husserl ne cherche pas alors à développer une axiologie, ni à fonder l'apparaître des valeurs dans l'affectivité – au contraire d'autres textes portant spécifiquement sur cette question –, mais simplement à montrer quels sont les principes unificateurs possibles des disciplines normatives.

⁸³ Dans le but, rappelons-le également, de montrer que si la logique a une fonction normative, ce n'est pas parce qu'elle est une *Kunstlehre*, une technologie, idée ayant conduit ses contemporains à croire que la logique était une branche de la psychologie.

⁸⁴ Nous corrigeons. Dans le texte allemand, nous lisons « einheitlichen wertschätzenden Interesse » que nous traduisons par « intérêt évaluatif unitaire » et non pas par « intérêt évolutif unitaire ».

⁸⁵ Cf., *Prolégomènes*, p. 49 [45-46].

exclusivement de la position d'un but pratique – Husserl ira même plus loin et soutiendra qu'au fondement de toute discipline téléologique se trouve une évaluation fondamentale⁸⁶.

Comment fonctionne alors l'évaluation fondamentale en tant que principe unitaire d'une discipline normative ? Selon quelle forme lie-t-elle entre elles les propositions d'une discipline normative ? On se souvient que lorsque le principe unitaire était un *but*, toutes les activités et tous les procédés *réels* pouvaient faire l'objet d'une proposition dans la *Kunstlehre* correspondante : ils étaient pertinents. De plus, ceux contribuant *efficacement* à la *réalisation* de ce but pouvaient valablement être inclus dans une proposition normative de type « A doit être B ». Pour ceux inefficaces, il fallait plutôt dire qu'ils ne devaient pas être. Mais est-ce encore le cas lorsque le principe unitaire d'une science est une évaluation fondamentale qui n'est pas un but ? L'évaluation fondamentale n'est-elle pas un nouveau critère pour juger à la fois de la pertinence et de la validité des propositions pouvant appartenir à une discipline normative ? Les propositions portant sur des activités ou des procédés permettant d'atteindre un but sont-elles encore les seules pertinentes pour une discipline normative, voire sont-elles tout simplement encore pertinentes pour cette discipline lorsque celle-ci se fonde sur une évaluation fondamentale ? Et peut-on encore simplement s'appuyer sur l'*efficacité* de ces activités et de ces procédés pour déterminer s'il est vrai qu'ils doivent être ?

Il faut répondre négativement à ces questions et examiner *comment* l'évaluation fondamentale conduit à des propositions ayant la forme « A doit être B ». Trois étapes doivent alors être franchies. D'abord, une valeur doit être *définie* dans l'évaluation fondamentale. Il s'agit d'y définir par exemple ce qu'est le bien, ce qu'est le juste, ce qu'est le beau, etc. Dans chaque évaluation fondamentale, une certaine valeur, quelle qu'elle soit, est définie de façon générale. Husserl donne alors quelques exemples de définition fondamentale du bien, et nous dit que « <c>'est ce rôle que joue, par exemple, l'impératif catégorique dans le groupe de propositions normatives qui constituent l'éthique de Kant ; de même, le principe du « plus grand bonheur possible du plus grand nombre possible »

⁸⁶ Husserl veut alors dire que la fin à réaliser peut être incluse dans la définition de ce qui est bon. Ainsi, si ce qui est bon, c'est d'atteindre la victoire, alors un ensemble de circonstances pourront être dites « bonnes » : « l'ennemi se retranche », « la signature d'un certain traité », « le drapeau blanc qui flotte chez l'ennemi », etc. Toutes ces choses devront être non pas tant pour des raisons *pratiques* ou *téléologiques*, mais plutôt parce qu'elles sont conformes à l'évaluation fondamentale selon laquelle l'atteinte de la victoire est bonne.

dans l'éthique des utilitaristes » (*Prolégomènes*, p. 49 [45]), ou encore, dans l'hédonisme, « la production et la conservation, l'augmentation et l'intensification du plaisir » (*Prolégomènes*, p. 49 [46]). Si nous devons reprendre le cas du guerrier, exemple privilégié de Husserl, nous pourrions penser par exemple que ce qui est bien, dans l'art de la guerre, c'est d'assurer la souveraineté territoriale, d'acquérir de nouveau territoire, ou, de façon encore plus générale, de contribuer au bonheur de tous⁸⁷. Dans chacun de ces cas, une valeur – le bien – a été définie de façon générale.

Cette définition générale sera en un deuxième temps appliquée à différents objets, afin de juger s'ils correspondent ou non à cette définition. Tous les objets conformes à cette évaluation fondamentale auront la valeur qui y a été définie, alors que les autres objets auront une valeur opposée⁸⁸. Un objet pourra donc avoir un prédicat de valeur positif ou un prédicat de valeur négatif en fonction de cette évaluation fondamentale :

Nous voyons, d'après ces analyses, que toute proposition normative présuppose un certain type d'évaluation (d'approbation, d'appréciation), grâce à laquelle se forme le concept d'un « bon » (valeur), dans un sens bien défini de ce mot, ou d'un « mauvais » (non-valeur), par rapport à une certaine classe d'objets ; conformément à cette évaluation, ces objets se divisent alors en bons et mauvais. Pour pouvoir porter le jugement normatif : « Un guerrier doit être brave », je dois avoir quelque concept de « bons » guerriers, et ce concept ne peut pas être fondé sur une définition nominale arbitraire, mais seulement sur une évaluation générale qui, d'après telles ou telles de leurs propriétés, permette d'estimer que tels guerriers sont bons, et tels autres mauvais. (*Prolégomènes*, p. 47 [43]).

Pour reprendre les exemples de Husserl, il y a de bons et de mauvais guerriers, de bons et de mauvais hommes, de bons et de mauvais drames, mais cela ne peut être déterminé que grâce à une évaluation fondamentale et générale dans laquelle aurait été défini ce qu'est le bon et ce qu'est le mauvais⁸⁹.

⁸⁷ Définition qui n'est évidemment pas la seule possible. Nous aurions pu adopter d'autres définitions du bien dans l'art de la guerre : « atteindre la victoire », « vaincre l'ennemi », « étendre l'empire », ou, sous forme plus pacifique, « réduire le nombre de victimes », « assurer la paix ».

⁸⁸ Ou seront neutres, si l'on suit les textes de Husserl plus tardifs, où il reconnaît qu'un objet peut être de valeur positive, négative ou neutre, comme lorsque ce genre d'évaluation fondamentale ne s'applique pas à lui. Nous pouvons par exemple penser à des objets qui ne sont pas pertinents pour une évaluation fondamentale : *Leçons sur l'éthique et théorie de la valeur*, p. 164-165 [83-84]. Les fleurs, par exemple, ne sont pas pertinentes pour la guerre. Une évaluation définissant ce qui est bon à la guerre ne s'appliqueraient donc pas aux fleurs, lesquelles resteraient neutres *de ce point de vue*.

⁸⁹ Bien sûr, un même objet pourra être bon selon une certaine évaluation fondamentale et mauvais selon une autre – ainsi, un guerrier courageux sera bon si l'on croit que le bon, c'est d'assurer la souveraineté territoriale, mais mauvais si l'on croit que le bon, c'est d'éviter des pertes humaines. Mais Husserl laisse en suspens la question des conflits des évaluations fondamentales, de même que celle de savoir si une évaluation fondamentale est objectivement valable ou non : *cf.*, *Prolégomènes*, p. 47 [43].

Pourtant, et c'est pourquoi un troisième geste est nécessaire, nous n'arrivons pas encore ce faisant à justifier des propositions normatives de forme « A doit être B ». Pour cela, il faut encore identifier les caractéristiques communes des objets ayant une certaine valeur. Si nous remarquons par exemple que tous les bons guerriers, que tous les guerriers conformes à la définition du « bien » dans l'art de la guerre, sont des guerriers braves, alors nous pouvons formuler la proposition « Un guerrier doit être brave ». Autrement dit, il s'agit d'extraire toutes les caractéristiques communes (B, C, D...) aux bons A pour les inclure dans des propositions normatives de forme « A doit être B, C et D ». Le jugement normatif s'intéressera donc ultimement aux *propriétés* propres à ce qui a une valeur positive et à celles propres à ce qui a une valeur négative :

En ce qui concerne enfin le *concept du jugement normatif*, nous pouvons, d'après nos analyses, le décrire comme suit : En référence à une évaluation générale fondamentale, et au contenu ainsi déterminé du couple de prédicats de valeur qui s'y rapporte, est dite normative toute proposition qui énonce des conditions quelconques nécessaires ou suffisantes, ou nécessaires et suffisantes, pour la possession d'un tel prédicat. Une fois qu'en portant une estimation, nous avons établi une différence entre « bon » et « mauvais » en un sens bien déterminé, donc aussi dans une sphère déterminée, alors nous sommes naturellement intéressés à décider dans quelles circonstances, en vertu de quelles propriétés internes ou externes l'être-bon (*das Gut-Sein*) ou encore l'être-mauvais (*das Schlecht-Sein*), en ce sens défini, est authentique ou non, quelles propriétés ne doivent pas faire défaut pour qu'il soit encore possible d'accorder à un objet de cette sphère la valeur du « bon », etc. (*Prolégomènes*, p. 47-48 [44])⁹⁰.

La relation logique conduisant de l'évaluation fondamentale à la proposition normative serait donc une « relation entre condition et conditionné » [*Beziehung zwischen Bedingung und Bedingtem*] (*Prolégomènes*, p. 51 [48]) : une relation où la proposition normative poserait un conditionné *conforme* ou *non* à une condition qui a été posée dans l'évaluation fondamentale, condition qui déterminerait pour sa part si un objet a la valeur qui y est définie⁹¹.

Cette structure de fondation – les propositions normatives portant sur les caractéristiques d'un objet (« A doit être B ») sont fondées sur l'évaluation de cet objet (« A est un bon A »), qui elle-même est fondée sur une évaluation fondamentale, qui définit

⁹⁰ Ce que Husserl résume de façon plus formelle ainsi : « Si, inversement, l'on fixe, sur la base d'une certaine évaluation générale, un couple de prédicats de valeur pour la classe qui s'y rapporte, la possibilité de jugements normatifs nous sera aussi offerte ; toutes les formes de propositions normatives reçoivent alors leur sens précis. Toute caractéristique *B* constitutive du « bon *A* » donne, par exemple, une proposition de la forme : « Tout *A* doit être *B* » ; une caractéristique *B'* donnera la proposition : « Un *A* ne peut pas (ne doit pas) être *B'* », etc. » (*Prolégomènes*, p. 47 [44]).

⁹¹ Sur cette structure de fondation : PETIT, J.-L., « Logique et phénoménologie des normes », *Cahiers de philosophie politique et juridique* 27 (1995), p. 175-192.

de façon générale ce qu'est une valeur (« Le bien, c'est... ») – détermine ainsi à la fois la pertinence et la validité de toutes les propositions appartenant à une même discipline normative. En effet, toutes les propositions normatives qui découlent d'une seule et même évaluation fondamentale appartiennent alors à une même discipline normative. Husserl donne l'exemple d'une discipline *hédonique*, dont l'évaluation fondamentale pose qu'est bien tout ce qui donne du plaisir. Là, tout ce qui est lié au plaisir fait partie d'une seule et même discipline normative, l'hédonisme :

Si, par exemple, nous considérons la production et la conservation, l'augmentation et l'intensification du plaisir comme étant le bien, nous nous demanderons quels sont les objets qui font naître le plaisir, ou encore dans quelles circonstances subjectives et objectives ils le font ; et, d'une façon générale, quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes de la production du plaisir, de son maintien, de son augmentation, etc. Ces questions, en tant que fins proposées à une discipline scientifique, nous donnent une hédonique ; c'est l'éthique normative au sens des hédonistes. L'évaluation du plaisir suscitée fournit ici la norme fondamentale qui détermine l'unité de cette discipline et la distingue de toute autre discipline normative. Et chaque discipline a ainsi sa norme fondamentale particulière, et celle-ci constitue chaque fois le principe unificateur de cette discipline normative. (*Prolégomènes*, p. 49-50 [46])

Toutes les propositions particulières d'une seule et même discipline normative ne sont alors que le fruit de l'« application » d'une seule et même norme, d'une seule et même évaluation fondamentale (*Prolégomènes*, p. 49 [45]).

Mais que remarque-t-on dans cette application normative d'une évaluation fondamentale à un ensemble d'objets ? Qu'aucune référence spécifique à des activités, à des procédés ou à ce qui peut *contribuer* à la réalisation d'un but n'y est faite. Dans les disciplines axiologico-normatives, nous ne sommes pas contraints – explicitement ou implicitement – à ce que nos propositions normatives ne portent que sur des *activités* ou des *procédés*, des *circonstances* ou des *actes*, bref que sur ce qui est pertinent pour la réalisation d'une fin pratique. Husserl parle des « conditions » pour la possession d'un prédicat de valeur, de la « caractéristique *B* constitutive » du prédicat de valeur, des « circonstances » et « propriétés internes ou externes » associées à ce qui a une valeur particulière (*Prolégomènes*, p. 47-48 [44]). « A doit être B » équivaut à affirmer que B est une condition, une caractéristique constitutive, ou une propriété du *bon* A. La proposition normative porte alors sur des contenus qui sont dans des rapports statiques et non dynamiques : voilà ce qui doit *être*, et non pas ce que l'on doit *faire* ou comment l'on doit *agir* pour réaliser un but non encore advenu. Les propositions normatives ne sont pas

pensées selon ce que l'on aurait à *faire*, selon un inachèvement à achever, mais selon la distinction entre ce qui est positif et ce qui est négatif. En ce sens, même si tous les guerriers étaient *déjà* braves, cela aurait encore un sens d'affirmer qu'ils doivent l'être – auquel cas la proposition signifierait simplement qu'ils sont *conformes* à ce qui a été défini comme « bien » dans l'art de la guerre.

Le critère déterminant la *pertinence* d'une proposition au sein d'une discipline normative est ainsi modifié. Dans les disciplines technologico-normatives, une norme de *pertinence* était appliquée à ce qui pouvait faire l'objet d'une proposition normative, et ce, avant même que l'on ne juge de leur efficacité. L'application d'une norme de pertinence permettait de juger au préalable chaque objet potentiel quant à la question de savoir s'il était sensé de se demander s'il favorise ou non la réalisation d'une fin pratique quelconque. De sorte qu'en vertu de cette première norme de pertinence, *seules les activités pratiques et réelles et seules les circonstances réelles étaient conservées, parce que seul le champ de ce qui est une activité ou une circonstance réelle peut ou non être efficace*. Le reste, c'est-à-dire ce dont il ne fait aucun sens de demander si cela contribue efficacement ou non à la réalisation d'un but pratique, était d'emblée exclu. Mais alors que dans les disciplines technologico-normatives, l'objet du devoir devait nécessairement être de l'ordre de ce qui peut ou non contribuer à la réalisation d'une fin pratique, dans les disciplines axiologico-normatives, une telle restriction n'est plus imposée à l'objet du devoir. Tout ce qui est constitutif de ce qui a la valeur peut faire partie de cette discipline normative. Élargissement considérable qui permet ainsi de ne plus prédéterminer normativement que l'objet des disciplines normatives doivent être de l'ordre des actes ou des circonstances réelles – ce qui avait conduit les contemporains de Husserl à croire que la logique, dans la mesure où elle avait une fonction normative, ne pouvait être qu'une science des actes psychiques réels et donc qu'une branche de la psychologie. Dans les disciplines axiologico-normatives, ce critère de pertinence étroit saute, et on le remplace plutôt par celui où tout ce qui peut être évalué axiologiquement peut être l'objet d'un devoir-être, que cet « objet » soit, soit possible, voire soit impossible. Ainsi, si la logique a bien une fonction normative, cela ne vaudra donc pas dire qu'elle est *nécessairement* une science des actes psychiques

réels, puisqu'il existe au moins un autre critère pour délimiter le domaine d'objets d'une discipline normative⁹².

Mais il n'y a pas que la norme déterminant la *pertinence* des propositions au sein d'une discipline normative qui soit ainsi ébranlée. Celle déterminant la *validité* de toutes les propositions appartenant à cette discipline normative l'est aussi. Dans une discipline axiologico-normative, la proposition « A doit être B » ne vaut que si « B » est bel et bien une propriété constitutive que possède « A » lorsque « A » a la valeur définie dans l'évaluation fondamentale de cette discipline axiologico-normative. Or, c'est l'évaluation fondamentale qui détermine quelles sont les conditions pour qu'un objet ait une certaine valeur. C'est donc dire que c'est la conformité d'une proposition en regard de la définition de valeur qui a été posée dans l'évaluation fondamentale qui détermine sa validité. La position d'une fin à réaliser ne sert donc plus de critère pour déterminer la validité des propositions normatives, au contraire des disciplines technologico-normatives⁹³. Il n'est plus possible de décider de la validité d'une proposition particulière en se demandant si c'est un *bon moyen* d'atteindre un but. Il ne s'agit plus de se demander : *est-ce un moyen efficace ?*, *est-ce que ça marche ?*, *est-ce que j'arriverai à atteindre mon but ainsi ?* Dans les disciplines axiologico-normatives, il s'agit plutôt de se demander si, en vertu de la définition posée dans l'évaluation fondamentale, l'objet respecte les conditions que doivent respecter tout objet pour avoir la valeur en question.

L'évaluation fondamentale introduirait donc dans les propositions normatives d'une discipline axiologico-normative « l'idée de normativité », et ce, grâce au « rapport de conformité entre la norme et ce qui est réglé par la norme » (*Prolégomènes*, p. 51 [48]). Seulement, « conformité » et « devoir » veulent maintenant dire autre chose. Si les propositions normatives de forme « A doit être B » ont une forme *normative*, pose un *devoir*, c'est simplement parce que seul leur respect permet à A d'avoir la valeur qui a été

⁹² Nous reviendrons sur cette question, parce qu'il ne serait pas exact non plus de dire que la fonction normative de la logique découle selon Husserl d'une évaluation fondamentale – ce en quoi il se distinguera donc des néokantiens de l'École du Sud-Ouest : *Infra*, section : « 3.2.3.3. Windelband : la vérité est une valeur ». Disons simplement qu'en montrant au moins une autre norme pour juger de la pertinence d'une proposition au sein d'une discipline normative, Husserl suggère que la logique n'est peut-être pas contrainte, dans la mesure où elle a une fonction normative, à porter sur des actes psychiques réels – le devoir peut porter sur d'autres types d'« actes ».

⁹³ Définition de la valeur qui peut évidemment devenir une technologie lorsque ce qui a de la valeur c'est d'atteindre un but pratique général. (*Prolégomènes*, p. 50 [47]).

définie dans l'évaluation fondamentale d'une discipline normative. L'évaluation fondamentale est à ce stade une *norme définitionnelle*. Si quelque chose *doit être*, cela ne veut donc pas dire que cette chose est efficace ou qu'elle est un moyen qui « fonctionne » ou qui « marche » pour atteindre une fin. Les propositions axiologico-normatives traitent de ce qui est *constitutif* de tout ce qui correspond à la condition, posée dans l'évaluation fondamentale, pour que quelque chose ait une certaine valeur (*Prolégomènes*, p. 52 [48]). Que les deux – l'efficacité d'un moyen et les traits constitutifs de quelque chose – ne soient pas équivalents⁹⁴, nous pouvons nous en convaincre en soulignant qu'il est toujours possible, une fois qu'il est établi que « A doit être B » parce que cela a une certaine valeur, de nous demander *en plus* comment il est possible de réaliser un A qui a les traits constitutifs B. Une fois que l'on sait qu'un A doit être B, il est toujours possible de se demander quels sont les moyens efficaces (C, D, etc.) pour réaliser un A qui est B. Et à l'inverse, si nous savons quels sont les moyens efficaces pour réaliser une fin, nous pouvons encore nous demander si ces moyens et cette fin sont conformes à la définition de ce qui est bien, de ce qui est juste, etc. Normativité téléologique et normativité axiologique *ne se confondent pas*.

1.2.2.2. LA VALEUR, SUPERFÉTATOIRE?

Pourtant, ce que nous avons décrit jusqu'à maintenant dérivait-il vraiment d'une prescription axiologique ? N'est-ce pas simplement le rapport entre une condition et un conditionné qui justifiait certaines propositions normatives ayant la forme « A doit être B » ? Les valeurs n'étaient-elles pas superfétatoires à l'introduction d'une idée normative ? Car nous n'avons jusqu'ici parlé que des conditions pour que A ait *une certaine valeur*, sans spécifier quel « type » de valeur était en question. Or, si nous imaginons une évaluation fondamentale où serait définie une valeur négative – ce qui est mal, ce qui est laid, etc. –, nous pourrions l'appliquer à une série d'objets, découvrir lesquels parmi eux sont conformes à cette valeur négative, et même établir quelles sont les propriétés constitutives qui doivent être pour que ces objets aient cette valeur négative. « Un guerrier doit être lâche » est une proposition normative *tout à fait valable* lorsqu'il s'agit d'indiquer

⁹⁴ Ainsi, nous ne pouvons pas être d'accord avec Husserl lorsqu'il dit que l'*utile* est une valeur comme le beau ou le bien : cf., *Prolégomènes*, p. 45 [42]. L'*utile* n'est pas une « valeur ». L'*utile* est plutôt synonyme d'efficacité en regard d'une fin poursuivie. Il faudrait donc réserver son usage aux disciplines technologico-normatives, et ne pas l'utiliser dans le cas des disciplines axiologico-normatives.

sous quelles conditions le guerrier peut être un *mauvais* guerrier. « Un guerrier doit être brave » l'est seulement lorsqu'il s'agit d'indiquer sous quelles conditions un guerrier peut être un *bon* guerrier – et encore !, tout dépend de la définition qui est donnée à « bon ». La validité d'une proposition ayant la forme « A doit être B » ne dépend donc que du rapport entre la condition (l'évaluation fondamentale) et le conditionné (les objets sujets à cette évaluation) : tant ce qui a une valeur négative que ce qui a une valeur positive *peuvent définir des conditions*. Et le rapport de conformité entre la condition et le conditionné ne fait pas la différence entre une évaluation fondamentale qui définit une valeur *positive* et une autre qui définit une valeur *négative*. Dans les deux cas, l'évaluation fondamentale justifie une série de propositions quant à ce qui doit être pour que cette chose soit conforme à l'évaluation fondamentale, que celle-ci définisse une valeur positive ou négative.

De ce point de vue, Husserl aurait donc raison d'affirmer dans les *Prolégomènes* que l'évaluation fondamentale n'est pas elle-même une proposition normative (*Prolégomènes*, p. 49 [45]). En tant que *définition*, cette évaluation dit ce qu'*est* une valeur. Ce qui veut donc dire que cette définition fondamentale ne dit pas si la valeur définie *doit* elle-même *être* : elle ne prend pas la forme « La valeur x doit être ». Tout ce que Husserl cherche à y montrer, c'est comment la validité des propositions de forme « A doit être B » peut dériver d'une définition de valeur : ces propositions disent simplement ce que *doit être* quelque chose pour *avoir* cette valeur pour prédicat.

Pourquoi alors encore parler de « valeurs » et d'« évaluation fondamentale » ? Si tout ce qui importe, c'est qu'une condition puisse être appliquée normativement à un ensemble d'objets, de sorte que ceux qui lui sont conformes « doivent être », alors la valeur semble inutile à l'analyse husserlienne.

Pourtant, *en même temps*, Husserl insiste sur le fait que toute évaluation fondamentale porte nécessairement sur une valeur *positive*, qu'elle est la définition du « bon » ou du « meilleur » (*Prolégomènes*, p. 46-47 [43]), et que ce qui est conforme à une valeur négative ne doit pas être (*Prolégomènes*, p. 44 [41]). Certaines évaluations fondamentales poseraient des valeurs qui doivent être, et d'autres des valeurs qui ne doivent pas être – distinction que Husserl ne justifie pas à proprement parler dans les *Prolégomènes*. Et s'il ne la justifie pas, c'est parce que dans le cadre des *Prolégomènes*, ce

que Husserl cherche, c'est à démontrer que la logique normative est fondée sur une logique théorique. Pour cela, il doit simplement montrer qu'une proposition normative peut être issue d'une tournure normative d'un rapport qui est d'abord et avant tout *théorique*. Ce que le rapport théorique entre une condition et un conditionné devait garantir. L'appel à des valeurs et à des évaluations fondamentales est donc, dans les *Prolégomènes*, quelque peu *accessoire* pour ce que Husserl souhaite vraiment démontrer⁹⁵, soit que certaines propositions théoriques – celles qui respectent une *condition* – peuvent prendre une tournure normative. Le cœur de son propos, c'est de montrer la transposition potentielle de certaines propositions normatives en propositions théoriques, et vice versa :

C'est ainsi que, par exemple, toute proposition normative de la forme : « Tout A doit être B » inclut cette proposition théorique : « Seul A qui est B a les propriétés C », où, par C, nous entendons le contenu constitutif du prédicat normatif « bon » (par exemple, le plaisir, la connaissance, bref ce qui précisément a été distingué dans cette sphère donnée, au moyen de l'évaluation fondamentale, comme étant bon). La nouvelle proposition est purement théorique, elle ne contient plus rien de l'idée de normativité. Et inversement, si une quelconque proposition de cette dernière forme *est valable* et s'il en résulte, comme une chose nouvelle, l'évaluation de C comme tel, évaluation qui fait désirer un rapport normatif avec lui, la proposition théorique prendra la forme normative suivante : « Seul un A qui est B est un bon A », c'est-à-dire : « Un A doit être B ». C'est pourquoi des propositions normatives peuvent ainsi apparaître, même dans des connexions théoriques d'idées : dans de telles connexions, l'intérêt théorique attache de la valeur à l'existence d'un état de choses de l'espèce M (par exemple, à l'existence de l'équilatéralité d'un triangle à définir), et <mesure d'après cela>⁹⁶ d'autres états de choses (par exemple, l'isogonie : si le triangle *doit* être équilatéral, il est nécessairement équiangle) <...> » (*Prolégomènes*, p. 51-52 [48])

Husserl croit donc que la proposition théorique de forme « Seul un A qui est B a les propriétés C » et la proposition normative de forme « A doit être B » peuvent être transposées réciproquement de l'une en l'autre. Point qui sera capital pour la logique, puisque nous pourrions parler d'une logique *normative* qui ne sera pas réduite à être une technologie ni ne sera fondée sur une axiologie, mais qui sera plutôt le fruit de l'application normative d'une logique essentiellement *théorique* aux actes du juger : c'est-à-dire d'une

⁹⁵ On voit donc ici encore une fois que ce qui dirige l'analyse de Husserl, c'est *l'analyse logique* des propositions d'une discipline normative et du fondement de leur validité. Il a ainsi tout à fait le droit d'exclure la question de l'*intérêt* subjectif que nous avons envers certaines évaluations fondamentales, celle du *désir* dirigé vers certaines valeurs positives à l'exclusion d'autres valeurs négatives, et celle de la source *affective* de la validité objective de l'évaluation fondamentale (*Prolégomènes*, p. 43-44 [40-41] ; p. 47 [43]).

⁹⁶ Nous corrigeons. Dans la traduction, nous lisons « détermine d'après lui la valeur d'autres états de choses », alors que dans le texte allemand, il n'est pas question de « valeur » pour ces autres états de choses (« *und mißt daran anderweitige Sachverhalte* »), mais simplement de « mesurer » les états de choses qui sont liés à une *condition* qui *elle* a de la valeur.

relation entre une condition (la logique essentiellement théorique) et un conditionné (les actes du juger et du penser)⁹⁷.

Pourtant, on le voit bien dans le passage précédent, le point de transposition entre les deux types de propositions est *l'évaluation positive* de la condition C. La valeur *positive* est ce qui justifie la transformation d'une certaine condition en une condition devant être respectée. La valeur positive fonctionne ainsi comme un pivot pour cette transposition : la seule chose qui puisse nous justifier de transformer une condition (C dans l'exemple) en une *norme* fondamentale, c'est l'évaluation *positive* de C. Or, cette « prescription » propre aux valeurs – le fait que seules les valeurs positives doivent être, au détriment des valeurs négatives – et sa justification ne sont malheureusement pas détaillées dans les *Recherches logiques*. De quel droit dit-on que ce ne sont que les valeurs positives qui doivent être et non les valeurs négatives ? Comment se justifie la distinction axiologique entre la positivité et la négativité des valeurs ? Autant de questions qui y sont laissées en suspens.

Surtout, il ne faut pas passer à côté du fait qu'en parlant de valeurs positives et de valeurs négatives, Husserl admet deux principes « normatifs ». Il y a d'abord la condition,

⁹⁷ Sur le fait que la position de Husserl est mitoyenne, c'est-à-dire qu'il admet à la fois une technologie « logique » des règles techniques et des dispositifs portant sur l'art de penser, mais également une logique *normative* qui n'est pas réductible à une technologie et qui résulte plutôt de la transformation normative de lois théoriques : cf., *Prolégomènes*, § 41-43, p. 171-185 [154-167], et plus spécifiquement aux p. 178-179 [160-162]. Husserl reconnaissait la pertinence de faire une technologie des conditions psychologiques *réelles* permettant de réaliser les sciences, mais également une logique normative qui ne considère pas la « singularité empirique de la connaissance humaine dans ses modes psychologiques » (*Prolégomènes*, p. 262 [238]), c'est-à-dire qui énonce simplement quelles conditions idéales le contenu des actes de connaissance doit respecter pour que nous puissions avoir une connaissance (Cf., *Prolégomènes*, p. 261-264 [236-239]). Encore en 1914, Husserl reconnaîtra le fait qu'il puisse y avoir une technologie logique, bien que l'idée d'une logique normative ne s'y réduise pas : « Assurément, l'Idée d'une technologie logique générale fondée psychologiquement est pleinement légitime, tout comme le sont des technologies spéciales adossées à divers groupes de sciences et à des sciences singulières. D'un autre côté, on a souvent et avec raison contesté que le point de vue d'une technologie, d'une méthodologie de la connaissance, fût le seul capable de conférer une unité aux vérités traitées sous le titre de « logique », face à celles de toutes les sciences particulières. Il est cependant plus correct d'exprimer et de signifier les choses ainsi : le but de la normation de la connaissance humaine et de l'avancement pratique de la connaissance dans le sens des normes unit sans doute de multiples éléments théoriquement hétérogènes, comme c'est le cas en général pour des technologies, c'est-à-dire pour des disciplines qui se proposent de servir non pas l'exploration d'un domaine concrètement [*sachlich*] unifié, mais la réalisation la plus parfaite possible d'un but universellement directeur. Mais si nous considérons le contenu de la logique traditionnelle, et plus précisément de la logique générale et « formelle », nous pouvons alors mettre hors circuit tout ce qui est affaire de finalité [*Abzweckung*] <76> pratique, visant à l'avancement d'une connaissance parfaite ; et par conséquent nous pouvons aussi mettre hors circuit tout ce qui est d'ordre psychologique empirique ; et nous conservons alors des groupes de connaissances concrètement interdépendantes, qui s'étendent au-delà de ceux de toutes les sciences particulières et se fédèrent en une science propre qui constitue le fondement théorétique le plus essentiel de la technologie pratique. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 75-76 [5]).

qu'elle soit positive ou négative. Car parmi tous les conditionnés, seuls certains seront *conformes* à la condition et « devront être ». Dans l'exemple du triangle équilatéral, seule l'isogonie doit être, alors que le triangle rectangle est exclu. Avant même que l'équilatéralité soit dotée d'une valeur positive, elle permet *déjà* de discriminer des caractéristiques du triangle qui lui sont conformes et qui doivent être pour cette raison, et d'autres qui ne le sont pas et qui doivent donc ne pas être. À cela s'ajoute un second principe « normatif » – ou plutôt « prescriptif » puisqu'il ne s'agit pas d'appliquer une *norme* dans ce cas⁹⁸ – et c'est la valeur. Car parmi toutes les conditions *possibles*, seules certaines seront dotées d'une valeur positive et « devront être ». Les autres conditions et tout ce qui leur est conforme devront pour leur part ne pas être – c'est le cas du guerrier lâche dans les exemples de Husserl.

Cela implique donc qu'il y a un autre « devoir », implicite cette fois, dans cette brève justification du fondement des disciplines axiologico-normatives présentée dans les *Prolégomènes* : doit être ce qui a une valeur *positive*, et ne doit pas être ce qui a une valeur *négative*. Il ne suffit donc pas que la proposition normative pose quelque chose de *conforme* à une évaluation fondamentale pour qu'elle puisse prendre la forme « A doit être B » : encore faut-il que cette évaluation fondamentale définisse une valeur *positive*. Dans le cas contraire, dans le cas des définitions portant sur des valeurs négatives, la proposition normative *conforme* à la définition devra prendre la forme « A ne doit pas être B ».

Les disciplines axiologico-normatives doivent donc respecter deux critères : non seulement doivent-elles s'assurer que le conditionné respecte ce qui a été posé comme condition, mais également qu'il n'y ait que les conditions ayant une valeur positive qui soient appliquées normativement.

Malheureusement donc, les *Prolégomènes* portent à confusion. Nous pouvons à leur lecture confondre ces deux types de « devoir », où du moins ne pas voir en quoi le rapport condition/conditionné et la valeur n'établissent pas le même « genre » de devoir. Dans le premier cas, ce qui détermine le contenu du devoir, c'est le fait qu'il soit conforme à une condition. Dans le second, c'est le fait qu'il ait une valeur positive. Dans le premier cas, rien n'indique qu'il faille privilégier l'application normative d'une condition plutôt que

⁹⁸ *Infra*, section : « 3.3.4. L'époché normative et les valeurs ».

d'une autre : rien *dans l'essence des conditions elles-mêmes* ne nous permet de justifier le fait que seules certaines de ces conditions devraient être appliquées normativement et non pas d'autres. Toute condition peut conduire à des propositions *normatives* : il suffit qu'elle soit appliquée normativement. Alors que dans le cas second, dans le cas des valeurs, c'est dans leur essence même que nous trouvons la justification pour dire que seules certaines valeurs, celles positives et supérieures, *doivent être*, au détriment d'autres qui ne doivent pas être.

Ainsi, dans les *Prolégomènes*, même si le rapport condition/conditionné aurait suffi à justifier un ensemble de propositions normatives découlant d'une seule et même condition, Husserl décide en plus d'évaluer axiologiquement les conditions et impose ce faisant une restriction aux conditions que l'on pourrait vouloir appliquer normativement. N'importe quelle condition peut justifier des propositions normatives ayant la forme « A doit être B », mais d'un point de vue axiologique, seules quelques conditions *doivent* avoir une tournure normative : celles ayant une valeur positive. Les valeurs permettent de distinguer au sein de différentes conditions *possibles* celles qui doivent être appliquées normativement, tout comme les conditions permettraient de distinguer au sein d'un ensemble d'objets possibles ceux qui doivent être. Là où une condition restreignait l'ensemble des objets *devant être*, la valeur positive fait la même chose eu égard aux conditions : elle restreint l'ensemble des conditions *devant être*.

Tout se passe donc comme si le rapport condition/conditionné n'était pas tout à fait *suffisant*. Ce qui lui manque d'abord, c'est la *justification* de l'application normative de telle condition plutôt que telle autre. Si le rapport condition/conditionné permet certes de justifier le fait que certains objets *doivent être* grâce à leur conformité à une condition, il faudrait *encore justifier* pourquoi ce ne sont que certaines conditions qui doivent recevoir une application normative positive. C'est en ce sens, par exemple, que Husserl souligne que ce ne sont pas toutes les conditions qui doivent être appliquées normativement dans la logique normative, *mais seulement celles qui sont utiles, seulement celles dont nous avons besoin* pour la recherche de la vérité, l'utilité et le besoin servant donc de normes pour discriminer au sein d'un ensemble de conditions possibles celles qui doivent être appliquées

normativement⁹⁹. Pour Husserl, ce critère d'« utilité » a pour effet de limiter les conditions qui doivent obtenir une application normative aux conditions *universelles et générales*, c'est-à-dire à celles qui énoncent ce qui vaut pour *toute* connaissance, *parce que cela serait plus utile*. En ce sens, les valeurs ne sont donc pas du tout superfétatoires ou accessoires. Au contraire, ce qui ressort des analyses husserliennes, c'est que ce sont des distinctions de valeurs qui nous permettent de justifier l'application normative de certaines conditions. Les différences de valeurs nous donneraient *le droit* d'appliquer normativement *seulement* certaines conditions. Nous verrons également que les valeurs auront pour corrélats certains actes affectifs et volitifs. Nous sommes touchés affectivement par ce qui a une valeur, et l'objet ayant une valeur positive devrait faire naître certains affects positifs (la joie, l'amour, le plaisir, le bonheur, etc.) et nous inciter à le *vouloir*¹⁰⁰. Cela voudra dire qu'en un sens, l'éthique est la science de toutes les sciences, même de la logique, parce qu'elle seule est en mesure de déterminer et de justifier pourquoi nous *voulons* la vérité plutôt que la fausseté¹⁰¹.

Mais n'y a-t-il que les valeurs qui justifient l'application normative de certaines conditions ? N'avons-nous pas d'autres raisons de ne donner une tournure normative qu'à certaines conditions ? La justification de l'application normative d'une condition ne dépend-elle que de sa valeur positive ?

Nous ne le croyons pas, et c'est pourquoi pour l'instant, nous mettrons entre parenthèses toute référence aux « valeurs », ainsi que toute référence à un but pratique. Si les valeurs positives permettent dans certains cas de justifier l'application de certaines normes, nous ne croyons pas que ce ne soit que sur le fondement des valeurs que nous ayons le droit d'appliquer une norme, ni non plus ultimement de poser des « devoirs ».

⁹⁹ Cf., *Prolégomènes*, p. 176-177 [159-160]. Rappelons que nous doutons pour notre part que l'« utilité » soit un type de « valeur », puisque l'utilité discrimine ce qui doit être et ce qui ne doit pas être en fonction de l'*efficacité*, et donc pas en fonction d'une *définition* de valeur.

¹⁰⁰ Les valeurs ont non seulement des actes évaluatifs pour corrélats, mais également des actes affectivo-volitifs : *Infra*, section : « 3.3.1. La motivation à agir ».

¹⁰¹ *Infra*, section : « 3.2.3.4. La vérité a de la valeur : la raison à l'aune de sa valeur ». La logique sera également *en un sens* la reine de toutes les sciences, puisque même l'éthique est soumise à l'exigence de la vérité de ses propositions. Mais l'éthique sera également reine de toutes les sciences aux yeux de Husserl lorsqu'il sera question de la réalisation de la science. Malgré tout, grâce à son concept d'intentionnalité, Husserl avait trouvé une nouvelle justification de l'application normative de la logique, justification qui n'était plus axiologique. Ce sera seulement lorsqu'il sera question de *vouloir* et de *réaliser activement* la science qu'il sera question de valeurs. En ce sens, elles seront intimement liées à la motivation à agir.

C'est pour révéler ces autres justifications de l'application d'une norme que nous mettrons pour l'instant entre parenthèses toute référence aux valeurs, référence qui tend à masquer ces autres justifications potentielles. Conséquemment, nous ne pourrons plus justifier notre droit de parler de « devoir » en faisant un retour à une valeur positive ou à un but pratique. Pourtant, il nous sera encore possible, malgré cette mise entre parenthèses, de poser des « devoirs » et de les justifier en droit – nous croyons même que Husserl avait entrevu cette possibilité.

En plus de révéler d'autres justifications possibles de l'application d'une norme, nous verrons également grâce à ces mises entre parenthèses comment « valeur » et « but pratique » imposaient également des restrictions au genre d'« objets » pouvant être l'objet d'un devoir. Étrangement, ce qui devait justifier l'application d'une norme agit lui-même comme une norme. Nous l'avons déjà vu dans le cas du but pratique : il a pour effet normatif d'exclure de ce qui peut être un devoir tout type d'objet ne pouvant pas contribuer efficacement à la réalisation d'une fin pratique. Conséquemment, ce qui n'est pas de l'ordre des actes ou des circonstances *effectives* n'est pas pertinent pour les technologies, ce qui veut également dire que celles-ci voient leur domaine d'objets d'emblée limité par l'allusion à un but pratique. Comme nous l'avons explicité, dans ce schème technologico-normatif, la logique, en tant qu'art du penser correct, était nécessairement limitée à être une science des actes psychiques réels et donc une branche de la psychologie. Dans ce contexte, dégager d'autres principes d'unité pour les disciplines normatives, qui ne passent ni par la réduction de la norme à être un *but pratique*, ni par la réduction de ses objets à n'être que des moyens, des procédés et des activités pour l'atteinte de ce but, est un pas important. En refusant de réduire la normativité à une technologie pratique, c'est un champ plus large « d'objets » qui sont soumis à la normativité.

Les valeurs contribuaient à ce décloisonnement dans les *Prolégomènes*, puisqu'elles montraient comment pouvait se constituer une discipline normative sans qu'elle soit une technologie, c'est-à-dire sans qu'elle se limite aux actes réels et efficaces permettant d'atteindre un but pratique. Pourtant, les valeurs sont également des normes déterminant le genre d'objets qui peuvent constituer l'objet d'un *devoir*. Non pas seulement parce qu'elles discriminent des objets ayant une valeur positive d'autres objets ayant une valeur négative – c'est ce que nous avons déjà vu. Mais également parce qu'avant cela, elles déterminent

déjà normativement quel est le genre d'objets pour lesquels il est sensé, *pertinent*, de se demander s'ils sont des devoirs d'un point de vue axiologique. Comme nous le verrons et l'avons brièvement suggéré, si un objet a une valeur, c'est qu'il est le genre d'objet qui ne nous laisse pas indifférent affectivement et qui peut servir de fondement à la détermination de la volonté. La valeur sera en effet pour Husserl une des conditions de possibilités de la volonté – l'autre étant la réalisabilité pratique de l'action qui doit être¹⁰². Intimement liée aux actes affectifs et volitifs, la valeur servira non seulement à déterminer ce que l'on doit faire, mais aussi à s'assurer que l'on puisse *être affecté* et *vouloir* ce que l'on doit faire. Husserl pensera le devoir éthique en termes axiologiques, et c'est parce qu'il présupposera normativement que *le devoir éthique ne porte que sur ce qui pourrait potentiellement être voulu*¹⁰³. Corrélativement, la valeur aussi prédétermine normativement le genre de choses pour lesquelles il est sensé de se demander si elles ont de la valeur. Dans la mesure où les valeurs seront mobilisées par Husserl pour nous assurer que nous puissions vouloir et faire ce à quoi elles s'adjoignent, c'est donc aux objets pouvant être voulus et faits qu'il est pertinent de les appliquer. Si cet objet ne peut même pas potentiellement être *voulu* et *fait*, alors il n'est pas pertinent de se demander s'il peut être l'objet d'un devoir axiologique. Mettre en suspens toute référence aux valeurs, c'est donc implicitement aussi accepter de mettre en suspens les normes préalables que Husserl avait imposées à sa délimitation du domaine d'objets propre à l'éthique : l'éthique devait à ses yeux porter sur des objets pouvant susciter la volonté et pouvant être fait.

Ainsi, en quittant le sol des technologies et en suspendant toute référence à un but pratique, nous ne sommes plus contraints à ne mesurer que des moyens, des procédés ou des activités réelles. Néanmoins, en faisant référence à des valeurs, nous sommes bel et bien contraints de parler du genre de chose que l'on peut vouloir, et ce, en raison de la présupposition non questionnée de Husserl : n'est un devoir éthique que ce qui peut nous

¹⁰² La valeur est en ce sens une des normes de pertinence appliquées à ce qui peut être l'objet d'un devoir. L'accessibilité pratique en est une autre, car ne peut être voulu que ce que l'on peut pratiquement selon Husserl. Ce que l'on ne peut pas, on peut tout au plus le souhaiter. Sur cette question, voir : *Infra*, section : « 3.3.2. Présupposé normatif I : L'unité du devoir et du vouloir ».

¹⁰³ *Infra*, section : « 3.3. Le devoir sans valeur ».

affecter et que ce que l'on peut vouloir¹⁰⁴. Qu'il y ait encore une troisième voie pour penser le devoir chez Husserl, c'est ce que nous devons encore démontrer.

1.2.3. LE DEVOIR QUI DÉCOULE DE LA STRUCTURE INTENTIONNELLE DE LA CONSCIENCE

L'appel aux valeurs servait de pivot pour démontrer comment et de quel droit une proposition théorique n'ayant aucun contenu normatif pouvait être transformée en proposition normative, et inversement comment une proposition normative pouvait en faire être le résultat d'une tournure normative d'une proposition d'abord et avant tout théorique – alors que la position d'un but pratique tendait à masquer le fait que des propositions strictement théoriques fondent des propositions normatives. C'est la fonction démonstrative que remplissent les valeurs dans les *Prolégomènes*. Dans la mesure où Husserl reconnaît que la logique peut avoir une application normative et que celle-ci n'est pas seulement une forme de technologie logique¹⁰⁵, mais découle de la tournure normative qu'obtiennent certaines propositions théoriques, on peut croire que c'est l'évaluation positive de la logique qui justifiera cette application normative. En même temps, par le détour des valeurs, Husserl répond à un reproche qu'il adressait aux antipsychologistes, par exemple à Herbart : l'idéalité du concept logique n'est pas *d'emblée* ni *essentiellement* normative (*Prolégomènes*, p. 241-242 [218]). Au contraire, entre les concepts logiques subsistent d'abord et avant tout des *relations idéales* qui peuvent faire l'objet d'une science théorique pure – la logique –, et ce n'est qu'en un second temps que ceux-ci peuvent obtenir une tournure normative. En ce sens, l'appel aux valeurs répond à la fois aux psychologues – en montrant que toute science normative n'est pas nécessairement *technologique*, et ne conduit donc pas nécessairement à la réduction des actes dont traite la logique à n'être que des actes *psychiques réels* – et aux antipsychologistes – en montrant comment les lois logiques ne sont pas d'emblée normatives, mais ne le deviennent que lorsqu'une valeur positive justifie leur application normative.

Du moins, c'est ce qui peut sembler à première vue. Si bien que si nous décidions de mettre hors circuit tant la position d'un but pratique que celle d'une valeur, il semble que

¹⁰⁴ Nous verrons comment cette dernière norme restreint indument le genre d'objets pour lesquels il fait sens de parler de *devoirs*.

¹⁰⁵ Cf., *Prolégomènes*, p. 178-179 [160-162].

nous ne puissions plus justifier de quel droit certaines propositions théoriques devraient avoir une tournure normative. Or, nous croyons qu'il est au moins une autre raison qui nous justifie de donner une tournure normative aux propositions théoriques de la logique : le fait que la conscience ait une structure intentionnelle. Pour la mettre en exergue, nous mettrons donc *et valeurs et buts pratiques* en suspens.

Cette normativité *intentionnelle*¹⁰⁶ n'aura pas la même structure que la normativité technologique dont nous avons d'abord parlé ni de la normativité axiologique. Car ce n'est ni une question « pragmatique » (est-ce que *ça marche* ?) ni la conformité à une définition de valeur qui permettra de conclure à un devoir, mais la question de savoir s'il est *possible* que le contenu d'une visée de sens obtienne un remplissement intuitif.

Il est vrai cependant qu'en sautant directement à l'exposition d'une normativité *intentionnelle*, nous bifurquons de l'argumentaire développé, à strictement parler, dans les *Prolégomènes*. Déjà parce que ce qui semble intéresser Husserl, ce sont les conditions que *doivent* respecter les sciences pour être des sciences. Toute science doit à la fois s'assurer que ses connaissances sont vraies, mais aussi que ses connaissances ne forment pas simplement un *amas* de connaissances. Ces connaissances doivent être enchaînées les unes aux autres de façon déductive pour prendre la forme d'une science : « Une théorie comme telle se compose de vérités, et la forme de leur enchaînement est la forme déductive. » (*Prolégomènes*, p. 261 [237]). Dans les *Prolégomènes*, la réflexion sur le normatif ne passe pas par la structure intentionnelle de la conscience, mais plutôt par le concept de « science » et par la fonction normative que la logique peut avoir dans l'élaboration d'une science. Dans ce contexte, la logique permet d'établir les conditions de possibilité de la science, condition que doit respecter tout acte s'il doit pouvoir avoir pour contenu une connaissance appartenant à la science. Cette restriction se comprend si l'on se souvient que Husserl devait répondre à ceux qui affirmaient que si la logique a une fonction normative, c'est qu'elle doit servir à l'*achèvement des sciences* – ce qui constituait, rappelons-le, le point de départ des *Prolégomènes*. Il y répond alors en refusant de réduire la tâche de la logique à énoncer les moyens que nous devons prendre pour atteindre cette fin pratique. Ce qui ne veut cependant pas dire que la tâche de la logique se résume alors à énoncer la forme

¹⁰⁶ Nous employons cette expression, qui n'est pas de Husserl, pour distinguer cette normativité de celle qui est justifiée téléologiquement ou axiologiquement.

que doit prendre toute science. Elles énoncent également les « *lois a priori* qui ressortissent à la vérité comme telle » (*Prolégomènes*, p. 263 [238]). Si les propos de Husserl laisse une telle impression, c'est donc, nous semble-t-il, parce qu'il cherche alors à répondre à ceux qui font de la logique une technologie pour servant à *réaliser les sciences*. C'est pourquoi les derniers paragraphes des *Prolégomènes* semblent restreindre la portée de la logique aux seules lois qui sont relatives à la forme de la science.

Pourtant, ce qui semble ici être une bifurcation prolonge en fait la voie empruntée par Husserl dans les *Prolégomènes*. Car ce que nous poserons avec la structure intentionnelle de la conscience, c'est la raison pour laquelle nous sommes justifiés d'appliquer normativement la logique, en imposant des conditions à nos actes et à leur contenu. Ce n'est pas parce que l'on a un concept idéal de science que l'on doit l'appliquer normativement : c'était justement la critique que Husserl adressait à Herbart, qui croyait que l'idéalité du concept était d'emblée normative. Si l'on est justifié d'appliquer normativement le concept idéal de science, c'est *en raison* de la structure intentionnelle de la conscience¹⁰⁷. Et si cette structure intentionnelle justifie l'application normative de ce concept de science et des conditions de possibilité qui lui sont liés, ce n'est *qu'une* des normes qu'elle justifie.

Il y a bien un texte où Husserl expose explicitement et de façon concise cette normativité intentionnelle, et c'est dans l'*Excursus* du cours portant sur l'éthique qu'il donna en 1920 et en 1924 (*Einleitung in die Ethik*, [259-320])¹⁰⁸. Ce texte doit être lu comme un prolongement des *Prolégomènes*, puisque Husserl commence ce chapitre en instituant une différence entre les sciences objectives [*Sachwissenschaften*] et les sciences

¹⁰⁷ Au § 65 des *Prolégomènes*, Husserl ne parle pas explicitement de la structure *intentionnelle* de la conscience (*Prolégomènes*, p. 261-267 [236-242]). Pourtant, il y distingue acte et contenu de la connaissance, et reconnaît que toute connaissance ne peut pas être saisie dans l'évidence, mais seulement celles dont le contenu est valable. Tout acte et tout contenu de connaissance ne sont pas d'emblée vrais ; voilà ce qui justifie l'application normative de conditions pour qu'il soit tout au moins possible qu'ils puissent être vrais. C'est le même raisonnement que nous retrouvons dans les textes plus tardifs que nous allons privilégier et qui traite du rapport entre la normativité et la structure intentionnelle de la conscience.

¹⁰⁸ L'éditeur du *Husserliana* 37, Henning Peucker, rappelle l'histoire de ce manuscrit « Dans cet excursus, il est question d'une texte qui a été récité dans la leçon, mais qui a cependant été par la suite retiré des manuscrits de la leçon et classé par Husserl dans une autre liasse (A IV 22). Les notes de cours malheureusement incomplètes de Fritz Kaufmann prouvent que le texte a au moins été récité en partie en 1920 ; de plus, les insertions et les changements nombreux, vraisemblablement écrits plus tardivement en raison de leur tracé, laissent peu de doute quant au fait que Husserl avait prévu le texte probablement pour le cours de 1924, de sorte qu'il fut retiré de l'ensemble initial au plus tôt dans la seconde moitié des années 20. » PEUCKER, H., *Einleitung in die Ethik*, [XXXV-XXXVI].

normatives [*normative Wissenschaften*]¹⁰⁹, différence qui constituait la trame traversant l'ensemble des *Prolégomènes*¹¹⁰. La particularité de cet *Excursus* en revanche, c'est que là où dans les *Prolégomènes*, Husserl commençait par une analyse des propositions ayant la forme « A doit être B » et par une déconstruction de celles-ci jusqu'à leurs prémisses théoriques, Husserl commence dans l'*Excursus* par l'examen d'un certain type d'« objet » (l'intentionnalité) et découvre qu'il est possible, *en raison de sa structure*, de lui appliquer certaines normes. De plus, là où Husserl concluait que l'unité d'une science normative dépendait d'un intérêt *évaluatif* unitaire (*Prolégomènes*, p. 260 [236]), il conclut cette fois que si certains types d'« objets » admettent l'application normative de certaines normes, alors une science peut porter sur les connexions qui valent entre cet « objet » et la norme. Ainsi, si l'*Excursus* et les *Prolégomènes* portent tous deux sur la différence qui subsiste entre les sciences objectives et les sciences normatives, le point de départ et le point d'arrivée sont en même temps différents.

1.2.3.1. LE DÉTOUR PAR LES SCIENCES NORMATIVES

Il y a bien un point en revanche sur lequel les deux textes convergent, et c'est le fait que la normativité y est abordée de façon détournée, comme un thème accessoire à une question plus centrale : en quoi et comment se distinguent les sciences dites objectives [*Sachwissenschaften*] des sciences dites normatives [*normative Wissenschaften*] ? Dans l'*Excursus*, Husserl commence en remarquant qu'il y a deux sortes de sciences, celles *objectives* et celles *normatives*. Les premières traitent leurs objets de façon objective, et elles peuvent être autant empiriques qu'aprioriques¹¹¹. Il donne alors pour exemples les sciences de la nature, la psychologie humaine et les mathématiques :

J'ai dit que les objets [*Sachen*] sont les choses, les arbres, les hommes, les vécus humains, les actes humains comme les représentations, les jugements, les actes volitifs, etc., mais également les nombres et les multiplicités. Mais ce n'est pas suffisant. Nous devons dire

¹⁰⁹ Notons que les manuscrits appartenant à la liasse A IV, dans laquelle Husserl a reclassé son *Excursus*, portent sur la théorie de la science [*Wissenschaftslehre*]. C'est donc dire que Husserl considérait l'*Excursus* comme une réflexion portant sur le partage des sciences, parmi lesquelles certaines sont objectives, et d'autres sont normatives.

¹¹⁰ Pour un résumé de comment Husserl résout ces distinctions dans les *Prolégomènes* : *Prolégomènes*, § 64, p. 257-260 [233-236]. Ce paragraphe se termine par la distinction entre des sciences objectives [*sachlich*] et des sciences normatives [*normative*], dont les premières portent sur des choses concrètes, alors que les secondes dépendraient d'un intérêt *évaluatif*.

¹¹¹ Voilà encore une autre indication selon laquelle Husserl n'était pas d'accord avec ceux, comme Herbart, qui affirmaient que l'idéalité était d'emblée normative. Au contraire, Husserl affirme que les sciences *objectives*, et donc non pas *normatives*, incluent des sciences idéales.

clairement que tous ces objets [*Gegenständen*] sont traités par nous objectivement [*sachlich*], ils sont jugés de façon simplement objective [*sachlicher*]. Comment jugeons-nous lorsque nous jugeons comme le fait la science de la nature par rapport aux choses physiques (dans ses théories !), comme le fait la psychologie par rapport aux hommes et leurs actes, comme le fait la mathématique par rapport aux nombres et aux multiplicités ? (*Einleitung in die Ethik*, [259])

Dans ces sciences, il s'agit à chaque fois de déterminer ce qu'est l'objet en lui-même, quelle est sa détermination essentielle, quels rapports et relations il entretient avec les autres objets, etc., et c'est pourquoi Husserl qualifie également ces sciences d'ontologies et de sciences portant sur les connexions ontiques (*Einleitung in die Ethik*, [259]).

Mais immédiatement, Husserl demande : « Dans quelle mesure n'y a-t-il pas maintenant, face à cette façon objective d'observer et de juger, quelle soit empirique ou apriorique, une autre façon d'observer qui n'opère pas avec des concepts objectifs, mais plutôt avec des concepts de l'ordre de la raison, des concepts normatifs ? » (*Einleitung in die Ethik*, [260]), annonçant ainsi qu'il ne se satisfait pas de simplement poser des sciences *objectives*. Comment comprendre et développer l'essence des sciences normatives, tel est son problème dans la suite du texte.

Or, et c'est la particularité de cet *Excursus*, plutôt que d'aborder cette normativité à partir d'une proposition ayant la forme « A doit être B » ou du caractère inachevé des sciences, comme c'était le cas dans les *Prolégomènes*, Husserl répond à cette question en rappelant d'abord que la subjectivité, ses actes, le contenu de sens qu'ils contiennent et les objets sont *intriqués*, qu'entre eux subsistent des corrélations telles que l'un ne va pas sans l'autre. C'est ainsi, croit-il, que nous pourrions comprendre ce qui distingue les sciences objectives des sciences normatives :

Les connexions essentielles entre le je, ses actes, le sens et l'objet, dont nous avons parlé hier, vont nous conduire rapidement à des considérations essentielles et non pas seulement à la clarification de la question principielle, à savoir qu'est-ce qui détermine et rend compréhensible le sens profond de la différence radicale entre le jugement simplement objectif et le jugement normatif, entre des sciences simplement objectives et des sciences normatives. Le je, son acte, le sens et l'objet nous sont donnés par principe seulement dans une intrication [*Ineinander*] inséparable ; nous ne pouvons pas penser un je, sans le penser en train de réaliser des actes ou réalisant possiblement des actes ; les actes ne peuvent pas être pensés sans qu'ils visent quelque chose, et donc sans un sens ; nous ne pouvons pas penser le sens sans objectivité qui est justement visée dans ce sens, et ainsi le je et l'acte sont en même temps rapportés à cette objectivité. (*Einleitung in die Ethik*, [262])¹¹²

¹¹² C'est cette distinction entre l'acte, le sens qui lui est immanent et l'objet auquel il se rapporte qui constitue le cœur du problème de la connaissance. « D'un autre côté, la connaissance est, de par son essence, *connaissance de l'objet*, et elle l'est en vertu du *sens* qui lui est immanent et par lequel elle *se rapporte* à

Autrement dit, dans l'*Excursus*, le point de départ de Husserl pour parvenir à éclaircir ce que sont les sciences normatives, c'est un *constat phénoménologique* : celui de la corrélation essentielle entre le sujet, ses actes, le sens et l'objet.

Husserl ne dit pas alors explicitement dès le départ *pourquoi* et *comment* cette intrication le conduit à l'idée d'une science normative. Au § 1, il se contente de souligner *l'écart* entre les actes, le sens et l'objet. Car l'objet et le sens ne sont pas du même ordre – l'objet ne fait pas partie du sens, et le sens n'est pas l'objet lui-même –, et l'acte ne peut viser son objet que par [*durch*] le sens¹¹³ – l'objet n'est jamais « dans » les actes à proprement parler, il est ce sur quoi porte le sens des actes. Husserl dit ainsi au § 1 :

Lorsqu'un je accomplit des actes, alors les objets en question dans les actes sont ce qui est visé. Mais l'objet n'est pas pour autant en quelque sorte dans les actes. Nous portons un jugement sur Mars, mais alors Mars n'est pas dans le jugement. De plus, le sens est « immanent » à l'acte, j'énonce quelque chose, alors la proposition énoncée, le contenu prédicat en tant que « visée » [*Meinung*], en tant que sens, est immanent aux énoncés de jugement ; le sens est bien ce que nous énonçons ; mais la proposition n'est pas réellement dans l'acte. D'un autre côté, l'objet, par exemple l'objet « Mars » sur lequel la proposition « Mars est une planète » ajoute une détermination, n'est pas lui-même un fragment de la proposition ; l'idée « Mars », le sens, est quant à lui un tel fragment [de la proposition] ; une unité de sens peut seulement être constituée de parties de sens, et les objets du sens ne sont pas des parties du sens. (*Einleitung in die Ethik*, [261-262])

Et il ajoute ensuite en note de bas de page que « L'objet lui-même = le corps céleste qui est véritablement [*wahrhaft*]. » (*Einleitung in die Ethik*, [262]). Husserl énonce alors quelque chose de très simple, mais d'essentiel à la phénoménologie. S'il nous est possible de viser intentionnellement un objet, cela ne fait pas en sorte que l'acte contient *en* lui-même l'objet lui-même – en quel sens la planète Mars qui est réellement pourrait-elle être « dans » l'acte intentionnel ? L'acte intentionnel ne contient pas l'objet, mais il le vise par un contenu de sens. Ce que contient l'acte, ce qui lui est immanent, c'est donc le *sens*. L'objet sera donc

l'objet. <...> Or, c'est précisément la corrélation que nous venons de mentionner <...> à savoir celle entre le vécu cognitif, la signification et l'objet, qui est la source des problèmes les plus profonds et les plus difficiles : celle du problème, pour le résumer en un mot, de la possibilité de la connaissance <...> D'où sais-je, moi qui connais, et d'où puis-je jamais savoir avec certitude, que ce ne sont pas seulement mes vécus, ces actes de connaître, qui existent, mais aussi ce qu'ils connaissent – d'où sais-je qu'il y a même quoi que ce soit qui puisse être opposé à la connaissance comme son objet ? » (*Idée de la phénoménologie*, p. 40-41 [19-20])

¹¹³ « La proposition « La terre est ronde » est un sens. Mais elle désigne en retour un objet terre, qui lui-même n'est plus un sens, qui n'est plus quelque chose d'idéal, mais est plutôt quelque chose de réel. Nous disons de chaque jugement et de chaque acte qu'il se réfère à l'objet. D'un autre côté, il se réfère à l'objet par [*durch*] son contenu de sens, donc par la proposition, qui se réfère encore à sa manière à l'objet. » (*Einleitung in die Ethik*, [261])

toujours transcendant à l'acte, et le sens immanent à l'acte. Si l'acte « a » bien un objet, s'il vise un objet, c'est donc toujours seulement « par » le sens : sinon l'acte n'a pas d'objet.

Or, s'il est vrai que l'on vise des objets qu'à travers le sens, il est aussi vrai selon Husserl que l'on peut viser le sens lui-même, y faire référence, c'est-à-dire le prendre pour objet¹¹⁴. Nous pouvons viser intentionnellement le sens par lequel nous visons des objets – en nous repliant sur lui en quelque sorte. Ce faisant, il nous est encore possible de porter des jugements, mais cette fois-ci sur le sens : « Les propositions sont elles-mêmes des objets, et comme tous les objets, elles peuvent devenir des objets visés dans les actes des sujets, en tout cas des objets sur lesquels on porte des jugements, des objets dont on détermine quelque chose dans de nouvelles propositions. » (*Einleitung in die Ethik*, [261]) Nous pouvons par exemple prendre une proposition pour objet, et affirmer qu'elle est absurde, vraie ou fausse (« « Un carré rond » est une proposition absurde ») ; ou encore, prendre un concept pour objet, le définir, le déterminer et expliciter les rapports qu'il entretient avec d'autres concepts (« « Célibataire » et « marié » sont des concepts contradictoires »). Tout cela n'est possible que parce que nous pouvons prendre le sens pour objet. Évidemment, la distinction entre objet et sens n'est pas annulée du fait que le sens peut lui-même devenir l'objet d'une proposition ou d'un acte. Car il y aura toujours des objets qui ultimement ne sont pas eux-mêmes du sens, mais du « réel » : « Mais ultimement, nous arrivons évidemment à des objets qui ne sont pas eux-mêmes du sens. La proposition « la terre est ronde » est un sens. Mais elle renvoie à un objet, la terre, qui n'est plus un sens, qui n'est plus une idéalité, mais plutôt quelque chose de réel [*Reales*]. » (*Einleitung in die Ethik*, [261]) Cependant, comme le sens peut être visé par du sens, il peut occuper *la même place intentionnelle* que l'objet réel. En orientant nos recherches vers ce qui est de l'ordre du sens, nous pourrions chercher à le connaître ainsi que les relations qui subsistent entre les sens.

Or, au sein de l'étude du sens, nous pouvons nous orienter de deux façons distinctes, comme l'indique le titre du § 3 de l'*Excursus* : « La différence entre la recherche objective

¹¹⁴ Auquel cas, le sens sera visé également par du sens. Nous y reviendrons, mais le fait que nous devons viser le sens grâce à du sens impliquera que nos actes intentionnels portant sur du sens seront eux aussi soumis à la normativité intentionnelle.

[*sachlichen*] et normative dans la sphère du sens pur » (*Einleitung in die Ethik*, [267])¹¹⁵. Le sens peut être traité soit « objectivement »¹¹⁶, soit « normativement ». Faire des recherches sur le sens, ce n'est donc pas encore nécessairement faire des recherches *normatives*. Cependant, c'est sur cette possibilité de prendre le sens pour objet que repose la possibilité d'une normativité intentionnelle.

Par science *objective* du sens, Husserl entend la recherche portant sur du sens, mais qui le traite de la même façon que les autres sciences objectives traitent de leurs objets, par exemple la science de la nature, la mathématique ou la psychologie humaine. En effet, le sens peut être étudié en questionnant *ce qu'il est* et *quels sont les rapports* et les relations qu'il entretient avec d'autres sens. Husserl nous dit que chaque sens :

<...> a ses propres propriétés, ses parties, ses formes de liaisons quant à ses parties ; il peut se lier aux sens singuliers pour former des unités de sens supérieures, il peut entrer en relation avec ces unités de sens, relations qui s'enracinent dans le contenu propre aux membres singuliers mis en relation. Le sens peut être comparé à d'autres sens, et c'est dans cette possibilité que l'on trouve l'origine des idées génériques du sens, et également les concepts généraux, qui sont adaptés à la pure sphère du sens et permettent les prédicats généraux. Cela ouvre aussi le champ d'une recherche purement objective du sens, et également une étude apriorique des essences, étude portant sur les lois d'essences générales du monde du sens <...> (*Einleitung in die Ethik*, [267])

Husserl donne alors un exemple d'une telle science objective du sens : celui de la grammaire pure. Cette grammaire apriorique¹¹⁷ « se meut à l'intérieur des significations exprimées ou exprimables » et porte sur toutes « les sortes et les formes de propositions possibles » (*Einleitung in die Ethik*, [268]). Elle cherche à définir les concepts relatifs au langage, comme ce qu'est un nom, un adjectif, une phrase, et à poser les rapports entre ces

¹¹⁵ Nous laissons de côté le § 2 de l'Excursus où Husserl précise en quoi le sens est une idéalité. Si le sens est une idéalité, c'est parce que le même sens, un sens identique, peut se trouver dans une multitude d'actes différents ; le sens est ce qui peut être répété à l'identique. Il n'est pas le noyau commun que l'on obtient en *comparant* le contenu de divers actes – ce qu'il serait s'il était seulement une généralité. Husserl nous dit plutôt que « le sens lui-même, pour tous les actes et toutes les modalités d'acte, est quelque chose d'identique en tant que corrélat d'une identification, et non pas quelque chose de général en tant que corrélat d'un recouvrement comparatif. » (*Einleitung in die Ethik*, [266]) L'éditeur souligne que ce § 2, repris au § 64 d) d'*Expérience et jugement*, modifie la position initiale de Husserl que l'on trouve dans les *Recherches logiques* et aurait en ce sens une importance particulière (PEUCKER, H., *Einleitung in die Ethik*, [XXXVI-XXXVIII]).

¹¹⁶ On voit bien ici la difficulté de traduire « *Sachwissenschaft* » par science *factuelle*. Le sens, en tant qu'idéalité, n'a rien de « factuel ». L'étude du sens qui le traite de façon *sachlich* devrait donc se nommer « science objective », et non pas « science factuelle ».

¹¹⁷ Apriorique, car il est question ici de la grammaire idéale qui porte sur les sortes et les formes de propositions qui peuvent se référer à un objet ou à un état de chose – peu importe d'ailleurs ce qui est ou non admis comme règles grammaticales dans les faits. Établir toutes les formes que peut prendre le sens exprimable, et ce, selon l'essence des catégories grammaticales en cause, peu importe que ces formes soient ou non reconnues dans les faits, voilà l'objet de la grammaire pure.

concepts. Il s'agira par exemple d'y reconnaître que la phrase est composée d'au moins un nom et un verbe (« Le président ordonne »), qu'une phrase peut être nominalisée (« L'ordre du président »), que certains amas de mots ne sont pas une phrase parce que, par exemple, certaines parties de ce sens, qui exigent un complément, n'en ont pas (« Le ordonne le »), etc. Et il existe d'autres sciences portant objectivement sur le sens, dont la littérature, l'histoire, le droit et la linguistique (*Einleitung in die Ethik*, [309])¹¹⁸. La littérature, par exemple, porte sur des objets dotés de sens, bien que ce ne soit pas au même titre que la grammaire pure. Il ne s'agit pas ici du sens en tant qu'il est *exprimable* dans le langage, mais du sens en tant qu'*œuvre* produite par l'esprit. Et s'il est ici aussi question d'une science du sens objective, c'est dans la mesure où il est possible de faire une science de *ce qu'est* la littérature, des différents *types* de littérature, des *relations* entre ces types de littérature, de la relation entre l'auteur et son œuvre, etc.

Les sciences portant sur le sens admettent cependant une seconde orientation, dite « normative », contrairement aux sciences portant sur des objets simplement « réels ». Husserl remarque en effet que le sens admet aussi des prédicats particuliers, qui n'étaient pas possibles pour les simples objets. Car le sens, et plus précisément celui prenant la forme d'une proposition, peut être dit « vrai » ou « faux ». Ces prédicats auraient en propre de déterminer non pas les objets réels, mais le sens lui-même. Husserl nous dit des prédicats « vrai » et « faux » qu'ils :

<...> sont, selon leur essence propre, les prédicats spécifiquement normatifs, et leurs sujets ne peuvent originairement et véritablement être que du sens, et pour parler précisément que des propositions, qu'elles soient de l'ordre de l'expression ou non. Seules les propositions

¹¹⁸ Toute science portant sur la littérature, mais aussi sur l'art en général, sur l'histoire, sur le droit, bref, sur les formations de sens de l'ordre de l'esprit, est une science dont l'objet appartient à la sphère du sens. En effet, son objet ne peut pas être réduit à un simple objet *réel* : son sens doit également être *compris* pour que ces sciences soient possibles. Que serait la littérature, l'histoire ou le droit, si l'on ne faisait qu'*entendre* des sons sans *comprendre* le sens des mots ? Que serait une science de l'art si l'on restait dans la pure sensation, sans rien comprendre aux œuvres ? « Une œuvre d'art, une arme, un outil de travail, etc., ont pour ainsi dire une corporéité [*Leiblichkeit*] et un sens qui les anime. Chaque mot d'une langue nous offre en même temps un corps langagier [*Sprachleib*], le mot sonore [*Wortlaut*], et le sens spirituel, la signification dans le sens du langage courant. » (*Einleitung in die Ethik*, [309]). La science de la nature, à l'inverse, est une science qui n'a pas le sens pour objet. En effet, la science de la nature porte sur la nature telle qu'elle serait « avant tout penser et toute détermination venant de la pensée » (*Einleitung in die Ethik*, [297]) ; elle porte sur les objets tels qu'ils seraient si nous n'y avions pas pensé, si nous n'avions pas de rapport intentionnel à eux. Elle porte donc sur eux sans faire aucune référence un acte intentionnel ou à un sens par lequel nous nous référerions à eux. Bien sûr, la science de la nature, en posant un objet tel qu'il serait s'il n'était pas pensé par nous, pose quelque chose de paradoxal : car elle pense cet objet tel qu'il serait s'il n'était pas pensé par nous, elle vise par du sens cet objet tel qu'il serait s'il n'était pas visé par le sens. Mais sa méthode cherche justement à réduire tout ce qui dans l'objet pourrait dépendre du fait que nous le pensons, que nous le visons par le sens.

sont originaires et véritablement conformes ou non à la norme [*normale und anomale*], seules elles se tiennent au sens le plus originaire sous les idées dernières de la vérité et de la fausseté <...> Tous les prédicats originaires normatifs ont donc pour sujets des propositions – comprises en tant que sens –, et inversement les prédicatifs normatifs se définissent pour nous à travers le fait qu'ils forment des énoncés par rapport au sens, énoncés qui concernent leur légitimité, leur vérité. (*Einleitung in die Ethik*, [268-269])

Or, si le sens par lequel je vise l'objet peut être vrai ou faux, c'est parce qu'entre lui et l'objet, il y a un écart, et qu'il est possible que le sens, bien qu'il réfère à l'objet, ne lui soit pas adéquat. L'objet quant à lui n'admet pas ces prédicats normatifs ; il ne peut pas à proprement parler être « vrai » ou « faux », puisqu'il est toujours ce qu'il est : il n'a pas d'écart par rapport à lui-même. Si je demande si ce manteau est « vraiment » noir (et non pas bleu foncé), je ne suis pas en train de demander si l'objet réel est vrai ou faux, mais bien si le sens par lequel je le vise (« Le manteau noir qui est là ») est vrai ou faux. Même lorsque je demande si tel tableau est un « vrai » Picasso, je ne demande pas si l'objet est vrai, mais si ma qualification de celui-ci (« Ce tableau est un Picasso ») est « vraie ». Demander si c'est un « vrai » ou un « faux »¹¹⁹ lapin que Houdini tient par les oreilles, c'est toujours demander si ma façon de le déterminer (« C'est un lapin vivant ») est bien conforme à ce qu'il tient ; mais *ce qui est tenu* par Houdini est ce qu'il est¹²⁰, il n'est ni vrai ni faux, et ce, peu importe comment je le qualifie ou l'appréhende¹²¹.

¹¹⁹ Malheureusement, en français, nous disons « faux lapin » alors qu'en anglais, nous pouvons dire « fake rabbit ». Subtilité du langage qui est tout à fait sensée, car si « fake » est un qualificatif normatif, et « genuine » son opposé, c'est parce que l'on peut juger normativement certains « objets » d'après leur adéquation à une norme qu'on leur impose (« être naturel », « ne pas être artificiel », etc.). En revanche, l'opposé normatif de « fake » n'est pas « real » (« it's a real rabbit »), car le « fake rabbit » est réel tout autant que le lapin vivant.

¹²⁰ Nous pouvons introduire dans l'objet réel un « écart » en le jugeant par rapport à une norme qu'il devrait être. Ainsi, par rapport au lapin, nous pouvons juger s'il est conforme ou non à une norme (« Être un lapin vivant »), et le qualifier normativement (« C'est un lapin authentique », « C'est un lapin inauthentique ») ; ou encore juger normativement un acte en fonction de sa conformité à la loi (« C'est un acte illégal », « C'est un acte légal ») ; ou encore juger un comportement en fonction de sa conformité à l'homme moyen (« Ce comportement est normal », « Ce comportement est anormal »), et ainsi de suite. Mais en tant qu'objets réels, ils sont simplement ce qu'ils sont. Ce n'est que lorsque l'on pose une norme pour les lapins que les lapins *sont mis en écart avec quelque chose : la norme que nous venons de leur imposer*. Mais en eux-mêmes, ces objets réels que l'on qualifie de lapins ne renvoient à rien et ne sont en écart avec rien. Cf., *Einleitung in die Ethik*, [285].

¹²¹ Il n'est pas anodin que nous ayons pris un exemple provenant de la magie. En effet, il nous semble qu'un tour de magie fonctionne toujours grâce à une forme de mauvaise qualification normative de ce qui est en jeu. Un tour de magie réussi doit faire voir le réel *comme « impossible », comme « pas vrai »*, suscitant alors la stupéfaction. Nous nous exclamons alors en disant : « Ce n'est pas possible », « Ce n'est pas vrai ». Mais le réel lui-même n'est jamais « impossible », il n'est jamais « pas vrai ». Il est. À proprement parler, c'est plutôt *le contenu* de notre croyance initiale (« Un lapin *ne peut pas* tenir dans un chapeau ») qui posait faussement comme impossible ce qui est. Le magicien joue justement sur ces deux plans. Il doit savoir ce que l'on tient pour impossible (un magicien sortant une pièce de monnaie de son porte-monnaie en disant *tadam !* serait un

Les prédicats « vrai » et « faux » permettraient ainsi de déterminer le sens par lequel nous visons des objets, comme dans les propositions « « Mon lapin est blanc » est une proposition vraie » ou « Il est faux de dire qu'aucun homme n'est mortel ». Dans ces deux exemples, du sens (« Mon lapin est blanc » et « Aucun homme n'est mortel ») est qualifié de « vrai » ou de « faux ». Or, si « vrai » et « faux » sont des prédicats normatifs qui déterminent le sens, ils sont aussi des idéalités sur lesquelles nous pouvons porter des jugements. Autrement dit, nous pouvons ériger une science de la vérité et de la fausseté – non pas une science vraie ou fausse, mais bien une science portant sur la vérité et la fausseté elles-mêmes. Il serait donc possible de porter des jugements sur la vérité et la fausseté, de les définir, voire de les mettre en relation avec d'autres idéalités. Par exemple, le jugement « De deux propositions contradictoires une seule est vraie » met en relation les idéalités « proposition », « contradictoire » et « vérité ». C'est un jugement qui porte sur la vérité elle-même, et qui la met en relation avec d'autres idéalités.

Au fondement de ce projet d'une science de la vérité et de la fausseté se trouve l'idée que la vérité et la fausseté ne sont pas de simples événements ou faits qui arrivent sans légalité (*Einleitung in die Ethik*, [269]). Au contraire, la « vérité » et la « fausseté » sont des essences liées à d'autres idéalités, dont et surtout aux formes et aux structures des propositions. Car les propositions ne sont pas vraies ou fausses indépendamment de leurs structures formelles :

Nous ajoutons à la sphère du sens les prédicats normatifs en vertu de leur idéalité et en vertu de leur connexion apriorique avec le sens, en tant que prédicats qui reviennent finalement à lui, et il en résulte une multitude de nouvelles lois d'essence. Ce n'est pas sans légalité que l'étiquette [*Auszeichnung*] de la vérité et la fausseté et l'étiquette propre à la vérité du syllogisme sont liées aux propositions ; au contraire, les conditions de possibilité aprioriques de la vérité et de la fausseté sont liées au contenu essentiel et général, et avant tout général et formel, des propositions, à leurs structures générales que dévoile la grammaire apriorique et formelle ; une connexion que j'ai tenté, pour la sphère du jugement, de faire ressortir en détail dans mes cours sur la logique. (*Einleitung in die Ethik*, [270])

bien mauvais magicien), et s'y maintenir tout au long de son numéro (à aucun moment un de ses gestes doit laisser paraître comment ce qui nous paraît impossible est en fait tout à fait possible). Mais il doit surtout nous laisser croire qu'il est approprié de parler du réel comme quelque chose d'impossible, comme quelque chose qui peut de façon *sensée* ne pas être vrai. Si nous devons nous rendre compte qu'il n'y a rien de plus réel que son tour de magie, toute la magie s'envolerait. Ceux qui regardent constamment le tour de magie en cherchant le *truc*, en jugeant que les gestes du magicien sont tout à fait possibles, n'assistent pas à un tour de magie, mais à un tout de passe-passe. C'est donc sur une confusion normative, sur le fait que nous croyons qu'il est adéquat de qualifier le *réel* d'« impossible » ou de « pas vrai » (comme s'il faisait sens de dire que le réel peut être vrai ou faux), que repose le tour de magie.

Une science portant sur la vérité et la fausseté relativement aux formes du sens inclurait ainsi des propositions comme « Chaque jugement est vrai ou faux, mais pas les deux en même temps », « De deux propositions contradictoires, une seule est vraie », « Une conclusion formée sur un syllogisme est vraie si les prémisses le sont également », etc. Dans chacun de ces cas, il s'agit de relier l'idée de la « vérité » ou de la « fausseté » à des structures formelles et générales propres aux propositions (« syllogisme », « contradiction », etc.). En ce sens, la logique serait l'exemple par excellence d'une science portant sur des prédicats normatifs ; elle serait justement cette science reliant « vérité » et « fausseté » aux formes structurelles du sens, aux formes des propositions.

1.2.3.2. L'USAGE NORMATIVO-CRITIQUE DES PRÉDICATS NORMATIFS

Pourtant, cette brève lecture de l'*Excursus* soulève deux nouveaux problèmes.

D'abord : en quoi une science portant sur les prédicats « vrai » et « faux », que l'on peut attribuer au sens, est-elle spécifiquement normative ? La science portant sur ces prédicats a-t-elle nécessairement une orientation normative, ou ne peut-elle pas également avoir une orientation *objective* [*sachlich*] ? Et si c'est le cas, sous quelles conditions peut-on parler d'une science portant sur la vérité et la fausseté ayant une orientation normative ?

Et ensuite : a-t-on vraiment, avec les prédicats normatifs « vrai » et « faux », un nouveau principe de pertinence et de validité pour la logique normative ? Ces prédicats permettent-ils à la logique d'avoir une fonction normative sans que la logique soit technologico-normative ou axiologico-normative ?

Si nous tentons d'abord de répondre au premier problème, nous devons rappeler qu'une science portant sur le sens n'est pas d'emblée normative pour Husserl. Comme nous l'avons déjà soulevé, il y a des sciences ayant une orientation *objective* sur le sens, comme la grammaire pure, mais aussi la littérature, le droit, l'histoire, etc. Mais Husserl croit que nous pouvons nous orienter *normativement* sur le sens, le juger *normativement*, et qu'à partir de ce moment-là, et seulement à ce moment-là, nous pouvons attribuer à ce sens des prédicats spécifiquement normatifs : « vrai » et « faux ». Husserl nous dit :

Aussi longtemps que nous sommes intéressés de façon strictement objective par le domaine du sens et que nous explorons purement les propriétés et les connexions objectives du sens, donc, comme nous l'avons déjà dit, aussi longtemps que nous effectuons des recherches portant sur le sens de façon strictement ont(ologique), jamais ne fait son apparition un

prédicat tel que vérité ou fausseté, ni aucun des prédicats qui leurs sont reliés et que nous qualifions spécifiquement de logiques, comme les prédicats du fondement nécessaire et de la conséquence nécessaire. (*Einleitung in die Ethik*, [268]).

D'autant plus, rappelons-le, que Husserl concevait sous la logique normative une logique théorique. La logique normative, la logique de la vérité, ne serait donc pas toute la logique, et une partie de cette dernière serait orientée de façon seulement *objective* sur le sens. Qu'est-ce qui, dans les prédicats « vrai » et « faux », nous justifie alors d'y voir une nouvelle orientation par rapport au sens ? D'y voir un passage d'une logique théorique à une logique normative ?

Malheureusement, dans l'*Excursus*, Husserl postule simplement et sans le clarifier que les sciences portant sur les prédicats tels que « vérité » et « fausseté » sont des sciences *normatives*. Il ne nous indique pas en quoi cependant ces sciences seraient plus normatives que les autres sciences portant sur des idéalités. En quoi une science portant sur la grammaire pure serait simplement objective, alors qu'une science logique adjoignant cette grammaire à des prédicats comme « vérité » et « fausseté » serait normative ? En quoi une logique de la conséquence serait elle aussi strictement objective, mais normative lorsque s'adjoindrait à elle l'idée de la vérité et de la fausseté des propositions ? Pourquoi une science qui s'occupe des relations idéales dont un des termes est la « vérité » ou la « fausseté » n'est pas simplement une science objective portant sur les relations objectives qui subsistent entre ces idéalités et d'autres idéalités ?

Questions qui s'imposent d'autant plus qu'il semble tout à fait possible, même si Husserl ne le remarque pas, de s'intéresser au sens de façon strictement objective et de rencontrer *malgré tout* des prédicats tel que « vrai » et « faux ». Ce qui voudrait donc dire que ces prédicats ne sont pas nécessairement *normatifs*. Prenons pour exemples des jugements qui portent sur la vérité et la fausseté sans être normatifs. Si j'énonce des jugements sur le mensonge, sur l'illusion, sur la tromperie ou sur le mirage, je suis bien forcée d'inclure l'idée de la vérité et de la fausseté dans ces jugements. Si je dis « Quelqu'un dit un mensonge lorsqu'il dit sciemment une proposition fausse », ou encore « On ne ment pas lorsque l'on croit dire une proposition vraie », je mets en relation les prédicats « vrai » et « faux » avec d'autres idéalités. *Pourtant, je ne traite pas alors des prédicats « vrai » et « faux » de façon normative*. Je dis ce qu'est un mensonge ; je ne dis pas encore s'il *doit* ou non être. Ce sont des propositions qui traitent objectivement de la

vérité et la fausseté ; et à l'inverse, le mensonge est un concept qui est défini objectivement que grâce aux prédicats « vrai » et « faux », mais sans que ceux-ci aient alors une fonction *normative*. Ces propositions devraient donc être incluses dans une science *objective*.

De même, lorsque nous parlons d'une croyance, nous pouvons le faire de façon totalement objective, sans porter de jugement normatif. Si nous disons que les Égyptiens pensaient qu'il était vrai que $a^2+b^2=c^2$, nous ne portons pas nécessairement un jugement normatif sur leur croyance, nous disons juste ce qu'ils croyaient être vrai. De même encore, l'usage des polygraphes repose sur des propositions théoriques incluant les prédicats « vrai » et « faux », sans que ceux-ci soient utilisés normativement. Ceux qui utilisent des polygraphes croient que les signes vitaux sont différents lorsque l'on dit sciemment une proposition vraie que lorsque l'on dit sciemment une proposition fausse. Mais est-ce que cela implique que l'on *doit* dire la vérité plutôt que la fausseté ? Non. Dire que les signes vitaux sont différents lorsque l'on dit sciemment la vérité ou sciemment une fausseté revient simplement à poser une relation « entre dire une proposition vraie », « sciemment » et « signes vitaux ».

En certaines circonstances, ces prédicats doivent donc avoir une tournure normative, voire être justifiés d'avoir cette tournure, et il nous semble que ce soit lorsque l'on considère le remplissement intuitif comme une norme pour nos visées de sens. Tant et aussi longtemps que le remplissement intuitif n'est pas une norme pour nos visées de sens, les prédicats « vrai » et « faux », qui indiquent simplement *s'il y a* ou non un remplissement intuitif pour la proposition en question, ne sont pas des prédicats normatifs.

Qu'indiquent en effet ces prédicats, d'un point de vue simplement *objectif*? Husserl nous dit que si ces prédicats servent à qualifier le sens lui-même, ils le font en affirmant quelque chose que l'on ne trouve pas au niveau du sens lui-même. Au contraire de certains autres prédicats normatifs¹²², « il est vrai que » dit autre chose selon Husserl. Le « il est vrai que » dit une façon d'être donné [*Gegebenheit*] : il dit qu'*il y a* un vécu de remplissement intuitif. Nous ne pourrions donc pas, souligne Husserl, en restant seulement dans la sphère du sens, en analysant seulement le sens contenu dans une proposition, dire si elle est vraie

¹²² Par exemple, le prédicat « dépourvu du sens », lorsqu'il sert à déterminer si la proposition est bien formée grammaticalement, peut être décidé et attribué simplement par une analyse grammaticale du sens. Nous y reviendrons : *Infra*, section : « 1.3.3.1. Sens et non-sens ».

ou fausse. Nous devons pour cela « *sortir* » du sens, c'est-à-dire nous rapporter à un mode de donation particulier, celui du remplissement intuitif :

Gagnai-je une donation « parfaite » de la proposition en tant que sens, je ne gagne encore rien de la vérité d'une proposition et de la fausseté d'une proposition contraire. Pour la gagner, le sens doit être fondé d'une certaine façon, c'est-à-dire mon vécu de jugement doit le contenir selon un certain mode. Car je dois juger par moi-même et véritablement, et je dois juger, comme on dit, en ayant l'intuition, dans l'évidence. Ici, sous l'expression « donation de la vérité », j'ai certes à nouveau la même proposition en tant que sens, mais en tant que contenu justement d'une conscience conférant au sens un remplissement intuitif pour chacun des moments du sens et le donnant comme vrai ; alors que là où ce n'est pas le cas, la même proposition est donnée sur le mode du vide correspondant, comme une chose lointaine. (*Einleitung in die Ethik*, [269])

Pourtant, il nous semble que cela ne fait pas de ces prédicats des prédicats d'emblée normatifs. Au contraire, dire qu'*il y a* un remplissement intuitif, cela ne veut pas dire qu'*il doit* y avoir un remplissement intuitif. Pour cela, il faut que le remplissement intuitif devienne une norme pour le jugement correct.

Bien qu'il ne distingue pas l'usage simplement objectif de l'usage normatif des prédicats « vrai » et « faux », et qu'il ait présumé que ces prédicats sont d'emblée normatifs, Husserl propose des raisons pour lesquelles ces prédicats devraient être compris normativement, de sorte que nous devrions ne viser que des contenus de sens *vrais*, et exclure tout contenu de sens faux. La première de ces raisons tient au fait que les sciences sont le fruit d'actes intentionnels dans lesquels sont posées des connaissances, mais que ces connaissances ne sont pas d'emblée vraies, alors pourtant qu'il est de l'essence des sciences de se limiter à la vérité. Dans la mesure où nous chercherions à réaliser une science, il serait donc nécessaire d'exclure certains contenus de sens en raison de leur fausseté. Qu'une science, la logique normative, serve à établir quelles conditions nos contenus de sens doivent respecter pour qu'il soit tout au moins possible qu'ils soient vrais, et qu'elle ait une fonction *critique*, qu'elle exclue certains contenus de sens, cela ne serait possible que si la vérité devient pour nous un but pratique. Une telle science *critique* ordonnerait et dirigerait notre recherche de la vérité :

D'un autre côté, l'acquisition de la vérité ne tombe justement pas du ciel ; il faut en avoir l'intention [*es muss ein eigenes Absehen darauf gehen*], il est besoin d'une critique et d'un jugement critique, d'une réflexion critique pour savoir si et jusqu'à quel point la vérité considérée est déjà pleinement vérité, jusqu'à quel point la théorie affirmée par autrui est une théorie vraie, etc. Les critiques fixent ainsi le contenu durable des écrits scientifiques, mais

ensuite également les critiques des critiques, les jugements normatifs étant ensuite à nouveau jugés normativement.¹²³ (*Einleitung in die Ethik*, [280])

Les jugements qui portent sur la vérité et la fausseté – posant ces idéalités en relation avec d'autres idéalités, par exemple celles relatives aux formes des propositions – deviendraient normatifs *dans la mesure* où nous chercherions à acquérir la vérité et à exclure de nos actes intentionnels la fausseté. Comme c'est justement ce que cherche à réaliser toute science, alors ces prédicats y auraient une fonction normative.

Husserl ne réduit-il pas alors à nouveau la logique normative à n'être qu'une forme de technologie logique ? Nous ne le croyons pas, car il faudrait pour cela que l'acte dans lequel est contenu le sens vrai ou faux soit réduit à une forme d'activité réelle, et que sa rectitude *dépende* du fait qu'il contribue à la *réalisation* de la science. Or, ce n'est pas le cas. Au contraire, au § 4 de l'*Excursus*, s'intitulant « La normation des actes et l'idée d'une science idéale de la raison elle-même », Husserl précise en vertu de quoi un acte sera considéré comme correct ou incorrect, et ce critère n'a rien à voir avec la position d'un but pratique. En effet, Husserl croit qu'il est possible de transposer les prédicats « vrai » et « faux » qui valent pour les contenus de sens aux actes intentionnels eux-mêmes. Ce geste serait possible en raison de l'intrication essentielle entre l'acte, le sens et l'objet. Si l'acte vise l'objet à travers le sens, les prédicats s'appliquant au sens pourront être transposés à l'acte. Seulement, plutôt que de parler de vérité et de fausseté dans le cas des actes, il faudra utiliser les prédicats normatifs « correct » [*richtig*] et « incorrect » [*unrichtig*]. Et les actes seront dits corrects ou incorrects en fonction des prédicats normatifs qui s'appliquent au sens contenu dans les actes :

Maintenant, jetons un regard rétrospectif sur les actes, aux actes possibles appartenant au sens qui est idéalement dans le monde du sens. Évidemment la normation des propositions se transpose maintenant aux actes. Reprenons pour le moment les actes judicatifs. Ceux parmi eux qui sont vrais, c'est-à-dire ceux dans lesquels se distingue en soi le caractère idéal de la vérité, dans des fondations évidentes [*einsichtigen*] ou allant vers des évidences, se nomment « actes corrects » [*richtige Akte*]. Celui qui juge ainsi juge correctement, ce qu'il juge et énonce expressément est une proposition vraie <...> (*Einleitung in die Ethik*, [271])

Un acte sera dit *correct* si le sens qu'il contient est vrai, c'est-à-dire s'il a un remplissement intuitif. À l'inverse, un acte sera dit *incorrect* si le sens qu'il contient est faux. La rectitude d'un acte intentionnel dépend donc du remplissement intuitif qui peut *prouver* son contenu,

¹²³ Husserl précise alors en note de bas de page : « Il faudrait donc également qualifier ces jugements normatifs de jugements critiques. »

et non pas de l'efficacité avec laquelle cet acte peut nous permettre de réaliser l'achèvement de la science ni de la valeur qu'il aurait. La norme sera ici de n'admettre que les visées de sens qui peuvent être *prouvées*.

Il est également une seconde raison donnée par Husserl pour laquelle nous devrions reconnaître la fonction normative des prédicats « vrai » et « faux », et c'est cette fois la valeur respective du vrai et du faux. Car Husserl termine l'*Excursus* en examinant le lien entre l'éthique et les prédicats normatifs, et il souligne alors que les prédicats « vrai » et « faux », bien qu'ils ne soient pas eux-mêmes des valeurs¹²⁴, peuvent néanmoins avoir une *valeur*, et qu'en raison de cette valeur, nous pourrions *devoir pratiquement* nous donner pour idéal de constituer une humanité *vraie*, c'est-à-dire une humanité pour laquelle toute visée de sens et tout objet doté de sens seraient toujours vrais (*Einleitung in die Ethik*, [317-320]). Autrement dit, lorsqu'il s'agit de constituer les prédicats « vrai » et « faux » en *devoir pratique*, Husserl ne peut s'empêcher de référer aux valeurs. Le sens qui est vrai aurait une valeur positive, et le sens qui est faux une valeur négative, nous justifiant ainsi de considérer qu'il est de notre devoir de se limiter aux contenus de sens *vrais*, puisque seuls ceux-ci ont une valeur positive et supérieure. Pour justifier la transformation du remplissement intuitif en norme pour notre pratique, Husserl en appelle ainsi à la valeur positive et supérieure du remplissement intuitif. Nous retrouvons alors l'idée qui traversait le § 14 des *Prolégomènes* : la valeur positive et supérieure d'une condition peut nous justifier de la transformer en norme.

Nous croyons cependant que Husserl a tort d'en appeler à un but pratique ou aux valeurs pour justifier le droit des prédicats « vrai » et « faux » d'être conçus comme des prédicats normatifs. Avant même de référer à un but pratique ou à des valeurs, Husserl avait dans cet *Excursus* tout ce qu'il lui fallait pour justifier cette tournure normative. En effet, Husserl prend d'abord la peine de souligner que ce ne sont pas tous les « objets » pour lesquels il fait sens de parler de prédicats normatifs, puisque tous les objets qui font partie des sciences de la nature sont nécessairement traités de façon *objective*, tandis que c'est seulement lorsqu'il est question du sens, et notamment d'objets dotés de sens, qu'il fait sens de parler de normativité. Cela veut donc dire que c'est quelque chose du sens lui-

¹²⁴ Cf., *Einleitung in die Ethik*, § 13 b), [315-317] ; *Infra*, section : « 3.2.3. L'éthique de la vérité ».

même qui justifie la transformation du remplissement intuitif *en norme*. Deuxièmement, il n’y a pas que le sens prenant la forme de la proposition [*Sätze*] qui admette des prédicats normatifs, mais également le sens qui pose simplement et directement un objet. Dans le premier cas, il s’agit de poser l’être-ainsi d’un objet (« A est B ») ; dans le second, c’est simplement l’existence d’un objet qui est posé. Mais même dans le second cas, il fait sens de juger normativement la position de cet objet, selon le remplissement intuitif qui a lieu. Nous disons alors que « A est vraiment », ou que « C’est bien le cas que A est » (*Einleitung in die Ethik*, [276])¹²⁵. Or, ce qui est commun à la proposition et à la simple position de quelque chose, et qui justifie que l’on puisse leur attribuer des prédicats normatifs, c’est la position [*Setzung*] de l’être de quelque chose – que cette position pose directement et simplement qu’un objet *est*, ou qu’elle pose comment cet objet *est déterminé* dans une proposition plus complexe. Ce qui voudrait donc dire que c’est la *position* de l’être de quelque chose qui justifie la tournure normative que le remplissement intuitif peut avoir dans les deux cas¹²⁶.

Ce que devrait enfin confirmer la comparaison entre les actes intentionnels et les visées de sens qui sont soumis à cette norme et ceux qui ne le sont pas. Car ce qui différencie les actes et les visées de sens soumis à cette norme de ceux qui ne le sont pas, ce n’est pas la position d’un but pratique, la recherche de l’achèvement de la science ou des valeurs ; c’est plutôt la positionalité que l’on y trouve. Lorsque Husserl discute, dans les *Idées directrices*, des différentes modalités qu’admettent les actes, ce qui appert, c’est que certains d’entre eux ne sont pas soumis à la norme du remplissement intuitif, bien qu’ils aient un contenu de sens. En effet, pour tous les actes « neutralisés », c’est-à-dire tous les actes où toute thèse d’être a été mise en suspens, où la « position » [*Setzung*] n’a plus d’efficace, il ne fait aucun sens de dire qu’ils sont vrai ou faux¹²⁷. Car en suspendant la

¹²⁵ Traduction difficile, puisqu’il fallait trouver des termes grâce auxquels nous ne disons pas simplement que « A est », mais où nous mettons plutôt l’emphase sur le fait que le sens est bien conforme ou non à la norme, comme lorsque nous disons « C’est bien le cas que A est », ou encore lorsque nous disons « A est vraiment ».

¹²⁶ Sophie Loidolt a déjà soulevé le même rapport entre norme et position : cf., LOIDOLT, S., *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, op. cit., p. 84-89.

¹²⁷ Husserl conçoit la neutralisation comme une forme de suspension des normes imposées aux visées de sens : « <...> les noèses *proprement dites*, non neutralisées, sont soumises en vertu de leur essence à une « *juridiction de la raison* », tandis que *pour les noèses neutralisées la question de la raison ou de la non raison est dénuée de sens*. Il en est de même, corrélativement, des *noèmes*. Toute chose caractérisée quant au noème comme étant (comme certaine), comme possible, conjecturable, problématique, nulle, etc., peut être

position d'être de leur contenu de sens, il ne fait aucun sens de les « mesurer » à ce qui pourrait être donné dans le remplissement intuitif. Ce qui voudrait donc dire que les actes non-neutralisés, comme l'acte de juger, co-posent toujours une norme d'après laquelle nous devrions les juger, en raison de la position d'être qu'ils incluent.

Prenons pour exemple la proposition « Il y a une maison au bout du chemin ». Cette proposition pose l'existence de quelque chose (« Il y a ») à laquelle la proposition se réfère, mais en même temps soumet cette proposition, *puisqu'elle se réfère à une maison qui serait au bout du chemin*, à une norme, celle de l'intuition de ce qu'il y a au bout du chemin. Dire qu'il y a une maison au bout du chemin, c'est toujours en même temps accepter que la norme pour cette proposition sera la preuve intuitive de ce qu'il y aura au bout du chemin¹²⁸. Ce n'est pas comme si nous *imaginions* une maison au bout du chemin : dans ce cas, l'existence de la maison à laquelle cette visée de sens se réfère ne serait pas posée, et la norme du remplissement intuitif ne serait donc pas non plus co-posée – nous n'aurions que faire de l'intuition que nous aurions au bout du chemin. Ce n'est pas non plus comme si nous neutralisions cette thèse, auquel cas il ne ferait également aucun sens de la vérifier ou de l'infirmer. Car lorsque nous neutralisons la proposition « Il y a une maison au bout du chemin », nous suspendons justement la *thèse* selon laquelle *il y aurait* une maison au bout du chemin¹²⁹.

Ce que la différence entre l'affirmation, l'imagination et la neutralisation doit laisser voir, c'est que certaines visées de sens et certains actes, *et seulement certains d'entre eux*, posent à la fois un contenu de sens *et une norme* d'après laquelle nous devrions les juger.

ainsi caractérisée de façon « valable » ou « non-valable » ; elle peut être, être possible, être nulle, etc., « en vérité ». Par contre on ne « pose » rien tant qu'on se figure simplement par la pensée ; ce n'est pas là une conscience positionnelle. La « simple pensée » de réalité, de possibilités, etc., ne « prétend » rien ; on n'a ni à la reconnaître comme correcte, ni à la rejeter comme incorrecte. » (*Idées directrices I*, p. 369 [223]) Nous reviendrons dans le détail sur la neutralisation dans une prochaine partie, notamment pour juger des raisons que nous aurions de neutraliser certaines de nos visées de sens : *Infra*, section : « 2.1.3. Raison et neutralisation ».

¹²⁸ Ce qui vaut également des propositions incluant les prédicats « vrai » et « faux » de façon strictement objective. La proposition « L'essence du mensonge, c'est de dire sciemment une proposition fausse », le terme « faux » est inclus de façon non-normative, et pourtant la proposition globale s'accompagne d'une thèse normative. Elle s'accompagne de l'idée selon laquelle cette proposition est soumise à une norme : une preuve de ce qui constitue l'essence du mensonge. Car il n'est peut-être pas vrai que l'essence du mensonge, c'est de dire sciemment un proposition fausse.

¹²⁹ Ce qui ne veut évidemment pas dire non plus que nous nions qu'il y ait une maison au bout du chemin. La négation est encore une position, et en ce sens, elle n'est pas une neutralisation d'une position. *Infra*, section : « 2.3.1. Raison et neutralisation ».

Husserl n'avait pas besoin, pour reconnaître cette tournure normative, de se référer à un but pratique ou à des valeurs. Il lui aurait suffi de reconnaître que dans *certaines* visées de sens, justement celles qui peuvent être vraies ou fausses, une thèse est toujours incluse, que c'est à ce titre que cette visée de sens se réfère à un objet, mais que c'est également pour cette raison qu'est toujours *co-posée une norme* d'après laquelle nous jugeons cette visée de sens. Là où une thèse fait partie de la visée de sens, là où cette thèse n'est pas neutralisée, là, la visée de sens pose *également une norme d'après laquelle nous devrions la juger*, c'est-à-dire la norme du remplissement intuitif. Et il n'y a pas d'autre raison pour reconnaître que le remplissement intuitif est une norme que de poser l'être de quelque chose. En posant quelque chose en tant que quelque chose qui est, la visée de sens va toujours au-delà d'elle-même, et se réfère à ce que le sens n'est pas lui-même, mais par rapport auquel il est en écart. En même temps, elle co-pose la preuve intuitive de ce à quoi elle se réfère comme *norme* pour ce contenu de sens, parce qu'il est ce à quoi le contenu de sens *se réfère* et en même temps ce qui pourrait être *différent* de la façon dont le contenu de sens s'y réfère.

Mais c'est donc dire que la norme n'acquiert pas sa force d'une valeur positive, mais plutôt de la position incluse dans la visée de sens. Ainsi, si nous voulons ne pas être soumis à cette norme, nous n'avons qu'à *neutraliser* nos actes intentionnels – *il n'est pas besoin pour ce faire de passer par le détour des valeurs*.

Au schéma « je, acte, sens et objet », il faudrait donc ajouter que des normes sont toujours en même temps co-posées tacitement à toute positionalité. La visée de sens n'inclut pas seulement ce qui est *explicite* dans cette visée de sens, son contenu « locutoire » aimerions-nous dire, mais également un contenu de sens implicite et ayant une force illocutoire que nous qualifierons de « *normative* »¹³⁰ : il y est co-posé tacitement une norme d'après laquelle nous devrions juger ce contenu de sens. Malheureusement, Husserl s'intéresse moins à ce qui est posé tacitement qu'à ce qui serait posé *explicitement* dans la

¹³⁰ Cette classe d'énonciation *illocutoire* serait à placer aux côtés des autres classes d'énonciation illocutoire (le verdictif, l'exercitif, le promissif, le comportatif et l'expositif) reconnues par Austin : AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris : Éditions du Seuil (coll. Points. Essais), 1970, p. 153.

visée de sens. Et c'est peut-être là, plus que dans l'idée que le sens est toujours déjà langagier, que réside un certain primat du langage chez Husserl¹³¹.

Nous verrons que le remplissement intuitif n'est pas la seule norme qui peut être appliquée au sens et aux actes intentionnels, et qu'elle peut même être suspendue et remplacée par une autre norme. Nous reviendrons également sur le rapport entre les actes, leur neutralisation et la normativité intentionnelle. Ce qu'il importe de retenir, c'est que ces prédicats n'indiquent pas seulement un mode de donation, mais servent également à indiquer quels contenus de sens doivent être exclus au profit d'autres contenus de sens. Il ne s'agit pas simplement de dire qu'il y a du vrai et du faux – cette distinction devient *critique*. Les visées de sens doivent se limiter au vrai lorsqu'en elles est posé un contenu de sens qui inclut une thèse, car chaque thèse prétend poser ce qui est. Ce ne sont pas des visées de sens faites « en l'air », mais des visées de sens qui prétendent se référer à quelque chose. Dans leur cas, il est posé implicitement que ce ne sont que les visées de sens prouvées, de manières¹³² plus ou moins parfaites, que nous sommes en droit de garder. Ce n'est que lorsque la *position* de ces visées de sens est *neutralisée*, c'est-à-dire que lorsqu'elles mettent en suspens toute thèse d'être, toute prétention que ce qui y est visé *est* tel qu'il y est visé, que la proposition n'est ni normativement « vraie », ni normativement « fausse ».

1.2.3.3. DE LA PERTINENCE ET DE LA VALIDITÉ D'UNE PROPOSITION NORMATIVO-INTENTIONNELLE

A-t-on, ce faisant, une nouvelle façon de déterminer la logique en tant que science normative ? A-t-on, grâce à la norme du remplissement intuitif, un nouveau critère de pertinence et de validité de la logique en tant que science normative ? Car rappelons-le, une des critiques adressées à ceux qui considéraient la logique normative comme une forme de *Kunstlehre*, c'était que le critère dont ils se servaient pour juger de la pertinence et de la

¹³¹ Ou, pour le dire autrement, lorsque Husserl examine ce qui est posé dans la visée de sens, il ne voit que ce que l'on y a posé *explicitement*. Il ne voit pas l'illocutoire (par exemple un ordre, un verdict, une promesse) qui peut y être co-posé en même temps mais implicitement.

¹³² « Manières » est au pluriel, car tout contenu de sens n'est pas justifié, ni justifiable, de la même façon. L'« intuition » est le terme général par lequel nous désignons tout vécu qui pourrait servir à légitimer une visée de sens. En ce sens, l'« intuition » ne se réduit pas à l'intuition perceptive, laquelle est bien plutôt *une des façons* par lesquelles il est possible de légitimer *un certain type* de visées de sens.

validité d'une proposition au sein d'une *Kunstlehre* n'était pas adéquat pour la logique normative. Sommes-nous alors plus avancés si nous parlons de normativité intentionnelle ?

Husserl rejoint bien dans l'*Excursus* la problématique qu'il avait rencontrée au début des *Prolegomènes*, celle portant sur l'essence de la logique et sur sa fonction normative. En un sens, la logique est strictement théorique – et elle n'est essentiellement que théorique. En un autre sens cependant, cette logique est normative et règne sur l'élaboration de toutes les sciences :

En d'autres termes, on cherche les lois qui régissent la normativité de toute connaissance possible, de toute proposition possible assise en elle, et ainsi naît la science normative de la connaissance, la logique, qui règne [*regierende*] sur toutes les autres sciences. Elle contient les principes de toute critique des sciences, et sert ainsi elle-même à la critique. Elle devient par principe juge pour toute critique. Elle pose des principes normatifs pour la vérité des propositions déterminantes de chaque niveau, et des principes normatifs pour la possibilité, la réalité possible des objets en général.¹³³ Elle dit en dernier lieu ce sans quoi une objectivité quelconque, en tant qu'elle doit être posée dans de simples positions de connaissance, ne peut pas être pensée si elle doit [*soll*] pouvoir être une objectivité qui est véritablement. (*Einleitung in die Ethik*, [281])

Si la logique a une fonction critique à l'égard des visées de sens, c'est parce qu'elle énonce les conditions que l'on doit respecter si elles doivent pouvoir avoir un remplissement intuitif. Et si elle le fait, c'est parce qu'elle énonce, en sa version théorique, les relations idéales qui valent pour tout objet en général. Une proposition *pose* quelque chose, et co-*pose* donc en même temps comme norme le remplissement intuitif de chacune des parties de cette proposition ; mais c'est donc qu'elle co-*pose* que son contenu de sens devra respecter les relations idéales qui valent pour tout objet en général, sans quoi elle n'aura pas de remplissement intuitif. Et c'est ainsi que la logique obtient sa fonction normative.

Mais c'est donc que nous avons un nouveau *critère de pertinence* quant au genre d'« objet » auquel peut s'appliquer la logique. Partout où un objet est visé par un contenu de sens, il est pertinent pour la logique de s'appliquer normativement. Contrairement aux technologies, comme ce n'est pas en vertu d'un but pratique qu'elle obtient sa fonction normative, la logique n'est pas contrainte à ne s'appliquer qu'à des actes ou des circonstances *réelles*. Contrairement aux axiologies, ce à quoi la logique s'applique n'a pas non plus à être de l'ordre de ce que l'on peut vouloir ni de ce que l'on peut ultimement

¹³³ Husserl ajoute en note de bas de page : « « En général », en une généralité « formelle ». Cela donne l'ontologie formelle. Entrent en ligne de compte ensuite cependant les régions « matérielles », la nature, l'esprit, etc. et par conséquent les ontologies « matérielles » selon ses régions pures connaissables formellement, etc. »

réaliser. Que le remplissement intuitif puisse ou non avoir lieu dans le cas d'une visée de sens en particulier – pensons au chiliogone de Descartes –, qu'il ne fasse pas de sens que l'on puisse le *vouloir* parce qu'il est impossible de le réaliser, cela ne veut pas dire que la logique ne puisse pas s'appliquer à ce contenu de sens. Au contraire, et c'est bien pourquoi la logique n'a que faire des conditions – comme les valeurs – grâce auxquelles nous pourrions *vouloir* un objet. Là où le sens est en écart avec l'objet auquel il se réfère, là où il *pose l'être* de quelque chose et où il admet comme norme la possibilité d'une preuve intuitive, là, nous nous trouvons dans les limites de l'application normative de la logique. Ce qui exclut tout discours où il ne s'agit pas de poser l'être de quelque chose – pensons à la poésie. Ce qui exclut également tout objet réel qui ne contient aucun sens – quel sens cela aurait-il d'appliquer la logique à la nature ? Et si ultimement il y a des actes de la conscience qui sont inclus dans le domaine de la logique normative, ce sera en tant qu'actes ayant un contenu de sens, et un contenu de sens tel qu'il est pertinent pour lui de le qualifier de vrai ou de faux¹³⁴. L'acte n'est donc plus compris en tant qu'acte réel, mais plutôt en son caractère intentionnel et en tant que sujet à des prédicats normatifs : il est déréalisé¹³⁵.

Et c'est également un nouveau *critère de validité* pour les propositions normatives qui est institué par la normativité intentionnelle. Une proposition normative, disant ce que doit être le contenu de sens ou comment nous devons juger, sera valide si elle énonce les conditions à respecter pour que le contenu de sens puisse être confirmé par un remplissement intuitif. Dans le cas de la logique normative, ces conditions devront être celles qui valent pour tout objet en général. L'efficacité d'un moyen ne déterminera donc plus la validité d'une proposition normative : il ne s'agit pas de déterminer si telle ou telle action doit vraiment être en vérifiant si elle est vraiment efficace pour atteindre une fin pratique. Les caractéristiques axiologiques de l'objet ne seront pas non plus déterminantes

¹³⁴ Des actes réels peuvent donc bien faire l'objet d'une qualification normative par la logique, mais c'est seulement *en tant qu'ils ont un contenu de sens* ou en tant que nous leur avons attribué du sens. Husserl nous dit : « D'emblée nous savons que les prédicats normatifs, les prédicats de la vérité, de la légitimité [*Rechtheit*], reviennent originairement seulement au sens ; les objets visés, les propositions déterminantes visées, les valeurs et relations de valeurs visées, etc. Les sens ne sont cependant pas eux-mêmes des réalités. Mais médiatement, au moyen d'un rapport au sens, un réel peut aussi devenir normable ; d'un côté, ce qui est pour nous bien connu, sous forme de transposition [*übertragung*] des prédicats normatifs aux actes de l'ego, selon que les propositions sont vraies ou fausses. » (*Einleitung in die Ethik*, [285])

¹³⁵ Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il n'aura pas lieu, qu'il ne sera pas. Mais ce n'est pas en tant qu'acte ayant lieu, et encore moins en tant qu'acte *effectif et psychique* qui permet de réaliser une fin, qu'il est pertinent au sein de la logique normative. Il n'y est pertinent qu'en tant qu'acte intentionnel ayant un contenu de sens qui peut être vrai ou faux.

pour décider de la validité d'une proposition normative. Nous ne pourrions dire si une proposition normative est vraie ou fautive en se référant aux caractéristiques que doit posséder tout ce qui a une valeur positive. C'est plutôt les relations idéales qui valent pour tout objet en général qui détermineront si la proposition normative est vraie ou fautive.

1.2.3.4. L'ÉCLATEMENT DU NORMATIF

À dire ceci, nous pourrions cependant avoir l'impression qu'il n'y a que la logique qui soit une discipline normative. La logique ayant une portée universelle, elle énoncerait ce qui vaut pour *tout* objet en général, et s'appliquerait ainsi normativement à chaque proposition et à chaque acte intentionnel. Or, si la logique a une fonction normative, ce n'est pas parce qu'elle énonce des *lois générales et formelles* qui valent pour tout objet, mais plutôt parce que son contenu peut être lié aux prédicats normatifs « vrai » et « faux ». De plus, à partir de l'*Excursus*, nous devons convenir qu'il n'y a pas que la logique qui soit normative, puisque toute science critique portant sur vérité et fausseté peut être normative. Ainsi, toute science peut avoir un contenu d'enseignement *et* un contenu critique – le propre de la logique comme science normative est simplement de dire ce qui vaut pour l'objet *en général* et non pas pour des objets en particulier. Elle a ainsi une fonction normative à l'égard de *toutes les sciences particulières*.

Mais toute science peut devenir également critique. C'est d'abord le cas des sciences de l'esprit puisqu'elles portent sur des objets qui ne sont pas simplement réels, mais qui sont plutôt toujours dotés de sens. Un geste, une parole ou une œuvre par exemple n'est jamais qu'un objet réel, mais un objet ayant un sens, tout comme un mot n'est jamais qu'un son, mais a également un sens : « Une œuvre d'art, une arme, un outil de travail, etc., ont pour ainsi dire une corporéité [*Leiblichkeit*] et un sens qui les anime. Chaque mot d'une langue nous offre en même temps un corps langagier [*Sprachleib*], le mot sonore [*Wortlaut*], et le sens spirituel, la signification dans le sens du langage courant. » (*Einleitung in die Ethik*, [309]). S'il est possible de considérer ce sens *objectivement*, il est également toujours possible de le juger normativement. Une science du droit pourrait par exemple décrire *objectivement* l'état du droit à tel ou tel moment ou encore les relations qui valent entre des concepts proprement juridiques ; elle peut cependant également avoir une fonction normative et servir à juger de la conformité d'une proposition juridique par rapport

au droit en vigueur (si l'on adopte le positivisme juridique) ou au droit tel qu'il devrait être idéalement. De même, l'histoire peut avoir une orientation strictement *objective*, et ne s'intéresser qu'à ce qui est arrivé, aux causes ou aux paradigmes historiques. Mais elle peut également devenir *normative*, et par exemple juger de la vérité et de la fausseté des productions historiques passées :

L'historien, en tant qu'historien normatif, « justifie » les formations historiques de valeurs se présentant à lui. Par exemple, les sciences, quant à savoir si elles étaient de véritables sciences ou des sciences illusoires, comme l'alchimie et l'astrologie. Ce n'est pas l'affectivité qui accomplit la normation, mais plutôt l'entendement [*Verstand*] propre aux sciences de la nature. En ce sens, chaque histoire scientifique, par exemple l'histoire de la physique, de la mathématique, prouve continuellement, ou plus précisément, prouve logiquement, norme logiquement¹³⁶. Tout comme l'histoire de l'art n'est pas seulement dirigée vers une clarification de la genèse spirituelle de l'œuvre d'art et corrélativement vers celle de l'artiste en tant que personnalité artistique, elle est plutôt aussi histoire qui norme esthétiquement : elle exprime alors des jugements de valeurs, et ce sont alors de véritables jugements de valeur. (*Einleitung in die Ethik*, [317])¹³⁷

Et même les sciences de la nature admettent des tournures normatives. La physique par exemple porte certes sur un objet réel – la nature – qui n'est pas doté de sens (*Einleitung in die Ethik*, [298]). La seule orientation que nous pouvons avoir envers cet objet est une orientation objective, la nature ne pouvant être ni vraie, ni fausse (*Einleitung in die Ethik*, [314]). Mais nous pouvons aussi nous intéresser au sens par lequel nous visons la nature, et le juger normativement. Nous pouvons prendre une proposition particulière de la physique, déterminer si elle est vraie ou fausse, et ce, non pas en vertu de ce qui vaut pour tout objet en général, mais en vertu de ce qui vaut pour *cet objet-ci*, l'objet physique dont il est question dans la proposition. *Il y aurait en ce sens un éclatement des sciences pouvant avoir une fonction normative.*

¹³⁶ Husserl ajoute en note de bas de page : « Histoire critique. »

¹³⁷ Disant cela, Husserl favorise cependant une équivoque, puisqu'il emploie le mot « sens » [Sinn] à la fois pour le sens intentionnel grâce auquel nous visons des objets et pour le sens qui résulte des prestations de l'esprit et qui est attribué aux objets du monde environnant. Est-ce que le sens par lequel un acte vise un objet est « sens » de la même façon que le sens que l'on exprime ou que le sens que l'on comprend dans les œuvres ou dans l'histoire ? Husserl soulignait que l'objet n'est pas *dans* l'acte intentionnel, et qu'il n'y a que du sens *dans* l'acte intentionnel. Mais qu'en est-il du sens en tant que production de l'esprit ? Peut-on vraiment affirmer que le sens d'une œuvre que je lis ou que le sens de l'histoire que j'étudie est « dans » mes actes intentionnels ? Ce sens historique ou littéraire n'est-il pas en somme tout aussi éloigné, voire plus éloigné, que l'objet de l'acte intentionnel ? Comment reconnaître autrement le fait qu'il puisse y avoir des phénomènes d'incompréhension ou d'obscurité de la part de celui qui étudie une œuvre littéraire ou l'histoire ? Non seulement l'objet de sens que nous visons peut être adéquat ou inadéquat par rapport à une norme, mais le sens par lequel nous le visons peut lui aussi être adéquat ou inadéquat à l'objet doté de sens que nous visons. Pour donner un exemple, il s'agit non pas seulement de savoir si les représentations géocentriques sont vraies ou fausses, mais également de savoir si nous pouvons vraiment interpréter telle ou telle affirmation – par exemple celles que l'on trouve dans le *Traité du ciel* d'Aristote – comme étant une forme de géocentrisme.

Surtout, s'il y a un éclatement du normatif dans l'*Excursus*, lequel ne se limite pas à la fonction normative de la logique, c'est parce que Husserl y reconnaît d'autres prédicats normatifs que les seuls prédicats « vrai » et « faux », ce que nous avons déjà vu lorsque Husserl utilisait les prédicats « correct » et « incorrect » pour qualifier normativement les actes intentionnels. Mais Husserl utilise également d'autres prédicats normatifs dans l'*Excursus*. Il tenait par exemple à employer des prédicats normatifs spécifiques pour les contenus de sens incluant la position d'une valeur : « De la même façon que les objets posés dans la simple position d'objet gagnent, en tant que simple sens, leur prédicat logico-normatif que sont « l'étant-véritable » et « le non-étant », les objets-valeurs posés en de simples positions de valeurs et de volonté gagnent également leurs prédicats normatifs particuliers, ceux axiologiques et pratiques. » (*Einleitung in die Ethik*, [277]). Dans le cas d'un contenu de sens posant *légitimement* une valeur, plutôt que de parler de « vérité » de la proposition, Husserl proposait de parler de son caractère « authentique » ; dans le cas contraire, il proposait d'employer le prédicat normatif « inauthentique » : « Nous simulons un ego évaluant et éventuellement aussi une communauté d'egos liés en tant que communauté évaluante, qui n'évalue pas seulement, mais plutôt s'assure de l'authenticité, de la vérité de la valeur, des propositions déterminant les valeurs à chaque niveau, à chaque pas de l'évaluation. » (*Einleitung in die Ethik*, [282] ; cf. *Einleitung in die Ethik*, [279] ; [283]). Les prédicats « authentique » et « inauthentique » sont donc des prédicats normatifs qui qualifient normativement les visées de sens ayant un contenu axiologique.

Par ailleurs, Husserl réservait son usage des prédicats normatifs « vrai » et « faux » qu'au sens prenant la forme d'une *proposition* [*Sätze*]. En effet, dès le § 5 de l'*Excursus*, Husserl cesse de parler de sens [*Sinn*] et parle plutôt de « proposition déterminante », par quoi il entend tout jugement prédicatif où est affirmé l'être-ainsi de quelque chose, par exemple, l'être-rouge de la maison dans la proposition « La maison est rouge » :

Ce que nous nommons habituellement « propositions » sont des propositions qui déterminent (déterminantes) et les formations de propositions qui s'assemblent à partir d'elles et à partir de leurs variations en unité propositionnelle nouvelle. Le mot « détermination » peut être saisi aussi largement que les mots « proposition » et « acte positionnel ». On parle bien dans les faits aussi de détermination de la volonté, de la détermination d'un but, etc., là où l'acte de déterminer est l'affaire de la volonté. Les propositions déterminantes sont des jugements prédicatifs ; elles accomplissent des déterminations conformément au jugement, à savoir elles déterminent un objet-sujet simplement posé en tant qu'être-ainsi [*so-beschaffen*] (La manière d'être est « être-ainsi-déterminé »). Chaque manière d'être énoncée dit tout simplement une détermination, par exemple « ceci est rouge ». (*Einleitung in die Ethik*, [274])

Or, Husserl remarque par le fait même qu'il y a des actes positionnels qui posent simplement et directement un objet, sans poser en même temps les déterminations de cet objet :

Nous trouvons dans la sphère de la connaissance, et en tant qu'évidence allant de soi, que les propositions déterminantes les plus primitives, comme « Ceci est rouge », contiennent déjà des propositions, des propositions pures, pour ainsi dire à rayon unique ; de simples positions d'objet, comme « ceci », un tout petit mot, qui attire l'attention directement sur un objet, et ne le fait naturellement qu'en raison du fait qu'il y a une quelconque et simple perception, un souvenir, ou une représentation, dans lesquels la simple position « ce qui est posé » est l'objet en question, dans une simple proposition d'objet. Des propositions déterminantes, des propositions au sens habituel, recèlent donc en soi déjà de simples propositions posant directement, et ce qui est posé directement veut dire « objet ». ¹³⁸ (*Einleitung in die Ethik*, [275])

Cette position d'objet ne peut cependant pas être dite vraie ou fausse selon Husserl. Ce n'est pas tout sens qui peut être vrai ou faux, mais seulement le sens dans lequel est déterminé l'être-ainsi de quelque chose. Et pourtant, il fait sens de qualifier normativement nos simples positions d'objet, lesquelles peuvent également être « correctes » ou « incorrectes » par rapport à ce qu'offre le remplissement intuitif. Mais dans leur cas, il faudra cependant parler d'« existence » et de « non-existence ». C'est pourquoi Husserl affirme :

« Vérité veut dire proposition déterminante vraie, énoncé vrai. On a alors besoin d'un mot pour exprimer le concept normatif parallèle pour les positions d'objet, et pour cela on se sert du discours de l'existence. Dans le langage ordinaire, on dit « A est vraiment », et de façon négative « A n'est en rien » ¹³⁹ ; un négatif n'est en rien. L'existence en tant que prédicat veut dire est-vraiment [*wahrhaft-seiend*] et est un prédicat de l'objet visé [*vermeinten*] en tant que tel, et justement de la proposition d'objet. Celui qui voit un fantôme et l'accueille comme un objet de perception ou d'expérience, celui-là accomplit une simple position d'objet qu'il faut reconnaître comme erronée, tout comme d'un autre côté la position d'une expérience doit être reconnue comme correcte dans sa vérification intuitive continue (en dehors de tout jugement déterminant). » (*Einleitung in die Ethik*, [276])

Passage difficile, puisque l'emploi de termes relatifs à l'existence peut laisser l'impression que les prédicats normatifs servent ici à qualifier normativement *le réel*. Ce que Husserl avait cependant ici à l'esprit, et l'exemple du fantôme corrobore cette interprétation, ce sont les cas où nous qualifions *la visée de sens* d'un simple objet.

¹³⁸ Husserl ajoute alors en note de bas de page : « Proposition de substrat : l'objet-à-propos-duquel, en tant que sens, celui posé et qui existe par conséquent dans l'acte de juger pour celui qui juge, présu-pose, en tant qu'étant tout simplement pour lui. L'objet-à-propos-duquel est donc l'objet à déterminer, le substrat de la détermination. »

¹³⁹ Nous traduisons ainsi « A ist nichts », car nous devons accentuer, tout comme dans « A est vraiment », le fait qu'il s'agit ici de qualifier le contenu de sens « A est » plus que l'objet réel lui-même.

Ces autres prédicats normatifs ne sont pour l'instant que des cas particuliers du « vrai » et du « faux » : « authentique » vaut lorsqu'il est question de la vérité des valeurs, « correct » lorsque l'acte a un contenu vrai, et « est-vraiment » lorsqu'il est question de la vérité d'une position directe d'objet. Dans tous ces cas d'une normativité dite « intentionnelle », c'est le remplissement intuitif qui est la norme, peu importe sa déclinaison.

Et cette normativité intentionnelle n'est, en un sens, qu'une particularisation du modèle formel de la normativité que Husserl avait développé au § 16 des *Prolégomènes*. Car il ne s'agit, au fond, que d'appliquer une condition – le remplissement intuitif – comme norme conditionnant les visées de sens posant un objet. Ainsi, si nous ne nous limitons plus à une définition *intentionnelle* de la normativité, c'est-à-dire si nous ne nous limitons plus à ne reconnaître pour seule norme que le remplissement intuitif, nous devons reconnaître que d'autres prédicats sont également normatifs. Un prédicat normatif sera simplement un prédicat par lequel on détermine la conformité ou non de quelque chose par rapport à une norme, quelle qu'elle soit. Il serait ainsi justifié de parler de prédicat normatif chaque fois qu'il y aurait un écart entre ce qui est jugé et la norme à laquelle ce qui est jugé devrait être conforme. Cette norme n'a donc pas nécessairement à être un remplissement intuitif ; elle n'a qu'à être dans une certaine distance par rapport à ce qui est normé de sorte qu'il est justifié de questionner l'adéquation de ce qui est normé par rapport à la norme. Prenons par exemple les prédicats « légal » et « illégal », qui sont des prédicats normatifs parce qu'ils déterminent si le sens contenu dans une proposition – ou plus spécifiquement le sens d'une action – est conforme à une norme, le droit en vigueur. Beaucoup d'autres prédicats respectent également cette structure normative. Par exemple, « normal » et « anormal », qui sont utilisés de façon normative lorsque l'on juge un comportement ou un évènement en fonction de son adéquation à ce qui est « habituellement » ou « pour la majorité des gens ». Ou encore « pertinent » et « impertinent », que nous avons déjà utilisés, et qui déterminent normativement si un contenu a rapport avec ce dont il est question, avec le contexte, qui agit alors à titre de norme¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Cf., *Sur l'histoire de la philosophie*, [385-386].

Seul un point de départ phénoménologique aura permis à Husserl de dégager une normativité intentionnelle. En partant de l'intrication phénoménologique entre acte, sens et objet, et donc d'une analyse de l'intentionnalité elle-même, Husserl montre un troisième sens de la normativité qui n'est ni pratique, ni axiologique. Cette normativité intentionnelle est celle qui prend pour norme de n'admettre que les visées de sens qui sont ou qui peuvent être prouvées intuitivement, que celles qui font ou peuvent faire l'objet d'une confirmation intuitive, norme permettant de qualifier normativement de « vrai » ou « faux » le sens et de « correct » ou « incorrect » l'acte intentionnel. Et ultimement, s'il est justifié d'appliquer cette norme à certaines visées de sens, c'est parce que celles-ci, *en posant l'être-ainsi de quelque chose*, co-posent comme leur propre norme le fait qu'elles puissent être prouvées par l'intuition de cet objet – norme qu'à l'inverse les actes et les visées de sens neutralisés laissent en suspens. Si les sciences ont une dimension *normative*, ce n'est pas donc parce qu'elles ont un but pratique non encore achevé, ni parce qu'elles ont de la valeur, mais parce qu'en vertu de leur contenu même, en vertu du fait qu'elles prétendent poser ce qui est, elles se donnent également pour norme le remplissement intuitif.

Ces trois sens de la normativité indiquent donc bien que le point de départ d'une analyse normative influe sur notre façon de comprendre ce qu'est l'acte qu'il s'agit de limiter normativement. Tant et aussi longtemps que le point de départ de l'analyse normative présupposait que l'objet du normatif était une action *réelle*, il n'était pas possible d'arriver à un concept *intentionnel* de la normativité. Or, aborder la normativité d'un point de vue téléologique ou axiologique, c'était justement présupposer que l'objet du normatif était une action réelle – que ce soit en tant qu'action *efficace* ou en tant qu'action *pouvant être voulue et faite*. Chacune à leur façon, autant la téléologie que l'axiologie conduisait ainsi l'acte de la conscience à n'être qu'un acte *réel*, ratant ainsi le caractère intentionnel de l'acte. La téléologie réduisait ainsi la logique normative à être une forme de *technologie* logique, tandis que la seconde, l'axiologie, réduisait la logique à être une forme d'*éthique* de la pensée – ce à quoi nous refusons d'assimiler la position de Husserl.

Nous entrevoyons également le motif qui a pu conduire Husserl à déclarer que la conscience est intentionnelle. Si l'on part, comme Husserl, du constat que la connaissance pose un problème normatif, qu'elle peut être qualifiée normativement de *vraie* ou de *fausse*, et qu'il semble donc y avoir une *norme* d'après laquelle nous devrions juger toute

connaissance, alors la conscience apparaît d'abord et avant tout comme un *écart intentionnel*. Il ne fait sens de juger normativement quelque chose – ici la connaissance – que là où cette chose est en écart par rapport à autre chose qui serait une norme. Dans ce cadre, l'intuition, le sens et l'acte ont tous un sens normatif. L'intuition, c'est tout ce qui permet de justifier une connaissance ; le sens, c'est ce qui, parce qu'en distance par rapport à la norme, peut être vrai ou faux ; l'acte quant à lui se définit d'abord et avant tout non pas par sa *réalité*, non pas par le fait qu'il soit *fait*, mais par le fait qu'il fait sens dans son cas de déterminer s'il *doit* ou *ne doit pas* être¹⁴¹. Car pourquoi, sinon parce qu'il peut être jugé normativement, encore parler d'acte pour un « acte » qui n'est ni réel, ni essentiellement pratique, et d'ainsi susciter des équivoques, laissant planer une dimension pratique à un domaine n'en ayant pas ?

Parler de la conscience comme étant intentionnelle, il semble que ce soit pour l'instant non pas décrire la conscience *telle qu'elle apparaît*, mais *telle qu'elle doit être s'il doit faire sens de dire que ce qu'elle pose est « vrai » ou « faux »*. Du moins, pour l'instant, la position d'un écart intentionnel n'est pas tant le fruit de la description d'un *écart* qui apparaîtrait à la conscience elle-même que la présupposition exigée par nos usages langagiers : parce que nous parlons de propositions *vraies* et de propositions *fausses*, parce que nous utilisons ces prédicats normatifs, nous devons reconnaître que les propositions posées par les actes de la conscience sont en écart par rapport à une norme. Carence phénoménologique que nous comblerons par une description des *phénomènes* dans lesquels apparaît un tel écart¹⁴².

1.3. LA NORMATIVITÉ INTENTIONNELLE ET LA LOGIQUE

Comment la logique pourrait-elle donc avoir une fonction normative ? Nous savons, grâce à l'*Excursus*, qu'elle devrait avoir une telle fonction en vertu de ce que nous avons présenté être une normativité intentionnelle. Si la logique a une fonction normative, ce serait parce qu'en un sens, elle permet de prescrire des conditions que doivent respecter tout contenu de connaissance et tout acte de connaissance s'ils doivent avoir un remplissement intuitif.

¹⁴¹ Nous y reviendrons lorsqu'il s'agira de définir le domaine de la raison, et également de décider s'il y a des actes affectivo-volitifs. *Infra*, section : « 2.1.2. La raison après les *Recherches logiques* ».

¹⁴² *Supra*, section : « 2.2. La phénoménologie du caractère normatif de la norme ».

Cette fonction normative accordée à la logique présupposera que plusieurs ordres normatifs peuvent être appliqués aux propositions. Déjà, comme le montrait les prédicats « authentique », « correct » et « est-vraiment », parce que les prédicats normatifs s'appliquent à différents types d'« objets » – aux positions de valeur, aux actes intentionnels, à la position directe d'un objet –, et qu'il peut être pertinent, pour distinguer clairement ces objets, d'employer différents prédicats normatifs. Mais surtout parce qu'il est possible d'appliquer plusieurs normes à une seule et même proposition. Pour donner un exemple, si je prends la proposition « Deux plus deux font quatre », je peux m'y intéresser selon l'objet mathématique (et la proposition est alors valide), mais aussi selon sa structure linguistique (et la proposition est alors sensée). Surtout que Husserl ne prend pas les actes et leur contenu comme des positions simples d'objets, comme la perception ou le souvenir, mais part plutôt des connaissances scientifiques et des théories déjà formulées, où s'intriquent divers actes synthétiques – par exemple des actes perceptifs, des actes catégoriaux *et* des actes significatifs. Perspective polythétique qui révèle ce faisant la pluralité des ordres normatifs que l'on peut appliquer à ces complexes d'actes¹⁴³. En partant alors de cette complexité, Husserl peut par exemple examiner quelles normes les propositions *formulées dans le langage* doivent satisfaire avant même qu'il ne soit question d'expérience. Il peut également examiner si l'objet tel qu'il est constitué formellement dans des actes catégoriaux respecte les normes que doit respecter tout objet *en général*. C'est donc dire, en raison de cette pluralité normative, il faudra constamment faire attention à identifier quel régime normatif est à l'œuvre.

Dans le cas de la logique, cette fonction normative prend évidemment un tour particulier : elle ouvre la possibilité d'exclure *à l'avance*, c'est-à-dire avant toute intuition *effective* qui permettrait d'établir la vérité ou la fausseté d'une proposition précise, certaines formations de sens sous prétexte qu'il serait tout simplement impossible qu'une telle proposition puisse être prouvée par un remplissement intuitif. En ce sens, la logique a d'autant plus une fonction normative et critique là où le contenu de sens ne peut pas, *non*

¹⁴³ Idée qui milite encore pour un concept d'« acte » essentiellement *normatif*. Car à chaque fois qu'il sera possible d'appliquer un nouveau prédicat normatif, c'est qu'il y aura une nouvelle couche d'acte intentionnel à l'œuvre, posant le sens pour lequel il fait sens d'appliquer ce prédicat normatif. À titre d'exemple, la différence entre le couple de prédicats normatifs « sensé/dépourvu de sens » et « sensé/contresens » nous justifiera de distinguer les actes relatifs au penser au sens impropre et les actes relatifs au penser au sens propre.

pas parce qu'il est faux, mais par exemple en raison de limites factuelles, avoir un remplissement intuitif immédiat. Et les normes logiques ne sont pas les seules applicables dans ce cas – nous pourrions également juger une telle proposition en fonction de sa pertinence contextuelle, de sa plausibilité, de ses conséquences, etc., sans dans aucun de ces cas nous rendre jusqu'à une intuition confirmant ou infirmant ce qui est posé dans la proposition.

Et elle ne pourra s'appliquer à *l'avance* que parce que le « réel » sera mis de côté au profit de l'« idéal ». Nous commencerons d'ailleurs par ce point. Car si la logique s'applique normativement avant tout retour à une intuition *effective* pouvant justifier la proposition en jeu, c'est parce que la question de la logique ne sera plus de savoir si l'objet *est réellement*, mais plutôt de savoir si les idéalités et les relations idéales posées dans les propositions *valent idéalement*. La validité [*Geltung*] sera le mode d'effectivité propre aux idéalités et se distinguera des autres modes d'effectivité, comme le factuel, en ce qu'elle est *toujours* – indépendamment donc de si ces idéalités sont ou non « réalisées » – et *pour tous* – elle ne dépendra pas de la facticité de nos capacités subjectives. C'est de la reconnaissance de la validité comme mode d'effectivité de l'idéal dont dépendra le caractère normatif de la logique.

1.3.1. LES DIFFÉRENTS TYPES D'EFFECTIVITÉ

La distinction entre différents types d'effectivité a été un souci cardinal pour Husserl dans les *Recherches logiques* et dans leurs corrections subséquentes. Nous pouvons ainsi remarquer qu'une des modifications systématiques entre la première et la deuxième édition concernait les types d'effectivité qui y étaient reconnus, et surtout à quel type d'objets chacun de ces types d'effectivité devait être associé. Dans la première édition, il subsiste par exemple un certain flottement quant au mode d'effectivité de l'état de choses, Husserl disant parfois de lui qu'il est à titre de vérité [*Wahrheit*] ou à titre de validité [*Geltung*], comme lorsqu'il nous parle du « critère de vérité de l'état de choses supposé » (*Prolégomènes*, p. 13-14 [14]) ou de « la validité de l'état de choses » (*Prolégomènes*, p. 14 [14]). Or, Husserl attribuera systématiquement à l'état de choses un autre type d'effectivité dans la seconde édition, parlant de « l'existence [*das Bestehen*] de l'état de choses » (*Prolégomènes*, p. 13-14 [14]) ou du fait que « l'état de choses existe ou n'existe pas

[*besteht oder nicht besteht*] » (*Prolégomènes*, p. 14 [14]). Cette modification fut saluée, à bon droit nous semble-t-il, par Adolf Reinach dans son article *Théorie du jugement négatif*, qui remarque en note de bas de page que :

Husserl, qui, dans le premier volume des *Recherches logiques*, appliquait encore parfois les désignations « vrai » et « faux » à des états de choses, les a abandonnées dans le second après que se fut imposée à lui la distinction entre énoncé et état de choses. L'expression « validité », dont il se sert encore dans ce contexte, devrait elle aussi être évitée, car elle est véritablement appropriée dans le domaine des énoncés. Husserl ne clarifie entièrement les termes vérité, consistance et être qu'aux pages 153 sq. (*Recherches logiques III*, III).¹⁴⁴

Cette modification de Husserl découlerait donc d'une véritable réflexion portant sur nos différentes façons de « désigner » quelque chose (« vrai », « existe », « vaut », etc.) et sur le type d'objet qu'elles peuvent désigner. C'est en raison de cette réflexion que Husserl aurait décidé de réserver le terme « vérité » aux propositions – ce n'est qu'une proposition qui peut être dite « vraie » ou « fausse » – alors que la première édition laissait planer un dédoublement de la vérité ; les états de choses étaient vrais, de même que les propositions portant sur eux¹⁴⁵.

Ce qui nous importe cependant, c'est qu'en précisant *ce qui* peut être vrai ou faux, Husserl précise aussi d'autres types d'effectivité et ce qui s'attache à ceux-ci. Car dans les *Recherches logiques*, la vérité se distingue d'autres types d'effectivité *factuels*, Husserl précisant qu'il :

est absurde de qualifier de lois concernant des faits des lois qui <valent en tant que vérités comme telles>¹⁴⁶. Aucune vérité n'est un fait, c'est-à-dire quelque chose de déterminé dans le temps. Une vérité peut sans doute signifier qu'une chose est, qu'un état de choses existe, qu'une modification a lieu, etc. Mais la vérité elle-même transcende toute temporalité, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun sens à lui attribuer une existence temporelle, une apparition ou une disparition. (*Prolégomènes*, p. 85-86 [76-77])

Absurde, en effet, parce que ces lois n'établissent pas des vérités de faits, mais des vérités idéales, qui ne cessent pas « d'exister » et qui ne changent pas selon ce que présentent les

¹⁴⁴ REINACH, A., « Théorie du jugement négatif », trad. M. de Launay, *Revue de Métaphysique et de Morale* 101: 3 (Juillet-Septembre 1996), p. 409.

¹⁴⁵ De même, à la page 16 [16], nous lisons dans la seconde édition : « Or, en fait, l'évidence, qui authentifie comme existant [*bestehend*] l'état de choses représenté, ou l'absurdité qui l'authentifie comme non-existant [*nicht bestehend*] (et de même en ce qui concerne la probabilité ou la non-probabilité) ne se présentent d'une manière immédiate que dans un groupe relativement très restreint d'états de choses primitifs <...> ». Dans la première édition, nous lisons plutôt : « Or, en fait, l'évidence, qui authentifie comme vérité [*Wahrheit*] l'état de choses représenté, ou l'absurdité qui l'authentifie comme fausse [*Falschheit*] (et de même en ce qui concerne la probabilité ou la non-probabilité) ne se présentent d'une manière immédiate que dans un groupe relativement très restreint d'états de choses primitifs <...> ».

¹⁴⁶ Nous corrigeons. Nous lisons dans la traduction : « qui s'appliquent [*gelten*] à des vérités comme telles ».

faits. Pour distinguer ce type d'effectivité propre à l'idéal, Husserl parle ainsi de la validité [*Geltung*], qu'il distingue des autres types d'effectivité qui sont eux propres aux *faits* : une chose est [*ist*], un état de choses existe [*besteht*] et une modification a lieu [*geht vonstatten*]. Être, exister, avoir lieu et valoir, ce ne seraient pas des expressions synonymes, mais différentes façons d'être effectif propres à différents types d'« objets ».

1.3.1.1. LOTZE ET LE SOPHISTE DE PLATON

Or, il ne faut pas passer à côté du fait que cette terminologie (la loi vaut, une chose est, un état de choses existe, une modification a lieu) correspond presque mot pour mot à celle que l'on retrouve au troisième livre de la logique de Hermann Lotze, publiée pour la première fois en 1874. Dans le chapitre « *Le monde des Idées* »¹⁴⁷, Lotze y dit en effet :

Car nous appelons « effective » une chose qui est [*ist*], par opposition à une autre qui n'est pas; « effectif » aussi un événement, qui se produit ou qui s'est produit [*geschieht oder geschehen ist*], par opposition à celui qui ne se produit pas; « effective » une relation qui consiste [*besteht*] par opposition à celle qui ne consiste pas; enfin, nous appelons « effectivement vraie » une proposition qui vaut [*gilt*] par opposition à celle dont la validité est encore en question.¹⁴⁸

La traduction des termes le laisse peut-être moins paraître, mais la terminologie est alors très similaire : pour les deux, la chose est [*ist*] ; Lotze parle cependant de l'événement qui se produit là où Husserl parle de la modification qui a lieu ; il parle aussi de la relation qui « existe » [*besteht*] là où Husserl parle de l'état de choses (littéralement de la *relation* de chose [*Sachverhalt*]) qui existe [*besteht*] ; et enfin là où c'est la loi idéale qui vaut [*gilt*] pour Husserl, c'est la proposition pour Lotze.

Comment Lotze en est-il lui-même venu à de telles distinctions ? Celles-ci suivent la reprise que Lotze propose du monde des Idées de Platon. Partant du constat héraclitéen de la variabilité et du caractère changeant du monde *sensible*, Lotze se demande si cette

¹⁴⁷ LOTZE, R. H., « Le monde des Idées », *loc. cit.*, p. 9-23 [505-523]. Sur ce texte : DEWALQUE, A., « Idée et signification. Le legs de Lotze et les ambiguïtés du Platonisme », dans *La subjectivation de la notion d'Idée*, éd., B. Collette et B. Leclercq, Louvain : Peeters (coll. Bibliothèque philosophique de Louvain), 2012, p. 158-182. Sur la validité chez Lotze et chez Husserl : cf., DASTUR, F., « La logique de la « validité ». Husserl, Heidegger, Lotze. » dans *La phénoménologie en questions*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2004, p. 15-29. Pour un résumé de la distinction entre être et validité et son importance pour les néokantiens de l'École du Sud-Ouest : DEWALQUE, A., « Présentation », *Philosophie* 91: 3 (2006), p. 5-6. Plus généralement, sur la logique, l'esthétique et l'anthropologie de la philosophie d'Hermann Lotze : cf., PICHE, C., « Hermann Lotze et la genèse de la philosophie des valeurs », *Les Études philosophiques*, 4 (Octobre-décembre 1997), p. 493-518.

¹⁴⁸ LOTZE, R. H., « Le monde des Idées », *loc. cit.*, p. 14 [511].

variabilité n'affecte pas et ne contamine pas également le contenu même de nos représentations. Parlant de la « variabilité incessante », Lotze demande :

Incontestablement, cette expression englobait les choses sensibles ; car c'est seulement dans les combinaisons changeantes de leurs propriétés et de leurs rapports que résidait le point de départ naturel de toute cette considération ; mais englobait-elle aussi en même temps le contenu des représentations au moyen desquelles nous pensons ce monde sensible ? N'est-ce pas non seulement tout ce qui est effectif, mais aussi tout ce qui est pensable, qui devrait être soumis à ce flux éternel?¹⁴⁹

Lotze refuse alors l'idée que les contenus de nos représentations puissent connaître la même variabilité que le monde sensible, et il appelle Socrate et Platon en renfort, puisqu'ils auraient soutenu que les contenus des représentations doivent être des significations identiques à elles-mêmes – des concepts – qui ne sont pas affectées par la variabilité qui traverse le monde sensible. Si les choses du monde sensible peuvent changer de couleur, de texture, voire *disparaître*, il n'en va pas de même du contenu de nos représentations, de nos concepts, dont la teneur ne change pas et reste identique à elle-même peu importe les variations que peut connaître le monde effectif :

Dans notre perception, les choses sensibles changent de propriétés; mais alors que le noir devient blanc et le doux acide, ce n'est pourtant pas la noirceur elle-même qui se change en blanc ni la douceur qui devient acidité; chacune de ces propriétés, restant éternellement identique à elle-même, cède plutôt à même cette chose sa place à une autre, et les concepts au moyen desquels nous pensons les choses n'ont [508] pas eux-mêmes part à la variabilité que nous attribuons, au nom de leur changement, aux choses dont ils sont les prédicats. Et même celui qui voudrait nier cela l'affirmerait malgré lui ; car il ne pourrait pas changer le doux lui-même en acidité sans séparer ces deux états et déterminer le premier par une représentation qui signifiera éternellement quelque chose d'autre que la seconde, en laquelle celle-là s'est transformée. C'est une idée très simple et anodine, mais pourtant très importante, que Platon a exprimée ici le premier. Après tout, la variation constante du monde extérieur peut bien embrouiller notre esprit tel un tourbillon ininterrompu, elle n'est toutefois pas sans une vérité qui la traverse; de même aussi que les choses peuvent toujours apparaître changeantes, elles ne sont toujours que par leur participation fugitive à des concepts qui eux-mêmes ne sont pas fugitifs, mais qui, éternellement identiques à eux-mêmes et constants, forment dans leur ensemble un système de pensée invariable et le premier objet digne et fixe d'une connaissance qui ne peut changer.¹⁵⁰

Laissant alors en suspens la question qu'il dit « sceptique », qui consiste à chercher à savoir si nos concepts ont une signification *réelle*, si nos concepts sont adéquats ou conformes aux choses réelles ou à l'essence des choses qui se situerait « au-delà » de la connaissance¹⁵¹, Lotze propose de connaître les concepts eux-mêmes, les « Idées » [*Ideen*] selon la terminologie platonicienne, et surtout le système des relations qu'admettent ces concepts.

¹⁴⁹ *Id.*, p. 10 [506].

¹⁵⁰ *Id.*, p. 11 [507-508].

¹⁵¹ *Id.*, p. 12 [508].

Car rien ne nous empêche, selon lui, de nous donner pour seul objet de connaissance ces concepts et leurs relations. Connaître le système des relations que l'on peut établir entre les concepts, ce serait simplement prendre pour domaine d'objets le monde des Idées que Platon avait en vu.

L'apport spécifique de Lotze, dans cette réinterprétation du monde des Idées de Platon, sera de donner un type d'effectivité [*Wirklichkeit*] à ces *Idées*. Car Lotze remarque que nous avons plusieurs façons de dire qu'*il y a* quelque chose, de dire que quelque chose a une effectivité [*Wirklichkeit*]¹⁵². C'est en ce sens qu'il affirme :

Car nous appelons « effective » une chose qui est [*ist*], par opposition à une autre qui n'est pas; « effectif » aussi un événement, qui se produit ou qui s'est produit [*geschieht oder geschehen ist*], par opposition à celui qui ne se produit pas; « effective » une relation qui consiste [*besteht*] par opposition à celle qui ne consiste pas; enfin, nous appelons « effectivement vraie » une proposition qui vaut [*gilt*] par opposition à celle dont la validité est encore en question. Cette formulation est compréhensible; elle montre que, par « effectivité », [512] nous pensons toujours un <acquiescement>¹⁵³, mais un <acquiescement> dont le sens se forme de façon très différente selon la forme qu'elle admet; de ces différentes formes, elle doit en admettre une, et aucune n'est réductible à une autre ou contenue en elle.¹⁵⁴

Ce qu'il y a de commun à ces quatre formes d'effectivité, le *Sein*, le *Geschehen*, le *Bestehen* et le *Gelten*, c'est qu'elles seraient toutes des manières d'être effectivement.

Pourquoi Lotze insiste-t-il alors sur les différentes façons de dire « est effectif » ? Il semble que ce soit d'abord et avant tout pour reconnaître que ce que l'on peut dire de ce qui est *réellement* ne peut pas être dit de ce qui admet un autre type d'effectivité. Pour Lotze,

¹⁵² Sur le terme « Wirklichkeit », Françoise Dastur souligne : « Il nous faut cependant reconnaître que par le seul fait que nous les distinguons, nous nous mouvons dans « un certain élément d'acquiescement » <...>. Un peu plus loin, il [Lotze] précise encore : « Il y a assurément un concept très général d'adhésion ou de position » <...> qui rend compte de la reconnaissance de cet « être quelque chose » que Lotze ne peut pas nommer « être » car son naturalisme l'incline à identifier être et être matériel. Même le terme de position est inadéquat car il laisse penser que ce quelque chose en tant que posé est produit par la pensée et renvoie à une action, alors que l'acquiescement ou consentement est de nature passive et consiste à reconnaître quelque chose qui est déjà là sans moi, indépendamment de tout sujet pensant. C'est la raison pour laquelle, pour désigner cela, il choisit le terme allemand de *Wirklichkeit*, effectivité, auquel il donne une extension plus grande qu'à *Sein*, être. » DASTUR, F., « La logique de la « validité ». Husserl, Heidegger, Lotze. », *loc. cit.*, p. 26.

¹⁵³ Pour parler du fait que nous affirmons ce qu'il y a, Lotze parle de position [*Position*], mais également de *Bejahung*, terme traduit par « approbation » par Arnaud Dewalque, mais que nous préférons traduire par « acquiescement » comme le fait Françoise Dastur. Ce que Lotze vise par *Bejahung*, c'est le fait que toute représentation, qu'elle pose ce qui est, ce qui n'est pas, ce qui est simplement douteux ou simplement possible, pose néanmoins positivement quelque chose (que ce soit sur un mode positif, négatif, douteux, possible, etc.). C'est une affirmation, un « oui » intérieur à toute position, peu importe la modalité de cette position.

¹⁵⁴ LOTZE, R. H., *Le monde des Idées*, *loc. cit.*, p. 14 [511-512].

seuls l'événement et la chose sont de l'ordre du réel [*real*], le contenu de nos représentations étant plutôt de l'ordre de ce qui est *objectif* [*sachlich*]. Il précise ainsi dans le chapitre « La signification formelle et réelle de la logique » que : « Par « objectivement présent » [*sachlich gegeben*], nous entendons tout contenu de pensée ayant une signification ferme et objective au sens discuté plus haut, incluant les représentations portant sur ce qui n'est pas tout autant que celles portant sur ce qui est ; par réel nous ne devons comprendre que les choses, dans la mesure où elles sont, et que les événements, dans la mesure où ils se produisent, dans leur effectivité par-delà la pensée »¹⁵⁵. En ce sens, le premier avantage de distinguer ce qui est réel de la validité, c'est de pouvoir reconnaître l'effectivité des Idées et des concepts sans les hypostasier, sans postuler la *réalité* du monde des Idées ni réduire ces Idées à l'effectivité qui est celle du monde *réel*¹⁵⁶. Car il y a « monde » selon Lotze dès qu'il y a un système de relations, et il n'est pas besoin, pour cela, que ces relations soient *réellement*. Il y a des Idées et des concepts qu'il y ait ou non des choses réelles qui « participent » d'eux et qu'ils soient ou non pensés dans les faits¹⁵⁷.

Surtout, en distinguant ces différents types d'effectivité, Lotze se donnait les moyens de répondre à son problème initial : nos concepts sont-ils tout aussi variables et changeants que les choses du monde sensible ? Or, il faut, grâce à la reconnaissance de la validité comme manière d'être effectif, répondre négativement à cette question. Car si Lotze distingue la validité des autres types d'effectivité, c'est parce qu'elle n'est pas affectée par la facticité rencontrée dans le monde sensible, c'est-à-dire dans les choses et les événements, problème qui, rappelons-le, avait ouvert le propos de Lotze alors qu'il faisait référence à Héraclite. Ce que Lotze soutient, c'est que si nous prenons deux concepts quelconques, mais que nous gardons toujours ces deux mêmes concepts, que nous ne changeons pas leur teneur et gardons leur objectivité¹⁵⁸, alors les rapports qui existent entre

¹⁵⁵ LOTZE, R. H., *Logik*, Leipzig : Verlag von G. Hirzel, 1880, [570].

¹⁵⁶ Ce qui serait le cas si l'effectivité d'une Idée ou d'un concept dépendait du fait qu'elle soit, *dans les faits*, pensée.

¹⁵⁷ « Platon n'a rien voulu enseigner d'autre que ce que nous avons mentionné ci-dessus : la validité des vérités, abstraction faite de savoir si on constate, à même un quelconque objet du monde extérieur, qu'elles sont le genre de celui-ci ; la signification éternellement semblable à elle-même des Idées qui sont toujours ce qu'elles sont, qu'il y ait des choses qui, par leur participation à elles, les fassent apparaître dans ce monde extérieur, ou qu'il y ait des esprits qui, en les pensant, leur donnent l'effectivité d'un état d'âme qui survient. » (LOTZE, R. H., *Le monde des Idées*, *loc. cit.*, p. 16 [513])

¹⁵⁸ Cela correspond d'ailleurs à la définition de l'« objectivité » [*Sachlichkeit*] d'une Idée chez Lotze. Est objective l'Idée qui se maintient dans une teneur identique. Ce qui veut dire, pour Lotze, deux choses.

eux sont *toujours* les mêmes, *éternellement* nous dira Lotze, car seul un *changement* de concepts pourrait justifier que de nouveaux rapports subsistent entre eux¹⁵⁹. Il nous dit :

Éternelles, qui n'apparaissent ni ne disparaissent, c'est ainsi qu'on devait appeler les Idées par comparaison au fleuve d'Héraclite, qui semblait devoir emporter avec lui jusqu'à leur sens ; l'effectivité de l'*être*, à vrai dire, ne leur revient pas de temps en temps, chaque fois que des choses éphémères se parent d'elles ou non ; mais l'effectivité de la *validité*, qui est leur propre mode d'effectivité, n'est pas affectée par ce changement ; cette indépendance à l'égard de tout temps, par comparaison avec ce qui apparaît et disparaît dans le temps, on ne pouvait pas l'exprimer convenablement par un autre prédicat que par celui d'« éternité », qui est temporel et qui pourtant nie la puissance du temps ; de la même façon, nous connaîtrions le plus facilement ce qui en soi ne vaudrait pas et ne pourrait pas valoir par le fait que cela ne survient jamais à aucun moment [*in aller Zeit*].¹⁶⁰

Il ne s'agit donc pas de poser une chose *réelle* qui existerait éternellement, mais plutôt de poser des relations qui vaudraient éternellement entre des concepts. Et c'est en ce sens que les contenus de nos représentations, nos concepts, ne sont pas soumis à la même variabilité que le monde sensible : les relations qui tiennent entre ceux-ci valent identiquement et *éternellement*, peu importe la variabilité que l'on pourrait rencontrer dans le monde sensible.

Or, ces manières d'être effectif sont *distinctes* et *indépendantes* en leur être : elles ne sont pas, selon Lotze, réductibles les unes aux autres. Ce qui veut notamment dire que n'importe quel type d'objet ne peut pas être effectif de n'importe quelle façon : si la *chose*

D'abord, n'est objective que l'Idée qui ne varie pas au gré de ce qui est réellement. Dans la mesure où la connaissance des Idées met en suspens la question sceptique de l'adéquation de nos idées au réel, l'objectivité d'une Idée ne se mesure pas au réel, mais plutôt au fait qu'elle a toujours la même teneur. Comme Lotze l'avait souligné par rapport à Platon, l'Idée du rouge ne devient pas l'Idée du bleu comme une chose rouge peut devenir bleue. Et n'est objective que l'Idée qui ne varie pas au gré de la pensée *subjective* ; que celle qui ne varie pas du fait qu'elle est pensée par une subjectivité. Ainsi, une relation sera objective si la seule chose dont elle dépend, ce sont les idées sur lesquelles elle porte et si, lorsque ces Idées sont maintenues identiquement, elle a une teneur toujours identique. C'est ce caractère identique qui est visé par le terme *sachlich*.

¹⁵⁹ « Lorsque nous comparons *a* et *b*, nous sommes conscients d'un changement *C* dont nous faisons l'expérience en passant de l'un à l'autre ; il ne fait aucun doute que *C* doit dépendre de la nature des deux termes de la relation, car s'ils étaient remplacés par *c* et *d*, alors il serait modifié et deviendrait *CI*. » LOTZE, R. H. *Logik, op. cit.*, [553]. Autrement dit, si les relations entre les Idées ne sont pas strictement *subjectives*, c'est parce que c'est seulement lorsque *a* et *b* changent que les relations qui existent entre eux devraient aussi changer – ce sont les relations des *Idées*, et non pas les relations que *nous* entretenons avec les Idées.

¹⁶⁰ LOTZE, R. H., *Le monde des Idées, loc. cit.*, p. 16-17 [514]. Ce que Lotze réitérera encore par la suite. Il reconnaîtra que le monde des Idées, c'est simplement l'ensemble des relations qui valent invariablement pour les contenus de nos représentations : « C'est le monde des Idées de Platon, auquel nous nous voyons ici revenir : tout contenu représentable se tient dans des relations fixes qui ne changent pas, et ce, peu importe par quels mouvements volontaires ou accidentels notre attention pourrait passer de l'un à l'autre, ou dans quel ordre, pour des raisons que nous ignorons, ils pourraient l'un à la suite de l'autre être portés à notre perception : nous allons trouver entre ces contenus les mêmes relations, qui, dans cette structure infiniment complexe et objective du monde des Idées, existent [*gegeben sind*] une fois pour toutes. » LOTZE, R. H., *Logik, op. cit.*, [573].

peut être, l'événement quant à lui se produit, mais ne vaut pas, la proposition peut valoir, mais non pas être au sens de la chose, etc. Or, cette précision est de taille, puisqu'elle permet d'éviter plusieurs erreurs qui proviennent de confusions quant au type d'effectivité à laquelle peut prétendre ce dont on parle. Il faut par exemple distinguer, au sein de la proposition, tous les modes d'effectivité qui peuvent s'y confondre :

Car de l'être, on ne peut jamais tirer un se-produire, et l'effectivité qui revient aux choses, à savoir le fait d'être, ne revient jamais de droit aux événements ; ceux-là ne sont jamais, mais ils se produisent ; mais une proposition, d'une part, n'est pas comme les choses, et d'autre part, ne se produit pas comme les événements ; que son contenu <existe> comme une relation, on ne peut aussi le dire que si les choses entre lesquelles elle énonce un rapport sont ; mais en soi, et abstraction faite de toutes les applications que ce contenu peut recevoir, son effectivité consiste en ce qu'il vaut et en ce que sa contrepartie ne vaut pas.¹⁶¹

Et Lotze de continuer :

Aux représentations, pour autant que nous les avons et les saisissons, revient de droit l'effectivité au sens d'un événement, elles se produisent en nous car, en tant que manifestations d'une activité représentative, elles ne sont jamais un être en repos, mais un devenir qui dure ; leur contenu, par contre, pour autant que nous le considérons séparément de l'activité représentative que nous dirigeons sur lui, ne se produit plus, mais il n'est pas non plus de la même manière que les choses sont : il vaut seulement.¹⁶²

Ainsi, si nous prenons une proposition, il faut distinguer la représentation [*Vorstellung*] par laquelle elle survient, l'être des choses qui correspondent aux contenus qu'elle affirme, la relation qui existe entre les contenus qu'elle réunit et son propre mode d'effectivité qui serait la validité.

Distinction entre les types d'effectivité qui veut également dire que les types d'effectivité ne dériveront pas les uns des autres. Ainsi, il y aurait une indépendance de la validité des relations entre les Idées par rapport aux autres modes d'effectivité. Indépendance d'abord parce que les relations entre les concepts n'auront pas besoin pour être valides que des choses réelles leur correspondent. Même en l'absence d'une chose rouge, nous devrions pouvoir établir des relations qui valent entre le concept de rouge et les concepts des autres couleurs. Surtout que ce qui est réellement n'est pas fixe et autonome ; ce qui est est soumis à un flux changeant continuellement. Seuls nos concepts, pour autant que nous ne les modifions pas, admettent des relations fixes¹⁶³. Mais indépendance

¹⁶¹ LOTZE, R. H, *Le monde des Idées*, loc. cit., p. 14-15 [512].

¹⁶² *Id.*, p. 15 [512]. C'est probablement pour avoir manqué la sphère de validité des actes eux mêmes que Husserl est en désaccord avec Lotze. Ce que Lotze nomme *représentation* peut aussi être compris en tant qu'essence d'acte.

¹⁶³ « Et finalement, ce que signifie ce valoir (Gelten), on ne doit pas à nouveau se le demander en

également du point de vue de l'origine. Car ce qui pourra être dit de la représentation [*Vorstellung*] à titre d'événement, que ce soit relativement à son origine ou à son déroulement, ne pourra pas être dit de son contenu qui vaut. Valoir n'est pas avoir lieu, notamment parce que le second type d'effectivité admet le changement, alors que le premier est immuable. Ainsi, les concepts et leurs relations n'auront que faire des occurrences où ils sont pensés. Reconnaisant sa dette envers Platon, Lotze affirme :

Mais Platon ne pensait pas que les Idées devaient seulement être indépendantes des choses, et devaient par contre être dépendantes, dans leur mode d'effectivité, de l'esprit qui les pense ; elles ne jouissent naturellement de l'effectivité de l'être qu'à l'instant où, en tant qu'objets ou produits d'un représenter qui justement se produit, elles deviennent des composantes de ce monde variable qui est celui de l'être et du se-produire ; mais nous sommes tous convaincus, à l'instant où nous pensons le contenu d'une vérité, de ne pas l'avoir créé de toutes pièces, mais seulement de l'avoir reconnu ; même quand nous ne le pensions pas, il valait et il vaudra, séparé de tout étant, aussi bien des choses que de nous, et ce, qu'il trouve à chaque fois une application apparaissant dans l'effectivité de l'être ou qu'il devienne l'objet d'une connaissance dans l'effectivité de ce qui est pensé ; c'est ainsi que nous pensons tous la vérité dès que nous la cherchons et, la cherchant, déplorons peut-être son caractère inaccessible, au moins pour toute connaissance humaine ; même la vérité qui n'a jamais été représentée ne vaut pas moins que la petite partie d'elle qui rentre dans nos pensées.¹⁶⁴

Et ce n'est pas seulement que ce qui vaut ne dépendra pas du fait d'être pensé pour valoir. C'est également qu'il ne dépendra pas, pour valoir, du mouvement ou du chemin que la pensée aura suivi, ni de la suite d'activités représentatives qui se seront produites à titre d'événements pour qu'il puisse être pensé¹⁶⁵. En ce sens, Lotze critique toute tentative de réduire, comme dans le psychologisme, la validité et les concepts à leur production psychologique.

Il est vrai, néanmoins, que malgré cette indépendance entre les différents types d'effectivité, Lotze rapprochera la validité [*Geltung*] de l'existence [*Bestehen*] des

présupposant que ce qu'on a en vue et ce qu'on entend par là pourrait encore être dérivé de quelque chose d'autre ; comme s'il était en quelque sorte possible d'indiquer les conditions sous l'action desquelles, soit l'être qui revient aux choses pourrait être atténué et modifié, soit le se-produire qui forme l'effectivité éphémère des représentations – pour autant qu'elles sont des excitations de notre conscience – pourrait être rendu fixe et autonome, de telle sorte que tous deux, sous des angles différents, passent dans ce concept du valoir qui dénie au contenu valant l'effectivité de l'être aussi bien qu'il affirme son indépendance à l'égard de notre pensée. [513] Personne ne peut dire comment il se fait que quelque chose est ou que quelque chose se produit, et on peut tout aussi peu indiquer comment il se fait qu'une vérité vaut ; ce concept doit lui aussi être vu comme un concept fondamental qui repose intégralement sur lui-même, à propos duquel chacun peut savoir ce qu'il a en vue, mais que nous ne pouvons pas produire par une construction à partir de composantes qui ne le contiendraient pas déjà lui-même. » *Id.*, p. 15 [512-513].

¹⁶⁴ *Id.*, p. 17 [515].

¹⁶⁵ À ce sujet, Lotze utilise une métaphore : celle des chemins de montagne et de la vue au sommet. Si les chemins pour arriver au sommet de la montagne sont nombreux, il n'y a pourtant qu'une seule vue au sommet. LOTZE, R. H., *Logik, op. cit.*, [569].

relations, puisque ce n'est pas tant l'Idée ou le concept isolé qui vaut selon lui, mais bien plutôt une proposition¹⁶⁶, c'est-à-dire la position d'une relation entre des concepts¹⁶⁷. C'est d'ailleurs une des critiques qu'il adressa à Platon : non seulement les expressions employées par Platon ont laissé l'impression à ses successeurs que les Idées avaient un mode d'effectivité semblable à l'être des choses¹⁶⁸, mais il a surtout isolé les Idées et n'a pas vu que la validité ne commence qu'avec les relations entre les Idées, Idées qui ne seraient elles-mêmes rien en dehors de ces relations¹⁶⁹.

Surtout, il y a bien un autre lien que Lotze reconnaît entre les différents types d'effectivité, et ce lien est *normatif*. Car les relations entre les Idées qui sont valides ne peuvent être selon lui *contredites* par les autres types d'effectivité. Ce n'est que ce qui est conforme aux relations idéales valides qui est possible réellement. Reformulant une idée de Platon, Lotze affirme : « car les rapports éternels qui trouvent place entre les Idées singulières, [510] qui rendent les unes mutuellement compatibles [*die einen miteinander verträglich machen*] et provoquent l'exclusion réciproque des autres [*andere einander ausschließen lassen*], forment à tout le moins les limites à l'intérieur desquelles se trouve ce

¹⁶⁶ LOTZE, R. H., *Le monde des Idées, loc. cit.*, p. 14 [511-512].

¹⁶⁷ Voir, à cet égard, la note de bas de page 10 écrite par Arnauld Dewalque : *Id.*, p. 14-15.

¹⁶⁸ *Id.*, p. 15 [513].

¹⁶⁹ « Des raisons pour l'enchaînement nécessaire de deux contenus doivent toujours avoir la forme logique d'un jugement ; elles ne peuvent pas être exprimées sous la forme de concepts particuliers, puisque aucun de ceux-ci ne contient par soi une affirmation. Des lois donc, c'est-à-dire des propositions qui expriment un rapport entre différents éléments, nous en avons déjà utilisé auparavant comme exemples au moyen desquels on peut voir clairement ce que veut dire valoir par opposition à être ; c'est seulement avec une clarté toute relative que cette expression se laisse transposer à des concepts particuliers ; nous pourrions seulement dire d'eux qu'ils signifient quelque chose ; mais ils signifient quelque chose par le fait que des propositions valent d'eux – la proposition, par exemple, selon laquelle tout contenu conceptuel est identique à lui-même et enfermé dans des affinités ou des oppositions invariables aux autres. Or, c'est sous la forme du concept isolé ou de l'Idée que Platon a presque exclusivement saisi les éléments du monde de pensée qu'il a découvert ; l'impression d'ensemble de ses exposés rend déjà perceptible avec quelle parcimonie, par comparaison avec cela, apparaissent des propositions générales ; elles ne manquent nullement tout à fait et font au contraire, dans des cas particuliers, l'objet d'expositions importantes ; mais le fait justement qu'elles devraient être, sous cette forme en tant que propositions, les composantes les plus essentielles du monde idéal, ce fait ne s'est pourtant pas imposé à Platon. » *Id.*, p. 22 [521]. Pourtant, Platon affirme parfois explicitement que les Idées sont d'abord et avant tout définies par leurs relations avec d'autres Idées : « Par conséquent aussi, entre les Idées, toutes celles qui ne sont ce qu'elles sont que dans leurs relations mutuelles, c'est relativement à des Idées comme elles qu'elles possèdent leur essence, et non relativement aux objets qui, parmi nous, soit à titre de reproductions, soit au titre qu'on voudra, correspondent aux essences dont la participation nous vaut respectivement l'appellation. » PLATON, *Parménide*, trad. L. Robin, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1950, p. 203 [133 c- 133 d].

qui doit être possible dans la perception »¹⁷⁰. Ce qui veut donc dire, à l'inverse, que les Idées qui s'excluent les unes les autres, qui ne forment aucune unité, ne peuvent pas « correspondre » à quelque chose qui est réellement.

Lotze n'y réfère pas ici, mais, comme l'a très bien suggéré Markus J. Brach¹⁷¹, la lecture parallèle du *Le Sophiste* de Platon est particulièrement éclairante pour comprendre ce passage. Lotze affirme en effet que certains concepts sont mutuellement compatibles alors que d'autres s'excluent les uns les autres, idée que reprendra également Husserl. Or, dans *Le Sophiste*, Platon soutient qu'il serait faux de prétendre que tout se mélange ou que rien ne se mélange. Il est par contre vrai que *certaines* formes peuvent être mélangés ensemble, et d'autres non¹⁷². Faisant alors une analogie avec les lettres, qui ne peuvent pas se mélanger n'importe comment, et qui n'acceptent que certaines combinaisons, celles formant les mots, Platon fera dire à l'étranger que : « lorsque certaines choses veulent agir de cette sorte, et d'autres non, elles opèrent comme des lettres. Car, parmi celles-ci, il y en a quelques-uns qui ne s'harmonisent pas entre elles et il y en a d'autres qui s'harmonisent. »¹⁷³. Cela vaut pour les formes, les choses et les lettres, et également pour les noms. Et ce ne sont que les formations de noms *compatibles*, que ceux qui s'harmonisent les uns aux autres, qui formeront des unités de sens permettant de *connaître quelque chose* :

L'étranger : Poursuivons donc! De la même façon que nous nous exprimons au sujet des essences génériques et des lettres, procédons en retour à un semblable examen pour ce qui concerne les mots : voilà en effet de quelle façon se présente ce dont nous sommes en quête.
– Théétète : Eh bien? Que faut-il donc entendre sous ta formule : « pour ce qui concerne les

¹⁷⁰ LOTZE, R. H., *Le monde des Idées, loc. cit.*, p. 13 [509-510]. De même, un peu plus loin, lorsque Lotze souligne que le problème de l'impulsion, du premier moteur, n'était pas le problème que tentait de résoudre Platon par son monde des Idées, il rappelle que le monde des Idées est le modèle auquel doit correspondre toute chose qui est : « Après tout, Platon peut bien avoir situé obscurément – et pourtant, en fin de compte, pas plus obscurément [521] que nous ne le faisons encore nous aussi – les premières impulsions dont dépend la suite des apparitions dans cette *hülē* obscure qui pour lui rend en général sensible le *donné* auquel s'appliquent les Idées, cependant, comme il a vu dans le monde des Idées le *modèle* auquel doit se plier tout étant *lorsque* quelque chose est, il a exprimé par là une idée dont Aristote a injustement ignoré l'importance ; car il a eu besoin lui aussi plus tard, dans l'explication des apparitions particulières, de cette idée : lui aussi n'a pas pu admettre que la cause motrice donnant l'impulsion qui rend effectif ait encore le champ libre pour déterminer *ce qui* doit devenir à partir de cette impulsion ; à ce sujet, les lois générales qui *ne* donnent pourtant *pas* l'impulsion pour l'effectuation ont décidé de toute éternité. » *Id.*, p. 22 [520-521].

¹⁷¹ BRACH, M. J., *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*, Würzburg : Königshausen & Neumann (coll. Epistemata. Reihe Philosophie), 1996, p. 18.

¹⁷² PLATON, *Le Sophiste*, trad. L. Robin, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1950, p. 311-312 [251 c-252 e].

¹⁷³ *Id.*, p. 312-313 [252 e-253 a]. Les termes grecs employés par Platon sont dérivés d'ἀρμονία.

mots »? – L'étranger : La question est de savoir s'il y a accommodation de tous à tous; ou si ce n'est d'aucun à aucun; ou enfin si les uns acceptent, et non les autres, cette accommodation – Théétète : Voilà qui du moins est clair : les uns l'acceptent, mais non les autres. – L'étranger : Voici probablement ce que tu veux dire : ceux qui, énoncés les uns à la suite des autres, font en outre connaître quelque chose, ceux-là s'accoutument entre eux [δηλοῦντα]¹⁷⁴; ne s'accoutument pas d'autre part entre eux ceux dont la continuité ne donne aucun sens.¹⁷⁵

Platon donne alors deux exemples : « marche court dort », et « lion cerf cheval », suite de mots qui ne constitue aucun discours à proprement parler¹⁷⁶. Lorsque, en revanche, un nom est mélangé à un verbe, et l'exemple de Platon est alors « L'homme apprend »¹⁷⁷, alors nous nous trouverions devant une unité de discours, c'est-à-dire devant un énoncé nous permettant de connaître quelque chose. Or, ce qui distingue l'unité de discours dont les mots s'harmonisent de la suite de mots qui ne s'harmonisent pas, c'est que le discours peut être relatif à un sujet, à quelque chose d'étant¹⁷⁸, alors que la suite de mots qui ne s'harmonisent pas ensembles ne porte sur rien. Que seuls les concepts pouvant se mélanger

¹⁷⁴ Ce passage est également repris par Heidegger, qui voit dans le *δηλοῦν*, le « rendre-manifeste » du discours, une caractéristique fondamentale du Dasein : l'ouverture de l'être-au-monde (cf. DASTUR, F. *Heidegger : la question du logos*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque des philosophies), 2007, p. 76). Interprétant également *Le Sophiste* de Platon, Heidegger affirme que le trait fondamental du discours, ce n'est pas que les mots qui le forment s'harmonisent les uns aux autres, mais c'est son rendre-manifeste (*δηλοῦν*) : « Ce fait de la nécessité d'une *συμπλοκή* entre *ὄνομα* et *ῥῆμα* ne doit pas toutefois être compris au sens où le logos serait en quelque sorte le résultat d'une addition d'*ὄνομα* et de *ῥῆμα*, mais bien au sens où c'est le *δηλοῦν* lui-même, le rendre-manifeste, qui constitue le phénomène primordial /, les précédents l'un et l'autre. <...> *L'ordre de la description donnée par Platon en partant de l'ὄνομα et du ῥῆμα pris isolément n'est pas identique à la structure intrinsèque des phénomènes ainsi visés*. Les choses ne sont pas telles que des mots flotteraient tout d'abord isolément de manière indécise pour être ensuite captés ensemble, d'où naîtrait le *δηλοῦν*. *Ce qui est primordial, tout au contraire, c'est le δηλοῦν. Tel est le phénomène fondamental*. Et c'est seulement relativement à lui que subsiste la possibilité d'une déchéance et d'une rechute, la possibilité de mots proférés isolément, débités machinalement. Le *δηλοῦν*, en lequel réside la possibilité du parler, est une détermination constitutive du Dasein lui-même, celle que j'ai l'habitude de désigner par l'expression « être-au-monde », ou « être-à... ». Platon ne dit rien à ce sujet, mais il n'en faut pas moins dissiper le malentendu selon lequel il s'agirait de relier entre elles des représentations. » (HEIDEGGER, M., *Platon : Le Sophiste*, trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris : Éditions Gallimard, (coll. Bibliothèque de philosophie), 2001, p. 560). Ce n'est donc pas la compatibilité des concepts ou des mots qui l'intéressera, mais la façon dont le discours rend manifeste. Autrement dit, l'accent est mis chez Heidegger sur le passage à la manifestation, et non pas sur comment ce qui est manifesté s'ordonne. Alors que pour Husserl, à l'instar de Lotze qui mettait en suspens la question de l'impulsion faisant qu'il y a quelque chose plutôt que rien pour ne s'intéresser qu'à l'ordre que doit suivre ce qui est une fois qu'il est (LOTZE, R. H. « Le monde des Idées », *op. cit.*, p. 22 [520-521]), ce qui l'intéressera et l'étonnera, c'est que tout ne peut pas s'accorder avec tout, mais qu'idéalement, il faut plutôt reconnaître le fait que certains contenus s'harmonisent et que d'autres non. Il y a donc une rupture entre Heidegger et Husserl quant à leur interprétation divergente des derniers passages du *Le Sophiste* de Platon.

¹⁷⁵ PLATON, *Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 327 [261 d-e].

¹⁷⁶ *Id.*, p. 327-328 [262 b-c].

¹⁷⁷ *Id.*, p. 328 [262 c].

¹⁷⁸ Bien sûr, cet énoncé, ce « jugement » dira plus loin Platon (*Id.*, p. 330-331 [264 a]), peut être faux et n'être relatif à aucun sujet étant. Mais même lorsqu'il est faux, il se produit néanmoins dans une âme et est d'une certaine façon. Pour le dire à la façon de Lotze, ce jugement qui se produit dans une âme *survient*.

les uns aux autres, s'harmonisant entre eux, soient réunis, c'est la limite que doit respecter tout discours pour qu'il soit tout au moins possible¹⁷⁹ qu'il soit relatif à quelque chose. Connaître quels sont les mélanges que les concepts admettent, c'est donc en quelque sorte connaître, comme le disait Lotze, les limites de ce qui doit être possible dans la perception¹⁸⁰.

1.3.1.2. L'INFLUENCE DE LOTZE ET DE PLATON SUR HUSSERL

Jusqu'à quel point, alors, ce que Lotze expose et reprend du *Sophiste* de Platon est-il à son tour repris par Husserl¹⁸¹ ? Nous l'avons déjà dit, Husserl emploie la même terminologie, dans les *Recherches logiques*, que Lotze dans le chapitre « Le monde des Idées ». Et il va même jusqu'à corriger, dans la seconde édition, les occurrences où ce n'est pas le cas. Mais il y a plus. Husserl connaissait très bien ce chapitre de la *Logique* de Lotze, de même que ceux le suivant, comme en témoigne un manuscrit de 1897¹⁸². Il prend également, dans les *Prolégomènes*, l'exemple des couleurs pour expliciter ce qu'il entend par *identité idéale*, tout comme Lotze l'avait utilisé pour expliciter ce qu'il entendait par « Idée » et par opposition aux faits empiriques :

Si des représentations conceptuelles sont fluctuantes, c'est-à-dire si, quand « la même » expression revient, « la » teneur conceptuelle de la représentation change, nous n'avons plus le même concept, au sens logique du mot, mais un second concept, et nous en avons un nouveau à chaque nouveau changement. Mais chaque concept singulier, pris en lui-même, est une unité supra-empirique et il est subsumé par les vérités logiques se rapportant à la forme de chacun d'entre eux. De même que le flux des contenus empiriques des couleurs et l'imperfection de l'identification qualitative ne touchent pas aux différences des couleurs en

¹⁷⁹ « Tout au moins possible », car Platon n'exclut pas que le discours bien constitué puisse néanmoins être faux.

¹⁸⁰ Ce qui ouvre, cependant, un nouveau problème. Jusqu'à maintenant, nous nous sommes concentrés sur la signification *objective* des concepts et de leur validité, c'est-à-dire sur le maintien de leur signification identique à travers diverses saisies. Or, le rapport entre les concepts et ce qui est réellement (que ce soit une chose ou un événement) concerne selon Lotze la signification *réelle* que peuvent avoir les concepts. Si nous avons décidé de ne pas thématiquer la question de la signification réelle des concepts et des Idées, c'est que ce qui nous importe, c'est de mettre de l'avant la validité comme mode d'effectivité des relations entre les Idées. Pour un exemple de thématisation de la signification *réelle* des concepts, et plus particulièrement des concepts liés aux couleurs et au sensible chez Lotze : cf., BENOIST, J., « Théorie des concepts sériels », dans *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX^e siècle*, éd. F. Boccaccini, Berne : Peter Lang (coll. Philosophie & Politique / Philosophy & Politics), 2016, p. 137-158.

¹⁸¹ Françoise Dastur a très bien montré, à partir de « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* » (1913) et de la recension de 1903 dédiée à Palagyi, toute l'importance que Lotze avait aux yeux de Husserl, duquel il aurait repris son concept de « validité » [*Geltung*] : DASTUR, F., « La logique de la « validité ». Husserl, Heidegger, Lotze. » dans *La phénoménologie en questions*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2004, p. 15-29.

¹⁸² Dans le manuscrit K I 59 (1897), Husserl commente et retranscrit de long passage du chapitre « Le monde des Idées » de Lotze, qu'il connaissait donc très bien.

tant qu'*espèces* qualitatives, de même que l'unité de l'espèce (*Spezies*) constitue une identité idéale par rapport à la multiplicité des cas singuliers possibles (qui, eux-mêmes, ne sont pas des couleurs, mais précisément des cas d'une seule couleur), de même se comportent les significations ou concepts identiques par rapport aux représentations conceptuelles dont elles sont les « contenus ». (*Prolégomènes*, p. 111 [100-101])

Husserl acceptait également, bien qu'il employait des termes distincts, la distinction que Lotze faisait entre le contenu de nos représentations – les concepts et les propositions – qui valent et la représentation en tant qu'événement psychique réel qui se produit :

Du fait que ce qui est théorique « se réalise » en certains vécus psychiques, qu'il nous est donné en eux sur le mode du cas singulier, il ne faut nullement conclure immédiatement, comme si cela allait de soi, que ces vécus psychiques valent obligatoirement comme les objets primaires des investigations logiques. Ce n'est pas le jugement psychologique, c'est-à-dire le phénomène psychique concret, qui intéresse en premier lieu et à proprement parler le pur logicien, mais le jugement logique, c'est-à-dire la signification identique de l'énoncé, qui est une en face des multiples vécus de jugement que distingue très nettement la description. (*Recherches logiques I*, p. 5 [4])

C'était, d'ailleurs, une distinction que Husserl avait également trouvée chez Herbart, pour qui les concepts « ne sont ni des *objets réels*, ni des *actes véritables de la pensée*. » (*Prolégomènes*, p. 240 [217]) Distinction qu'il avait louée et qui, croyait-il, avait été approfondie par Lotze (*Prolégomènes*, p. 242 [219])¹⁸³.

Il prétend également, tout comme Lotze, que ce qui est idéal se démarque des autres types d'effectivité par le fait qu'il est toujours identique, malgré les occurrences dans

¹⁸³ Notons qu'il n'y a pas que Lotze qui a pu influencer Husserl dans cette terminologie. Comme le souligne Carole Maigné, Herbart refusait lui aussi de penser le concept comme un objet réel ou comme un acte psychologique, et donc refusait le platonisme (ou du moins une interprétation hypostasiant le monde des Idées chez Platon) et le psychologisme. Un concept, en revanche, *se rapporte* à certains autres concepts : l'« être » des concepts, c'est l'être-ensemble en relations. Tous les concepts ne s'unissent cependant pas, et certains sont inconciliables. Voir : *cf.*, MAIGNE, C. « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart », *loc. cit.*, p. 36-37 ; p. 55-56 ; HERBART, J. F., *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, § 34-§ 35, p. 53-54. Ainsi, parlant du rôle de la logique envers les concepts *formels*, Carole Maigné souligne que selon Herbart, « <I>e concept ne peut être que le caractère d'un autre, donc dans un rapport d'extériorité avec lui. Un concept ne se divise, ni ne se multiplie, il se rapporte seulement. La logique n'aurait pas grand chose à dire du concept s'il restait singulier. Elle a pour but de construire l'édifice (*Gebäude*) des relations conceptuelles, en allant du plus simple au plus complexe, donc en partant des concepts pour aller aux jugements puis aux conclusions, qui ne sont jamais que de purs actes de liaison. » (MAIGNE, C., « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart », *op. cit.*, p. 56) Nous retrouvons, en ce sens, la présence de la *relation* pour penser l'« effectivité » des concepts, et la distinction entre certains concepts compatibles et d'autres incompatibles – tout comme chez Lotze, chez Platon, et comme nous le verrons, chez Husserl. Notons en ce sens que Herbart emploie le terme « inconciliable » [*unvereinbar*] tout comme Husserl, de même que des exemples identiques ou sinon similaires. Parlant de ce qui n'est pas conciliable [*unvereinbar*], Herbart souligne : « On doit cependant mentionner ici en tant que fait digne d'être remarqué, que l'on peut trouver une telle contradiction entre plusieurs concepts, c'est-à-dire entre des concepts différents qui sont inconciliables [*unvereinbar*]. Le cercle et le rouge ne sont pas identiques ; c'est pourquoi le rouge peut très bien apparaître dans une forme ronde ; à l'inverse, le cercle et le carré sont inconciliables, en ce que le cercle supprime [*aufhebt*] la pensée de l'autre. » HERBART, J. F., *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, § 37, p. 55. À comparer avec : *cf.*, *Recherches logiques VI*, p. 138 [111].

lesquelles il pourrait être pensé ou les objets auxquels il pourrait s'attacher. Or, pour qualifier le type d'effectivité de ce qui ainsi se maintient identiquement, de ce qui a une existence idéale, Husserl utilise le terme « validité », soit la même expression que Lotze. Ainsi, lorsque Husserl dit que la vérité est de l'ordre de la validité, il veut dire par là qu'elle reste *toujours identique*, qu'elle soit ou non réalisée *réellement* dans un acte de jugement évident :

Mais toute vérité en soi demeure ce qu'elle est, elle conserve son existence [*Sein*] idéale. Elle n'est pas « quelque part dans le vide », mais elle est une unité de <validité>¹⁸⁴ [*Geltungseinheit*] dans l'empire intemporel des idées. Elle appartient au domaine de ce qui a une validité absolue, domaine où nous classons en premier lieu tout ce dont la validité s'impose à nous avec une *évidence* intellectuelle [*Einsicht*] ou dont, tout au moins, nous sommes fondés de supposer la validité, et dans lequel nous rangeons en outre la sphère, vague pour notre faculté de représentation, de ce qui, indirectement et d'une manière indéterminée, a été supposé valable, par conséquent de ce qui a une validité, mais que nous n'avons pas encore connu et ne connaissons peut-être jamais. (*Prolégomènes*, p. 144 [130])

Autrement dit, pour Husserl aussi la validité est le type d'effectivité de ce qui est *toujours identiquement*, contrairement aux choses ou aux événements réels, et de ce dont l'« existence » [*Sein*] ne dépend pas de sa réalisation réelle, par exemple dans un jugement ou un vécu d'évidence particulier.

Surtout, s'il y a bien un endroit où l'influence de Lotze, et incidemment celle du *Sophiste* de Platon, se fait sentir chez Husserl, c'est lorsqu'au chapitre IV de la sixième *Recherche logique*, il pense la validité d'une unité idéale comme une relation de compatibilité, d'harmonie pour reprendre les termes de Platon, entre des contenus¹⁸⁵. Car Husserl, tout comme Lotze, pense qu'une relation idéale est valide si ses parties sont compatibles ; elle sera invalide si ses parties sont incompatibles. Ainsi, deux idées, *si elles restent toujours identiquement les mêmes*, devraient *toujours* admettre les *mêmes* relations en elles. C'est donc dire que ces relations, maintenues toujours identiques si les idées qu'elles réunissent ne changent pas, *valent*. Ce qui veut aussi dire, pour Husserl, que les idées isolées, qui sont ainsi réunies, sont compatibles. Sinon elles ne pourraient pas être

¹⁸⁴ Nous corrigeons. Nous lisons dans la traduction « unité de valeur », alors que le terme allemand est « *Geltungseinheit* ».

¹⁸⁵ Arnaud Dewalque limite le concept lotzéen de validité aux seules relations matérielles : cf., DEWALQUE, A., « Le monde du représentable : de Lotze à la phénoménologie » dans *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX^e siècle*, op. cit., p. 73-101. Nous soutiendrons pour notre part que la validité est le mode d'effectivité de toute relation idéale, qu'elle soit formelle ou matérielle. En effet, il nous semble que selon le chapitre « Le monde des Idées » et comme nous l'avons explicité, la validité sert à désigner ce qui est toujours identique, contre ce qui varie ou change. Or, les lois formelles *valent* justement pour tous et pour toujours.

réunies. D'autres idées ne sont par contre pas compatibles, elles ne peuvent pas être mélangées, et leur unité est en ce sens invalide. Nous retrouvons ici la thèse de Platon qu'il formulait dans *Le Sophiste*, et que Lotze avait également repris : il est faux de dire que toutes les idées se mélangent harmonieusement, ou qu'aucune ne se mélange ; certaines idées peuvent se mélanger harmonieusement, et d'autres non. La différence entre ce qui est valide et ce qui ne l'est pas repose donc sur le fait que certaines idées admettent une compatibilité [*Verträglichkeit*], alors que d'autres sont incompatibles.

C'est principalement aux § 31 et § 32 de la sixième *Recherches logiques* que la compatibilité et l'incompatibilité sont explicitées. Par compatibilité, par ce qu'il nomme également conciliabilité, Husserl entend un certain rapport entre deux parties, c'est-à-dire un rapport tel que ces deux parties peuvent former l'unité d'un tout : « Deux *contenus* qui sont des parties d'un tout quelconque sont réunis en lui, ils sont donc aussi *conciliables*, *compatibles* dans l'unité d'un tout. » (*Recherches logiques VI*, p. 131-2 [105]). À l'inverse, deux parties incompatibles ne pourront être, à première vue, unifiées dans un tout. L'exemple de compatibilité de Husserl est alors rouge et rond, qui, parce qu'ils sont compatibles, peuvent être réunis dans un tout : le rond rouge. À l'inverse, le rouge et le vert ne peuvent couvrir en même temps la même surface – c'est soit l'un, soit l'autre –, et ils doivent donc être considérés comme *incompatibles* (*Recherches logiques VI*, p. 138 [111]).

Ce quatrième chapitre de la sixième *Recherche logique* pose cependant une difficulté de lecture. Car Husserl y parle de la compatibilité en des termes parfois restreints, comme lorsqu'il s'agit d'établir que deux significations ou que le contenu d'une signification et d'une intuition sont compatibles. Or, *en son sens le plus large*, c'est-à-dire avant d'être utilisée spécifiquement pour la sphère des significations, la compatibilité est un rapport qui vaut entre des espèces idéales ; c'est idéalement que celles-ci sont compatibles :

Mais, quand deux contenus sont réunis, leur unité ne démontre pas seulement leur conciliabilité propre, mais aussi celle d'une infinité idéale d'autres contenus, à savoir de tous les couples de ceux qui leur sont identiques et semblables quant à leur genre. Il est clair que ce que vise cette proposition et que nous avons énoncé sous forme d'*axiome* n'est en aucune façon une affirmation vide : à savoir *que la conciliabilité n'appartient pas aux singularités dispersées, mais à des espèces des contenus* ; que lorsque, par exemple, les moments *rouge* et *rondeur* ont été trouvés une fois réunis, une espèce *complexe peut être obtenue par abstraction idéatrice, et ainsi être donnée*, espèce qui embrasse les deux espèces *rouge* et *rondeur* dans une forme de liaison, également comprise comme une espèce. C'est l'« existence » idéale de ces espèces complexes qui fonde *a priori*, dans chaque cas particulier concevable, la conciliabilité du rouge et de la rondeur qui est ainsi un rapport

ayant une validité, qu'il y ait dans quelque monde une unité empirique ou non entre les deux espèces. (*Recherches logiques VI*, p. 132 [105])

Parler de compatibilité *entre des significations* n'est possible que lorsque la compatibilité entre des espèces idéales est transposée aux significations elles-mêmes (*Recherches logiques VI*, p. 134 [107]). Car ce rapport de compatibilité entre les contenus est d'abord et avant tout un rapport *idéal*. Autrement dit, ce sont les contenus en tant qu'espèce idéale toujours identiques qui sont dans des rapports de compatibilité. Car Husserl distingue dès l'abord le type de rapport qu'est la compatibilité de tout autre rapport singulier ou effectif. Non seulement parce qu'une unité entre des contenus n'a pas à être *réalisée* dans une chose, un événement ou un acte pour que deux contenus soient idéalement compatibles (*Recherches logiques VI*, p. 132 [105]), mais également parce qu'une seule réalisation de leur unité suffit pour montrer la compatibilité « d'une infinité idéale d'autres contenus, à savoir de tous les couples de ceux qui leur sont identiques et semblables quant à leur genre » (*Recherches logiques VI*, p. 132 [105]). Montrer qu'elles ont été une fois réunies, ce serait prouver qu'il est possible, idéalement, de les réunir.

Surtout, et même si Husserl ne le dit pas alors explicitement, la compatibilité est l'archi-relation idéale. Husserl avait en effet développé dans la troisième *Recherches logiques* qu'un contenu pouvait soit être dépendant, c'est-à-dire ne pouvait exister sans un autre contenu lié à lui, soit être indépendant. Il tentait alors surtout d'établir que la dépendance et l'indépendance ne sont pas des rapports *empiriques*, mais des rapports idéaux – « logiques » selon la terminologie qu'il employait alors. Car la dépendance et l'indépendance entre deux contenus n'ont rien à voir avec une co-existence, avec le contexte empirique, ou avec le fait qu'ils sont donnés en même temps dans l'expérience : « Il peut se trouver », nous disait-il, « que *dans les faits*, avec *l'existence* de ce contenu d'autres contenus nous soient donnés, et selon des règles empiriques ; mais, dans son essence concevable idéalement, ce contenu est indépendant, cette essence, n'exige par elle-même, donc *a priori*, aucune autre essence qui soit entrelacée avec elle. » (*Recherches logiques III*, p. 17-18 [236])¹⁸⁶. Or, avant même d'établir quel type de relation –

¹⁸⁶ Dans le même sens, Husserl poursuit : « Quand nous nous représentons cette chose intuitivement, il se peut qu'un contexte, un tout qui la comprend, soit donné avec elle (*mitgegeben*), et même qu'il nous soit donné inévitablement. Nous ne pouvons nous représenter le contenu visuel *tête* sans un arrière-plan visuel sur lequel il se détache. Mais ce « ne pas pouvoir » est tout différent de celui qui doit définir les contenus dépendants. Quand nous considérons le contenu visuel *tête* comme indépendant, nous entendons par là que, malgré

dépendance, indépendance – est valide entre deux contenus, ne faut-il pas établir que ces contenus peuvent être en relation, qu'ils sont compatibles, conciliables ? Idée avec laquelle Husserl semble en accord lorsqu'il dira que deux parties doivent au moins pouvoir être unies avant d'être dépendantes : « Il n'est assurément pas nécessaire de faire ressortir ici qu'ils ne font qu'un avec lui. Peut-il, en effet, y avoir coexistence essentielle sans une liaison ou « fusion » si vague soit-elle ? » (*Recherches logiques III*, p. 18 [236]).

Forme d'archi-relation idéale, la compatibilité serait même ce à partir de quoi la validité serait pensée. Car est valide toute unité idéale dont les parties sont conciliables, Husserl définissant la conciliabilité, synonyme de compatibilité, comme « *le rapport entre les espèces partielles d'une espèce valant comme unité* » (*Recherches logiques VI*, p. 134 [107]). Même le cas limite de l'existence idéale *simple*, non complexe, c'est-à-dire qui ne serait pas composée de *parties*, est aussi comprise sous ce schème de la conciliabilité : « <d>ans le cas limite d'un contenu simple, on peut définir la validité d'une espèce simple comme sa conciliabilité « avec elle-même ». » (*Recherches logiques VI*, p. 133 [106])

Qu'en est-il alors des « unités » idéales *qui ne sont pas compatibles* ? Sont-elles exclues du domaine de la validité ? Car certains couples de contenu sont inconciliables [*Unvereinbar*] : ils « ne peuvent s'accorder [*nicht vertragen*] dans l'unité d'un tout » (*Recherches logiques VI*, p. 134 [107]), Husserl disant alors également que ces contenus se séparent. Ce qui veut dire, pour le dire comme Platon, qu'ils ne s'harmonisent pas, ne se mélangent pas. Prenons par exemple deux couleurs sur une même étendue : *elles sont inconciliables*. Ou encore *rond et carré* comme forme géométrique d'un même objet : *elles sont inconciliables*. Même la conciliabilité et l'inconciliabilité, *en tant qu'idées*, s'excluent [*ausschließen*], sont mutuellement inconciliables. Autrement dit, si deux contenus sont conciliables, c'est qu'ils ne sont pas inconciliables, et vice versa, les principes du tiers exclu et de la double négation s'appliquant à la distinction entre le conciliable et l'inconciliable (*Recherches logiques VI*, p. 141-142 [114]). Une *ligne de partage* entre le conciliable et l'inconciliable se dessine, chacun couvrant un champ distinct de relations

l'arrière-plan inévitablement donné avec lui, il *peut* être représenté comme existant pour lui-même et, en conséquence aussi, être intuitionné isolément pour lui-même ; sauf que *nous-mêmes* ne pourrions nous le représenter, en raison de la force d'associations primitives ou acquises, ou à cause d'autres circonstances d'ordre purement empirique. Mais la possibilité « logique » n'en serait nullement ébranlée, notre champ visuel « pourrait », par exemple, se réduire à ce seul contenu, etc. » (*Recherches logiques III*, p. 20-21 [238])

entre les idées, une relation d'idées ne pouvant pas être à la fois dans un champ *et* dans l'autre. De plus, comme ces rapports impliquent les contenus *en leur idéalité*, c'est que deux contenus déterminés ne pourront pas être *parfois* conciliables, et *parfois* inconciliables. Ils sont soit *toujours* conciliables – dussent-ils ne jamais être réunis dans les faits –, soit *toujours* inconciliables.

Est-ce donc que l'incompatible et l'inconciliable sont simplement renvoyés à l'extérieur du domaine de la validité? Pourtant, dire que « le rouge et le vert sont inconciliables sur une même surface » semble être une proposition tout à fait « *valide* ». Il faut donc répondre négativement à cette question, et dire que l'inconciliabilité est elle-même interprétée par Husserl en terme d'*unité*, et donc reprise dans le domaine de la validité. Husserl parvient à ce tour de passe-passe en soulignant d'abord une certaine *relativité* dans les rapports de conciliabilité et d'inconciliabilité entre les idéalités (*Recherches logiques VI*, § 33). Il affirme que ce n'est pas *absolument* que deux contenus sont conciliables ou inconciliables, mais toujours selon un *certain tout déterminé*, c'est-à-dire une certaine unité précise et déterminée dans laquelle nous voudrions les réunir. L'exemple qu'il donne est celui des couleurs, qui, si elles sont inconciliables dans l'unité « revêtements simultanés », sont néanmoins conciliables dans l'unité « juxtaposition » (*Recherches logiques VI*, p. 135 [108]). Ou, pour donner un autre exemple, « guerrier » et « lâcheté » peuvent être inconciliables sous l'unité « victoire », mais ils peuvent néanmoins être conciliables sous l'unité « défaite ». Ce qui ne veut pas dire que la compatibilité et l'incompatibilité ne sont pas des rapports idéaux, mais seulement qu'il n'est pas possible de déterminer si deux contenus sont compatibles ou non dans l'absolu, c'est-à-dire sans prendre en considération l'unité sous laquelle nous tentons de les réunir.

Cela veut surtout dire que l'inconciliable pourrait également, *sous une certaine unité*, être conciliable. Et c'est bien la tour de force que Husserl réalise lorsqu'il soutient que deux contenus inconciliables sont en fait conciliables *en tant qu'inconciliables*. L'inconciliabilité est alors une nouvelle unité déterminée dans laquelle ils peuvent se réunir. Autrement dit, si c'est toujours selon certaines unités précises et déterminées – ce que Husserl nomme alors des contextes déterminés [*bestimmte Zusammenhängen*] (*Recherches logiques VI*, p. 135 [108]) – que deux contenus sont conciliables, deux contenus qui s'excluent seront bel et bien conciliables selon l'unité « inconciliable ».

L'unité récupère alors toute relation, même celle de la séparation. En ce sens, il y a bien un primat du conciliable, de l'unité, chez Husserl, mais avec une bivalence au sein de cette conciliabilité : certaines choses sont conciliables en tant que conciliables, d'autres le sont en tant qu'inconciliables.

Loin d'être anodines, cette bivalence au sein de la conciliabilité et cette récupération de l'inconciliable au sein du conciliable seront centrales pour l'application normative de ce qui vaut à nos jugements. Car Husserl ne fait pas que reprendre la distinction de Lotze, et donc celle de Platon, entre des contenus qui seraient compatibles et d'autres qui s'excluraient. Il reconnaît également que la distinction entre ce qui est compatible et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est une unité idéale *valide* et celle qui ne l'est pas, a une fonction normative : les unités valides pourront déterminer normativement quelles visées de sens sont *correctes*¹⁸⁷. La distinction entre des contenus idéaux *compatibles* et ceux *incompatibles* sera ainsi essentielle à la normativité intentionnelle telle qu'elle avait été mise de l'avant dans l'*Excursus*.

1.3.2. LA TOURNURE NORMATIVE DE LA COMPATIBILITÉ IDÉALE

Si la validité et plus précisément la différence entre la compatibilité et l'incompatibilité idéales sont normatives, c'est à la faveur d'une *tournure* [*Wendung*], par quoi Husserl, comme nous l'avons déjà souligné, veut signifier que la validité idéale n'est pas d'abord et avant tout *normative*, mais le devient - au contraire de ce que proposait Herbart, ce que Husserl n'avait pas manqué de lui reprocher. Déjà dans les *Prolégomènes*, Husserl soulignait que les lois logiques ne sont pas en elles-mêmes normatives, mais seulement à la faveur d'une tournure normative [*normative Wendung*] qui y introduirait une idée normative (*Prolégomènes*, § 41, p. 176 [159]). Ainsi, parlant d'une proposition logique, c'est-à-dire d'une proposition liant deux contenus appartenant au domaine de la logique (comme « sujet », « prédicat », etc.), Husserl affirme :

Or, que cette proposition contienne la moindre idée normative, c'est ce que nous devons résolument contester. Certes, nous pouvons l'employer [*verwenden*] à des fins normatives, mais elle n'est pas pour autant elle-même une norme. (*Prolégomènes*, p. 172 [155])

¹⁸⁷ Non pas que les relations idéales détermineront « activement » ce qui est réellement. Si elles ont une fonction *normative*, c'est au sens où elles exercent une fonction critique *sur nos contenus de sens* et *sur nos actes intentionnels*. Comme l'*Excursus* avait permis de le déterminer, c'est le sens, et parce qu'il est en écart par rapport à l'objet qu'il pose, qui peut être « normé ».

Au contraire, une telle proposition est d'abord et avant tout théorique, *objective*. Elle obtient en revanche une tournure normative lorsque, à partir de l'incompatibilité de deux contenus idéaux, elle est appliquée aux contenus de sens des actes et aux actes eux-mêmes de façon à déterminer comment nous devons juger. Prenant l'exemple de la loi syllogistique, Husserl dit qu'elles peuvent recevoir une tournure normative de façon à nous dire comment nous *devons* juger :

Considérons, par exemple, le principe bien connu de la syllogistique qui, de toute antiquité, s'est énoncé dans les termes suivants : l'attribut de l'attribut est aussi un attribut de la chose elle-même. <...> Nous pouvons aussi fonder sur elle une prescription *expresse*, par exemple : « Qui que ce soit qui juge que tout *A* est aussi *B*, et qu'un certain *S* est *A*, est obligé de (doit) juger que cet *S* est aussi *B*. » Or, chacun voit que ce n'est plus là la proposition logique primitive, mais une proposition qui n'en est issue que par incorporation de l'idée normative. (*Prolégomènes*, p. 172 [155])¹⁸⁸

La logique normative tirerait son fondement de cette application, de cette tournure des lois logiques idéales, et non pas d'une valeur ou d'un but, ce qu'avait réfuté Husserl au début des *Prolégomènes*, et encore moins de la factualité ou de la normalité des actes logiques eux-mêmes¹⁸⁹.

Or, de quel droit les unités idéales valides recevraient-elles une tournure normative ? Pour répondre à cette question, il faut comprendre comment « validité » et « possibilité » sont intimement liées pour Husserl, et comment la possibilité comprise comme validité est transposée aux objets dont on peut avoir l'intuition et aux significations. Husserl dira en effet que la validité est la *possibilité originnaire*, ce par quoi il faudra

¹⁸⁸ Tournure normative qui n'est pas limitée aux propositions théoriques de la logique, mais qui serait également possible pour les propositions théoriques d'autres disciplines : « Les vérités d'autres disciplines théoriques, notamment les vérités purement mathématiques, que l'on a, à vrai dire, coutume de séparer de la logique, ont également la capacité de prendre une tournure normative [*normativer Wendung*]. » (*Prolégomènes*, p. 172-173 [156]). Ce qu'il reprendra également dans ses textes portant sur l'éthique : « Dans l'attitude théorétique de l'arithmétique, on a : $(a+b) \times (a-b) = a^2 - b^2$. Mais dans l'attitude pratique, nous disons : pour multiplier la somme et la différence, construisez la différence des carrés. C'est là une simple tournure normative de la proposition théorétique, une tournure que nous pouvons accomplir en définitive pour chaque proposition dans une application pratique. C'est ainsi que nous pouvons également dire : ou bien *A* est *b* ou bien *A* n'est pas *b*, il n'y a pas de troisième possibilité. Et tourné normativement : on ne doit pas approuver à la fois deux propositions contradictoires ; si l'on approuve l'un, on doit alors refuser l'autre. De même pour toutes les propositions syllogistiques. Lorsque nous énonçons le principe suivant : de deux propositions de forme « tous les *A* sont *B* » et « tous les *B* sont *C* », il s'agit d'une proposition théorétique qui ne comporte aucune normation ni régulation pratique. Pour toutes les propositions de ce type, on peut également se convaincre, par une analyse plus approfondie, que toute immixtion de pensées psychologiques dans leur contenu les falsifie, comme je l'ai montré en détail dans mes *Prolégomènes*. » (*Leçons pour l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 76-77 [6])

¹⁸⁹ Dans les articles *Sur le renouveau*, Husserl souligne que c'est de Platon qu'il hérite de cette idée d'une tournure normative de la logique : *Sur le renouveau*, p. 101 [83].

entendre qu'elle détermine ce qui est possible pour d'autres types d'effectivités. Husserl définira en effet la « possibilité » à partir de la « validité », et dira que « <|>a possibilité originaire (ou réalité [*Realität*]) est la validité, l'existence idéale d'une espèce ; du moins est-elle ainsi pleinement garantie » (*Recherches logiques VI*, p. 133 [106]). Ou encore que : « <|>a différence entre les termes de conciliabilité et de possibilité consiste seulement en ce que, tandis que le second désigne la simple validité d'une espèce, le premier [...] désigne *le rapport entre les espèces partielles* d'une espèce valant comme unité [...] » (*Recherches logiques VI*, p. 133-134 [107]). Ce qui est donc possible, *originellement*, c'est l'unité idéale valide, c'est-à-dire l'unité qui est composée de contenus idéaux conciliables.

Pourtant, le terme « possibilité » est ambigu. Évidemment, lorsque Husserl dit qu'est possible ce qui est valide, il ne veut pas dire qu'il est *probable* ou qu'il y a des *chances* qu'une occurrence survienne où serait réalisée cette unité idéale. Cependant, il est étonnant que Husserl dise de la validité qu'elle est la possibilité originaire. Car la validité est de tout temps, est intemporelle, et n'est pas seulement « possible ». En tant que type d'effectivité propre, la validité n'est pas pour elle-même « possible » : elle « vaut » tout simplement. Pourquoi alors dire que la validité est la possibilité originaire ? Pourquoi avoir dit de la validité qu'elle est possible ?

La suite du propos de Husserl clarifie en quel sens la validité est possibilité originaire. Il affirme qu'« <o>n pourra dire alors que l'intuition d'une singularité correspondante et aussi la chose individuelle à intuitionner elle-même sont possibles » (*Recherches logiques VI*, p. 133 [106]). Si la validité est pensée comme *possibilité*, c'est donc par rapport aux choses réelles, qui sont elles-mêmes possibles si elles correspondent à ce qui est valide idéalement. Ce qui peut en revanche avoir deux sens : un sens *positif* et un sens *limitatif*. Car Husserl peut vouloir dire qu'il est possible *positivement* pour une unité idéale valide d'être *réalisée réellement* et d'être donc, ultimement, *intuitionnée*. Par exemple, dire de l'unité idéale « rond rouge » qu'elle est possible, cela peut vouloir dire qu'il est possible qu'une telle chose qu'un rond rouge existe réellement, et donc qu'il est possible que nous intuitionnons un tel rond rouge. En ce sens, dire qu'une unité est valide, c'est dire *positivement* qu'il est possible qu'elle se réalise dans les faits.

Mais « possibilité » peut également avoir un sens essentiellement *limitatif*. Dire de

la validité qu'elle est la possibilité originaire, c'est donc dire que tout n'est pas possible. Car c'est aussi dire qu'il *n'y a que* les unités compatibles idéalement qui sont possibles réellement et qu'à l'inverse, les unités invalides idéalement, qui sont *incompatibles*, sont exclues de ce qui est possible réellement. En ce sens limitatif, l'idéal délimiterait une sphère de ce dont il est possible d'avoir une intuition et une autre sphère de ce dont il serait nécessairement exclu que nous puissions en avoir une intuition. Ce sens normatif recouperait les propos de Lotze quant au fait que les relations de compatibilité « forment à tout le moins les limites à l'intérieur desquelles se trouve ce qui doit être possible dans la perception »¹⁹⁰.

Or, c'est ce sens limitatif de la possibilité qui peut obtenir une fonction *normative*. En effet, Husserl ne se contente pas de dire que la possibilité originaire c'est la validité, ni de dire que l'intuition d'un objet réel lui correspondant est elle-même possible ; il dit également que l'« <o>n pourra dire que la signification qui se remplit dans une telle intuition avec une perfection objective est possible » (*Recherches logiques VI*, p. 133 [107]). Après avoir transposé¹⁹¹ le terme « possibilité » à l'intuition d'un objet réel, Husserl le transpose donc également aux significations elles-mêmes¹⁹². « Possible » peut être dit de

¹⁹⁰ LOTZE, R. H., « Le monde des Idées », *loc. cit.*, p. 13 [509-510].

¹⁹¹ Husserl parle ici de la transposition d'une expression entre différentes sphères (*Recherches logiques VI*, p. 133 [106]). Il affirme également « le concept d'*essence* n'est applicable, dans son sens originaire, au domaine de la signification qu'à la faveur d'une transposition. » (*Recherches logiques VI*, p. 134 [107]) ; Cf. *Recherches logiques VI*, p. 141 [113]. Husserl parle également du fait que les termes sont transposés entre les sens intentionnel et le sens qui remplit. Il affirme alors que c'est parce que ces deux sens se recouvrent dans une unité que ce qui est dit de l'un peut être dit de l'autre : « [...] les actes respectifs dans lesquels se constituent le sens intentionnel et le sens qui remplit, ne sont nullement les mêmes. Or, ce qui pousse pour ainsi dire à transposer (*Übertragung*) ces mêmes termes de l'intention au remplissement, c'est la nature particulière de l'unité de remplissement, en tant qu'unité d'identification ou de recouvrement; et il devient ainsi presque impossible d'éviter l'équivoque que nous avons cherché à neutraliser par des adjectifs qui modifient le sens. » (*Recherches logiques I*, p. 59 [52]) Husserl parle également du fait qu'il transpose parfois ce qui est du domaine idéal au domaine réel : « Dans le cas présent, ce sont seulement les significations qui nous intéressent. Nous les avons conçues comme des unités idéales ; mais naturellement notre distinction a été transposée [*übertrug*] du domaine réel au domaine idéal. » (*Recherches logiques III*, p. 105 [312]).

¹⁹² Et il n'y a pas que le terme « possibilité » qui soit ainsi transposé de la sphère de la validité à celle de l'intuition des objets réels et enfin à celle des significations. La conciliabilité l'est également, puisqu'elle : « désigne le rapport entre les espèces partielles d'une espèce valant comme unité – et aussi, en conséquence, le rapport : entre les intuitions partielles d'une intuition unitaire ; les contenus partiels à intuitionner au sein d'un contenu global à intuitionner comme unité ; les significations partielles à remplir au sein d'une signification globale à remplir à titre d'unité. » (*Recherches logiques VI*, p. 134 [107]). Quant au concept d'*essence*, il est lui aussi qualifié d'originaire seulement relativement à la validité idéale, mais transposé ensuite à la signification : « Remarquons encore pour terminer que, tout comme les concepts de possibilité et de conciliabilité, le concept d'*essence* n'est applicable, dans son sens originaire, au domaine de la signification qu'à la faveur d'une transposition. On exprimera ce concept originaire de l'*essence* par la

la validité, de l'intuition et de la signification.

C'est ici que le terme possibilité, lorsqu'il est adjoint à la signification, obtient un sens essentiellement *normatif*. Car par « signification possible », Husserl vise en fait une délimitation normative au sein d'un ensemble des significations qui sont *toutes* très bien « possibles ». Il nous dit :

Si nous utilisons la formulation conceptuelle précisée plus haut, nous définirons la possibilité (réalité) d'une signification en disant qu'*il lui correspond in specie dans la sphère des actes objectivants une essence adéquate c'est-à-dire une essence dont la matière est identique à la sienne*; ou, ce qui revient au même, *qu'elle a un sens remplissant* ou bien aussi *qu'il y a in specie une intuition complète dont la matière est identique à la sienne*. (*Recherches logiques VI*, p. 129 [103-4])

Ainsi, seules seraient « possibles » les significations ayant une essence intuitive qui leur serait identique. Pourtant, la sphère des significations « possibles » est beaucoup plus large que les seules unités de signification pouvant avoir un remplissement intuitif, puisque nous pouvons très bien en imaginer qui ne peuvent avoir aucune intuition remplissante. En un sens *positif*, le terme « possible » vise l'ensemble des significations que nous pourrions imaginer¹⁹³. En un sens *normatif* cependant, le terme « possible » ne renvoie qu'à l'ensemble des significations pour lesquelles un remplissement intuitif est possible et à l'exclusion de certaines autres que l'on peut très bien imaginer. Or, c'est ce sens *normatif* du possible dont fait usage Husserl lorsqu'il parle de « signification possible ». Parmi toutes les significations imaginables, seules seront dites possibles celles pour lesquelles un remplissement intuitif sera possible. Ce n'est donc pas la signification elle-même qui est « possible » : c'est le remplissement intuitif qui est « possible » pour elle.

La transposition [*Übertragung*] du terme « possible » de la sphère idéale à la sphère de l'intuition d'un objet réel, puis à la sphère des significations, a donc pour effet de discriminer au sein de toutes les significations *imaginables* certaines qui sont possibles et d'autres qui sont impossibles, et ce, en vertu de leur *conformité* ou non aux relations de compatibilités idéales. Cette transposition est donc *normative*. Si nous suivons à rebours la transposition du terme possible, sont dites possibles les significations qui peuvent avoir une

proposition suivante : *toute espèce valable est une essence*. » (*Recherches logiques VI*, p. 134 [107])

¹⁹³ Nous verrons cependant que pour qu'une unité de signification soit tout au moins *possible* en ce sens positif, elle doit être une unité de sens compréhensible. Autre façon de dire qu'elle ne doit pas être dépourvue de sens. Il y a donc bien une norme qui la travaille déjà, qui permet d'y distinguer sens et non-sens, et qui commande d'exclure le second. Sans quoi, elle ne sera qu'un *amas* de signification. *Infra*, section : « 1.3.3.1. Sens et non-sens ».

intuition remplissante. L'intuition est elle-même dite possible lorsqu'elle est conforme aux unités idéales possibles, c'est-à-dire celles qui sont valides. Et n'est valide que la réunion de deux contenus qui sont compatibles. La norme pour déterminer si une signification est possible ou non, ce sont donc les relations idéales de compatibilité ou d'incompatibilité.

Dans les *Recherches logiques*, cette transposition ne suit cependant pas une *voie constructive* : il ne s'agit pas, à partir de relations idéales que l'on saurait valides, de construire de nouvelles unités de signification. Il ne s'agit pas non plus de partir de l'expérience pour montrer, pour chacune de nos unités de signification, si elles ont *dans les faits* un remplissement intuitif. La voie empruntée est plutôt *critique* : il s'agit de prendre l'ensemble des significations imaginables, dont font partie l'ensemble de nos connaissances, d'y identifier celles qui sont possibles et d'*exclure* celles qui sont impossibles parce que contraires aux relations idéales. Prenant ainsi chacune de nos unités de signification, nous pourrions dire s'il est *tout au moins possible*, bien que ce ne soit pas effectivement le cas, qu'elles aient un remplissement intuitif¹⁹⁴. Et c'est à ce niveau que la logique pure peut avoir une fonction normative : s'assurer qu'une unité de signification puisse tout au moins être vraie, ce qu'elle ne peut être qu'à la condition que son contenu soit valide idéalement. Que cette unité de signification possible idéalement se révèle par la suite être fautive dans les faits, seule l'expérience pourra le déterminer – expérience, en revanche, qui est extérieure à ce qui est de l'ordre de la logique.

C'est dans la quatrième *Recherches logiques* que Husserl commence cette *critique* de nos connaissances. Il prend alors l'ensemble des « prétendues » connaissances imaginables et indique lesquelles, *parce qu'elles ne peuvent avoir aucun remplissement intuitif*, sont à exclure d'emblée, c'est-à-dire avant tout retour à l'intuition effective. Or, comme toute connaissance est exprimée *dans le langage*¹⁹⁵, l'examen critique de nos

¹⁹⁴ Ce qui ne veut évidemment pas dire que la signification possible *aura effectivement* un remplissement intuitif ; cela veut simplement dire qu'il est possible idéalement qu'elle en ait un *parce qu'elle est une unité de signification sensée*. Par exemple, la signification « la montagne d'or » ne donne – malheureusement – jamais lieu à un remplissement intuitif. Elle est pourtant « possible ». Non pas parce qu'il est « probable » qu'elle ait un remplissement intuitif, mais parce que « montagne » et « or », tout comme « rond » et « rougeur », sont des significations tout à fait *compatibles* idéalement, que ce soit grammaticalement, analytiquement ou matériellement. L'unité de signification « la montagne d'or » est pourvue de sens, mais l'objet lui fait défaut. Cf., *Recherches logiques I*, p. 61-65 [54-57].

¹⁹⁵ Sur cette question, voir l'Introduction au tome 2 des *Recherches logiques* : cf., *Recherches logiques*, tome II, vol. 1, § 2-4, p. 4-13 [3-12].

connaissances imparfaites commencerait par l'analyse critique du langage dans lequel nos connaissances sont exprimées. *En ce sens*, ce serait l'imperfection de nos connaissances qui nous justifierait d'en faire d'abord la critique grammaticale. Et il est une autre raison, *plus essentielle*, de commencer par une critique *grammaticale* de nos connaissances : il faut tout au moins que l'expression langagière de nos unités de signification *fasse sens* pour que la logique puisse s'appliquer à ces unités de signification¹⁹⁶. Respecter la grammaire pure est une condition préalable pour qu'une proposition soit analysée logiquement. Ce n'est que *suite à ce travail grammatical* que la logique pure s'empare de ces unités de signification sensées au niveau grammatical et cherche à déterminer s'il est *possible* qu'elles aient un remplissement intuitif. Et elle le fait alors en excluant les unités de signification qui sont des contresens, c'est-à-dire celles qui ne respectent pas les relations idéales analytiques qui valent pour tout objet et pour tout jugement en général.

Il ne faudrait donc pas croire qu'en raison de cet ordre, ce serait les unités de signification ou le langage qui seraient normatifs, et non pas les unités idéales valides. Il faudra en ce sens distinguer *la voie empruntée par une théorie de la connaissance* – qui s'assure d'abord du sens des expressions et des significations avant de questionner la possibilité de leur remplissement par l'intuition – *du rapport normatif qui est reconnu au sein de cette théorie de la connaissance* – si nous limitons nos significations à celles sensées, c'est ultimement parce que c'est la validité idéale qui restreint dans la logique la libre unification des significations. Nous verrons également que pour une unité de signification, la norme, c'est toujours que l'objet auquel elle se rapporte soit tel qu'elle s'y rapporte. La validité idéale n'est mobilisée, dans ce contexte, que parce qu'elle est une des façons, en l'absence d'intuition immédiate, de s'assurer qu'une signification se rapporte à un objet de façon telle qu'il est *possible* que cet objet soit comme la signification s'y rapporte. Or, au niveau des significations, Husserl n'emploiera pas les termes « compatibilité » et « incompatibilité », mais plutôt le couple « sens » [*Sinn*] et « non-sens » [*Unsinn*] et le couple « sens » [*Sinn*] et « contresens » [*Widersinn*]. Que ces couples

¹⁹⁶ *Infra*, section : « 1.4.2. Les présuppositions liées à l'application normative de la logique ».

aient une *fonction normative* tout comme le couple « vrai » et « faux », mais qu'ils ne se confondent pas avec ces derniers¹⁹⁷, c'est ce que nous devons maintenant montrer.

1.3.3. LES PRÉDICATS NORMATIFS QUALIFIANT LES UNITÉS DE SIGNIFICATION

1.3.3.1. SENS ET NON-SENS

Au premier niveau, la distinction entre signification possible et signification impossible correspond à la distinction entre des unités de signification qui seraient *sensées* et d'autres qui seraient dépourvues de sens – ce que Husserl distingue également en parlant de « sens » [*Sinn*] et de « non-sens » [*Unsinn*]. Cette distinction est pour partie *formelle*¹⁹⁸, et il s'agit alors d'examiner les unités de signification selon leur formulation purement grammaticale. Car il y aurait des expressions qui seraient dépourvues de sens, c'est-à-dire n'entrant même pas dans le domaine des expressions qui peuvent être comprises ou dont la pensée pourrait saisir le sens. Tributaire alors d'une idée que l'on retrouve dès *Le Sophiste* de Platon, où ce dernier disait que les amas de mots « marche court dort », et « lion cerf cheval » était des suites de mots n'ayant pas de sens¹⁹⁹, Husserl identifie comme suite de significations dépourvues de sens les « complexes phoniques articulés [...] tels qu'*Abracadabra* » (*Recherches logiques I*, p. 61 [54]) qui, à proprement parler, n'ont pas de sens, ou des complexes de mots tels que « Vert et ou », « cette maison est égale » ou « plus intense est rond » (*Recherches logiques I*, p. 61 [54] ; *Recherches logiques IV*, p. 113 [319-320]) qui, en raison de leurs éléments inconciliables au niveau grammatical, ne forment même pas à une unité de sens. Toute la question est alors de savoir en vertu de quoi exactement ces dernières expressions n'auraient pas de sens. Si nous laissons de côté les complexes phoniques articulés qui ne sont même pas de véritables expressions selon Husserl, le problème des complexes de mots comme « Vert et ou », « cette maison est égale » ou « plus intense est rond », c'est que nous juxtaposons des mots sans qu'il soit légitime pour ces mots, considérés *en tant que catégories grammaticales et formelles*, d'être ainsi

¹⁹⁷ Sens, non-sens et contresens sont des prédicats normatifs qui s'appliquent aux significations, aux contenus de sens de nos actes intentionnels, tout comme « vrai » et « faux » s'appliquaient aux contenus de sens dans l'*Excursus*.

¹⁹⁸ En partie seulement, parce que la distinction entre « sens » et « non-sens » est à la fois formelle et matérielle.

¹⁹⁹ PLATON, *Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 328-329 [262 b-c].

juxtaposés²⁰⁰. Nous ne pouvons pas en droit réunir arbitrairement les mots, et cela dépend des catégories grammaticales auxquelles appartiennent ces mots :

C'est seulement de certaines manières prédéterminées que les significations se combinent les unes avec les autres pour constituer à nouveau des significations douées d'une unité de sens, tandis que les autres possibilités de combinaisons sont exclues en vertu d'une loi : elles produisent seulement un amas de significations, au lieu d'une signification unique. <...> Cette impossibilité ne tient pas, pour parler plus précisément, à la particularité singulière des significations à combiner, mais bien aux genres *essentiels* sous lesquels elles se rangent, c'est-à-dire aux *catégories de la signification*. (*Recherches logiques IV*, p. 111-112 [318])

Ainsi, si nous reprenons l'exemple « plus intense est rond », la forme « adverbe verbe adjectif » n'est pas une forme admissible dans une grammaire pure, et les catégories de significations ainsi réunies sont *dépourvues de sens* – comme les formes « adjectif conjonction conjonction » et « nom est adverbe », ou, comme les exemples de Platon, « verbe, verbe, verbe » ou « nom, nom, nom ». À l'inverse, nous fait remarquer Husserl, « Le chat est noir », « Le cercle est carré » ou « Tous les A sont B parmi lesquels quelques-uns qui ne sont pas B » ont tous les trois une formulation *grammaticale* sensée, bien qu'ils puissent par ailleurs être faux, contradictoires, absurdes ou risibles (*Recherches logiques IV*, p. 113 [319] ; p. 120-122 [326-328])²⁰¹.

À ce niveau, il s'agit d'examiner si la réunion des catégories formelles et grammaticales des significations en cause est correcte. C'est donc en tant qu'adjectif, nom, article, verbe, etc. que les mots sont analysés. Il n'est donc pas encore question pour distinguer le sens du non-sens grammatical de se référer à la possibilité ou non d'une intuition remplissant la signification – comme nous le verrons, il est tout à fait possible de tenir un discours grammaticalement sensé qui soit pourtant un contresens [*Widersinn*] en regard d'autres critères, comme « Le cercle est carré ». Ce à quoi s'opposent les unités de signification sensées grammaticalement, ce n'est pas au contresens, mais aux simples *amas de mots dépourvus de signification*.

Or, en vertu de quoi certaines réunions de catégories grammaticales seraient-elles sensées ou non ? En vertu, nous dit Husserl, d'une différence qui traverse les catégories

²⁰⁰ Sur la grammaire pure de Husserl : cf., DASTUR, F., « Le projet d'une grammaire pure logique » dans *La phénoménologie en questions*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2004, p. 31-47. Voir également : cf., BENOIST, J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, op. cit., p. 119-132.

²⁰¹ Distinction entre l'insensé et le faux ou l'absurde que Husserl fait également dans *Logique formelle et logique transcendantale* : § 13, p. 71-72 [43-44] ; p. 98 [62] ; et également dans le cadre de sa logique transcendantale : *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 291-293 [192-193].

grammaticales. Car certaines catégories grammaticales sont des *catégorèmes*, c'est-à-dire des catégories grammaticales *indépendantes*, qui n'ont besoin d'aucun complément pour être comprises. D'autres sont, en revanche, des *syncatégorèmes*, c'est-à-dire des catégories grammaticales *dépendantes*, qui ont besoin d'être complétées par d'autres catégories pour être sensées, compréhensibles. Si ces catégories syncatégorématiques ne sont pas complétées par des catégories dont elles sont dépendantes, alors elles sont dépourvues de sens. C'est, nous semble-t-il, la raison pour laquelle la réflexion de Husserl portant sur la possibilité de comprendre une signification syncatégorématique sans que ne lui soient jointes les significations dont elle dépend est particulièrement importante et précède la réflexion portant sur le sens et le non-sens. Dans la mesure où les significations syncatégorématiques ne sont pas complétées ou ne sont pas complétées avec les compléments dont elles dépendent véritablement, l'ensemble des significations ainsi juxtaposées est dépourvu de sens – c'est pourquoi le terme *sinnlos* est aussi employé dans ce cas, terme qui indique bien qu'il y a un manque ou une absence de sens. Car ces « unités » de significations n'auront aucun sens tant et aussi longtemps qu'elles ne seront pas complétées (*Recherches logiques IV*, p. 104 [311] ; p. 106 [312])²⁰². Si les significations dépendantes qui ne sont pas *complétées* pouvaient exister isolément en tant que signification, alors il n'y aurait pas de significations *dépourvues de sens* :

Des syncatégorèmes détachés, comme *égal, en liaison avec, et, ou*, ne peuvent pas devenir objets de compréhension intuitive, acquérir de remplissement intuitif, si ce n'est dans le contexte d'un ensemble de signification plus vaste. <...> Il y a ici, sans aucun doute, une idée juste et précieuse. Nous pouvons aussi l'exprimer comme suit : *nulle signification syncatégorématique, c'est-à-dire nul acte d'intention de signification dépendante, ne peut assumer de fonction de connaissance, sinon dans le contexte d'une signification catégorématique.* (*Recherches logiques IV*, p. 108 [314-315])²⁰³

²⁰² Il est vrai qu'un peu plus loin, Husserl affirme que chaque mot, même celui correspondant à une signification syncatégorématique, a un sens, et que ce n'est que la totalité de la suite de mots qui n'a pas de sens si ce mot n'est pas complété : « mais nous n'obtenons toujours ainsi qu'une série de mots, où chaque mot comme tel a bien un sens, ou renvoie à un ensemble complet de sens, mais en principe nous n'obtenons pas une unité de sens se suffisant à elle-même » (*Recherches logiques IV*, p. 113-114 [320]). L'idée, en revanche, reste la même : une suite de mots n'aura pas de sens *unitaire* tant et aussi longtemps que toutes ses significations syncatégorématiques ne seront pas complétées.

²⁰³ C'est d'ailleurs sur le fondement de la distinction entre signification indépendante et signification dépendante que la séparation entre « sens » et « non-sens » est pour lui possible. « Dans les réflexions suivantes », dira Husserl, « nous avons l'intention de porter notre attention sur une différence fondamentale dans le domaine des significations, différence qui se dissimule derrière des distinctions grammaticales peu apparentes, à savoir des distinctions entre expressions catégorématiques et expressions syncatégorématiques, complètes et incomplètes. L'élucidation de telles distinctions nous conduit à appliquer au domaine des significations notre distinction générale entre objets indépendants et objets dépendants, de telle manière que la

Ainsi, tant et aussi longtemps que toutes les catégories syncatégorématiques ne sont pas complétées²⁰⁴, la suite de mots n'est qu'un amas de mots dépourvu de sens. Du moment en revanche que les catégories syncatégorématiques sont toutes complétées par les catégories dont elles sont dépendantes pour être sensées, alors la suite de mots sera une signification unitaire et sensée²⁰⁵. Si le cas « ce étourdi est vert » est dépourvu de sens, c'est parce que deux catégories syncatégorématiques, le verbe et le démonstratif, qui exigent pourtant un sujet pour faire sens, ne sont pas complétées. Elles le sont en revanche dans « Ce voisin étourdi est vert », et cette suite de mots forme alors une proposition tout à fait sensée grammaticalement. On comprend donc pourquoi la première tâche d'une morphologie des significations, c'est de fixer quelles sont les unités de signification complètes, qui n'exigent plus de compléments pour être sensées : « <p>plus précisément, il faudrait fixer *les formes primitives des significations indépendantes, des propositions complètes, avec leurs articulations immanentes et les structures inhérentes aux articulations.* » (*Recherches logiques IV*, p. 124 [329-330])²⁰⁶

Or, à ce niveau formel, la « matière » [*Materie*] des significations n'importe pas encore : seules les catégories grammaticales des significations entrent en ligne de compte. Dans ce cadre, la conciliabilité formelle des significations indique par exemple qu'un nom [N], peu importe ce à quoi il réfère, peut être complété par un adjectif [A] dans la forme « N est A ». La matière nominale et la matière adjectivale peuvent ainsi être changées à volonté tout en gardant la conciliabilité des significations *au strict point de vue formel*.

différence visée dans la présente recherche doit être caractérisée comme étant celle qui existe entre significations indépendantes et significations dépendantes. Elle constitue le fondement nécessaire pour la détermination des catégories essentielles des significations, catégories dans lesquelles, comme nous le montrerons sous peu, s'enracine une multiplicité de *lois de signification, lois a priori, faisant abstraction de la validité objective* (de la vérité ou encore de l'objectivité réelles (*reale*) ou formelles) *des significations*. Ces lois, qui régissent la sphère des complexions de significations et qui ont pour fonction de séparer en elle *sens* et *non-sens* (*Unsinn*), ne sont pas encore ce qu'on appelle des lois logiques au sens fort du mot <...> » (*Recherches logiques IV*, p. 85 [294])

²⁰⁴ Et cela peut être indirectement ou vaguement : cf., *Recherches logiques IV*, p. 109-110 [316].

²⁰⁵ Ainsi, l'exemple de Platon « lion cerf cheval » n'aurait peut-être pas été dépourvu de sens pour Husserl. En effet, il s'agit d'une suite de trois noms, et un nom est une signification catégorématique, c'est-à-dire indépendante. Or, la signification indépendante peut très bien être comprise sans complément. Ainsi, cette suite de nom est une « unité » de sens complète.

²⁰⁶ Les autres tâches consistent simplement à trouver quelles complications et modifications les formes unitaires et complètes admettent : « Ensuite, *les formes primitives de complication et de modification* qu'admettent, d'après leur essence, les diverses catégories de membres possibles (remarquons ici que des propositions complètes peuvent aussi devenir membres d'autres propositions). Enfin, il s'agit d'une vue d'ensemble systématique de la multiplicité illimitée d'autres formes que l'on peut *dérivée des premières, par complication ou modification continue.* » (*Recherches logiques IV*, p. 124-125 [330]).

C'est le cas, par exemple, de « L'arbre est vert », de « L'amour est vert », ou de « L'arbre est gouteux », propositions qui sont sensées du point de vue strictement formel des significations. Il faut alors laisser de côté la question de savoir si ces « unités » ont du sens du point de vue de leurs matières pour ne s'intéresser qu'à l'unité de leurs catégories formelles :

Nous pouvons sans doute, dans le cadre de cette forme, remplacer notre exemple : *cet arbre est vert*, par *cet or*, *ce nombre algébrique n*, *ce corbeau bleu*, etc., *est vert*, bref, nous pouvons placer ici n'importe quelle matière nominale, en prenant ce mot dans un sens large, et pareillement, nous pouvons, bien entendu, mettre à la place de *p* n'importe quelle matière adjectivale : nous obtenons alors toujours une signification douée d'unité de sens, à savoir une proposition indépendante de la forme prédonnée, mais, dès que nous ne respectons pas les catégories des matières de signification, l'unité de sens disparaît. (*Recherches logiques IV*, p. 112-113 [319])

Mais, nous dira Husserl,

Dès que nous transgressons les frontières des catégories, il n'en est plus de même. Nous pouvons sans doute juxtaposer les mots, *ce étourdi est vert* ; *plus intense est rond* ; *cette maison est égale* ; nous pouvons, dans un énoncé relationnel de la forme *a est semblable à b*, substituer *cheval* à « *semblable* », mais nous n'obtenons toujours ainsi qu'une série de mots, où chaque mot comme tel a bien un sens, ou renvoie à un ensemble complet de sens, mais en principe nous n'obtenons pas une unité de sens se suffisant à elle-même. (*Recherches logiques IV*, p. 113-114 [319-320])

Le changement des matières des significations ne rend donc pas plus sensé du point de vue grammatical l'amas de mots dépourvu de sens. Pour le rendre sensé, il faut soit compléter les catégories syncatégorématiques (par exemple, passer de « Ce étourdi est vert » à « Ce voisin étourdi est vert »), soit substituer les catégories formelles de façon à ce que l'unité totale soit indépendante (par exemple, passer de « Plus intense est rond » à « Le cercle est rond »)²⁰⁷.

²⁰⁷ Une des questions qui s'imposent est de savoir *quelle est la norme* qui préside à la différence entre le sens et le non-sens grammatical. Il semble ici que ce soit la possibilité de *signifier quelque chose*. Il est vrai cependant que Husserl ne reconnaît pas de parallélisme entre les rapports de dépendance et d'indépendance des significations par rapport à ce à quoi elles se réfèrent – ce qui constitue un argument contre l'idée que c'est l'objet signifié par l'unité de signification qui est la *norme* de nos formations grammaticales. Or, il nous semble qu'il n'est pas besoin de reconnaître une isonomie entre ce qui vaut pour l'objet et ce qui vaut pour la signification pour reconnaître que la possibilité de *signifier quelque chose* constitue la norme de nos formations grammaticales. En effet, *ce peut être le fait de la signification elle-même*, c'est-à-dire le fait que c'est en *signifiant* que l'on se rapporte à un objet, qui justifie ce « décalage ». Si nous prenons un démonstratif, nous pourrions par exemple penser que c'est *sa manière de signifier* – le « ce » par exemple se réfère à un individu concret à l'exclusion d'autres individus – qui fait en sorte qu'il est un syncatégorème devant être complété par un catégorème – un nom par exemple. La possibilité de *signifier quelque chose*, et non pas l'objet signifié, pourrait alors très bien être une norme appliquée à nos unités de signification. Nous rejoignons ainsi, nous semble-t-il, la dimension sémantique de la grammaire pure soulevée par Jocelyn Benoist : BENOIST, J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, op. cit., p. 122-126.

Mais il existe, outre le critère formel, un second critère pour juger de la conciliabilité des significations. Car si, dans les *Recherches logiques*, Husserl propose principalement d'établir toutes les lois de la signification d'un point de vue strictement formel, c'est-à-dire selon les catégories formelles des significations²⁰⁸, il s'y trouve également une indication quant au fait qu'il pourrait aussi y avoir un critère *matériel* pour déterminer si une unité de signification a du sens ou est dépourvue de sens. Husserl affirme :

Certes, le fait important que nous trouvons ici n'est pas propre au seul domaine de la signification, mais joue son rôle partout où il y a connexion. Toutes les connexions en général sont soumises à des lois pures, et il en est ainsi en particulier de toutes les connexions matérielles [*materialen*] limitées à un domaine dont l'unité est définie par son objet [*sachlich*], dans lesquelles les produits de la connexion doivent ressortir au même domaine que les membres de la connexion ; par opposition aux connexions formelles (« analytiques ») qui, comme les connexions collectives ne dépendent pas de la particularité d'un domaine matériel et ne sont pas liées par les essences matérielles des membres de la connexion. Dans aucun domaine, nous ne pouvons unir n'importe quelle singularité par n'importe quelle forme, mais le domaine des singularités limite *a priori* le nombre de formes possibles et détermine les lois de leur remplissement. (*Recherches logiques IV*, p. 110-111 [317])

Husserl ne dit pas alors que ces connexions matérielles permettent de départager des unités de signification sensées d'autres dépourvues de sens. Ces connexions matérielles sont comprises objectivement et non pas encore en un sens normatif pour le contenu de sens de nos actes intentionnels. Les lois matérielles concernant la conciliabilité des contenus seraient relatives aux rapports qui peuvent être établis au sein d'un domaine d'objets particulier : autrement dit elles dépendraient des connexions et articulations possibles à l'intérieur d'un domaine matériel déterminé. Lorsqu'il affirme cela, Husserl exclut alors ces lois *matérielles* du domaine de la signification, probablement parce qu'elles ne concernent pas le langage en tant que tel, mais des conciliabilités redevables aux connexions que l'on peut reconnaître dans un domaine *d'objet*. Autrement dit, dans les *Recherches logiques*, il ne semble pas y avoir de lois *matérielles* de la *signification*, mais bien que des lois *formelles* de la signification.

Pourtant, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, nous trouvons une explicitation de la différence entre la compatibilité et l'incompatibilité matérielle. Husserl y souligne que la possibilité d'un jugement *sensé* prend aussi racine dans les matières

²⁰⁸ Morphologie pure des significations sur laquelle il reviendra : cf., *Logique formelle et logique transcendantale*, § 13-22, p. 71-99 [43-63].

syntaxiques [*syntaktischen Stoffen*] de ce jugement : « les *matériaux syntaxiques* se présentant dans l'unité d'un jugement *doivent avoir affaire les uns avec les autres* » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 294 [194]). Selon lui, « chacune de ses formes logiques avec ses *S* et ses *p* [...] *présuppose d'une manière cachée* que dans cette connexion les *S*, *p*, etc., *ont matériellement* « *affaire les uns avec les autres* ». » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 296 [195]) Ainsi, même si certaines propositions sont tout à fait sensées d'un point de vue *formel*, elles peuvent très bien être insensées d'un point de vue matériel. Il ne suffit pas, pour que la proposition soit pourvue de sens, qu'elle soit formellement bien construite ; encore faut-il que les contenus qui sont ainsi réunis aient « affaire ensemble ».

Mais que veut dire Husserl par « avoir affaire ensemble » ? Le principe d'unité matérielle est ici la *cohésion* [*Zusammenhang*] des matières les unes avec les autres, leur communauté d'essence [*Wesensgemeinschaft*] ou ce que nous avons jusqu'à maintenant appelé leur « pertinence »²⁰⁹. Dire qu'il y a unité entre les matières veut ici dire qu'elles peuvent être mises en relation parce qu'elles sont dans une communauté d'essence, même si par ailleurs cette relation pourra se révéler plus tard être une contradiction ou une fausseté. Husserl donne l'exemple de la proposition « La somme des angles d'un triangle est égale à la couleur rouge » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 296-297 [196]). Nous pourrions également construire d'autres exemples : « Le chant d'un oiseau sent bon », « L'idée politique de Churchill menait à trois atomes », « Le soleil priait ». Il faut admettre que ces jugements sont dépourvus de sens parce que leurs matières n'ont pas affaire ensembles, elles n'ont pas de rapports ; une somme n'a rien à voir avec une couleur, tout comme un son et l'agréable sonore n'ont pas affaire ensemble, ni une idée et des atomes, ni le soleil et l'acter de prier. Des objets y sont liés à d'autres objets sans respecter ce qui est approprié à leur domaine d'objet. Les couleurs n'appartiennent pas au domaine des objets mathématiques ni les odeurs au son, les objets atomiques aux idées ou les actes

²⁰⁹ Rappelons-nous en effet comment parler de buts, de valeurs ou d'intentionnalité avait pour effet de prédéterminer un domaine d'objets auxquels il faisait sens – auxquels il était pertinent – de les appliquer normativement. Certains objets étaient exclus de ces applications normatives parce qu'ils n'avaient pas affaire avec les buts, les valeurs ou l'intentionnalité. Par exemple, l'application normative d'un but prédéterminait qu'il était pertinent de l'appliquer à des actes réels, mais excluait qu'il puisse être pertinent de l'appliquer à ce qui n'appartenait pas au domaine des moyens, des actes ou des circonstances *réels*. Cf., *Supra*, section : « 1.2. Les trois types de « devoir » ».

de foi aux objets physiques. Ils appartiennent à des champs différents. Ce n'est donc pas parce que les catégories formelles des significations réunies dans ces propositions ne vont pas ensemble que ces propositions sont dépourvues de sens – au contraire, toutes ces propositions sont grammaticalement *bien formées* –, mais parce que leurs objets n'appartiennent pas à un seul et même domaine.

Il est significatif que ce soit dans *Logique formelle et logique transcendantale* que Husserl développe l'idée de ces lois matérielles. Si les lois matérielles y sont mises de l'avant, c'est parce que Husserl y suit la genèse du sens de la logique, laquelle renvoie ultimement à l'expérience²¹⁰. Or, c'est l'expérience elle-même qui détermine si deux contenus ont matériellement affaire l'un avec l'autre. Husserl parle alors d'une « base universelle de l'expérience », d'une unité de l'expérience, dans laquelle les matières ont affaire les unes avec les autres : « *Avant* tout juger existe une base universelle de l'expérience ; elle est constamment présupposée *comme unité concordante d'expérience possible*. Dans cette concordance, tout « a affaire » avec tout matériellement. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 294 [194]) Certains contenus matériels en revanche ne peuvent avoir affaire les uns avec les autres dans l'expérience ; ils ne donnent lieu à aucune unité synthétique. Car si l'expérience ne présente que des unités synthétiques possibles, que ce qui a affaire ensemble, tout en revanche ne s'y mélange pas avec tout ; certaines choses n'ont juste pas affaire les unes avec les autres et ne se présentent jamais ensemble dans une unité d'expérience possible.

1.3.3.2. SENS ET CONTRESENS

Le sens et le non-sens, qu'ils soient formels ou matériels, ne sont pas les seuls rapports de conciliabilité et d'inconciliabilité qui doivent être reconnus au niveau des significations. Une unité de signification peut également être jugée d'après la distinction entre le sens et le

²¹⁰ Cf., *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 282 [185]). Husserl dira : « Cependant, résultant de la genèse du sens, la *référence* à l'individuel (donc, du point de vue noétique, la référence aux évidences individuelles, aux expériences) que comporte *le sens de toutes les opinions catégoriales* – donc aussi de tous les exemples pouvant être utiles à l'analytique formelle – cette référence à l'individuel ne peut cependant pas être sans *importance pour le sens et pour l'évidence possible des lois analytiques* et, au-dessus-de-tout, pour l'évidence possible des principes logiques. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 288 [190]). Husserl souligne alors que dans les *Recherches logiques*, il n'avait pas encore distingué la région antépédicative du jugement d'expérience pure et simple et qu'il analysait d'abord le niveau syntaxique de la sphère du jugement prédicatif : « cette expérience fondatrice a ses types d'effectuations syntaxiques mais qui sont encore exemptes des mises en forme conceptuelles et grammaticales qui caractérisent le catégorial au sens du jugement prédicatif et de l'énoncé. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 286 [188]).

contresens, et encore une fois selon un critère formel et selon un critère matériel. Non-sens [*Unsinn*] et contresens [*Widersinn*] ne sont donc pas équivalents, bien qu'ils soient tous deux des transpositions, dans deux sphères distinctes de la signification, de l'inconciliabilité entre deux contenus. Car une fois que l'on s'est assuré que la proposition est minimalement pourvue de sens quant à sa forme et à ses matières, encore faut-il ensuite se demander si le rapport que l'on tente d'établir n'est pas un contresens. Même si le jugement est sensé au niveau grammatical et même si les matériaux qui composent le jugement ont rapport ensemble, même si les significations qui le composent forment une unité de signification sensée, il n'en demeure pas moins que ces jugements renvoient parfois à des contenus inconciliables que Husserl qualifie de « contresens » (*Recherches logiques IV*, § 12, p. 120-122 [326-328]). Par exemple, « Tous les chats sont des mammifères parmi lesquels quelques-uns ne sont pas des mammifères », « Un cercle est carré » ou « Aucun carré n'a quatre angles » sont bien formés syntaxiquement, ils ont des matériaux qui ont affaire les uns avec les autres (« chat » et « mammifère » font partie du même domaine d'objet, tout comme « carré » et « angle » font partie du même domaine mathématique d'objet), mais pour autant, ce sont des affirmations absurdes [*widersinnig*]. Même si ces jugements sont sensés au niveau grammatical et même si leurs matériaux font partie d'un domaine d'objets commun, ils présentent des éléments d'une façon telle qu'ils sont inconciliables. Il est tout à fait sensé de rapprocher un carré et un cercle (tous deux du domaine géométrique), la forme syntaxique S est P est de plus sensée, mais les deux s'excluent pourtant et forment un contresens.

Et ici aussi, le contresens pourra être *formel* ou *matériel*, distinction que Husserl résume ainsi :

Mais il nous faut aussi distinguer ici entre le *contresens matériel (synthétique)* dont des concepts matériels (les ultimes noyaux matériels de signification) doivent répondre, comme c'est, par exemple, le cas de la proposition *un carré est rond* et de toute proposition fautive de géométrie pure, et le *contresens formel ou analytique*, par quoi nous comprenons précisément toute incompatibilité objective purement formelle, c'est-à-dire fondée dans *l'essence pure des catégories de signification*, indépendamment de toute « matière de la connaissance » concrète. (*Recherches logiques IV*, p. 130-131 [335-336])

Sera donc un contresens matériel l'unité de signification qui ne respectera pas ce qui vaut pour un domaine d'objets *particulier*. L'unité de signification « un carré rond » est un tel contresens matériel, puisqu'il concerne un domaine d'objets particulier, le domaine des

objets géométriques, et non pas tout objet en général. Une unité de significations réunissant deux contenus appartenant à un domaine d'objets précis, ayant donc affaire ensemble mais dont la réunion serait malgré tout incompatible, sera un contresens matériel.

Sera en revanche un contresens formel et analytique l'unité de signification qui ne respectera pas ce qui vaut pour l'objet *en général*²¹¹. Husserl distingue au sein de ce contresens formel deux types de contresens : celui appartenant à l'apophantique formelle et celui appartenant à l'ontologie formelle. L'apophantique formelle s'occupera spécifiquement des formes et des enchaînements de jugements de façon à y différencier des formes valides et des formes invalides. Lorsqu'un jugement, pourtant bien formé au niveau grammatical, contreviendra à des principes tels que la non-contradiction, la double-négation, le modus ponens, etc., il sera un contresens (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 77 [47-48]). Nous pouvons penser à l'enchaînement de jugements « Tous les A sont B, C est A, C n'est pas B » qui ne respecte pas un des enchaînements que doit pourtant respecter tout jugement, quel que soit son objet. Les contresens formels appartenant à l'ontologie formelle contreviendront quant à eux aux catégories de

²¹¹ Dans son article « De Kant à Bolzano : Husserl et l'analyticité », Jocelyn Benoist a montré comment l'analytique formelle ne devait pas être rabattue à une interprétation sémantique de l'analyticité, c'est-à-dire à ce que suggèrent les mots, à leur *sens*. Car l'analytique formelle a ses propres objets qui ne se réduisent pas à l'objet de la connaissance : « Il faut bien saisir que cette altérité du signifier au connaître n'est possible et n'a toute sa portée que dans la mesure où le premier constitue bien ce rapport à l'objet de plein droit, concurrent de celui de la connaissance et ajointé à lui de façon complexe, que dans la mesure où tous deux sont d'une certaine façon de même niveau (des modalités originaires de l'intentionnalité). Sinon la connaissance nous donnerait bien à un niveau ou un autre « ce qui est signifié », au sens de la teneur de la signification, son « contenu », et celle-ci se résorberait donc en quelque « caractère du connu », à un niveau ou à un autre ; telle est aussi bien le sens de la thèse classique de l'analyticité qui, sous couvert de faire de la signification la voie royale et immanente d'accès à la connaissance, la réifie et la subordonne en fait à un sens de l'objet qui n'est pas le sien – mais celui de la connaissance. En réalité, si la signification donne l'objet – et assurément le fait-elle – ce n'est en aucun cas sur le mode de la connaissance, ce qui veut dire aussi bien que cet objet de la signification (celui qui est précisément en jeu dans l'analytique-formel, dans le déploiement des possibilités supérieures de la signifitivité en tant que productrice d'objets, qui, par l'intuition catégoriale, trouvera sa « contrepartie intuitive ») n'est rien qui soit déjà analysable en soi-même comme un « contenu de connaissance ». <...> De toute façon *la signification n'est pas un « contenu » au sens d'une « donnée » de la connaissance*, voilà ce qu'on pourrait tirer aussi de la réforme husserlienne du concept d'analyticité. » (BENOIST, J., « De Kant à Bolzano : Husserl et l'analyticité », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (Avril-juin 1997), p. 237) C'est d'ailleurs ainsi que Husserl distinguait le contresens matériel et le contresens formel ou analytique : *cf.*, *Recherches logiques IV*, p. 130-131 [335] S'il est question ici de contresens formel ou analytique, *il ne faut donc pas l'entendre en un sens sémantique*. De plus, si nous sommes d'accord avec la distinction explicitée par Jocelyn Benoist, nous verrons néanmoins qu'à l'inverse, *pour qu'une unité de signification puisse être une connaissance*, elle doit tout au moins respecter les conditions de l'analytique formelle. Autrement dit, l'analytique formelle aura un usage normatif lorsque l'on prendra pour norme de n'admettre que les unités de signification qui sont des *connaissances d'un objet*. *Cf.*, *Infra*, section : « 2.1.1.2. La critique du penser dans la sixième Recherche logique ».

l'ontologie formelle « comme objet, propriété, pluralité, etc. » (*Recherches logiques IV*, p. 131 [336]). Parmi ces contresens d'un point de vue ontologico-formel, notons par exemple les propositions « Une propriété sans objet », ou « Un tout n'a pas de parties », contresens qui concernent tous les objets *en général* et qui sont pour cette raison considérés comme des contresens *formels*.

Le contresens formel se subdivise donc lui-même en deux : le contresens apophantique formel, c'est-à-dire le contresens au niveau des formes et des enchaînements qui valent pour tout jugement en général (comme la non-contradiction, le *modus ponens* et la double négation) et le contresens ontologico-analytique, c'est-à-dire le contresens qui se fonde sur les *catégories ontologiques* formelles comme objet, propriété, pluralité, totalité, unité, etc., catégories qui valent pour l'objet en général. Qu'est-ce qui relie alors ces deux types de contresens formels ? Pourquoi Husserl emploie-t-il dans les deux cas l'expression « contresens formel » ? Et surtout, pourquoi dit-il qu'autant l'apophantique formelle que l'ontologie formelle font partie de la logique formelle : qu'elles en sont seulement deux orientations distinctes (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 198 [131])²¹² ?

Nous avons commencé par dire que le contresens formel contrevenait à ce qui vaut pour l'objet *en général*. Même l'apophantique formelle ? Ne porte-t-elle pas plutôt sur le jugement *en général* ? Car à ce niveau, ce sont les formes de *jugements* et les enchaînements de *jugements* qui sont jugés sensés ou contraires au sens ; rien à voir donc, de prime abord, avec l'objet en général. De plus, avant d'être liée à l'objet en général, l'apophantique formelle semble d'abord intimement liée à la forme de la science : en énonçant quelles formes d'enchaînements de jugements sont valides, elle identifie la forme

²¹² Il est bien sûr possible de questionner l'utilité de distinguer sens et contresens. Personne ne dira d'un cercle qui est carré. Qui soutiendrait par ailleurs des significations manifestement contradictoires ? De même pour les propositions insensées. Et pourtant, la critique husserlienne du relativisme sceptique, dans les *Recherches logiques*, repose exclusivement sur le fait qu'il est un contresens. Le scepticisme soutient des thèses qui vont à l'encontre des conditions de possibilité subjectives et objectives de la science. Or, Husserl dit de ces thèses sceptiques non pas qu'elles sont *fausses*, mais plutôt qu'elles n'ont pas de sens consistant, autre façon de dire qu'elles posent des contenus de sens *incompatibles* : « Le plus grave reproche qu'on puisse élever contre une théorie, et surtout contre une théorie de la logique, est d'aller à l'encontre des conditions évidentes de la possibilité d'une théorie en général. Établir une théorie et, dans son contenu, expressément ou tacitement, contredire les propositions qui fondent le sens et la légitimité de toute théorie en général – ce n'est pas seulement faux, mais totalement absurde [*von Grund aus verkehrt*]. » (*Prolegomènes*, p. 122 [110]) Ces théories sceptiques, qui nient les conditions de possibilités de la science, poseraient donc des propositions qui sont des contresens en regard de l'objet « science ». Pour le dire autrement, nous ne pourrions avoir l'intuition de nulle science, à proprement parler, qui correspondrait aux propositions du relativisme sceptique.

que devra prendre l'enchaînement des connaissances pour que celles-ci aient la forme d'une science, corresponde à l'objet « science ». Car la science est une formation où les jugements respectent des rapports de fondation [*Begründung*] : « <f>orment *une unité essentielle* les vérités d'une science dont l'enchaînement repose sur ce qui, avant toute chose, fait qu'une science est science ; c'est-à-dire, comme nous le savons, sur une connaissance à partir du fondement, par conséquent sur une explication ou une fondation (au sens prégnant). » (*Prolégomènes*, p. 257 [233])²¹³ Sans cette forme, nous serions tout au plus devant un *amas de jugements* pouvant très bien tous être vrais, mais un amas de jugements ne prenant pas la forme d'une science. Qu'elle soit donc liée aux formes du jugement en général ou aux formes de la science en général, l'apophantique formelle ne semble donc pas liée à l'objet en général ; tout au plus énonce-t-elle ce qui vaut pour un type d'objet en particulier, que ce soit l'objet « jugement » ou l'objet « science ». D'un autre côté, le critère de détermination de ce qui vaut dans l'apophantique formelle est bien lié à l'objet en général. Car l'apophantique formelle désigne les formes et les enchaînements des jugements *quel que soit l'objet auquel ils se rapportent*. Autrement dit, si cette apophantique porte bien sur les formes des jugements et sur leurs enchaînements, et si elle détermine quels enchaînements de connaissances une science doit suivre, elle porte néanmoins sur les jugements en tant qu'ils se rapportent à un objet en général : « <...> juger c'est porter des jugements sur des *objets*, énoncer des *propriétés* ou des *déterminations relatives* à ces objets <...> *toutes les formes d'objets*, toutes les variantes de quelque chose en général interviennent *dans l'apophantique formelle elle-même* <...> » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 108-109 [69] ; cf., § 27, p. 118-122 [75-78], § 44, p. 163-170 [107-112]). Husserl rattache ainsi l'apophantique formelle à l'objet en rappelant la structure intentionnelle du jugement : juger, c'est porter un jugement sur un objet.

Comment alors savoir si la réunion de deux significations est un contresens ? Qu'est-ce qui le distingue du non-sens ? Dans le non-sens, nous avons vu qu'il n'y avait *rien* de donné à la compréhension, pas même une signification unitaire. Les significations juxtaposées n'étaient *même pas sentées*, ce que Husserl soulignait en disant qu'elles

²¹³ Cette idée et l'insistance sur les rapports de fondation [*Begründung*], Husserl les reprend chez Bolzano, comme l'a souligné Sandra Lapointe : LAPOINTE, S., « Husserl sur le psychologisme, la logique et la théorie de la connaissance », *loc. cit.*, p. 309-334.

n'étaient pas compréhensibles. En revanche, les énoncés qui sont de l'ordre du contresens sont tout à fait compréhensibles : ils sont pourvus de sens grammaticalement, mais également quant à leur avoir-affaire-ensemble. Un enchaînement de type « Tous les A sont B, C est A, C n'est pas B » est peut-être un contresens formel, mais il n'est pas dépourvu de sens ; l'enchaînement « Tous les A sont des couleurs, C est A, donc C n'est pas une couleur » l'est en revanche, puisqu'il réunit des éléments formalisés (A, C) et des éléments matériels (couleur)²¹⁴.

Cela importe, parce qu'au non-sens ne pourra pas être appliqué le principe du tiers exclu, alors qu'il pourra l'être au contresens. Sera un non-sens ce dont la négation sera tout autant dépourvue de sens, c'est-à-dire tout autant incompréhensible, alors que sera un contresens ce dont la négation ne sera plus un contresens. Pour donner un exemple, nous pouvons appliquer au contresens « Le carré est rond » et à sa négation « Le carré n'est pas rond » le principe du tiers exclu, et dire que *l'une ou l'autre* de ces unités de signification est compatible idéalement, *mais pas les deux*, et que *l'une ou l'autre* de ces unités de signification est donc *contraire* au sens²¹⁵. Cette application du principe du tiers exclu est en revanche impossible pour le non-sens. Soit parce qu'au niveau formel nous n'avons même pas une unité de signification à nier – comment nier « le vert, mais ou » ? Soit parce qu'au niveau matériel, ni l'affirmation, ni la négation contraire n'est pourvue de sens – que ce soit dans « La couleur sent bon » ou dans « La couleur ne sent pas bon », la couleur et l'odeur n'ont pas plus affaire ensemble. Ce qui veut donc dire que ce que Husserl entend ici par « sens » est lié à l'opposition contradictoire entre l'affirmation et la négation – les unités de signification auxquelles il ne sera pas possible d'appliquer le principe du tiers exclu *ne seront pas sensées*, autre façon de dire que par « sens », Husserl vise ici ce qui

²¹⁴ Ce dernier exemple est un non-sens matériel, puisqu'il réunit deux domaines d'objets (les objets formels et les objets matériels) qui n'ont pas affaire ensemble. Qu'en est-il de l'enchaînement « Toutes les étendues ont des couleurs, la table a une étendue, donc la table n'a pas de couleur » ? D'un point de vue matériel, elle n'est pas dépourvue de sens et elle est un contresens : l'idée d'une étendue sans couleur est un contresens matériel, car aucun objet existant ne pourrait réunir ainsi l'étendue et la couleur. D'un point de vue analytico-formel, elle n'est pas dépourvue de sens et elle est un contresens : la forme « Tout les A sont B, C est A, donc C n'est pas B » étant un contresens.

²¹⁵ C'est littéralement ainsi que nous devrions lire le terme *contre-sens* : ce qui est contradictoire avec l'unité de signification qui sera « sensée ». Seulement, nous ne devons pas alors comprendre « sens » en un sens sémantique, puisque le sens et le contresens formel ne font pas référence au sens sémantique des unités de signification, au sens des mots réunis, comme nous l'avons déjà explicité : cf., BENOIST, J., « De Kant à Bolzano : Husserl et l'analyticité », *loc. cit.*, p. 217-238 ; *Recherches logiques IV*, p. 130-131 [335].

peut être soumis à l'applicabilité de l'analytique formelle²¹⁶. Il y a donc tout au moins *une limite à ce qui peut faire sens*. Là où la réunion de significations ne peut pas donner lieu à l'opposition contradictoire entre l'affirmation et la négation, là où les principes de l'analytique formelle – le principe de non-contradiction, du tiers exclu, etc. – ne peuvent pas s'appliquer, *il ne sera pas question de sens* : cette réunion sera dépourvue de sens. Là où cette opposition contradictoire entre l'affirmation et la négation est possible, alors les deux unités de signification seront « sensées » par opposition au non-sens, mais une seule de ces deux unités de signification sera « sensée » par opposition au contresens²¹⁷.

Reprenons l'exemple de non-sens matériel de Husserl et demandons-nous si l'unité de signification « La somme des angles d'un triangle n'est pas égale à la couleur rouge » est plus sensée au niveau matériel que « La somme des angles d'un triangle est égale à la couleur rouge » ? Non. Le caractère inconciliable de la première unité n'est peut-être pas si évident, mais il apparaît plus clairement lorsque nous concevons que c'est un non-sens de dire que les angles d'un triangle ne sont pas égaux à la couleur rouge, car cela laisserait entendre qu'il serait néanmoins sensé de dire qu'ils sont égaux à *une autre couleur*. Ni la proposition affirmative ni celle négative ne sont sensées dans ce cas²¹⁸. Le principe du tiers exclu ne s'applique donc pas au non-sens matériel, parce que le « *tiers* » *n'est plus ici exclu* » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 297 [196]). Husserl place ainsi la question de l'« avoir affaire ensemble » des matériaux du jugement au niveau du couple sens et non-sens :

Malgré cela, nous disons que la phrase *n'a pas de sens à proprement parler*; c'est impossible, si l'on y pense réellement (c'est-à-dire dans une effectuation réelle des membres prédicatifs isolés et de leur organisation hiérarchique syntaxique) d'arriver au jugement en tant que jugement possible, nullement parce qu'il contient une contradiction analytique ou extra-analytique mais parce qu'il est, dans sa manière d'être *dépourvu de sens* [*Sinnlosigkeit*], pour

²¹⁶ Si l'analytique formelle s'applique seulement aux propositions sensées, c'est-à-dire seulement à celles qui ne sont pas dépourvues de sens [*sinnlos*], cela veut dire que son *applicabilité* dépendra de considérations qui n'appartiennent pas à la logique à proprement parler, par exemple de l'« avoir-affaire-ensemble » de ses contenus. Le logicien pourra cependant toujours faire abstraction de ce présupposé dans l'élaboration de la logique, et ce, grâce au fait qu'il travaillera avec des propositions *formelles*. Cf., *Infra*, section : « 1.4.2.1. Décidabilité en soi ».

²¹⁷ Ce qu'il faut également rapprocher de la conception brentanienne du jugement et de l'opposition qui s'y joue entre affirmation et négation : cf., *Infra*, section : « 3.1.2. Brentano et l'acte affectivo-volitif correct ».

²¹⁸ De même pour nos autres exemples. Ni « Le soleil priait », ni sa négation « Le soleil ne priait pas », ni « Le chant d'un oiseau sent bon », ni sa négation « Le chant d'un oiseau ne sent pas bon », ni « L'idée politique de Churchill menait à trois atomes », ni sa négation « L'idée politique de Churchill ne menait pas à trois atomes », ne sont sensés.

ainsi dire *au-dessus de la concordance [Einstimmigkeit] et de la contradiction. (Logique formelle et logique transcendantale, p. 291 [192])*

À l'inverse, même là où il y a contresens, voire fausseté, il y a néanmoins un « avoir affaire ensemble » des matières. Car il n'y a que les unités de signification qui réunissent des matières qui ont affaire ensemble et qui sont grammaticalement bien formées qui peuvent être contradictoires :

Mais l'unité de l'expérience peut être aussi *discordante* et cependant conforme à l'essence *de telle sorte que ce qui apporte une contradiction a une communauté d'essence avec ce qu'il contredit*, de telle sorte que dans l'unité de l'expérience qui a une cohésion et qui a encore une cohésion même quand il s'agit de contradictions, tout se tient avec tout dans une communauté d'essence. Ainsi *dans son contenu tout juger originel* et, de même tout juger qui se poursuit avec cohésion a de la *cohésion grâce à la cohésion des choses dans l'unité synthétique de l'expérience* sur la base de laquelle il repose. (*Logique formelle et logique transcendantale, p. 194-195 [194]*)

Le critère pour distinguer le non-sens, qu'il soit formel ou matériel, du contresens, c'est donc l'applicabilité du principe du tiers exclu.

En quoi cette distinction entre le non-sens et le contresens est-elle significative ? Il y a des distinctions entre certains actes intentionnels qui ne sont possibles que si l'on reconnaît la distinction entre le non-sens et le contresens. Si certains actes intentionnels doivent exclure à la fois le non-sens et le contresens, d'autres en revanche peuvent légitimement avoir pour contenu des contresens. C'est le cas des actes d'admettre [*Annehmen*] et de supposer [*Ansetzen*]. Dans la réécriture en 1913 de la sixième *Recherche logique*, Husserl affirme en effet, de façon quelque peu différente de ce qu'il soutiendra dans les *Idées directrices*²¹⁹, que les contenus de sens des actes d'admettre et de supposer n'ont pas à exclure tout contresens ; ils n'ont qu'à ne pas être des non-sens. Husserl affirme alors :

Dans les faits, on ne trouve pas toujours une possibilité dans chaque « admettons que » ; l'« admettons que » peut être « possible » ou « impossible », c'est-à-dire contraire au sens [*widersinnige*]. Dans l'acte d'admettre, nous sommes libres pour autant que nous conservions l'unité de sens : donc, pour tant que domine la concordance logico-grammaticale dans la sphère logique. Il est également suffisant, pour qu'une supposition soit possible en tant que

²¹⁹ Dans les *Idées directrices*, ce qui ressort, c'est que la supposition et l'admission sont elles-mêmes soumises à la distinction entre le sens et le contresens dans la mesure où elles font partie d'un raisonnement hypothétique. Le raisonnement dans lequel s'inscrit la supposition doit être sensé. « <La supposition> peut s'introduire à titre de membre dans l'unité que forment telles ou telles positions soumises au jugement de la raison (la supposition figurant comme « proposition antécédente » (Vordersatz) ou conséquente (Nachsatz) d'un raisonnement hypothétique) ; et ainsi elle peut être soumise elle-même à l'appréciation de la raison. Ce n'est pas d'une pensée simplement tenue en suspens que l'on peut dire qu'elle est correcte ou non, mais bien d'une supposition qui entre dans un raisonnement hypothétique. » (*Idées directrices I, p. 370 [224]*)

telle, qu'elle ait en général un sens – un sens²²⁰. Si c'est le cas, alors la supposition « existe » également : possibilité et réalité coïncident dans les suppositions. Ce qui veut dire : on peut supposer légitimement autant ce qui est possible que ce qui est « contraire au sens » [« *Widersinniges* »]. La supposition qu'une ligne droite soit un carré est, en tant que supposition, tout à fait donnée (l'état de chose supposé en tant que tel) lorsque nous accomplissons de façon articulée <et claire>²²¹ l'acte de supposer ce sens, et c'est une question de liberté. (*Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], [213-214])

Ces actes montrent qu'il est tout à fait possible de mettre en suspens certaines normes – il y a ici une suspension de la norme de n'admettre que des unités de signification qui ne sont pas des contresens matériel. Ils montrent cependant qu'il est possible de suspendre cette norme tout en conservant pour norme le fait que le contenu de sens soit tout au moins compréhensible. Dans le cas de l'acte de supposer et de l'acte d'admettre par exemple, si la question de la possibilité d'un objet intuitif matériel, voire formel, leur correspondant est en suspens, la question de la validité du raisonnement hypothétique dans lequel prend place la supposition ou l'admission n'est pas elle en suspens (*Idées directrices I*, p. 370 [224]). Autrement dit, dans la supposition et l'admission, l'*ontologie matérielle* peut être suspendue alors ne l'est pas l'apophantique formelle. C'est donc en droit qu'il est exigé de la supposition qu'elle soit tout au moins bien formulée grammaticalement – comment, sinon, pourrions-nous l'inclure dans un raisonnement hypothétique ? À l'inverse et pour donner un autre exemple, dans la grammaire idéale, la différence entre le sens et le contresens provenant de l'apophantique formelle et de l'ontologie matérielle et formelle peut être suspendue. La proposition « Il y a des parties sans tout » est certes un contresens formel, mais elle peut être analysée grammaticalement. La différence entre le sens et le contresens et celle entre le sens et le non-sens matériel *n'ont pas d'application normative dans la grammaire pure*.

1.3.4. L'ACTE INTENTIONNEL ET LA RÉALISATION PRATIQUE POSITIVE

Quel est alors l'usage normatif de ces distinctions entre le sens et le non-sens, d'une part, et le sens et le contresens, d'autre part ? Comment ces distinctions rejoignent-elles la différence entre le correct et l'incorrect, entre le vrai et le faux, dont nous avons fait mention à partir de l'*Excursus* de l'*Einleitung in die Ethik* ? Le non-sens et le contresens pourront avoir un usage normatif parce que l'exclusion du non-sens et du contresens sera

²²⁰ Dans le typoscript de Landgrebe suit : <unitaire, concordant>.

²²¹ Barré par Husserl dans le typoscript de Landgrebe.

une condition pour que soit *valide* le contenu de sens de nos actes intentionnels, *condition* à respecter pour que soit *possible* l'intuition de l'objet (*Recherches logiques VI*, p. 133 [106]). Là où la confirmation intuitive sera une norme pour nos actes intentionnels, l'exclusion des non-sens et des contresens aura une fonction normative.

Si nous excluons la question du non-sens matériel et du contresens matériel, qui, à proprement parler, ne font pas partie de la logique au sens large²²², laquelle se limite à ce qui est formel, où sommes-nous parvenus jusqu'ici ? Avec le non-sens et le contresens formels, nous en sommes encore à la grammaire pure et à l'analytique pure ; rien n'est dit encore de la logique de la vérité proprement dite. Non seulement parce que la vérité de nos visées de sens n'est pas encore garantie par la seule exclusion de ceux-ci, mais surtout parce qu'il n'est pas encore question de « vérité » dans l'exclusion du non-sens et du contresens formel. L'analyse du discours et de son caractère grammatical de même que l'analyse du caractère sensé de nos significations relativement à l'objet formel ou à la forme des jugements fonctionnent plutôt comme des étapes préalables, comme un chemin que peut prendre une théorie de la connaissance qui souhaite partir de nos unités de sens déjà formulées pour s'assurer qu'elles soient valides. Car dans les *Recherches logiques*, Husserl commence par les expressions et les unités de signification dont il cherche à examiner la validité intra-significative avant de déterminer si elles sont *vraies*, si elles correspondent à des connaissances véritables. La voie qu'il emprunte est donc essentiellement critique et préparatoire ; il s'agit d'exercer une critique de nos significations, une *critique de la pensée*, pour la débarrasser de ces zones d'absence de sens – l'*Unsinn* et le *Widersinn* – qu'elle pourrait contenir avant même que soit en question la vérité de ce qu'elle pose²²³. Ce chemin critique est en ce sens radicalement différent de la

²²² Bien que la logique, en revanche, *présuppose que les jugements auxquels elle s'applique ne sont pas des non-sens matériels*. En effet, aux jugements qui sont des non-sens matériels ne peut même pas s'appliquer le principe du tiers exclu, et donc la logique, comme nous venons de le montrer. Nous y reviendrons lorsqu'il sera question des présuppositions sans lesquelles la logique ne peut pas *en droit* avoir une fonction normative : *Infra*, section : « 1.4.2. Les présuppositions liées à l'application normative de la logique ».

²²³ Les significations produites, qu'elles soient ou non sensées, débordent ainsi les possibilités de l'intuition, et c'est pourquoi il faut y exercer une critique normative. C'est la raison pour laquelle il fait sens de parler d'une logique normative : « Or, le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition, c'est-à-dire que le domaine total des remplissements possibles. Car, du côté des significations, s'ajoute encore cette multiplicité illimitée de *significations complexes auxquelles manque la « réalité » ou la « possibilité »* ; ce sont des ensembles complexes (*Gebilde*) de significations, qui se réunissent sans doute en *significations unitaires*, mais telles qu'il ne puisse leur correspondre *aucun corrélat unitaire possible du côté du remplissement*. » (*Recherches logiques VI*, p. 230 [192]) Pour une interprétation opposée, c'est-à-dire *non-*

question de la genèse transcendantale du sens à laquelle nous invite Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale* ou dans *Expérience et jugement*. Ce chemin fait également abstraction, pour un temps, de l'effectuation de vécus intuitifs et de l'évidence prouvant que nos unités de signification sont des connaissances vraies. Parlant d'où nous en sommes après nous être assurés que nos unités de sens ne contiennent pas de contresens, Husserl affirme ainsi :

Mais tant que nous nous attachons à la simple évidence de la distinction et à ce qui est identifiable en elle sous la dénomination jugement, reste exclue certes toute contradiction (tout *contresens analytique*), mais en revanche reste possible tout *contresens par rapport aux choses* et toute autre non-vérité. En effet dans l'analytique pure il est fait abstraction de toute effectuation de la clarification, de toute effectuation du retour à la possibilité se référant aux choses et à la vérité, ou en d'autres termes il est fait abstraction de toutes les questions de la vérification. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 91 [57])

Le contenu de la grammaire pure et de l'analytique pure ne contiendrait ainsi aucune référence à la vérité et à l'effectuation de l'évidence.

Mais cette abstraction n'est tenue que pour un temps. La logique de la vérité peut se ressaisir de ce travail pour expliciter sous quelles conditions il peut y avoir un vécu d'évidence. Car il y a une forme de *rétrécissement graduel* de l'étendue de ce qui est conciliable lorsque les diverses strates de la logique sont traversées une à une²²⁴ – l'ordre

normative de ce passage : cf., BENOIST, J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, op. cit., p. 126-128 ; p. 132-144. Dans ce texte, Jocelyn Benoist parle de l'excédent positif que constitue la signification par rapport à la logique et à l'intuition catégoriale : « cet excédent est un excédent positif, qui exprime la capacité de la grammaire de créer des objets (objets de prestations intentionnelles alors exclusivement signitives) en dehors même, voire en dépit, de la logique. » (*Id.*, p. 143) Auparavant, il avait placé le langage en dehors de toute normativité pour parer aux limites que l'on voudrait imposer à la productivité de l'acte de signifier (*Id.*, p. 126-128). Il rappelle alors un passage (*Recherches logiques IV*, p. 127-128 [332-333]) où Husserl affirme que le non-sens saute aux yeux, autre façon de dire qu'il va de soi et que les normes y sont inutiles, *car les limites grammaticales seraient immanentes au langage lui-même*. Pour notre part, l'insistance sur la distinction entre le sens et le non-sens grammatical, distinction ayant une teneur normative, ne s'entend que si Husserl reconnaissait qu'il était tout à fait possible de produire des non-sens grammaticaux. La suite de ce passage semble aller en ce sens : si les structures *simples* ont peu d'intérêt dans la pratique quotidienne, puisque le bon sens fait en sorte que nous ne produisions pas dans les faits de non-sens grammatical, la recherche des structures grammaticales *complexes* revêt en revanche un intérêt théorique, car justement, elles ne sautent pas aux yeux. Or, ces structures grammaticales sont des légalités idéales qui doivent être normativement respectées par tout acte de signifier, aussi complexe soit-il, pour qu'il *signifie quelque chose*. Par ailleurs, c'est parce que les connaissances sont exprimées dans le langage que la grammaire pure a une fonction normative dans l'effort de connaissance ; aucune connaissance ne pourrait être confirmée intuitivement sans être bien formée grammaticalement, car toute connaissance est une *unité de signification* ; elle doit donc, avant même d'être confirmée par l'intuition, *signifier quelque chose*.

²²⁴ Notons que cette triple stratification de la logique (morphologie, doctrine de la conséquence, doctrine de la vérité) implique un déplacement de l'intentionnalité et de son action, qui, si elle reste masquée, conduit à des équivoques – on ne sait plus alors en quel sens nous parlons de la logique (*Logique formelle et logique transcendantale*, § 70, p. 240-245 [157-161]). Ainsi, parvenir à voir les déplacements de l'intentionnalité

que nous avons suivi n'était donc pas du tout fortuit. Car un contresens matériel (« Un carré est rond ») est *nécessairement* sensé au niveau grammatical, au niveau de l'« avoir-affaire-ensemble » de ses contenus et par rapport à l'objet formel. En revanche, un non-sens grammatical (« Le vert et ou ») ne soulève même pas la possibilité qu'il soit conciliable au niveau de l'« avoir-affaire-ensemble », de l'objet formel ou d'un domaine d'objets particulier. Tout ce passe comme si chacun de ces niveaux – le non-sens formel, le non-sens matériel, le contresens formel et le contresens matériel – était, *dans l'ordre*, la condition de possibilité du niveau suivant. Un passage de *Logique formelle et logique transcendantale*, où Husserl parle du juger simplement confus, lequel suffit à la grammaire pure, et du juger distinct, qui appartient à l'analytique pure, est à ce titre éclairant : « Chaque jugement qui est impossible dans la distinction est possible dans la confusion, et chaque jugement qui est impossible dans la connaissance évidente est possible dans la distinction. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, [62])²²⁵ L'image que ce rapport suscite est celle d'un ensemble de cercles concentriques, ensemble contenant toutes les unités de signification imaginables, dont le centre serait fait exclusivement d'unité de sens dont l'intuition remplissante confirmante est possible, mais où le cercle plus extérieur contiendrait des amas de mots dépourvus de sens.

Dans la logique de la vérité, il s'agit en revanche d'aller un peu plus loin dans l'« effort de connaissance ». La possibilité pour une unité de sens d'avoir un remplissement intuitif entre alors en question. Husserl distingue ainsi l'effort dirigé vers nos jugements *en tant que simples jugements*, c'est-à-dire où nous nous intéressons seulement à la validité de leur unité de sens, de l'effort dirigé vers la connaissance, c'est-à-dire où nous nous intéressons non plus à la validité, mais à la possibilité de la vérité de nos jugements :

C'est manifestement se représenter des jugements possibles dans une vérification possible, dans une adéquation possible aux jugements correspondants qui donnent « elles-mêmes » les

permet de clarifier en quel sens il est question de la logique, forme d'explicitation des déplacements intentionnels qui revient à la phénoménologie en propre. De plus, si Husserl parle alors de *stratifications* des différents sens de la logique, de ses différentes orientations thématiques, c'est parce que les couches inférieures de la logique *restent* dans les couches supérieures de la logique, lesquelles ne sont donc possibles que si les conditions des couches inférieures sont respectées. Ainsi faut-il respecter la morphologie avant d'appliquer la logique de la conséquence, et la logique de la conséquence avant la logique de la vérité (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 241-242 [158-159]).

²²⁵ Je traduis. Nous lisons en allemand : « In der Verworrenheit ist jedes Urteil möglich, das in der Deutlichkeit unmöglich ist, und in der Deutlichkeit wieder ist jedes Urteil möglich, das als einsichtige Erkenntnis unmöglich ist. »

choses présumées. À présent les jugements ne sont plus pensés de prime abord comme simples jugements, mais ils sont pensés comme jugements traversés et dominés par un effort *de connaissance*, comme opinions qui doivent *se remplir*, qui ne sont pas des objets considérés pour soi, au sens des données provenant de la simple distinction, mais qui sont un passage qui mène aux « vérités » elles-mêmes qu'il faut atteindre. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 92 [58]; cf., *Logique formelle et logique transcendantale*, § 90, p. 296-297 [195-196]).

L'effort de connaissance introduirait ainsi le concept de vérité dans le thème de la logique (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 91 [57]).

Ce qui ne veut cependant pas dire que ce qui a été établi précédemment ne sert pas à la logique de la vérité. Au contraire, ce ne sont que des jugements sans contresens et sans non-sens qui peuvent être vrais : « Vérité et fausseté sont des prédicats qui peuvent *convenir seulement à un jugement distinct* ou à rendre distinct <...> Dans une telle perspective de médiation, une analytique pure est donc en même temps, par essence, une pièce fondamentale d'une logique formelle de la vérité. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 92 [58])²²⁶.

Ce qui ne veut pas dire non plus que la stratification de la logique perd de son sens. Au contraire, il est possible de considérer les unités de signification en suspendant l'une ou l'autre de ces strates – comme nous l'avons déjà montré avec l'exemple de l'acte de supposer et d'admettre. La grammaire peut se permettre de ne pas exclure normativement le contresens de ses formations ; les contresens y sont tout à fait « corrects ». La mathématique quant à elle repose bien sur l'exclusion normative de tout contresens, mais la preuve intuitive de l'objet n'y est pas une norme. En tant que jeu de pensée, c'est-à-dire en dehors de la question de son application pratique, la mathématique n'a pas pour norme la *vérité* des unités de sens qu'elle pose : elle n'est pas dirigée par des intérêts et un effort de connaissance²²⁷. Suspendant la norme de la possibilité d'une intuition d'un objet correspondant à ses contenus, la mathématique peut ainsi tout à fait se permettre de penser des nombres imaginaires (comme $\sqrt{-1}$), qui sont le résultat d'opérations mathématiques analytiquement sensées mais qui ne sont pas des objets possibles réellement. En revanche,

²²⁶ De même, le « juger confus porte en lui <...> quand il se lie à un intérêt théorique, une *visée* qui est dirigée vers le jugement distinct et qui, dans le cas de réussite, se *remplit* et aboutit à ce jugement distinct. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 96, [61]) L'idée d'une « réussite » corrobore l'idée qu'il en va d'un effort qui tend vers une norme : la confirmation intuitive du juger.

²²⁷ Cf., SOKOLOWSKI, R., *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston : Northwestern University Press (coll. Studies in Phenomenology & Existential Philosophy), 1974, p. 283-289.

elle n'est pas entièrement libre dans ses jugements, puisqu'elle ne doit pas produire de contresens dans l'enchaînement des opérations mathématiques. C'est en ce sens que Husserl affirme :

Si l'on a posé cela clairement, alors on peut établir une science entière qui, dégagée de tout dessein spécifiquement logique, ne recherche et ne veut rechercher rien de plus que le domaine universel des sens apophantiques purs. Dans une telle exclusion conséquente des questions touchant la vérité possible et des concepts de la vérité eux-mêmes, il ressort que l'on n'a alors, à proprement parler, rien perdu de toute cette mathesis logique mais qu'on la possède encore absolument comme *mathématique « purement » formelle*. Cette pureté dans la limitation thématique aux sens objectifs pris dans leur caractère essentiel propre – aux « jugements » au sens élargi – peut aussi en quelque sorte se manifester *inconsciemment*, à savoir par le fait que le mathématicien, comme cela s'est produit de tout temps dans l'analyse mathématique, s'abstient de poser des questions touchant la réalité possible de multiplicités, s'abstient de s'enquérir des conditions de la réalité possible de ces multiplicités en se basant sur la simple forme des sens, comme le fait au contraire traditionnellement la *logique apophantique*. <...> Il en est certes autrement pour le *logicien* qui, dans une orientation épistémologique, même s'il pénètre jusqu'à la *mathesis universalis* en élargissant d'une manière conséquente les perspectives étroites traditionnelles (comme je l'ai fait moi-même dans les *Logische Untersuchungen*), n'en viendra pas facilement à l'idée d'effectuer cette réduction à une analytique des sens purs ; et par conséquent le logicien n'atteindra à la mathématique que comme à une *logique élargie*, qui est donc rapportée essentiellement aux domaines d'objets et aux théories *possibles*. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 188-190 [124-125])

La mathématique est ainsi similaire aux actes de supposer et d'admettre qui suspendent certes la référence à l'objet intuitif tout en conservant néanmoins l'exigence de n'adopter que des enchaînements *valides*. Elle porte en revanche sur un domaine d'objets précis : *la multiplicité*.

La logique de la vérité suppose quant à elle l'application normative de la différence entre le sens et le non-sens et entre le sens et le contresens. Ces normes n'y sont pas *neutralisées*, et les non-sens et les contresens doivent en être exclus. Que la logique de la vérité puisse se ressaisir des distinctions critiques entre le sens, le non-sens et le contresens, cela n'est cependant possible que si le non-sens et le contresens désignent les unités de sens auxquelles ne peut correspondre aucun objet intuitif. Autrement dit, le non-sens et le contresens doivent être des formations de sens auxquelles ne pourra correspondre aucun objet intuitif. Nous pourrions ainsi légitimement les exclure à l'avance si la norme est, comme dans la logique de la vérité, de n'admettre que les unités de signification pour lesquelles un remplissement intuitif les prouvant est possible. De quel droit pouvons-nous cependant supposer que les unités de signification qui sont des non-sens et des contresens excluent toute possibilité de remplissement intuitif les vérifiant ? Comment Husserl justifie-

t-il l'exclusion normative du non-sens et du contresens lorsque c'est le remplissage intuitif qui constitue la norme ultime appliquée à nos unités de signification ? Surtout si, comme nous l'avons vu, la grammaire pure et l'analytique formelle peuvent suspendre toute référence à la vérité, comme l'ont montré la mathématique et les actes d'admettre et de supposer. C'est ce qu'une logique transcendantale devra établir²²⁸.

Mais à défaut d'avoir établi pour l'instant *de quel droit* la logique peut obtenir une telle fonction normative, nous pouvons tout au moins dès maintenant montrer *comment* la logique peut, à partir de son enseignement théorique, exercer une fonction normative et nous dire comment nous *devons* juger. Idéalement, deux contenus peuvent être compatibles ou incompatibles. La morphologie et l'analytique pure, en tant que sciences idéales, portent sur les rapports de compatibilité idéale valant spécifiquement entre les objets appartenant à leur domaine : les catégories grammaticales, les catégories de l'ontologie formelle et les jugements. Cette distinction est ensuite transposée à nos unités de signification de sorte que certaines d'entre elles sont dites dépourvues de sens (incompatibles), d'autres contraires au sens (incompatibles), et d'autres enfin sensées (compatibles). Or, ces unités de signification forment le contenu visé par nos actes intentionnels. Il est possible donc de transposer la distinction normative entre sens, non-sens et contresens (tout comme nous l'avions fait pour les prédicats normatifs « vrai » et « faux ») pour cette fois qualifier normativement les actes intentionnels eux-mêmes. Un acte intentionnel pourra donc être dit correct et *devra être* si son contenu de sens est sensé ; un acte intentionnel dont le contenu de sens sera un non-sens ou un contresens sera pour sa part incorrect et *ne devra pas être*. Le principe général de la logique normative sera donc : « Quiconque juge doit juger conformément à la compatibilité idéale des contenus réunis dans son jugement ».

Nous comprenons également mieux pourquoi Husserl parle d'une *prédisposition* des lois idéales de la logique pour une telle transposition normative. Certes, cette transposition possible des lois logiques en lois normatives pour les actes subjectifs est selon lui « purement idéal et indirect » et il faut nier que « les propositions purement logiques elles-mêmes énoncent quoi que ce soit sur l'évidence et ses conditions » (*Prolégomènes*, p. 202 [183]). La logique théorique n'est pas normative. Pourtant, les lois logiques idéales ont

²²⁸ *Infra*, section : « 1.4. La logique normative et son *quid juris* – la logique transcendantale ».

« vocation naturelle » à donner des normes selon Husserl (*Prolégomènes*, p. 174 [157-158]). Mais de quel droit auraient-elles donc une telle vocation si elles ne disent originellement rien des actes ? Simplement, devons-nous répondre maintenant, en raison de la structure intentionnelle de la conscience. Nos actes ont un contenu de sens qui se rapporte à des objets ; ce qui vaut pour l'objet en général et pour les catégories grammaticales peut donc être transposé et appliqué normativement au sens de nos actes, et ultimement aux actes intentionnels eux-mêmes. Seuls ces actes pourront avoir un remplissement intuitif et donc donner lieu à un vécu d'évidence où se confirme la vérité de ce qui était intentionnellement posé dans l'acte²²⁹. La transposition équivaut donc à l'application d'un rapport entre condition (conciliabilité de deux contenus dans l'unité d'un tout) et conditionné (vécu d'évidence dans lequel est confirmée la vérité du contenu de sens d'un acte intentionnel), et c'est pourquoi Husserl affirme parfois qu'il s'agit de « déduire » à partir des lois objectives les normes pour les actes subjectifs :

Quand, de la loi que, de deux propositions contradictoires, l'une est vraie et l'autre fausse, nous déduisons la vérité que, d'un couple de jugements contradictoires possibles, l'un de ceux-ci mais un seul peut avoir le caractère de l'évidence – et cette déduction est évidemment légitime si nous définissons l'évidence comme étant le vécu dans lequel toute personne qui juge prend conscience de la justesse de son jugement, c'est-à-dire de sa conformité à la vérité – cette nouvelle proposition exprime bien alors une vérité sur des compatibilités ou sur des incompatibilités de certains *vécus psychiques*. (*Prolégomènes*, p. 205 [186])

Nous retrouvons en ce sens le rapport normatif entre *la condition et le conditionné* que nous avons déjà annoncé. Le respect des compatibilités idéales de l'analytique pure, mais donc aussi de la morphologie pure, est une condition de possibilité – mais *normative* – pour qu'il puisse y avoir un vécu d'évidence.

Cette ultime transposition normative n'est donc elle-même possible qu'en raison de la structure intentionnelle de la conscience, et de l'interprétation *intentionnelle* des actes du jugement. C'est parce que l'acte a un contenu de sens qui peut être jugé normativement (sensé, dépourvu de sens, contresens, vrai, faux) que l'acte lui-même peut être dit correct ou incorrect et qu'il est possible de parler du devoir-être de certains actes intentionnels –

²²⁹ « L'évidence n'est au contraire rien d'autre que le « vécu » de la vérité. » (*Prolégomènes*, p. 209 [190]) La possibilité de l'évidence – en tant que vécu de la vérité – suppose le respect des conditions pour qu'un contenu de sens puisse être *vrai*, c'est-à-dire pour que puisse lui correspondre un objet : « Les lois purement logiques sont donc des vérités qui se fondent purement dans le concept de la vérité et dans les concepts qui lui sont essentiellement apparentés. S'appliquant à des actes possibles de jugement, elles expriment alors, en vertu de la seule forme du jugement, les conditions idéales de la possibilité ou de l'impossibilité de l'évidence. » (*Prolégomènes*, p. 207 [187])

justement ceux qui sont *corrects* et dont le contenu de sens est tout au moins *sensé*. Au terme de ces transpositions normatives de la logique théorique, nous obtenons donc bel et bien une logique normative, mais une logique normative qui n'est ni téléologique ni axiologique.

Sur ce point, il est vrai que Husserl semble souvent admettre une forme de justification *téléologique* de la fonction normative de la logique. Il affirme que nous pouvons « employer » toute loi idéale, c'est-à-dire toute compatibilité, conciliabilité idéale entre des essences²³⁰. Pour prendre un exemple, le principe « A n'est pas $\neg A$ » pourrait être employé de la sorte : « Qui que ce soit qui juge A ne doit pas juger $\neg A$ »²³¹. Ou, pour reprendre un exemple qui n'appartient pas à la logique formelle, « Un rond n'est pas carré » pourrait être employé sous forme « Je ne dois pas juger qu'un carré est rond ». Un tel emploi serait possible parce que les lois logiques se laisseraient « transformer » (*Prolégomènes*, p. 176 [159] ; p. 201-205 [182-185]) ; il serait possible de « traduire » (*Prolégomènes*, p. 175 [158] ; p. 180 [162-163]), de « transposer » (*Prolégomènes*, p. 181 [163] ; p. 202 [183]) leur formulation objective en une formulation valant pour des actes de juger subjectifs. En parlant d'« emploi » et d'« application », mais également régulièrement d'*effort* de connaissance et d'*intérêt* pour la science, Husserl ne serait-il pas revenu à une conception technologico-pratique de la logique, qu'il avait pourtant rejetée au début des *Prolégomènes* en soulignant que la logique ne pouvait pas être un art de penser ? Les lois logiques idéales ne seraient-elles pas finalement des moyens en vue d'une fin (la connaissance et la science) et la logique normative une forme de *technologie logique* ? Non, car ce n'est pas la fin (la connaissance, l'achèvement de la science) qui est ici la norme, mais plutôt la loi idéale elle-même, qui, à proprement parler, n'est pas une fin pratique – nous n'avons pas à « réaliser » ces lois, dont le mode d'effectivité, la validité, vaut de façon intemporelle. Ce qui sert de norme – ici les lois logiques – et qui détermine le

²³⁰ Husserl affirme que les lois idéales sont « employées », « servent de normes », ou qu'elles ont une « application pratique » : cf., *Prolégomènes*, p. 171 [155] ; p. 174-175 [157-158] ; p. 202 [183] ; p. 207 [187].

²³¹ « Il suffit de considérer les cas où nous utilisons cette loi en vue de la régulation des fonctions du jugement pour reconnaître que sa signification est tout autre chose. Dans sa forme normative, elle dénonce manifestement ce qui suit et rien d'autre : quels que soient les couples d'actes de croyance opposés que l'on choisisse – qu'ils appartiennent au même individu ou qu'ils se répartissent entre divers individus ; qu'ils coexistent dans une même période de temps ou qu'une période de temps quelconque s'intercale entre eux – il est vrai (*es gilt*) avec une rigueur absolue et sans exception que les membres de chaque couple ne sont pas tous les deux justes, c'est-à-dire conformes à la vérité. Je pense que, même du côté empiriste, on ne pourra mettre en doute la validité de cette norme. » (*Prolégomènes*, p. 93 [83-4])

contenu de sens et les actes intentionnels qui doivent être est extérieur au rapport entre la fin (la connaissance) et le moyen (le jugement) qui nous permettrait de l'atteindre. Pour nous en convaincre, il suffit de rappeler que ce n'est pas l'adéquation ou la conformité à la fin (connaissance) qui détermine si une loi idéale vaut ou non ; c'est simplement la compatibilité idéale de ses contenus qui détermine sa validité. L'application normative de la logique ne fera conséquemment référence à aucune question d'efficacité, ni ne se demandera « est-ce que ça marche ? », car ce n'est pas par un rapport moyen-fin qu'elle devient normative. Elle le devient simplement par *une tournure normative* d'une relation de compatibilité idéale entre deux contenus.

Conséquemment, l'acte dont traite la logique n'est pas non plus réduit à l'acte réel. Car la téléologie, comme nous l'avons montré, avait pour conséquence de limiter le domaine des actes appartenant à une discipline normative aux seuls actes *réels* pouvant potentiellement être efficaces pour l'atteinte d'un but. Mais dans la logique normative résultant d'une tournure normative de lois essentiellement idéales, l'acte n'a pas à être un moyen efficace ou acte productif. Ce qui s'entend notamment dans le sens que Husserl donne à la *possibilité* d'un acte. Dire qu'un acte est possible n'aura pas une connotation *réelle*, mais plutôt une connotation *normative*. Les lois transformées pour la logique normative, c'est-à-dire provenant d'une transposition normative des lois objectives aux actes du juger, énoncent quels sont les actes *possibles* idéalement, c'est-à-dire lesquels ont un contenu qui peut être conforme à ce qui vaut idéalement. Être possible pour un acte intentionnel, c'est alors être conforme à ce qui le justifierait intuitivement. Ce n'est pas l'acte en sa possibilité ou son impossibilité réelle qui est en question, avec tout ce qui pourrait contribuer ou nuire à cette possibilité réelle (comme manger sainement ou s'exercer à compter). La possibilité n'est pas non plus une possibilité au sens d'une capacité ou d'une « faculté » anthropologique ou subjective²³². Impossibilité, dans ce cadre normatif, ne veut pas non plus dire incapacité subjective : « <u>ne fâcheuse ambiguïté du mot d'*impossibilité*, ambiguïté qui fait que celui-ci peut signifier non seulement l'*incompatibilité en vertu d'une loi objective*, mais aussi une *impuissance subjective* à réaliser un accord, ne contribue pas peu à favoriser les tendances psychologues. » (*Prolégomènes*, p. 100 [90]) Au contraire : les possibilités réelles des actes ne coïncident

²³² *Infra*, section : « 2.1.1.1. Le penser au sens prégnant ».

pas du tout avec les actes possibles d'un point de vue normatif²³³. D'abord parce que ce qui est impossible idéalement n'est pas nécessairement impossible réellement, mais aussi parce que ce qui est possible réellement n'est pas nécessairement possible idéalement. C'est d'ailleurs en raison de l'inéquivalence entre possibilité idéale et possibilité réelle et entre impossibilité idéale et impossibilité réelle qu'il fait sens de parler de *devoir-être* pour un jugement. Si ce qui était impossible idéalement était déjà impossible *réellement*, en quel sens pourrions-nous dire de certains actes qu'ils ne doivent pas être ? Ils ne seraient tout simplement pas, et nous n'aurions pas à préciser qu'ils ne doivent pas être. En quel sens également pourrions-nous dire que les actes possibles idéalement doivent être, si tout ce qui était possible idéalement équivalait toujours à ce qui est possible réellement ? Ce qui serait possible réellement serait toujours possible idéalement, et il ne ferait pas de sens de parler d'actes devant-être par opposition à d'autres actes ne-devant-pas-être – tout serait toujours conforme à ce qui doit être.

Et ce n'est pas seulement que la sphère de la possibilité réelle n'est pas équivalente à la sphère de la possibilité idéale. C'est également que le champ de la seconde n'a pas à être limité par le champ de la première. Car dans le cas de la normativité *téléologique*, déterminée par un but à atteindre, l'objet d'un devoir devait nécessairement être un acte *réellement possible*. Mais lorsque la norme n'est pas un but, il n'est pas nécessaire de réduire d'avance *ce qui doit être* à ce qui est possible réellement. Ce qui serait en revanche le cas si ce qui doit être devait être déterminé par une finalité pratique – et alors, il faudrait

²³³ Husserl nous dit, par exemple, que « <|>'intérêt de la logique pratique se saisit dès lors de ce travail. Il convertit les formes purement logiques en normes, en règles qui fixent comment nous *devons* [sollen] fonder et – eu égard à des formations *illégitimes* possibles – comment nous *ne pouvons pas* fonder [nicht begründen dürfen]. » (*Prolégomènes*, p. 180 [163]) Or, ce « ne pouvons pas » ne doit pas nous tromper. Il n'est pas ici question d'une impossibilité subjective, au sens où nous n'en serions pas capables ou au sens où cela ne nous serait pas possible de réaliser – pour une quelconque raison – un tel acte. Le terme allemand *dürfen* vise ici plutôt une normativité – ne pas avoir le droit, *ne pas devoir* – comme nous l'indiquait déjà Husserl dans l'analyse des propositions normatives qu'il formulait dans les *Prolégomènes* : « Il est secondaire qu'au lieu de « *A* doit [soll] (ou ne doit pas) être *B* », nous puissions dire aussi « il faut [muss] que *A* soit *B* », ou, « *A* n'a pas le droit [darf nicht] d'être *B* ». Plus importante est la référence aux deux nouvelles formes : « il n'est pas nécessaire que *A* soit *B* » et « *A* peut être *B* », qui représentent les contraires des deux précédentes. « N'est pas nécessaire » est donc la négation de « doit moralement », ou – ce qui revient au même – de « est nécessaire » ; « peut » [darf] est la négation de « ne doit pas » [soll nicht], ou – ce qui revient au même – de « ne peut pas » [darf nicht] [...] » (*Prolégomènes*, p. 45 [42]). « Darf », traduit ici simplement par « peut », a dans le cadre normatif pour négation « darf nicht » (« ne peut pas »), mais aussi « soll nicht » (« ne doit pas être »). L'emploi du verbe *dürfen* pour parler de comment nous « pouvons » fonder marquerait donc bien une normativité, une possibilité limitée, et non pas une possibilité *réelle* (au sens où il nous serait possible à nous, réellement, de juger ainsi, en raison de nos facultés ou en raison de circonstances réelles).

qu'il *puisse être réellement* pour qu'il puisse effectivement contribuer à la fin pratique. Au contraire, ici, ce qui doit être, ce qui est possible idéalement, peut très bien ne pas pouvoir être réellement. *Le devoir-être n'a pas ici le sens d'une action à réaliser.*

Quel sens a-t-il, alors ? Ce n'est que lorsque l'on oppose le « devoir-être » au « ne-pas-devoir-être » que l'on comprend ici son sens. Tant et aussi longtemps que le devoir reste une façon de dire que l'on doit *faire quelque chose*, voire *produire quelque chose*, tant et aussi longtemps que l'on interprète le devoir comme *la réalisation positive de quelque chose qui n'est pas encore*, on ne comprend pas quel est le sens du devoir de la normativité intentionnelle. Il faut donc cesser de présupposer que « devoir », c'est « devoir faire quelque chose ». Il nous faut donc faire l'*epochè* de l'action pratique positive, qui réalise ce qui n'est pas déjà. Ce faisant, le devoir ne peut plus s'opposer à la non-réalisation de ce qui doit être réalisé ; il ne peut plus s'opposer à *l'absence de réalisation d'une fin pratique*. En revanche, il peut très bien s'opposer à *la réalisation de ce qui ne doit pas être*, à ce qui ne devrait pas être et qui peut pourtant *être* (c'est-à-dire les unités de sens fausses, contraires au sens, dépourvues de sens, etc.). C'était en ce sens que nous disions que ce qui est impossible idéalement n'est pas toujours impossible réellement pour nos jugements (ne doit pas être), mais que ce qui est possible idéalement n'est pas non plus toujours ce qui est possible réellement (doit être). Or, d'un point de vue téléologique, l'opposition est plutôt la suivante : la fin n'est pas toujours réellement et *doit* donc être *réalisée*, et ce qui est réellement va parfois à l'encontre (nuit, empêche, n'aide pas) de la réalisation d'une fin et ne doit pas alors être. Ce qui ne doit pas être, d'un point de vue *téléologique*, c'est donc la non-réalisation d'une fin pratique. Du point de vue de la *normativité téléologique*, le devoir-être s'oppose donc non pas tant à ce qui ne doit pas *être*, mais plutôt à ce qui ne doit pas *ne pas être*. Du point de vue de la *normativité intentionnelle* en revanche, le devoir-être s'oppose en revanche à la réalisation de ce qui ne doit pas *être* – mais il n'est pas un devoir qui exige *la réalisation de quelque chose*.

C'est donc dire que les disciplines technologico-normative posent des devoirs en un sens *positif* : il s'agit de *faire quelque chose*, de réaliser quelque chose, qui n'est pas déjà. Alors que la normativité intentionnelle pose un devoir *négatif, suspensif* : il s'agit de ne pas faire quelque chose, d'éviter certaines unités de sens, qui peuvent très bien déjà être. Sens

négalif du devoir que l'on entendait déjà dans ce que Husserl disait de la différence entre le sens et le non-sens :

Ces lois du sens ou, formulées du point de vue normatif [*normativ gewendet*], *du non-sens à éviter, assignent les formes de signification possibles en général à la logique, dont la première tâche est de déterminer leur valeur objective.* (*Recherches logiques IV*, p. 130 [334])

Husserl affirme ici que la conciliabilité *a une tournure normative* lorsque l'on comprend qu'elle exclut quelque chose qui, autrement, pourrait très bien être. Il s'agit d'éviter le non-sens, ou, pour le dire autrement, d'éviter les relations inconciliables, d'exclure la réunion d'unités de sens inconciliables, *mais qui sont pourtant possibles réellement*²³⁴.

Cette idée d'une normativité suspensive, qui n'exige pas la réalisation positive de quelque chose, sera essentielle pour la critique que nous proposerons de l'éthique husserlienne²³⁵. Pour l'instant, disons simplement que Husserl, lorsqu'il s'agira de réaliser activement quelque chose, lorsqu'il s'agira par exemple de *produire* l'achèvement de la science, considérera insuffisante cette normativité intentionnelle et ressentira le besoin de faire appel à une *axiologie*. La valeur sera à ses yeux ce qui nous motiverait à réaliser pratiquement quelque chose, constituant à la fois le corrélat objectif de la volonté et du devoir. C'est donc que lorsque Husserl thématise le devoir au sens positif de devoir *faire quelque chose qui n'est pas encore*, la normativité intentionnelle lui apparaîtra insuffisante. C'est ce présupposé qui conduira Husserl à fonder son éthique sur une axiologie. Mais qu'une éthique suspendant toute réalisation d'une action, toute idée d'une action à *faire*, soit possible en prenant comme modèle ce qu'il aura dit dans sa logique, cela n'a pas été envisagé par Husserl²³⁶.

Nous y reviendrons. Pour l'instant, nous devons encore justifier le droit des formations théoriques de la logique d'avoir une fonction normative.

²³⁴ Car, rappelons-le, les possibilités intentionnelles de la subjectivité posent parfois ce qui ne doit pas être posé parce que contraire à toute possibilité intuitive : « Or, *le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition*, c'est-à-dire que le domaine total des remplissements possibles. Car, du côté des significations, s'ajoute encore cette multiplicité illimitée de *significations complexes auxquelles manque la « réalité » ou la « possibilité »*; ce sont des ensembles complexes (*Gebilde*) de significations, qui se réunissent sans doute en *significations unitaires*, mais telles qu'il ne puisse leur correspondre *aucun corrélat unitaire possible du côté du remplissement.* » (*Recherches logiques VI*, p. 230 [192])

²³⁵ *Infra*, section : « 3.3.4. L'époché normative et les valeurs ».

²³⁶ *Infra*, section : « 3.3. Le devoir sans valeur ».

1.4. LA LOGIQUE NORMATIVE ET SON *QUID JURIS* – LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE

1.4.1. LA QUESTION DE DROIT

Jusqu'à maintenant, nous avons posé les rapports idéaux de compatibilité et d'incompatibilité, de même que leur tournure normative pour les actes et leur contenu, comme s'ils allaient de soi. Nous restions alors dans une certaine *naïveté*, nous dirigeant toujours vers cette sphère thématique des rapports idéaux et de leur application normative sans chercher à *légitimer le caractère normatif* de ce que nous posions comme norme²³⁷.

C'est le droit d'une telle application normative de ces rapports de compatibilité idéale et d'incompatibilité idéale qui s'avère maintenant problématique. Notre question sera donc la suivante : de quel droit reconnaissons-nous les rapports idéaux comme des normes critiques pour tout acte et visée de sens ? De quel droit pouvons-nous appliquer normativement ces rapports idéaux aux actes et à leur contenu, de sorte que nous puissions dire, avant même qu'il y ait un retour à l'intuition qui justifierait ce qui est visé dans ces actes²³⁸, qu'il faut rejeter une visée de sens parce qu'elle est un non-sens ou parce qu'elle est un contresens ?

1.4.1.1. SA RÉOLUTION TRANSCENDANTALE

Ce que nous souhaitons donc maintenant problématiser, c'est le droit que nous aurions à reconnaître les propositions logiques comme des normes pour nos visées intentionnelles.

Et c'est bien ce que Husserl réalise dans la deuxième section de *Logique formelle et logique transcendantale*. Il ouvre alors son propos en faisant valoir l'insuffisance d'une investigation unilatérale comme celle entreprise dans les *Prolégomènes*, où de son propre aveu il n'aurait pas assez entrevu les problèmes posés par la question de la *légitimation* de la logique. Il souligne alors qu'« <...> une logique dirigée immédiatement vers sa sphère thématique propre et dont l'activité est tournée exclusivement vers la connaissance de cette

²³⁷ Sur la légitimation du caractère normatif des normes : *cf.*, *Supra*, section : « 2.2. Phénoménologie du caractère normatif de la norme ».

²³⁸ L'application normative de la logique semble ainsi déroger au principe des principes de la phénoménologie, celui selon lequel l'intuition est la source de droit de toute connaissance. En s'appliquant normativement à une visée de sens avant toute intuition et alors pourtant que l'intuition devrait être la source du droit de toute visée de sens, n'est-il pas fait usage d'une nouvelle « source de droit » [*Rechtquelle*] ? Nous pouvons tempérer cette opposition en soulignant que seule l'intuition est source de droit pour une *connaissance*, alors que ce n'est pas le cas à proprement parler de la logique, qui ne fait que poser des conditions normatives pour une connaissance possible.

sphère reste enfoncée dans une naïveté qui lui interdit le privilège philosophique de l'autocompréhension et de l'autolégitimation principielle <...> » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 208 [136-137]). À force d'être tourné vers les objectités logiques, le pas préalable qui consiste à justifier en droit la position de ces objectités logiques serait oublié. Même Kant n'aurait pas échappé à cet oubli nous dit Husserl, puisqu'il n'aurait pas inclus la logique formelle, l'*a priori* analytique, dans la problématique transcendantale (*Logique formelle et logique transcendantale*, § 100, p. 341-347 [226-235]). Or, c'est cette légitimité qui est en question dans la seconde partie de *Logique formelle et logique transcendantale*.

Pour ce faire, il tente d'isoler ce que serait une philosophie problématisant la légitimité de la logique formelle, et il le fait en distinguant les différentes orientations thématiques que les sciences, dont la logique, peuvent avoir (*Logique formelle et logique transcendantale*, § 66, p. 231 [152])²³⁹. Ces sphères thématiques sont alors divisées de façon similaire à la division que nous trouvons dans l'*Excursus* à l'*Einleitung in die Ethik*, mais de façon différente de celle que nous trouvons dans les *Prolégomènes*²⁴⁰. D'un côté se

²³⁹ Cette distinction porte sur l'ensemble de la connaissance, selon Husserl, et vaut donc également pour la logique : « Cela vaut pour la logique comme pour toute science, et nous l'avons déjà affirmé dans les considérations générales préliminaires sous le titre : *Double face* de la thématique logique, mais sans pouvoir le préciser aussi nettement qu'ici. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 232 [153])

²⁴⁰ Cf., *Supra*, section : « 1.2.3.1. Le détour par les sciences normatives ». Dans les *Prolégomènes*, Husserl sépare, rappelons-le, les sciences selon le principe qui présidait à l'unité de leur domaine. Dans certaines sciences dites axiologiques ou normatives, c'est une valeur fondamentale qui délimite l'ensemble des propositions appartenant à cette science ; toutes les propositions découlant de cette valeur appartiennent à la même science. En revanche, pour les sciences dites objectives, ce sera la chose concrète sur laquelle porte un ensemble de propositions qui unifiera ces propositions dans l'unité d'un domaine : « Il nous faut enfin mentionner encore *un autre principe, également non essentiel*, de l'unité scientifique, c'est celui qui est issu d'un intérêt <évaluatif> unitaire et qui, par conséquence, est déterminé objectivement par une valeur fondamentale unitaire (ou encore par la norme fondamentale unitaire), comme nous l'avons exposé en détail au chapitre II, § 14. C'est donc cela qui, dans les disciplines *normatives*, constitue l'homogénéité <objective> [*sachliche Zusammengehörigkeit*] des vérités, ou encore l'unité du domaine. Par homogénéité *objective*, il est vrai, l'on entendra le plus naturellement du monde une homogénéité fondée dans les choses elles-mêmes ; on n'aura donc ici en vue que l'unité résultant d'une légalité théorique ou l'unité de la chose concrète. Dans cette conception, unité normative s'oppose à unité objective [*sachliche Einheit*]. » (*Prolégomènes*, p. 260 [236]). La science axiologique est alors dite « normative » parce que les valeurs introduisent une distinction entre ce qui doit être et ce qui ne doit pas être, mais ce sens du normatif, comme nous l'avons déjà dit, ne doit pas être confondu avec ce que Husserl entend par « science normative » dans l'*Excursus* à l'*Einleitung in die Ethik*. Dans ce dernier texte, l'idée d'une science normative reposait sur la distinction entre les visées de sens remplies intuitivement et celles qui sont vides et non pas sur une distinction axiologique. C'est pour éviter cette confusion que nous préférons ne pas utiliser le terme « normatif » pour qualifier les sciences axiologiques. Notons par ailleurs que dans ce § 64 des *Prolégomènes*, la science objective qui s'oppose à la science axiologique se divise elle-même en deux : la science nomologique (ou explicative), qui cherche les lois fondamentales et générales qui valent pour un domaine d'objet, et la science ontologique, qui cherche à

trouvent les sciences tournées vers un domaine d'objet, sciences dites objectives que nous pourrions également qualifier, en opposition avec la prochaine sphère thématique, de positives [*sachlich*]²⁴¹. Une science peut cependant également avoir pour sphère thématique la *critique* de ces connaissances objectives, critique dont nous avons abondamment parlé à partir de l'*Excursus*, et qui s'exerçait sur le contenu de sens et les actes intentionnels. Il s'agit alors de critiquer ces contenus de sens et ces actes selon différentes normes, par exemple parce qu'ils sont faux, dépourvus de sens, contraires au sens ou encore non pertinents. En tant que science, la logique serait ainsi à la fois tournée vers un domaine d'objets (l'ensemble des relations idéales valant pour l'objet en général) et également vers la critique, que ce soit de ses propres connaissances ou des connaissances formulées par d'autres sciences. Une proposition telle que « Si A est, non-A ne peut pas être » se distingue de « On ne peut pas affirmer A et non-A en même temps » du fait que la première a une tournure objective – elle affirme quelque chose de l'objet en général – alors que la seconde a une tournure critique et normative – elle cherche à exclure certains contenus de sens et certains actes intentionnels.

Mais il est clair que dans le cadre de la phénoménologie, cela ne suffit pas à Husserl qui souhaite également distinguer de ces premières sphères thématiques une troisième sphère thématique. Dans celle-ci, il y est encore une fois question d'une science *critique*, mais d'une critique « orientée tout autrement » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 231 [152]), c'est-à-dire tournée vers la subjectivité constituante en tant que le lieu où se légitiment toutes nos formations de sens. Il s'agira alors de justifier et légitimer une science en faisant retour à la source constitutive de toutes les formations de sens de cette science, de toutes ses connaissances, c'est-à-dire en prenant la subjectivité constituante elle-même pour thème :

connaître une chose individuelle ou un genre empirique (par exemple la terre, le corps, l'histoire, etc.). Parmi les sciences nomologiques, nous trouvons la physique, qui établit les lois valant pour la nature, et la logique, qui porte sur les lois valant pour l'objet en général. Dans les *Prolégomènes*, la logique est donc une science objective nomologique, à laquelle il reconnaît également une fonction normative. La fonction normative de la logique y est donc résumée par l'idée qu'elle est une science *nomologique*, établissant les *lois* valant pour un domaine d'objet, et auxquelles on ne peut pas, en droit, contrevenir.

²⁴¹ Nous avons longuement hésité à qualifier ces sciences de « positives » plutôt que d'« objectives » pour traduire le terme « sachlich ». En effet, ces sciences s'opposent aux sciences *normatives*, et elles sont strictement tournées vers ce qui « est », que ce soit réellement ou idéalement. Le terme « positif » semble en ce sens adéquat. Jusqu'à maintenant, nous avons cependant utilisé « objectif », par souci de constance avec les traductions déjà existantes.

À côté de la critique des données préalables, des processus et des résultats qui apparaissent de façon manifeste dans le champ de la conscience, nous avons affaire ici à une tout autre sorte de critique de la connaissance, à celle des sources originelles constitutives du sens positionnel et du droit de ces données, processus et résultats, donc à la critique des *effectuations cachées* dans l'activité de recherche et de théorétisation qui est tournée immédiatement vers le domaine. C'est la critique de la *raison* (qu'on la conçoit d'un point de vue psychologique ou d'un point de vue transcendantal), ou, comme nous pouvons le dire par opposition à la critique analytique de la connaissance, c'est la *critique transcendantale de la connaissance*. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 231-232 [152])

L'idée centrale de Husserl est alors que la légitimité des visées de sens des sciences n'est pas garantie par le seul recours aux sciences ayant une tournure critico-normative comme la logique, ni par le seul appel à l'intuition comme source de droit de toute connaissance, mais plus radicalement dans une critique de la raison²⁴² et par une critique des opérations intentionnelles qui ont mené à nos formations de sens²⁴³. Il ne suffirait donc pas de critiquer le sens en soulignant les zones de non-sens ou de contresens ou en indiquant là où l'intuition fait défaut ; il faudrait également le critiquer en mettant au jour les opérations dans lesquelles il s'est constitué pour voir si celles-ci justifient en droit les prétentions de ce sens. Ainsi, dans le cas de la logique, si une proposition « S est p » prétend valoir pour *tout* objet, il faut voir si les opérations intentionnelles ainsi que les intuitions justifient en droit cette prétention.

Dans la mesure où c'est la logique qui est en question dans *Logique formelle et logique transcendantale*, cette critique sera une critique de la légitimité de la logique, mais une critique partant de la subjectivité et de ses opérations comme source constitutive de toute formation de sens de la logique²⁴⁴. Le triple point de vue sur la logique est alors résumé comme suit par Husserl :

²⁴² Sur cette critique : *Infra*, section : « 2.1.2.2. La critique transcendantale de la raison ».

²⁴³ Et notamment la constitution des normes et à leur légitimation par la conscience. Ce sur quoi porte la présente section, mais également la section suivante : *Infra*, section : « 2.2. La phénoménologie du caractère normatif de la norme ».

²⁴⁴ À ce sujet : PRADELLE, D., « La constitution des idéalités est-elle une création ? », *Les études philosophiques* 227: 2 (2008), p. 227-251. Dominique Pradelle y souligne bien que les idéalités formelles de la logique ne sont pas que « reçues » par la conscience, mais sont plutôt le fruit de l'activité productrice de la conscience. Cette activité productrice peut alors prendre deux formes : soit elle pose un nouveau domaine d'objectités, soit elle pose un nouveau mode d'attestation de ce genre d'objet : « Le premier mode de constitution instaure bien une discontinuité d'ordre noématique (ontologique) en ce qu'il pose un nouveau champ d'objets, donc opère une extension ontologique ; le second, une discontinuité d'ordre noétique (épistémologique), en ce qu'il met en évidence l'attestation ou le mode d'évidence fondateur de tels objets. Le premier est évidence d'un nouveau domaine (*production de sens*) ; le second, évidence réflexive, évidence de l'évidence de ce domaine (*pro-duction de l'objet correspondant au sens, i.e. validation*). Une activité constituante est donc productrice lorsqu'elle institue une extension ontologique ou une rupture

Car si la logique, c'est-à-dire l'analytique formelle qui est pour nous la seule actuellement à être délimitée d'une manière sûre, a comme première sphère thématique les formes des formations catégoriales de jugement et d'objet et, sous le seul point de vue de l'extension, est rapportée aux formations qui dans toutes les sciences sont soumises à ces formes, alors se posent pour la logique précisément les problèmes constitutifs qui lui sont particuliers ; ces problèmes concernent l'édification subjective des formes catégoriales générales et ils concernent en premier lieu les concepts régionaux suprêmes comme jugement-en-général, objectivité-en-général. Pour les sciences particulières ces problèmes entrent aussi sans doute en ligne de compte mais seulement en passant par la logique prise comme méthode de ces sciences. Pourvu que l'on puisse justement montrer que l'authenticité de la science ne peut être authenticité que si l'on se fonde sur le rôle conscient de norme qui revient aux principes logiques, donc pourvu que l'on puisse montrer que la logique n'est pas seulement une science propre à côté des autres sciences mais qu'elle est en même temps la pièce fondamentale de la méthode pour toute science en général qui doit être rendue possible. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 236 [155-156])

Ainsi, la logique est *objective* lorsqu'elle porte sur les formations catégoriales ; elle est *normative* lorsqu'elle sert de norme aux autres sciences et permet de critiquer leur contenu de sens à partir des formations catégoriales ; enfin, il est possible de développer une *critique transcendantale* de la logique, une logique transcendantale, tournée vers l'édification subjective des formations de sens de la logique.

Nous aimerions cependant insister sur le fait que cette critique transcendantale de la logique doit parvenir à légitimer chacune des deux premières sphères thématiques de la logique ; elle doit parvenir à légitimer la logique en son caractère objectif *et* en son caractère normatif. Ainsi, elle met en question notre droit de poser des formations catégoriales, des objectivités idéales, droit qui devrait être acquis notamment par un retour à l'évidence où ces objectivités idéales se donnent elles-mêmes, justifiant ainsi notre droit de les poser²⁴⁵. Ce serait une critique transcendantale de la logique *objective*. Or, à s'arrêter là, le travail d'une critique transcendantale ne serait que *partiel*. Car il faut encore légitimer le droit qu'aurait la logique de servir de norme pour les autres sciences ; le droit que nous aurions d'appliquer normativement ces objectivités idéales pour juger de la validité de chacun de nos actes et de leur contenu de sens. Et cela ne peut se faire qu'en faisant retour sur les vécus de conscience dans lesquels se constitue la logique *en tant que logique normative*.

Si nous avons pris la logique comme point de départ d'une investigation de la normativité dans la phénoménologie husserlienne, c'est donc précisément parce qu'elle est

épistémologique : seule une activité de ce type provoque une discontinuité dans l'historicité du procès d'engendrement et de connaissance des objets idéaux ; elle pose une validité prospective [*Fortgeltung*] qui n'a pour envers aucune validité rétrospective [*Vorgeltung*]. » (*Id.*, p. 247).

²⁴⁵ Sur ce droit, cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, § 58-61, p. 211-224 [139-147].

une science qui a une prétention *normative*. Elle nous permet ainsi de poser la question de la légitimité du caractère normatif d'une norme – et à ce titre la logique *n'est pas la seule science qui prétend à une telle normativité* ; plusieurs autres sciences, par exemple le droit, l'économie²⁴⁶, etc., peuvent également avoir des tournures normatives fonctionnant parfois de façon assez similaire à celle de la logique. Nous chercherons donc à savoir comment peut se légitimer le caractère normatif d'une formation de sens qui agit comme norme, son droit de s'appliquer normativement, et ce, à partir d'une phénoménologie.

C'est donc dire cependant que nous lirons les acquis de cette science transcendantale proposée par Husserl dans une optique très précise. Nous y ferons retour afin d'élucider comment y est légitimé le caractère normatif de la norme logique, et ce, tout en restant dans la mise en suspens de toute référence à une valeur ou à un but.

Nous excluons cependant toute portée ontologique à cette investigation. Les considérations transcendantales de Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale* seront d'abord et avant tout pour nous des considérations tentant de répondre à la question « de quel droit ? ». Il s'agit de connaître sous quelles conditions une connaissance objective et son application normative peuvent être dites légitimes. Or, que peut-on tirer comme conclusion de ce genre de considérations portant sur la légitimité de ce que nous posons ? Peut-on en conclure quelque chose sur ce qui est ? Ce serait transformer, nous semble-t-il, des considérations portant sur le droit de nos connaissances en conclusions ontologiques.

Nous avons pourtant des exemples de transformations ontologiques de problèmes d'abord et avant liés à la question « de quel droit ? » dans la réception française de la phénoménologie husserlienne. Nous avons déjà donné quelques exemples en introduction. Nous pourrions ajouter l'interprétation faite par Henry de la proposition « autant d'apparaître, autant d'être ». Henry y a lu la position d'un rapport entre l'apparaître et

²⁴⁶ L'économie prétend parfois pouvoir juger de la justesse ou non de certaines de nos propositions, et surtout des propositions politiques, en fonction de la conformité de leur contenu aux lois économiques. Cette normativité peut prendre diverses tournures. S'il s'agit parfois de dire qu'une proposition politique est incorrecte parce qu'elle se fonde sur des prétentions économiques qui contreviennent aux lois de l'économie, elle peut parfois être plus radicale. C'est le cas lorsqu'une proposition politique est jugée incorrecte parce qu'elle serait contraire à l'essence de l'homo economicus, par exemple à l'idée selon laquelle il est de l'essence de l'homme qu'il cherche à maximiser son profit. Or, *l'économie doit justifier cette tournure normative qu'elle prétend avoir*.

l'être, où le second est réduit au premier. Soulignant l'origine de ce principe chez Descartes²⁴⁷, il ne peut vouloir dire selon Henry que ceci :

Quand le principe dit : « autant d'apparaître, autant d'être », il ne vise ni l'extension, ni en quelque sorte l'intensité des déterminations phénoménologiques et ontologiques qu'il met en rapport mais justement l'identité de leur essence. C'est dans la mesure où l'apparaître apparaît et pour cette raison que l'être « est », c'est parce que l'apparaître déploie son règne que l'être déploie aussi le sien, parce qu'ils ont un seul et même règne, une seule et même essence. <...> Ce qui veut dire : l'être réside dans l'apparaître et s'épuise en lui. Ou encore : il n'y a aucun être qui serait en soi différent de l'apparaître de l'apparaître, qui ne se réduirait pas purement et simplement à celui-ci.²⁴⁸

Il n'accepterait pas d'y lire simplement, de façon à faire ressortir la question de droit que soulève ce principe, « autant d'apparaître, autant de *connaissance légitime* de l'être ».

Il est révélateur à cet égard que Henry passe alors sous silence l'autre occurrence de cette expression chez Husserl : « <a>autant il y a d'apparence, autant il y a d'indication d'être » [« *Soviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein* »] (*Philosophie première* – 2, p. 66 [47]). Expression que Husserl dit alors explicitement tenir non pas de Descartes, mais de Herbart, comme l'a déjà très bien relevé Jean-Luc Marion²⁴⁹. Or, Herbart reconnaissait, par cette affirmation, la relativité de nos connaissances de l'être, c'est-à-dire le fait qu'une apparence subséquente puisse toujours contredire ce que l'on croit être²⁵⁰. Aussi, lorsque

²⁴⁷ Ce retour à Descartes n'est pas du tout anodin, puisque les considérations épistémologiques de Descartes commencent certes par le doute, mais il fait rapidement appel à des positions ontologiques (l'ego cogito comme *res cogitans*, Dieu, etc.). En revanche, cette interprétation du principe « autant d'apparence, autant d'être » comme s'il était en continuité avec la philosophie de Descartes masque justement les critiques que Husserl adresse à Descartes. Or, à ce titre, Husserl est justement déçu du fait que Descartes interprète l'ego comme un ego dans le monde, comme une région du monde qu'il s'agirait d'investiguer (*Méditations cartésiennes*, p. 52-55). Sur la distinction entre Husserl et Descartes : FISETTE, Denis, « Les Méditations cartésiennes et la philosophie première », *Laval théologique et philosophique* 53: 3 (1997) p. 653-669.

²⁴⁸ HENRY, M. « Quatre principes fondamentaux de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale* 96: 1 (1991), p. 4-5. Il n'est pas étonnant alors que Henry souligne la contradiction entre ce principe et d'autres principes de la phénoménologie. Car l'impératif « *Zu den Sachen selbst!* » implique que l'accès aux choses mêmes est problématique, caractère problématique qui est justement mis en jeu dans la question de la légitimité de nos connaissances. Ce qui est également le cas, nous semble-t-il, du principe des principes, qui dit de l'intuition qu'elle est la source de droit de la connaissance. Dans aucun de ces principes il n'est question de ce qu'*est* l'étant ou ce qu'*est* l'être, sauf à faire en sorte qu'ils répondent à des questions auxquels ils n'avaient pas la prétention de répondre (L'être se limite-t-il à l'apparaître ? A-t-on accès à l'être ? L'être est-il plus que l'être dont on a l'intuition ?). Ainsi, si l'on accorde que le principe « Autant d'apparaître, autant d'être » n'a qu'une tournure épistémologique, disant que l'apparaître nous donne le droit de dire que l'on connaît quelque chose de l'être, la rupture avec les autres principes semble moins manifeste.

²⁴⁹ MARION, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.*, p. 19. Jean-Luc Marion tend cependant à donner la même interprétation de ce principe que Henry : *Id.*, p. 18-20.

²⁵⁰ Herbart affirme en effet : « L'apparaître ne se laisse ni nier, ni même amoindrir. On doit le poser comme un véritable *non-rien* (*Nicht-Nichts*). On ne tient pas ainsi toutefois pour réel *ce qui* apparaît là, *comme tel*, ni le mode de son apparaître réel. Mais on pose *quelque chose*, à savoir *ce quelque chose* à cause de *cet* apparaître ; un quelque chose *d'autre*, à cause d'un *autre* apparaître. Cette nécessité se répète à chaque pas à

Husserl cite ainsi Herbart, c'est pour affirmer, *en un sens épistémologique*, le fait que notre connaissance de l'être empirique est *relative et non-définitive*, alors que celle de l'ego est *apodictique*²⁵¹. De part et d'autre, ce qui est dit, c'est que de multiples apparences donnent de plus en plus de poids à ce que l'on pose comme étant, mais sans jamais le confirmer définitivement. Là où Herbart affirme que « les tendances multiples à poser *quelque chose*, inconnu comme il est, grossissent »²⁵² à mesure que l'apparence le confirme, Husserl dit que :

l'expérience progressant continuellement met en lumière, dans une correction progressive, une vérité relative qui certes ne peut en principe prétendre à la validité définitive puisque, en principe, elle se définit par une possibilité ouverte de corrections ultérieures; mais à titre de vérité relative, elle peut s'intégrer dans une série graduelle de vérités relatives, elle peut valoir comme approximation et approximation toujours meilleure d'une vérité définitive mais inaccessible en elle-même. (*Philosophie première* – 2, p. 66 [47])

En un sens, ce que Husserl affirme alors, c'est « autant d'apparence, autant de connaissance légitime, bien qu'elle puisse encore être infirmée, de l'être ». Il ne dit pas que l'être se réduit à l'apparence.

travers tout le donné. On n'a encore rien décidé en cela de la somme du Réel. Mais les tendances multiples à poser *quelque chose*, inconnu comme il est, grossissent sans mesure. Autant d'apparaître, autant d'indication de l'être. » (tel que traduit et cité par Carole Maigné : MAIGNE, C., « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart », *op. cit.*, p. 64, citant *Allgemeine Metaphysik. Erster historisch-kritischer Theil*, § 199). De même, il affirme : « Si l'on nie tout être, il reste au moins la simplicité indéniable de la sensation. Mais ce qui reste, une fois l'être supprimé, est apparence. Cette apparence, en tant qu'apparence, est. Le fait qu'il ne soit pas ce qu'il paraît, fait partie du concept d'apparence. Son contenu, ce qu'il simule, sera nié dans le concept d'apparence. C'est ainsi qu'on le tient pour rien du tout, à moins de lui attribuer à nouveau un nouvel être (tout à fait étranger à ce qu'il simule), dont on doit tirer encore l'apparence. – Ainsi : autant d'apparaître, autant d'indication de l'être. » (HERBART, J. F., *Les points principaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 183 [187]).

²⁵¹ Cette citation n'a pas un sens ontologique, mais plutôt un sens épistémologique : l'être ne se réduit pas à l'apparaître, mais l'apparaître est plutôt une indication – en écart donc – de l'être. C'est par l'apparaître que se confirme notre connaissance de l'être, puisque l'apparaître l'indique. Mais ce n'est pas alors l'être lui-même et définitif qui apparaît alors (il ne ferait pas de sens, alors, de parler d'« apparence »), mais plutôt l'apparence qui indique l'être. Et c'est bien pourquoi Husserl souligne que l'apparaître ne nous donne qu'une connaissance *relative* de la réalité existante (*Philosophie première* - 2, p. 66 [47]) Carole Maigné souligne à juste titre, nous semble-t-il, que Herbart comme Husserl partent du constat que l'apparaître du monde se donne dans « une amélioration continue de notre saisie », mais que l'apparaître peut donc contredire ce que l'on croyait connaître (MAIGNE, C., « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart », *op. cit.*, p. 64-65). Constat qui est donc *épistémologique*, et non pas *ontologique* : il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a que l'apparaître qui est ; tout le problème est plutôt de légitimer nos connaissances à partir de l'apparaître variant et contingent. Herbart et Husserl sont en revanche partiellement en désaccord, puisque le premier ne croit pas que l'on doive opposer à ce qui se confirme dans la perception une subjectivité transcendante, alors que Husserl insiste quant à lui à la plus grande certitude, à l'apodicticité de l'intentionnalité du sujet. Sur l'excellente comparaison entre Husserl et Herbart portant sur « Autant d'apparaître, autant d'indication de l'être » : MAIGNE, Carole, « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart », *op. cit.*, p. 63-68.

²⁵² MAIGNE, C., « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart », *op. cit.*, p. 64, citant *Allgemeine Metaphysik. Erster historisch-kritischer Theil*, § 199.

Nous voudrions donc lire Husserl *comme s'il* ne tirait que des conclusions portant sur la légitimité et aucune conclusion ontologique. De sorte que nous ne chercherons pas à en tirer des conclusions quant à ce que la conscience *serait*, ce que les objets de chacune des sciences *seraient* véritablement, ce que le monde *serait*, etc. Ces questions laissées en suspens – nous les *mettrons entre parenthèses* –, seule la question « de quel droit ? » sera maintenue. *Quand peut-on poser en droit le sens contenu dans notre visée intentionnelle ?* et *Quand peut-on poser en droit une norme en tant que norme de nos visées intentionnelles ?* : voilà les questions directrices de la suite de notre propos. Pour résoudre ces questions, nous n'avons pas besoin d'effectuer une quelconque thèse ontologique, nous n'avons pas besoin de poser un être ; nous n'avons besoin que d'une investigation des différentes *façons* dont peut se légitimer une norme²⁵³. Nous lirons donc Husserl de façon à ce qu'il ne soit question pour lui que de montrer comment les opérations subjectives dans lesquelles se constitue le sens de nos visées intentionnelles conditionnent non seulement ce sens, mais surtout sa *légitimité*²⁵⁴.

²⁵³ En ce sens, nous sommes d'accord avec la thèse de John J. Drummond, selon lequel les concepts phénoménologiques (noème, mais également noèse, intentionnalité, etc.) n'ont pas à être interprétés ontologiquement, bien que les ontologies véritablement légitimes ne soient possibles que sur le fondement de la phénoménologie (DRUMMOND, J. J. « Phénoménologie et ontologie », trad. Guillaume Fréchette, *Philosophiques* 36: 2 (2009), p. 593-607). John J. Drummond élabore alors sa thèse contre David Woodruff Smith, pour qui la phénoménologie serait une science portant sur une région d'objet : la conscience (SMITH, D. W., *Husserl*, London : Routledge, 2013, 474 p.). Pour Drummond, la phénoménologie ne porte pas sur une région d'objet ni ne donne de connaissances positives de l'être. Elle est plutôt une science qui transcende toute région du monde puisqu'elle est science de la *corrélation* entre la conscience du monde et le contenu phénoménologique. Ainsi, Drummond isole la phénoménologie de l'ontologie, dit même qu'elle la fonde et qu'elle ne peut pas être renvoyée sur le même plan, ce avec quoi nous sommes tout à fait d'accord. En revanche, nous sommes moins d'accord avec l'idée que la phénoménologie fonderait l'épistémologie et en serait distincte (DRUMMOND, J. J. « Phénoménologie et ontologie », *loc. cit.*, p. 597). Au contraire, la phénoménologie semble traversée par des questions proprement épistémologique, et ce, dès le principe des principes, qui stipule ce qui est une source de droit pour la connaissance, mais surtout en raison de l'intentionnalité et du problème normatif qu'elle pose : quand peut-on poser en droit le sens contenu dans notre visée intentionnelle ?

²⁵⁴ Or, Husserl interroge les opérations subjectives dans lesquelles se constitue le sens sans tomber dans un relativisme, c'est-à-dire sans faire en sorte que les conditions subjectives de la connaissance réduisent la légitimité de la connaissance à ne valoir *que pour cette subjectivité connaissante*. Mais il le fait en même temps tout en restant sceptique, c'est-à-dire tout en reconnaissant que nos connaissances n'obtiennent pas toujours des confirmations parfaites. Ainsi, dans le premier tome des *Idées directrices*, qui, lorsqu'il est lu de part en part, c'est-à-dire avec la dernière section portant sur la réalité et la raison, se révèle être d'abord et avant tout un texte portant sur la légitimité de nos connaissances, l'insuffisance de l'intuition transcendantante n'est qu'une insuffisance de la *confirmation* de notre connaissance. Elle n'est pas une insuffisance *de l'être* – ce qui serait le cas si l'on voulait dire par là que *l'être transcendant dépend de l'être immanent*, que *l'être transcendant est moins* que ce que l'on présume de lui, ou que l'être n'est rien et qu'il n'y a que des objets de l'expérience. Ce que nous dit alors Husserl, c'est simplement que l'être transcendant est toujours moins confirmé que ce que l'on présume de lui.

Évidemment, nous cloisonnons ainsi les enseignements des sciences selon leur sphère thématique, et refusons l'idée selon laquelle une science *critique* ayant une orientation *subjective* puisse en fait devenir une science *positive* [*sachlich*]. Car que peut donc nous apprendre une telle science transcendantale ayant une orientation subjective ? Quel savoir peut-on en tirer ? Peut-elle par exemple nous permettre de découvrir de nouvelles objectivités logiques ? Nous ne le croyons pas. Le plus qu'une telle science transcendantale puisse faire pour les sciences positives semble être de clarifier les concepts fondamentaux d'une science²⁵⁵, afin d'ainsi contribuer à la délimitation du domaine d'objets propre à cette science. Mais là encore, cette fonction ne perd pas de vue le problème de la légitimité de la connaissance : il s'agit de délimiter le domaine des connaissances *légitimes* d'une science.

Mais si nous ne cherchons pas à obtenir une connaissance *positive* grâce à cette logique transcendantale, pourquoi devrions-nous entreprendre une telle science ? Ne faut-il pas de bonnes raisons pour légitimement mettre en question la légitimité de la logique et en faire *un problème* dont la résolution passerait par un retour à la subjectivité ? Quelle est la légitimité de cette problématisation de la légitimité de la logique²⁵⁶ ? De quel droit Husserl met-il en question le droit de la logique ?

1.4.1.2. UN PROBLÈME DÉPOURVU DE PROBLÈME ?

Avant d'entrer dans cette *logique transcendantale*, soulignons comment Husserl problématise ici ce qui n'a peut-être jamais été un problème pour les logiciens – ce dont il ne se cache pas (*Logique formelle et logique transcendantale*, § 9, p. 50-53 [31-33]). Pour le logicien, la légitimité de la logique, son droit, n'est pas en question, tout occupé qu'il est à déduire des nouvelles formes logiques ou à examiner des démonstrations selon les normes de la logique. Avec Husserl en revanche, la légitimité de la logique devient un problème.

²⁵⁵ Par exemple, en nous indiquant, là où il y a des déplacements intentionnels, des équivoques dans l'usage de nos concepts, ce qui nous permettrait ultimement de clarifier les concepts fondamentaux d'une science. Ainsi, faire retour sur les déplacements intentionnels à l'œuvre dans la logique aura permis à Husserl de distinguer une triple stratification du sens de la logique. Mais c'est la phénoménologie qui aura permis de clarifier cette triple stratification, grâce au concept d'intentionnalité et à la distinction faite entre l'acte de juger et le jugement lui-même. Cf., *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 279-280 [183-184].

²⁵⁶ Question similaire à celle que nous poserons lorsqu'il sera question de la rationalité du geste de la réduction. Il s'agit, ici comme là, de soumettre à l'examen de la raison les gestes de Husserl – que ce soit le geste de *réduire* des thèses ou celui de *questionner* le droit d'une science. *Infra*, section : « 2.1.3. Raison et neutralisation ».

De quel droit Husserl problématise-t-il ce qui semble être sans problème ; ne faut-il pas tout au moins avoir une raison pour *mettre quelque chose en question*, ne serait-ce que la légitimité de la logique ? De quel droit amener au tribunal de la raison ce qui ne pose aucun problème ?

Les « remarques historico-critiques » de Husserl, portant sur le développement historique de la philosophie critique, de la philosophie transcendantale, nous donnent quelques éléments de réponse (*Logique formelle et logique transcendantale*, § 100, p. 341-354 [226-235]). Husserl nous y explique que s'il croit devoir problématiser de façon transcendantale le droit de la logique, c'est d'abord en raison de l'héritage philosophique auquel il dit appartenir. Il prolonge alors une problématique transcendantale débutant chez Hume et se poursuivant chez Kant, qui auraient d'abord et avant tout été tournés vers le problème de la légitimité de la connaissance de la réalité et de la nature, mais qu'ils n'auraient pas poussé jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à atteindre la logique formelle. Ainsi, Husserl est d'avis que Kant n'aurait pas résolu de façon *transcendantale* le problème de la légitimité de la logique, c'est-à-dire en faisant retour vers les synthèses intentionnelles dans lesquelles se constituent les objectités idéales logiques, et même que Kant *n'aurait même pas posé ce problème* dans la mesure où il n'aurait pas vu qu'il s'agit là aussi d'*objectités* idéales, d'*objets* de la pensée dont on doit également justifier la possibilité de les connaître, mais en aurait fait de simples formes *subjectives* de l'entendement (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 347 [230]). Ces propos de Husserl semblent néanmoins oblitérer la déduction métaphysique et transcendantale²⁵⁷ des catégories de la première *Critique*²⁵⁸, où il s'agit justement de justifier notre droit de poser les catégories

²⁵⁷ Par exemple, dans la déduction métaphysique, c'est la systématisme avec laquelle les catégories sont découvertes et leur lien avec la table des jugements qui assurent notre droit de les poser comme catégories de l'entendement. La déduction transcendantale des catégories justifie quant à elle la *validité objective* des catégories en montrant comment elles sont les conditions de toute expérience possible.

²⁵⁸ Comme le montre Dieter Henrich dans un article des plus éclairants, la fin du XIVe siècle a vu naître un type d'écrit, les *Deduktionschriften*, où des juristes tentaient de justifier une prétention juridique grâce à une série d'arguments (HENRICH, D., « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique », dans *Kant's Transcendental Deductions. The Three « Critiques » and the « Opus postumum »*, Förster, Eckart (éd.), Stanford : Stanford University Press, 1989, p. 29-46). Le terme « déduction » renvoyait alors à un style argumentatif juridique où il s'agissait de justifier la légitimité d'une prétention en renvoyant à son origine. Par exemple, pour légitimer une prétention sur un bien, on devait montrer l'origine de son acquisition. Non pas qu'il fallait réussir la genèse factuelle complète de cette acquisition, mais il fallait montrer une origine telle qu'elle justifie *en droit* la prétention sur ce bien. Henrich donne alors l'exemple de quelqu'un qui tenterait de démontrer l'acquisition d'un bien par un testament (*Id.*, p. 36). La genèse factuelle peut bien servir à montrer que ce testament est bel et bien l'écrit du défunt. En

que nous posons ainsi que la légitimité *objective* des catégories, c'est-à-dire notre droit de les appliquer aux objets de l'expérience – déduction dans le sillon de laquelle nous croyons devoir poser la logique transcendantale à laquelle aspire Husserl. Il est vrai cependant, et c'est peut-être là que s'est arrêté Husserl, que les pures lois analytiques de la logique formelle ne posent aucun problème pour Kant, et ne nécessitent aucune déduction²⁵⁹. Le geste de Husserl est donc d'étendre la problématique transcendantale, d'abord historiquement limitée à la connaissance de la réalité, à la sphère des objectités idéales logiques. Pourtant, le simple fait de pouvoir répéter une problématisation transcendantale justifie-t-il de le faire pour la logique²⁶⁰ ? Ne faudrait-il pas tout au moins montrer *en quoi*

revanche, la question de droit est différente, puisqu'elle consiste à argumenter quant à savoir si le testament peut être à l'origine de la possession d'un bien ; s'il y a bien là l'origine d'un droit. Kant n'était pas étranger à ce style et l'aurait même mis systématique à contribution dans ses écrits. Sur le même sujet : *cf.*, GOYARD-FABRE, S., *La philosophie du droit de Kant*, Paris : J. Vrin (coll. Histoire des idées et des doctrines), 1996, p. 11-12. Kant fait même lui-même explicitement référence à la déduction en tant que style argumentatif chez les juristes : « Les jurisconsultes, lorsqu'ils parlent de droits et d'usurpations, distinguent dans une cause la question de droit (*quid juris*), de la question de fait (*quid factis*), et comme ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils appellent *déduction* celle qui doit faire paraître le droit ou la légitimité de la prétention ». (KANT, E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 1995, p. 169 [A84/B116]). En revanche, nous sommes en désaccord avec Henrich lorsqu'il laisse entendre que chez Kant, les prétentions des catégories seraient à justifier *à la manière des droits acquis*. Henrich souligne bien qu'en droit, le droit acquis et le droit inné ne se justifient pas de la même façon ; que le premier est justifié en montrant que son origine est légitime en droit (le vol n'est pas une origine telle qu'il puisse légitimer la propriété ; l'héritage oui), alors que le second est justifié en montrant qu'il appartient à la nature. Or, Henrich laisse entendre que la déduction des catégories équivaut à la déduction d'un droit acquis. Pourtant, la déduction de la légitimité des catégories nous semble suivre *ni l'une, ni l'autre* de ces voies. En effet, la catégorie n'a pas été acquise (au contraire de nos connaissances portant sur l'expérience, lesquelles peuvent être légitimées en renvoyant à l'origine de leur acquisition) et sa légitimité *objective* ne peut être assurée simplement en parlant d'une faculté *subjective* conforme à la nature. L'argument de Kant, qui le distingue radicalement de ces deux voies juridiques traditionnelles, est de montrer que l'on peut légitimer une prétention autrement, c'est-à-dire ni en renvoyant à l'origine de son acquisition, ni au caractère inné de ce droit. Il s'agira plutôt de montrer que ce qui est possible n'est possible que si la prétention est légitime ; elle en est la condition de possibilité. Sur l'exclusion de la preuve par la nature de l'entendement et par la nature du phénomène : *Id.*, p. 172-174 [A89-91/B122-124]. Sur l'exclusion de la preuve par l'acquisition : *Id.*, p. 170 [A85/B117] ; *Id.*, p. 174 [A92-93/B124-125]. La façon dont Husserl légitimera les catégories sera encore différente, puisqu'il renverra à l'origine *intuitive* de leur acquisition.

²⁵⁹ Écart entre Kant et Husserl que nous retrouverons également lorsqu'il sera question des types d'erreurs – métaphysiques ou ordinaires – qu'ils cherchent à critiquer : *Infra*, section : « 2.1.2.2. La critique transcendantale de la raison ».

²⁶⁰ La simple *possibilité* de généraliser la question de la légitimité de nos connaissances de la nature et des sciences particulières justifie le fait de poser cette question également pour la logique : « Comment ce sens se « fait »-il, comment ce sens prend-il naissance en nous-mêmes et d'où devons-nous le tenir d'ailleurs que de nous-mêmes ? <...> Cette question, une fois qu'elle a été comprise pour *une* sorte d'objets, se généralise aussitôt : n'importe quelle objectivité, avec le sens complet avec lequel elle peut valoir pour nous, n'est-elle pas une objectivité qui parvient ou qui est parvenue à la validité en nous-mêmes et cela avec le sens que nous nous sommes procurés nous-mêmes ? » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 352 [233]). Ce n'est donc pas parce que la logique nous donne des raisons de douter de sa légitimité qu'il faut questionner cette légitimité, mais simplement parce qu'il est possible de répéter ce problème des sciences de la réalité à la logique elle-même.

la logique et son application normative sont douteuses ou dignes d'être mises en question avant de mettre en question leur légitimité ?

Mais ce sont également les débats *contemporains*, et surtout les débats issus des retours à Kant au XIX^e siècle, qui semblent justifier Husserl à problématiser ce qui n'est pas un problème pour les logiciens. C'est en effet le problème de la légitimité de la connaissance – même des connaissances logiques – qui revient en force notamment dans les retours à Kant au XIX^e siècle. Ces retours à Kant étaient en effet des retours à des problèmes propres à la théorie de la connaissance, c'est-à-dire à l'investigation des *conditions de possibilité* de la validité de nos connaissances²⁶¹. À défaut d'avoir son propre domaine d'objets et à défaut d'être utile aux sciences particulières, la philosophie allait s'intéresser à l'angle mort des sciences, c'est-à-dire à leurs propres conditions de possibilité²⁶². Mais la question des « conditions de possibilité » de la connaissance pouvait, à l'époque, signifier deux choses²⁶³. Soit on considérait, comme les néokantiens, que « condition de possibilité » signifiait « condition idéale de possibilité », et alors la question de la validité des catégories et des formations logiques et la prétention de pouvoir appliquer ces catégories au réel étaient résolues en renvoyant à leur idéalité – comme nous l'avons montré à partir de Lotze et comme nous le verrons également par exemple chez Windelband, chez qui la valeur est la condition idéale qui assure la validité des axiomes²⁶⁴. Soit on y entendait « condition empirique de possibilité », ce à quoi s'opposait en un certain sens les néokantiens²⁶⁵, mais à quoi adhéraient les partisans du psychologisme. Il s'agissait

²⁶¹ FERRARI, M., à *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, trad. T. Loisel, Paris : Cerf (coll. Passages), 2001, p. 7-37 ; DUFOUR, É., *Les néokantiens*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque des philosophies), 2003, p. 7-21.

²⁶² Les retours à Kant, et à la question des conditions de possibilité de la connaissance et des sciences, sont liés à une crise de la philosophie, qui ne sait plus, suite au déclin de l'idéalisme hégélien, ce sur quoi porte et à quoi servent ses enseignements. Comme le souligne Eric Dufour, renvoyant alors à Cassirer et Natorp, c'est la prééminence de la philosophie à l'égard des autres sciences et son statut scientifique qui est alors remis en question : DUFOUR, Éric, *Les néokantiens, op. cit.*, p. 8. Sur cette question : FERRARI, M., *Retours à Kant. Introduction au néokantisme, op. cit.*, p. 7-37. L'attache de Husserl au problème de la délimitation des sciences et de la démarcation de leur domaine d'objets nous semble appartenir à cette même problématique.

²⁶³ Nous reprenons, ce faisant, la dichotomie soulevée par Windelband : *cf.*, WINDELBAND, Wilhelm, « Méthode critique ou méthode génétique? », trad. par C. Prompsy et M. de Launay, prés. par E. Dufour, dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Textes philosophiques), 2000, p. 223-250.

²⁶⁴ *Infra*, section : « 3.2.3.3. Windelband : la vérité est une valeur ».

²⁶⁵ En un certain sens, car on ne peut pas affirmer que la question de la genèse ait été absente des considérations des néokantiens. Ce qui est certain, c'est qu'ils refusaient de renvoyer à une condition *factuelle* pour fonder la *validité* de la connaissance. Une question de droit ne pouvait être résolue par un retour aux faits. En revanche, ils étaient pleinement conscients que de la connaissance *advenait* dans l'histoire, qu'il y

pour eux de fonder la validité de tous les concepts, même des concepts logiques, dans une genèse empirique où la validité des objectités logiques et du caractère normatif de la logique était réduite à une question de fait.

Pour Husserl, les défenseurs du psychologisme commettaient un contresens en tentant de fonder la légitimité de la logique dans une genèse de fait. *Ce contresens était la raison pour laquelle Husserl se devait de montrer la légitimité des prétentions de la logique.* Non pas donc que la logique elle-même aurait donné à Husserl des raisons de douter de sa légitimité ; ce sont plutôt les tentatives et les dangers de fonder la logique sur des sciences empiriques – au premier plan sur la psychologie – qui lui donnèrent une raison non pas de douter d'elle, mais de montrer comment il était possible de la justifier en son droit – tant dans sa tournure objective que normative²⁶⁶. C'est parce qu'il lui fallait répondre aux partisans du psychologisme qu'il s'engagea dans cette démarche.

D'un autre côté, le simple renvoi à la position d'une *idéalité* – comme chez les néokantiens – était tout aussi problématique pour Husserl, puisqu'il n'y était pas montré comment la position de cette idéalité se légitimait elle-même en droit (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 347-348 [230] ; p. 352 [234]). C'est ainsi, nous semble-t-il, que nous devons interpréter le rappel de toutes les *présuppositions* qui permettent la constitution des idéalités fait au chapitre III de la deuxième section de *Logique formelle et logique transcendantale*, intitulé « Les présuppositions idéalisantes de la logique et leur critique constitutive » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 248-272 [162-179]). La simple position d'une idéalité, comme chez les antipsychologistes, ne le satisfaisant pas, il se devait également de montrer comment ces idéalités sont au préalable posées et légitimées en tant qu'idéalités dans diverses opérations constituantes. En un premier temps et contre les partisans du psychologisme, il lui fallait donc faire droit à la logique comme science posant les conditions idéales de la validité de toute unité de signification. Mais Husserl ne pouvait s'y arrêter. C'est pourquoi en un deuxième temps il lui fallait également

avait une genèse du *fait* de la connaissance, d'où l'insistance par exemple dans l'école de Heidelberg pour le primat de la raison *pratique*.

²⁶⁶ Il n'est pas certain que n'eût été la fonction normative de la logique, Husserl aurait réussi à critiquer la thèse fondamentale du psychologisme. Dans les *Prolégomènes*, tout l'argument repose sur la différence entre un fait et une norme et sur le fait qu'une norme (la logique) ne peut être fondée sur un fait (le fait psychique). Pour renverser la critique de Husserl dans les *Prolégomènes*, il suffirait de montrer soit comment une norme peut être fondée sur un fait ou de montrer, *plus radicalement*, que la logique n'a pas d'usage normatif légitime. Nous voyons mal, cependant, comment cela est possible.

justifier, grâce à un retour aux opérations subjectives constituantes, la légitimité des objectivités idéales posées par la logique et leur prétention d'avoir une fonction normative à l'égard des autres visées de sens de la conscience.

1.4.2. LES PRÉSUPPOSITIONS LIÉES À L'APPLICATION NORMATIVE DE LA LOGIQUE

Et c'est bien ainsi que Husserl procèdera à partir au troisième chapitre de la seconde section de *Logique formelle et logique transcendantale*. Ce qui le préoccupe alors, c'est que la logique ne peut être science que grâce à des présuppositions²⁶⁷ qui ne sont pas thématiques par la logique formelle, que ce soit dans son versant objectif ou dans son versant normatif. Ces présuppositions sont des couches de sens toujours déjà constituées, dont ne se préoccupe pas le logicien, mais sans lesquelles la logique ne pourrait être la science qu'elle prétend être. Elles ne sont pas pour autant de simples suppositions, des hypothèses à partir desquelles la logique s'érigerait comme science, ou ayant la forme « admettons que A, alors B » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 268-269 [176-177]). Au contraire, elles sont de véritables *positions* de sens toujours déjà accomplies [*Voraus-setzungen*], dont nous pouvons même questionner le droit puisqu'elles sont des *positions*, et qui témoignent de l'activité constitutive de la subjectivité à l'œuvre en deçà des connaissances positives du logicien.

Quel genre de présupposition Husserl a-t-il alors en vue ? Celles grâce auxquelles les objectivités logiques sont des idéalités. Car plusieurs opérations de la subjectivité constituent les objectivités logiques avant et en deçà de tout travail du logicien. Parmi celles-ci nous trouvons la constitution des objectivités logiques comme objectivités ayant une existence durable. Les formations catégoriales subsistent identiquement à travers tout le processus de pensée dans lesquelles elles sont réalisées ou réactivées :

²⁶⁷ Ce n'est pas la seule façon de légitimer la logique qu'on y trouve. Husserl affirme également qu'en faisant retour sur la subjectivité, on voit des déplacements intentionnels qui crée des équivoques dans les concepts fondamentaux de nos sciences. Or, pour que l'on puisse ainsi *en droit* clarifier les concepts fondamentaux à partir d'une logique dirigée vers la subjectivité, il faut que l'*a priori* subjectif soit corrélé à l'*a priori* objectif. Ce qu'il souligne par exemple au § 72 de *Logique formelle et logique transcendantale* : « Ces structures subjectives caractérisent un *a priori* corrélatif de l'*a priori* objectif. Il est inconcevable par exemple qu'un processus de l'évidence dans lequel un jugement vient à être donné « lui-même » d'une manière explicite ait une autre structure essentielle que celle que montre une analyse réflexive. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 246 [162]). Comme l'*a priori* subjectif est corrélatif à l'*a priori* objectif, alors clarifier les concepts fondamentaux de la logique à partir des déplacements intentionnels subjectifs semble tout à fait légitime.

La logique ne se rapporte pas aux données dans l'évidence simplement actuelle mais elle se rapporte aux formations *durables*, parvenues à être fondées en elle de façon primitive, aux formations qu'on peut *toujours à nouveau réactiver et identifier* ; la logique se rapporte aux données comme à des objectités qui désormais ont une *existence*, avec lesquelles on peut opérer, en les appréhendant à nouveau, en les pensant à nouveau ; ces objectités qui restent les mêmes, on peut continuer à les former catégorialement pour obtenir des formations nouvelles et toujours nouvelles. (*Logique formelle et logique transcendante*, p. 250 [164]).

Ainsi, après m'être rapportée à une formation catégoriale, même si je me rapporte encore par après à cette formation catégoriale, je sais que c'est *la même*. Par-delà l'évidence qui me donne une formation catégoriale, je présuppose que la formation catégoriale transcende l'occurrence de cette évidence, que c'est toujours une formation catégoriale identique que je vise, que c'est toujours la même qui m'est donnée à travers toutes ces évidences, et à partir de laquelle je pourrai déduire d'autres principes logiques.

Or, l'activité constitutive par laquelle se réalise cette identification est toujours présupposée sans être thématifiée par le logicien²⁶⁸. Pas plus que ne l'est, par exemple, cette autre présupposition : les principes de la logique valent *pour tous*. Cette idée d'un « *pour tous* » ne fait pas partie du domaine d'objets de la logique et est encore moins légitimée par la logique elle-même. L'idée d'une intersubjectivité ne peut au contraire être fondée en droit qu'en faisant retour aux actes intentionnels où elle est constituée et ensuite légitimée par une intuition donatrice²⁶⁹.

Ce qui nous intéresse ici particulièrement, c'est que certaines de ces présuppositions garantissent à proprement parler le caractère *normatif* de la logique, la possibilité pour la logique d'être une logique normative. Pour saisir cet enjeu, donnons d'abord un exemple de cette fonction normative, pour tenter d'identifier ce qu'il s'agit justement de légitimer.

En sa fonction normative, la logique de la vérité prétend s'appliquer au contenu de toute visée intentionnelle et juger normativement ce contenu de façon à énoncer des conditions de vérité de ce jugement avant même que cette visée de sens ne soit vérifiée par l'intuition. Je peux ainsi juger normativement l'enchaînement « Tout homme est mortel, Socrate est un homme, Socrate n'est pas mortel » et dire qu'il est un contresens et donc

²⁶⁸ « <La logique traditionnelle et la mathématique> présupposent donc au fond que dans le cas concret, que dans l'activité de pensée de tel homme de science une action s'est, de façon convenable, déjà accomplie à cet effet avec succès, que pour faire face au caractère mouvant des pensées confuses et sans clarté, pour faire face aux déplacements de sens qui sont possibles en cette occurrence, elles se sont déjà soucies d'une fixation des objets et des sens rigoureusement identifiables. » (*Logique formelle et logique transcendante*, p. 251-252 [165])

²⁶⁹ Cf., *Infra*, section : « 2.2.5. La constitution du « pour tous » comme norme ».

qu'au moins une de ses prémisses ou sa conclusion est fausse, sans avoir l'intuition du caractère mortel de Socrate, et ce, sur le fondement de la validité de la forme syllogistique « Tout A est B ; C est A ; donc C est B ». Mais la validité de la forme syllogistique n'a pas à être vérifiée *pour chacune de ses applications*, sinon elle perdrait justement de son intérêt normatif – j'aurais à chaque fois à vérifier le cas par l'intuition, ce que je cherchais justement à éviter par le recours à l'application normative de la logique. Je n'ai pas non plus à vérifier que la forme syllogistique est valide dans le cas précis de la mortalité de Socrate. Je fais comme si les caractéristiques du cas précis dans lequel je voudrais l'appliquer ne peuvent pas faire varier la validité du principe.

Deux questions de droit s'imposent alors. De quel droit puis-je prétendre que les principes logiques énoncent les conditions de vérité de tout jugement, de sorte que chacun d'eux pourrait être traduit au tribunal de la logique ? De quel droit puis-je prétendre rejeter ou admettre *à l'avance*, c'est-à-dire sans faire retour à l'intuition comme véritable source de droit de toute connaissance, certains jugements en ayant pour seule raison sa conformité ou non à un principe logique ? Questions qui recevront toutes deux une justification assez similaire. Il s'agira, pour la première question, de montrer que les jugements sont le genre de « chose » sur lesquelles peut s'appliquer normativement la logique parce qu'ils ne sont pas sans lien avec l'expérience. Et, pour la seconde, de montrer que si les formes logiques peuvent être une norme discriminant les jugements pouvant être vrais de ceux ne le pouvant pas, c'est parce que les formes logiques ne sont pas elles non plus sans lien avec l'expérience, mais ont pour origine l'expérience elle-même.

1.4.2.1. DÉCIDABILITÉ EN SOI

Commençons par la première question. Comme nous l'avons vu, pour Husserl, autant la morphologie pure, la logique de la conséquence et la logique de la vérité formulent des lois qui peuvent être transformées en conditions à respecter pour s'assurer de la vérité possible d'un jugement. Il s'agit d'établir les conditions de possibilité de la vérité et de la fausseté d'un jugement, même si la confirmation de la vérité du jugement n'a pas eu lieu dans l'intuition.

Mais c'est donc dire que l'application normative de la logique présuppose toujours que *tout jugement* est soit vrai, soit faux, et que cela est toujours décidable, même si

l'évidence n'est pas encore réalisée dans le cas d'espèce. Ce qu'exprime le principe du tiers exclu ; tout jugement est soit vrai, soit faux, et nécessairement l'un des deux : il n'y a pas d'autres pas d'autre possibilité, mais en même temps tout jugement a ces deux possibilités. Et ce, même là où l'évidence vérifiante ou infirmante n'a pas lieu ou ne peut pas avoir lieu (Cf., *Logique formelle et logique transcendantale*, § 77).

En effet, il ne fait aucun sens d'appliquer à un jugement des conditions normatives relatives à la possibilité de la vérité si l'on ne croit pas que ce jugement peut être vrai ou faux ; si l'on ne croit pas qu'il admet cette bivalence. De même, il ne fait aucun sens d'exclure certains jugements sous prétexte que leur sens ne peut être vrai, qu'aucun objet ne peut lui être conforme, si l'on ne croit pas que cette question dépend du sens lui-même, qu'elle est décidable à partir de lui. Présupposition qui est une conviction fondamentale pour tout logicien et plus largement pour celui qui cherche à savoir si un jugement est vrai ou faux :

S'agit-il, pour le savant vivant dans la volonté de connaître, d'arriver à décider de l'exactitude d'un jugement qui est encore loin d'être « décidé » et, pour faire face aux questions qui mettent en doute ce jugement ainsi qu'aux objections critiques – questions et objections que le savant se doit de renouveler – de traiter ainsi à leur tour, éventuellement en les prouvant à nouveau, les jugements déjà « décidés » ? alors, dans cette occurrence, pour le logicien et pour la logique au stade de la positivité, il existe *depuis toujours à l'avance une conviction fondamentale*, précisément celle-là même qui, sans être formulée, dirige le savant dans son domaine : la présupposition de la *vérité en soi* et de la *fausseté en soi*. Pour nous de nombreux jugements restent sans décision quant à leur légitimité et pour nous la plupart des jugements sont possibles en général ne sont pas ainsi « décidables » *de facto* mais ils le sont *en soi*. Son prédicat : vérité (ou fausseté) *appartient* à son essence – bien que, comme nous l'avons montré ci-dessus, ce prédicat ne soit pas un caractère constituant du jugement en tant que jugement. Cela est très remarquable. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 265-266 [175])

Tout jugement, en tant qu'unité de sens, aurait donc déjà une valeur de vérité lui appartenant en propre, peu importe ce que l'on pourrait en dire et les moyens que l'on prendrait pour en décider.

Les prédicats « vrai » et le « faux » appartenant au jugement, ils ne varient donc pas au gré des actes subjectifs – de moi ou d'autrui – dans lesquels il serait visé. Ainsi, un jugement qui est vrai est vrai une fois pour toutes, et ne deviendra pas ni n'a pas déjà été

faux²⁷⁰. C'est une qualité qui appartient au jugement lui-même et qui ne change pas selon l'occurrence de l'acte de juger :

On peut aussi donner précisément ce sens au *principe d'identité* A est A, auquel on fait souvent allusion : quand A est vrai (A pouvant être compris comme un jugement au sens le plus large que nous avons adopté), alors il est vrai une fois pour toutes. La vérité est une qualité qui appartient d'une manière permanente au jugement idéalement identique. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 262 [172])

Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'on ne tiendra pas pour faux ce que l'on tient aujourd'hui pour vrai, et vice versa. Le fait de dire qu'il s'agit d'une qualité appartenant *au jugement*, et non pas à l'acte intentionnel, sert justement à exclure cette variabilité. Cela veut par contre dire que la vérité du jugement, si elle n'est pas constitutive du jugement²⁷¹, est néanmoins fixée *par son contenu et ce à quoi il réfère*, et non pas par l'évidence que l'on pourrait avoir – évidence qui *confirme et prouve* plutôt que ce que l'on tenait pour vrai était bel et bien vrai, mais ne « rend » pas vrai ce qui était déjà vrai²⁷².

Mais d'où saurions-nous, *en l'absence d'évidence* vérifiant ou infirmant le jugement, que ce jugement est soit vrai, soit faux, et nécessairement l'un des deux ? Comment justifier cette décidabilité que la logique présuppose pour tout jugement et qui la justifie de s'appliquer normativement à chacun d'eux, même en l'absence d'évidence ?

Il y a bien un moment où Husserl semble en mesure de *justifier* cette présupposition, et c'est lorsqu'il souligne comment le principe de non-contradiction n'est *valable que pour les jugements pourvus de sens*. Nous avons déjà entrevu cette limitation de la sphère

²⁷⁰ Dans sa tournure subjective, cette présupposition signifie que la vérité d'un jugement vaut « une fois pour toutes » [ein für allemal gelten].

²⁷¹ Pour rendre plus explicite le fait que normalement, la vérité ou la fausseté d'un jugement n'est pas constitutive de son sens même, prenons l'exemple suivant. Le prédicat « vrai » n'est pas constitutif du jugement « George a tué Paul », même lorsque que ce jugement est vrai. Est constitutif de ce jugement les sens « George », « tuer », « Paul », dont nous devons avoir l'intuition pour les justifier, mais pas « vrai » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 264 [174]). En revanche, « vrai » est constitutif du contenu du jugement « Il est vrai que George a tué Paul », bien que Husserl n'examine pas alors ce cas. Dans ce cas, nous devrions également avoir l'intuition de l'évidence de ce jugement pour pouvoir affirmer en droit le jugement « Il est vrai que George a tué Paul ». Ce genre de distinction est particulièrement important, notamment lorsqu'il s'agit de juger de la crédibilité d'autrui. Par exemple, si Anne nous dit : « il est vrai que George a tué Paul », et que l'on cherche à examiner la crédibilité d'Anne, on ne cherche pas à savoir s'il est vrai que George a tué Paul, mais plutôt s'il est vrai *qu'Anne avait l'évidence* que George a tué Paul. Dans le cas contraire, on pourra dire *qu'elle nous a menti* en disant « il est vrai que George a tué Paul », même s'il est vrai par ailleurs que George a tué Paul. Ainsi, est constitutif du sens du jugement ce que l'on doit prouver pour pouvoir dire que ce jugement est vrai – et rien de plus.

²⁷² Ainsi, Husserl précise que l'expression « une fois pour toutes » est une *tournure subjective* de ce qui appartient objectivement au jugement, puisque les termes « une fois » et « toutes les fois » renvoient aux occurrences de l'évidence que nous pourrions avoir, alors qu'il ne fait pas de sens de parler des occurrences de l'évidence du côté *objectif* du jugement.

d'application de la logique lorsqu'il a été question de la différence entre les jugements dotés de sens et ceux dépourvus de sens [*Sinnlos*]. La logique présuppose toujours que le contenu de sens des jugements dont elle se préoccupe est pourvu de sens, que ce soit grammaticalement ou matériellement. Ainsi, les suites de mots « Le vert et ou » et « Le vert sent bon » ne font même pas partie des visées de sens (si cela a bien un sens alors de parler de visée de sens dans ce cas) sur lesquelles pourrait s'appliquer la logique. Un principe logique n'est valable que si un jugement est *susceptible* d'être vrai ou faux, ce qui n'est même pas le cas, comme nous l'avons vu²⁷³, des jugements dépourvus de sens (*Logique formelle et logique transcendantale*, § 90, p. 296-297 [195-196]).

A contrario, Husserl indiquerait donc ici de quel droit la logique peut présupposer que tout jugement a une valeur de vérité décidable en soi selon la logique. C'est seulement à partir du moment qu'un jugement est pourvu de sens que cette présupposition est valable. Le droit de cette présupposition serait donc à chercher dans le sens lui-même.

Or, le fait que le logicien ne travaille pas à partir de n'importe quel jugement, *mais seulement à partir de jugements dont le contenu fait sens*, indique selon Husserl que tout jugement de la logique a un ancrage génétique dans l'expérience. La logique ne s'applique pas, par exemple, au jugement « La couleur bleue sent la rose », parce que cette proposition ne peut ni être vraie ni être fausse. Sa négation (« La couleur bleue ne sent pas la rose ») n'obtient pas non plus une valeur de vérité *contraire*. Elles sont toutes deux *absurdes* [*sinnlos*] ; nous aurions même envie de demander, par défi, « la couleur bleue « sent » quoi, alors ? ». Mais s'il en est ainsi, c'est parce que la couleur et l'odeur appartiennent à deux genres matériels distincts, dont l'un (l'odeur) ne peut être un contenu partiel de l'autre (la couleur), et ce, en vertu des liaisons possibles entre les contenus matériels que l'on trouve *dans l'expérience*. La logique présuppose toujours que les jugements auxquels elle s'applique ont un contenu de sens conforme à une *unité matérielle possible* dans l'expérience.

Cela revient à dire que tout *a priori* formel, *même s'il est vidé de toute teneur matérielle*, présuppose toujours qu'il ne vaut qu'à la condition, que là où le contenu de sens

²⁷³ *Supra*, section : « 1.3.3. Les prédicats normatifs qualifiant les unités de signification ».

du jugement a une teneur matérielle *possible*. Mais cela dépend *de l'expérience elle-même* ; c'est d'elle que dépend la cohésion matérielle qui subsiste entre les choses :

Cela implique que les *matériaux syntaxiques* se présentant dans l'unité d'un jugement *doivent avoir affaire les uns avec les autres*. Mais cela provient de ce que le mode de jugement génétiquement le plus originel – il est question d'une genèse intentionnelle et, de ce fait, conforme à l'essence et non pas d'une genèse psychophysique et inductive qui du reste ne peut être conçue clairement qu'à partir de cette genèse intentionnelle – est le jugement évident et, au niveau de base, le jugement qui se fonde sur l'expérience. *Avant* tout juger existe une base universelle de l'expérience ; elle est constamment présupposée *comme unité concordante d'expérience possible*. Dans cette concordance, tout « a affaire » avec tout matériellement. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 294 [194])

Ainsi, poursuivra Husserl, les matériaux syntaxiques des jugements non intuitifs « *ne peuvent pas être variables d'une manière complètement libre* » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 295-296 [195]) et la logique présuppose toujours « *d'une manière cachée* » aux logiciens que ses substrats élémentaires « *ont matériellement affaire les uns avec les autres* » » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 296 [195]). Même si donc le logicien ne fait pas usage d'un exemple individuel concret pour élaborer ses principes logiques et même si ce fondement génétique lui demeure caché, il n'en demeure pas moins que l'ancrage dans l'expérience, dans l'évidence de l'individuel, demeure en raison de cette condition qu'il présuppose : les principes logiques ne s'appliquent qu'à des jugements qui ont une teneur matérielle possible.

Ainsi, s'il est dit que la logique s'applique normativement *à tout jugement*, c'est sous réserve d'une restriction : elle ne peut s'appliquer à n'importe quel jugement, mais que pour tout jugement qui se rapporte déjà à une unité matérielle possible dans l'expérience – ce qui se révèle par le fait qu'il n'est pas absurde. Ce rapport à une unité matérielle *qui est possible* n'est qu'une autre façon de dire qu'ils sont *susceptibles* d'être confirmés par une intuition, et qu'il est donc sensé de se demander pour ce genre de jugement s'ils sont vrais ou faux :

Car pour ces jugements, grâce à leur genèse, le fait qu'ils se rapportent à une base unitaire d'expérience est donné *a priori*. C'est précisément par là qu'est valable, pour tout jugement de cette sorte et avec un tel rapport à l'expérience, *le fait qu'il est susceptible d'être amené à l'adéquation*, le fait que, dans le développement de cette adéquation, ou bien il explicite et il saisit catégoriquement ce qui est donné dans l'expérience concordante ou bien il conduit à la négation de l'adéquation, il affirme un prédicat qui appartient certes, de par son sens, à cette sphère de l'expérience mais est en lutte avec un autre élément saisi par l'expérience. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 297 [196])

Husserl répond ainsi en partie au problème de légitimité posé par la logique : si la logique permet de décider à l'avance si un jugement est vrai ou faux, c'est parce qu'elle ne s'applique qu'à des jugements pour lesquels il est sensé de se poser la question de leur adéquation aux choses mêmes. Ce qui n'est pas le cas des jugements absurdes. Ils n'ont aucun rapport avec la concordance que l'on trouve dans l'expérience, là pourtant où un jugement peut être confirmé ou infirmé par l'intuition. Aucune intuition ne pourrait donc nous permettre de les affirmer eux ou leur contraire.

Pourtant, avant de pouvoir dire qu'ils n'ont aucun rapport avec la concordance que l'on trouve dans l'expérience, une autre présupposition doit être satisfaite, qui découle cette fois du fait que *selon les contextes*, un jugement absurde semble pouvoir devenir sensé. « Le bleu goûte bon » est un non-sens manifeste. Mais dans certains contextes, ce n'est pas un non-sens si manifeste – pensons au cas où il serait sous-entendu c'est que le gâteau bleu, et non le rouge, qui goûte bon. Pour reprendre un exemple d'Annette Baier²⁷⁴, dire « L'eau travaille fort » est peut-être un non-sens dans la vie de tous les jours, mais devant un moulin à eau ou un barrage hydroélectrique, cette proposition est tout à fait sensée. « L'eau travaille fort » car elle fait tourner la roue, laquelle produit une force électrique qui permet de réaliser un travail quelconque. De même, dans certains contextes littéraires, l'effet poétique peut être fondé sur des non-sens. Ce qui démontrerait donc, selon Annette Baier, que la question de savoir si une proposition est pourvue ou dépourvue de sens ne pourra être décidée *qu'en fonction du contexte*.

Or, si la fracture entre ce qui est pourvu et dépourvu de sens dépend des contextes, de quel droit alors la logique peut-elle exclure de son champ d'application certains jugements sous prétexte qu'ils sont dépourvus de sens, alors pourtant que dans un autre contexte, ce jugement pourrait tout à fait être sensé ?

Cette lecture rapide des non-sens comme dépendants du contexte masque cependant l'opération par laquelle nous transformons ce non-sens en une proposition tout à fait sensée. Ces non-sens deviennent sensés lorsqu'on y reconnaît des figures de style, par exemple une métonymie. Le jugement devient sensé lorsqu'un de ses concepts *est substitué* par un autre concept avec lequel *il entretient un lien logique*. Dans le cas de l'eau, c'est la

²⁷⁴ BAIER, A., « Nonsense », dans *The encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, éd. P. Edwards, New-York : MacMillan, 1967, p. 520-521.

proximité logique entre la force naturelle, la force productive et la force de travail qui justifie d'y voir du sens. De même, « La bouilloire bout », autre cas soulevé par Annette Baier, peut tout à fait devenir sensé lorsque l'on rapproche le contenant et le contenu, la bouilloire et l'eau qui bout. Si ce non-sens apparaît tout de même sensé, c'est parce que nous pouvons voir ce lien logique non explicite. À l'inverse, là où aucune substitution conceptuelle n'est possible parce qu'aucun concept pouvant rendre le jugement sensé n'est lié logiquement aux concepts contenus dans le jugement, le jugement reste un non-sens. Si la bouilloire n'avait aucun lien logique avec un liquide quelconque, jamais le jugement « La bouilloire bout » ne pourrait faire sens. Ce n'est donc pas, à proprement parler, le contexte – le moulin à eau à proximité – qui rend le contenu sensé. C'est plutôt la proximité logique de deux concepts et le fait que le concept remplaçant *a une connexion matérielle possible avec le reste de la proposition*, qui rend le jugement sensé.

Cela nous incite cependant à reconnaître une autre présupposition, non examinée par Husserl, au fondement de la présupposition que tout jugement est soit vrai, soit faux. Car si la logique présuppose toujours que les jugements sur lesquels elle s'applique ne sont pas dépourvus de sens, elle présuppose également que le caractère sensé ou insensé de ces jugements ne doit être déterminé qu'en les comprenant *littéralement, au pied de la lettre*. Le contenu des jugements dit ce qu'il dit, et il n'est pas besoin de substituer un de ses concepts pour un autre concept. L'emploi d'une figure de style pour faire sens de la proposition est totalement exclu. Le sens littéral ne peut pas devoir être compris par le détour d'un autre sens. Il n'y a pas d'interprétation qui tienne ici, ni besoin d'interprétation.

Il en est ainsi parce que sinon, il serait impossible d'exclure *pour de bon* un jugement sous prétexte qu'il est insensé ni de fixer *pour de bon* la valeur de vérité au jugement. Si le sens dépend des substitutions de sens que nous sommes prêts à y opérer, alors une proposition pourrait être vraie *et* fausse, dépendamment de comment nous l'interprétons. Mais la logique, pour s'appliquer normativement et exclure définitivement certaines propositions sous couvert qu'elles ne respectent pas les conditions pour que la proposition puisse être vraie, présuppose que le sens est définitivement déterminé. Ce qu'elle fait en présupposant que c'est *au pied de la lettre* qu'il faut comprendre les contenus de sens des jugements. À ce titre, la formalisation des énoncés de la logique assure qu'il n'y ait pas de telles substitutions de sens.

Présupposition qui ne veut évidemment pas dire que le langage figuré est une anomalie ou un défaut du langage, mais plus simplement que la logique ne peut travailler à partir de lui. Ni non plus que la logique exclut toute proposition qui serait conceptuellement approximative ou imprécise. Si nous disons « Toutes les feuilles sont vertes », il n'est pas dit que toutes les feuilles sont *exactement* de la même nuance de vert, mais qu'elles sont à peu près de la même couleur et à l'exclusion des autres couleurs du spectre. De même, si nous disons « John a une mâchoire carrée », il n'est pas dit que sa mâchoire a une forme qui respecte la définition du carré en géométrie, mais plutôt que la forme de sa mâchoire *tend* vers le carré. Ces concepts, malgré un certain flottement, réussissent tout de même à délimiter très clairement ce à quoi ils font référence – on ne sait peut-être pas avant de voir John qu'elle est la forme exacte de sa mâchoire, mais on le saurait *à peu près*, suffisamment probablement pour reconnaître John ; on ne sait non plus quel vert précisément a la feuille d'un arbre, mais on sait au moins qu'elle n'est pas jaune, pas bleue, pas rouge... Il n'est pas besoin, pour déterminer *définitivement* si une proposition est non-dépourvue de sens, que ses concepts soient précis.

Présupposition qui a cependant pour corolaire l'idée selon laquelle le mieux serait, pour la logique, que le langage réponde à l'impératif : *un mot, un concept*. Car comprendre les mots au pied de la lettre équivaut à comprendre les mots selon le sens qui leur est propre. Mais comment y parvenir si le mot est polysémique ? Quel est le sens propre d'un mot si son sens est multiple ? Si nous disons « Le son goûte bon », c'est manifestement un non-sens qu'il faut exclure du champ d'application de la logique lorsque « son » signifie « ce que l'on entend », mais lorsqu'il signifie « résidu de la mouture du blé », ce n'est pas du tout un non-sens. Évidemment, la question de savoir si le jugement est sensé ne peut être résolue qu'en renvoyant au sens des concepts : ce n'est pas le mot qui est en question, mais le sens dont il est le vecteur. Mais idéalement, pour la logique, chaque mot serait univoque et strictement défini et donnerait directement accès à un seul sens, afin d'éviter l'ambiguïté dans laquelle nous pourrions ne pas savoir en quel sens comprendre les mots équivoques²⁷⁵.

²⁷⁵ À ce titre, n'oublions pas tout le travail sémantique de Husserl, fait en-deçà du langage et grâce à la phénoménologie. Devant des termes équivoques, il cherche toujours à clarifier leurs différents sens, principalement grâce à une élucidation phénoménologique. Pensons notamment aux différents sens des termes « évidence » (*Recherches logiques VI*), « logique » (première section de *Logique formelle et logique transcendantale*), « évaluer » (*Excursus à l'Einleitung in die Ethik ; Infra*, section : « 3.2.3.2. Phénoménologie

Si nous revenons à la présupposition selon laquelle le caractère sensé d'un jugement doit être déterminé qu'en le prenant au pied de la lettre, sans substituer un de ses concepts par un autre, il faut bien voir cependant que c'est une présupposition qui ne correspond pas du tout à l'usage « ordinaire » du langage. Au contraire, c'est une présupposition normative qui exclut certaines possibilités d'user du langage, d'y lire autre chose que le sens le plus manifeste. Cette présupposition dit comment nous *devons* en logique lire une proposition ; nous *devons* la lire au pied de la lettre. Nous *devons* la lire sans l'interpréter.

Et la logique n'est certainement pas la seule à adopter cette présupposition normative ; pensons également au droit, où idéalement, le législateur devrait écrire la loi de façon à ce que l'on puisse la lire au pied de la lettre. Ou encore aux promesses, aux contrats ou aux ordres, où c'est au pied de la lettre que nous sommes engagés. Ce qui ne veut bien sûr pas dire que tout usage du langage soit ainsi tributaire de cette présupposition normative qui institue *une bonne façon* de lire et de former des propositions – pensons à la poésie, à l'ironie, à la rhétorique, etc. C'est un présupposé normatif qui exclut des façons de lire et de former des propositions qui ont pourtant cours et qui sont même rationnelles dans le langage ordinaire. En revanche, en logique, ce présupposé normatif est tout à fait justifié – disons même qu'il est insensé de ne pas l'adopter. Car comment exclure en droit et *définitivement* une proposition comme n'était pas sensée si le sens de celle-ci est *toujours* sujet à interprétation ?

Si la logique a le droit de s'appliquer normativement aux jugements pour dire lesquels peuvent être vrais et exclure ceux qui sont nécessairement faux, c'est parce que ces jugements sont soit vrais, soit faux. Et si c'est le cas, c'est parce que ces jugements sont déjà susceptibles d'une confirmation par une intuition. Non seulement parce qu'ils sont bien formés grammaticalement, point sur lequel nous avons déjà insisté, mais aussi parce que leur sens forme une unité possible dans l'expérience, c'est-à-dire selon l'avoir-affaire-ensemble des objets ainsi réunis. L'unité de sens soumis à l'application normative de la logique doit avoir un lien avec l'unité de l'expérience. Enfin, pour déterminer si ces unités de sens sont ou non dépourvues de sens, il faut les prendre au pied de la lettre, sans quoi il ne sera pas possible de fixer son sens et de l'exclure définitivement.

de l'acte d'évaluer »), etc. Une des idées cardinales de Husserl, c'est que c'est en montrant des déplacements intentionnels que nous remarquons les différences sémantiques cachées sous un unique terme langagier.

1.4.2.2. GENÈSE SANS RUPTURE

Tout principe logique peut s'appliquer normativement à n'importe quel jugement respectant les présupposés que nous venons d'indiquer. Mais l'application normative d'un principe logique présuppose aussi qu'il est possible de rejeter ou d'admettre *à l'avance* certaines formations de sens. Et cela, parce que le principe logique énonce une condition formelle à respecter pour que soit tout au moins possible la donation d'un objet confirmant la visée de sens du jugement.

Mais de quel droit les principes logiques pourraient-ils énoncer les conditions de possibilité de la vérité des jugements sans que soit nécessaire un retour à l'intuition pour chacun de ces jugements ?

Ils ont ce droit, selon Husserl, parce que la genèse des objectités logiques n'est pas détachée des choses mêmes, qu'elle se fait plutôt à partir du sol de l'expérience, et que toutes y renvoient à leur niveau le plus bas. Nous n'aurions donc pas à nous étonner que les objectités logiques énoncent les conditions de toute expérience possible.

Husserl croit donc pouvoir résoudre la question de la légitimité des prétentions de la logique de la façon suivante : en apportant la preuve de l'origine de l'acquisition des formes logiques à partir de l'expérience, il serait démontré que les prétentions normatives de ces formes logiques sont légitimes – c'est-à-dire la prétention selon laquelle la logique énonce *en droit* les conditions de vérité de tout autre jugement, les conditions à respecter pour que le jugement puisse être confirmé par l'expérience. Il faut bien voir cependant que ce genre d'argument est typiquement juridique, et surtout qu'il est typique pour les déductions juridiques portant sur la prétention à un droit *acquis* [*erworbenes Recht*]²⁷⁶. Car dans ces cas, pour prouver un droit, il faut toujours montrer l'origine de son acquisition ; au contraire des droits innés, que l'on n'a pas à acquérir. Montrer une origine n'est cependant jamais suffisant pour justifier l'acquisition d'un droit ; encore faut-il que cette origine soit telle qu'elle justifie ce droit. Non seulement faut-il retrouver l'origine du droit auquel on prétend, mais également déterminer si cette origine est propre à justifier l'acquisition d'un droit. Un vol, par exemple, s'il constitue bien l'origine de certaines prétentions, n'est pas

²⁷⁶ HENRICH, D., « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique* », *loc. cit.*, p. 29-46 ; *cf.*, *Supra*, section : « 1.4.1.2. Un problème dépourvu de problème ? ».

pour autant une origine légitime pour l'acquisition d'un droit de propriété. L'héritage constitue une origine qui semble plus légitime. Nommer une origine n'est donc pas suffisant – il faut également montrer que ce genre d'origine est propre à légitimer le droit en question.

Nous avons déjà dit que pour Kant, la déduction transcendantale des catégories ne pouvait pas suivre ce genre de déduction où la prétention d'un acquis serait légitimée par un retour à son origine et à sa genèse, et ce, justement parce que les catégories n'étaient pas *acquises* à ses yeux²⁷⁷. Pour Husserl en revanche, la déduction des principes logiques peut et doit renvoyer à leur origine et leur genèse justement parce qu'il les comprend comme des connaissances *acquises*, des « produits achevés » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 281 [184] ; cf. *Expérience et jugement*, § 48, p. 240-244 [235-239]), à travers diverses opérations intentionnelles. Ce qui ne veut bien sûr pas dire que cette genèse de sens sera empirique, qu'il s'agirait de savoir quelle est la *suite*, l'histoire factuelle des visées intentionnelles de l'ego. Le défi n'est pas de *prouver un fait*, mais de *déduire un droit*. Ce qui ne peut être fait selon Husserl qu'en montrant comment des couches de sens supérieures sont fondées dans d'autres couches de sens inférieures, et ce, en allant de plus en plus proche de visées renvoyant directement à l'expérience où elles pourraient être confirmées en droit. De plus, cette origine et cette genèse devront être bien particulières : elles devront être telles qu'elles seront en mesure de justifier *en droit* la prétention de la logique d'énoncer les conditions que tout jugement doit respecter s'il doit pouvoir être confirmé par l'expérience. Or, quelle autre origine, sinon que l'expérience, pourrait légitimer une telle prétention ? Et quel genre de genèse serait à même de conserver la légitimité d'une telle prétention ?

Il nous semble que pour démontrer la légitimité de l'application normative de la logique à tout jugement possible, Husserl doit trouver une genèse qui ne rompe pas avec l'expérience, qui garantisse qu'aucune nouvelle expérience ne puisse biffer la validité du

²⁷⁷ Il en va tout autrement de la déduction métaphysique des catégories. Là, comme il s'agit de justifier notre connaissance des catégories, la table des catégories, alors leur genèse importe. La systématisme de leur genèse et leur lien avec les jugements justifiera alors la prétention d'y voir l'intégralité des concepts purs de l'entendement. Dans la déduction transcendantale en revanche, ce qui est en question, ce n'est pas notre connaissance des catégories, mais la prétention des catégories elles-mêmes à avoir une valeur objective.

principe logique et qui permette d'atteindre ce qui vaut pour tout objet de l'expérience, quel qu'il soit.

Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, c'est principalement au chapitre IV de la deuxième partie que Husserl identifie l'origine de tout principe logique. Il tente d'abord d'y démontrer de quel droit les jugements complexes pourraient prétendre être vrais. Son problème est alors que certains jugements, de par leur complexité, ne semblent pas se référer à des objets de l'expérience, mais introduisent au contraire des formes syntaxiques qui les détachent de l'expérience d'un individu. Mais s'il tel était le cas, c'est-à-dire si ces formes complexes étaient détachées de l'expérience, alors il ne ferait aucun sens de les qualifier de vraies ou de fausses. *Le jugement complexe ne pourrait jamais être confirmé par une intuition. L'expérience ne serait pas la norme de la rectitude de tels jugements complexes.*

Mais c'est là mal comprendre l'origine de ces formations syntaxiques, qui complexifient certes les jugements, mais pas au prix de les détacher de l'expérience. Car tout jugement complexe est en fait une composition syntaxique que l'on peut décomposer de façon à obtenir des noyaux élémentaires, des substrats-derniers qui ne sont plus décomposables (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 274 [180]). Or, ces substrats-derniers se réfèrent, en tant que visées les plus élémentaires, à des choses, à des *individus*. Mais c'est donc dire que malgré toute la complexité qu'un jugement pourrait avoir, tout jugement se rapporte *ultimement* à des objets, à des individus, qu'il vise : « l'examen réducteur enseigne, comme un *a priori*, que tout jugement concevable a finalement une relation à l'objet (relation réelle en un sens très large) qui est une relation à un individu (cet individu étant, selon les cas, déterminé ou non) » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 276 [181]). Ainsi, l'expérience sera également la norme de la justesse de ces jugements²⁷⁸ ; l'expérience des individus auxquels réfèrent les substrat-

²⁷⁸ « Le niveau le plus bas auquel nous arrivons lorsqu'en suivant le fil conducteur de la genèse du sens nous revenons en arrière, nous conduit, comme nous le savons déjà, aux *jugements portant sur des individus* et donc, pour les jugements évidents au sens de la vision des états des choses eux-mêmes, à des évidences individuelles de forme la plus simple : ce sont les *jugements d'expérience* purs et simples, jugements sur les données de la perception et du souvenir possibles, fournissant des normes pour l'exactitude des jugements-opinions catégoriques du niveau le plus bas relatif à l'individu. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 282 [185]) On comprend donc qu'on peut difficilement dire que l'expérience est jugement, ou que le jugement est expérience. Car l'expérience est toujours la norme du jugement d'expérience, tout comme le jugement d'expérience se rapporte, à une référence directe à l'individuel. Ainsi,

derniers d'un jugement complexe servira de norme pour ce jugement (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 275 [181] ; p. 282 [185])²⁷⁹.

Très vite cependant Husserl délaisse ce problème, puisque l'enjeu propre à la logique n'est pas tant de savoir de quel droit un jugement ayant une complexité syntaxique pourrait être confirmé par l'expérience d'un objet individuel que de savoir comment un jugement portant sur l'objet *en général* pourrait prétendre s'appliquer normativement à des jugements portant sur un individu (*Logique formelle et logique transcendantale*, § 83, p. 276-278 [182-183]). Car le principe logique, malgré toute la simplicité syntaxique qu'il pourrait avoir, ne se rapporte jamais à un individu *singulier* ; il ne dit jamais ce qu'est cet objet-ci, et renvoie toujours à l'objet *en général*. Pourtant, et là se situe l'obstacle, le principe logique prétend pouvoir également renvoyer et être appliqué à *des jugements individuels choisis arbitrairement*, à n'importe quel jugement se rapportant à un individu : « Pour arriver à une justification plus précise il faut montrer que des jugements généraux ne disent rien, dans leur détermination d'individus, mais que dans le champ de leur extension ils sont, de par leur sens, rapportés et renvoyés finalement, immédiatement ou médiatement, à du particulier individuel. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 277 [181-182]) De quel droit un principe logique *général* pourrait-il prétendre s'appliquer à un jugement se référant à un objet individuel ? Et s'appliquer normativement, c'est-à-dire de sorte qu'il énonce des conditions pour que *ce jugement portant sur cet objet-ci* puisse être vrai ?

Tout comme c'était le cas pour le jugement complexe, Husserl répondra à cette question de droit en faisant appel au fait que tout jugement est le produit d'une genèse intentionnelle du sens. Il est produit par des opérations [*Leistungen*] intentionnelles dans lesquelles il se constitue graduellement et dont on peut suivre le déroulement comme une *histoire du sens*, une histoire des divers degrés de constitution du sens (*Logique formelle et*

le jugement d'expérience est le type de jugement qui peut avoir l'évidence la plus directe, la plus originelle, par exemple simplement grâce à une perception. L'expérience est une évidence non-prédicative qui donne directement l'individu et qui fonde toutes les autres évidences.

²⁷⁹ Pour donner un exemple, le jugement « le fait que la neige est blanche augmente la luminosité » procède d'une *nominalisation* où le jugement « la neige est blanche » est nominalisé dans un jugement plus complexe. Mais ce jugement peut être décomposé jusqu'à ses substrats-derniers : *la neige, être-blanc, être-lumineux, etc.* Ainsi, malgré sa complexité syntaxique, le jugement renvoie *finalement* à l'expérience de la neige blanche et à celle de la luminosité qui permettent de confirmer ou d'infirmer ce jugement. Pour d'autres exemples : *cf., Logique formelle et logique transcendantale*, Annexe I, § 1, p. 389-391 [259-251]).

logique transcendantale, § 85, p. 279-282 [183-185]). Cette fois-ci cependant, la genèse ne procède pas par une composition syntaxique [*syntaktische Gestalten*] de plus en plus complexe faite à partir de matériaux syntaxiques simples, mais plutôt par une généralisation formelle. Or, la généralisation formelle n'est pas une composition. Mais comme c'était le cas pour la composition syntaxique, cette généralisation qui conduit à des jugements généraux de degrés supérieurs est fondée sur l'expérience antéprédicative (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 282 [186]) Ce que sous-entend donc Husserl, c'est que si l'on pouvait montrer que les jugements généraux sont en fait issus d'une genèse ayant son fondement ultime dans les objets individuels offerts dans l'expérience, alors leur droit de s'appliquer ensuite normativement à *des objets individuels*, même s'ils visent plutôt l'objet en sa *généralité*, pourrait être garanti.

Nous laisserons pour notre part de côté le fait que cette expérience ait elle-même une « syntaxe », qui découle des opérations actives de l'ego et qui permette la genèse des jugements prédicatifs érigés sur elle – thème qui sera l'objet d'*Expérience et jugement* et non pas de *Logique formelle et logique transcendantale*. Nous n'aborderons pas non plus le fait que ce qui est ainsi donné comme expérience unitaire implique un *a priori* matériel que les jugements de niveaux supérieurs doivent toujours respecter, et qu'un tel *a priori* matériel est lié à un système orthologique perceptuel et à une série unitaire d'opérations actives de l'ego. Ce qui retient notre attention, c'est plutôt que le droit des jugements généraux à s'appliquer *normativement* à tout jugement singulier provient du fait que c'est sur le sol de l'expérience qu'est acquis l'objet *en tant qu'objet en général*.

Comment acquiert-on ce droit ? Et sous quelle présupposition l'acquiert-on ? Husserl est très bref sur cette question dans *Logique formelle et logique transcendantale*. Après avoir souligné la nécessité d'avoir une genèse de sens renvoyant à son niveau le plus bas à un jugement renvoyant directement à l'expérience de l'individuel, il distingue alors une généralisation concrète, qui permet d'obtenir un *a priori* matériel, de la généralisation formalisante, dont le corolaire est plutôt un *a priori* formel (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 287 [189]). Si la première part de l'expérience d'un individu et le généralise tout en conservant sa teneur matérielle propre – quant au genre (couleur, son, etc.) ou quant à l'espèce (rouge, do, etc.) –, la seconde le vide « de toute teneur concrète pour arriver au quelque chose en général » (*Logique formelle et logique transcendantale*,

p. 287 [189]). De plus, si la première doit toujours vérifier l'*a priori* matériel en revenant à un exemple individuel ayant la teneur concrète en question, la seconde « n'a pas besoin de telles intuitions individuelles déterminées, mais elle a besoin *uniquement d'exemples quelconques d'entités catégoriales* » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 288 [190]). Autrement dit, la généralisation formalisante acquiert bien ses formes générales de l'expérience de l'individu, c'est bien encore l'expérience qui justifie ses prétentions. Mais la généralisation formalisante s'y rapporte en vidant l'objet individuel de ce qui en fait un individu – dès le départ, elle le prend pour un objet quelconque.

Nous reviendrons sur cette idée d'un objet « quelconque », vidé de toutes ses déterminations qui en font l'objet individuel qu'il est. Notons simplement que Husserl a bien trouvé une origine à nos formations logiques qui soit telle qu'elle justifie en droit leur application normative à nos jugements, norme qui permet de discriminer si un jugement peut ou non avoir un objet dans l'expérience lui correspondant. Car le jugement portant sur l'objet *en général* est obtenu à partir de l'expérience de l'objet, et cette expérience reste la norme *ultime* validant tous les jugements généraux que l'on pourrait formuler – la logique ne dérogeant pas au principe des principes de la phénoménologie. Certes, l'objet est alors vidé de ses déterminations sensibles, temporelles et spatiales, de toutes ses déterminations qui en font cet objet-ci plutôt que tel autre. Mais si la forme *générale* de l'objet qui est alors obtenue ne permet peut-être pas de dire ce qu'il est en tant qu'objet *individuel*, elle permet néanmoins de dire ce que lui et tous les autres objets, *au-delà de leurs déterminations distinctives et individuelles*, sont. Et elle le peut, *parce qu'elle ne perd jamais l'objet en tant que norme ultime de toutes ses formations de sens*. L'objet n'est donc jamais quitté, il est simplement vidé.

Ce n'est qu'ensuite et en oubliant que l'expérience de l'objet est la norme ultime de nos formations de sens que les jugements généraux peuvent s'appliquer normativement à nos jugements individuels. Certes, dans leur travail, les logiciens n'ont pas besoin d'une intuition renvoyant à l'expérience d'un individu dans leur généralisation. Mais pour Husserl, c'est une posture naïve, où il n'est pas vu que le sens des entités catégoriales du logicien provient lui-même d'une genèse qui, bien qu'elle ait été vidée de sa teneur concrète, renvoie ultimement à l'expérience (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 289 [190]). L'expérience reste donc la norme ultime de la formation de nos jugements

généraux, mais également du droit de la logique de les appliquer normativement en retour à tous nos autres jugements. Husserl ne voit pas sinon comment les principes logiques pourraient énoncer des conditions pour une quelconque évidence, et donc des conditions pour qu'un jugement puisse être confirmé par l'expérience (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 288 [190]). Si en commençant là où commence le logicien cette genèse reste cachée, cela ne veut pas dire qu'une telle genèse n'est pas au fondement de l'acquisition, *en droit*, des principes de la logique.

1.4.2.3. CE QUI NE PEUT ÊTRE BIFFÉ PAR L'EXPÉRIENCE

Pourtant, cette réponse, si elle permet de montrer une origine et une genèse à partir de l'expérience comme norme ultime de toutes nos formations de sens, ne répond que partiellement à la question *de quel droit la logique pourrait-elle avoir une application normative ?*. Car l'idée d'être appliqué « à l'avance » suppose également que les formes logiques sont les formes des jugements qui peuvent être confirmés par l'expérience, et que la contravention à ces formes logiques implique *nécessairement* que le jugement ne peut pas être confirmé par l'expérience. Que l'on peut donc, en droit, l'exclure *définitivement*, sans même le vérifier. Ou, pour le dire autrement, qu'aucun jugement ne respectant pas les formes logiques ne pourra être confirmé par une quelconque expérience. Pour ce faire, Husserl doit donc clore la possibilité pour l'expérience de biffer ce que l'on prend pour une forme valable pour tout objet de l'expérience ; il doit assurer l'apodicticité des principes logiques.

Pour répondre à cette question, nous devons cependant considérer les derniers développements d'*Expérience et jugement* portant sur la distinction entre la généralité empirique et la généralité pure et sur le rôle prépondérant de l'imagination pour cette dernière. Il est vrai que cette distinction ne concerne pas seulement l'*a priori formel*, et recouvre plus largement la question de savoir comment *tout a priori* se distingue de la simple généralité empirique. Il n'en demeure pas moins que nous pouvons y suivre la genèse non seulement des formes logiques, mais également *de leur apodicticité* à partir de l'expérience.

Le propos de Husserl est alors de montrer que la généralisation pure – qu'elle soit matérielle ou formelle – ne s'obtient pas de la même façon que la généralité empirique.

Cette dernière se constitue en effet sur le fondement d'au moins deux singularités empiriques (cette pomme à gauche, cette pomme à droite) que l'on compare de façon à trouver ce qui leur est commun. Dans cette généralisation, il s'agit de trouver ce qu'il y a d'identique entre des singularités *données d'avance* et de le viser comme tel. On peut par ailleurs *poursuivre* la comparaison à de nouvelles singularités semblables, de sorte que le concept général empirique vaut pour davantage de singularités ; il obtient une *plus grande extension* (*Expérience et jugement*, p. 397 [394]). Une fois constituée, l'extension du concept général empirique déborde même les singularités sur lesquelles il a été formé. À force de confirmation, ce concept peut alors être utilisé pour toute autre singularité semblable qui pourrait subvenir dans l'horizon de l'expérience, et ne vaut plus seulement pour l'étendue des objets déterminés individuellement à partir desquels il a été formé :

Le général apparaît alors comme leur étant attaché, bien qu'en face d'eux il se donne comme un irréel ; pourtant c'est *sur* eux qu'il s'est détaché, comme un concept qui les habite. Cependant, tandis que l'expérience s'étend et conduit à de nouveaux objets semblables alors que les premiers sont encore en prise ou évoqués associativement dans un ressouvenir, du même coup la synthèse de similitude se poursuit ; de nouveaux semblables sont aussitôt reconnus comme étant des exemplaires singuliers du même général. Cela peut se poursuivre à l'infini. Dès qu'un *horizon* ouvert d'objets semblables est pour la conscience horizon d'objets présumés réels ou d'objets réellement (*real*) possibles, et aussitôt qu'il est intuitionné comme infinité ouverte, il se donne comme *une infinité d'exemplaires singuliers DU MÊME général*. Les généralités saisies et rassemblées individuellement reçoivent alors une extension infinie et perdent leur liaison à ces individus dont précisément elles ont été initialement tirées par abstraction. (*Expérience et jugement*, p. 398 [394-395])

Ainsi, à l'abord d'une nouvelle singularité *semblable* dont nous n'avons pas fait l'expérience au moment de la formation du concept général, nous pourrions présumer que les caractéristiques incluses dans son concept général lui appartiendront aussi.

La validité de ce concept général est cependant simplement présomptive. Si en effet une fois formé, le concept général prétend pouvoir s'appliquer à tout autre *cas semblable*, il n'en demeure pas moins qu'en raison de sa constitution *à partir de singularités concrètes données*, il est toujours possible qu'une nouvelle singularité semblable vienne modifier – *biffer* nous dira Husserl – ce que l'on pensait être le concept général de ce genre de singularités (*Expérience et jugement*, p. 404 [401] ; p. 412-413 [409-410]). Chaque singularité qui confirme le concept général que l'on s'était jusqu'alors forgé permet tout au plus d'accorder un poids supplémentaire à la présomption que toutes les autres singularités

semblables lui seront conformes²⁸⁰. Conséquemment, affirmer ou nier un jugement (« il y a des cygnes noirs ») sur le fondement d'une généralité empirique (« tous les cygnes sont blancs ») et sans retour à l'intuition comme norme ultime de tout jugement nous donne tout au plus à une présomption, et non pas une certitude.

Or, la logique, dans son application normative à l'ensemble des jugements, a besoin de généralités pures qu'aucune expérience ne peut contredire – il s'agit bien de qualifier normativement certains jugements *avant l'expérience*, et donc sans être inquiété du fait que l'expérience, en tant que norme ultime de la légitimité de nos visées de sens, pourrait infirmer la norme que l'on tente d'appliquer au jugement. Ainsi, la justification du droit de la logique de s'appliquer normativement à l'ensemble des jugements ne peut se faire que si l'on parvient à montrer qu'aucune expérience ne pourra infirmer les normes qu'elle tente d'imposer aux jugements. C'est le véritable sens de l'expression *a priori*. Sens qui est donc d'abord et avant tout normatif : *a priori* veut dire que le principe logique est une norme que l'on peut appliquer sans craindre que la norme ultime de nos jugements, l'expérience, ne l'infirme. Ainsi, si « a priori » veut pour certains dire qu'une connaissance est acquise *avant* l'expérience, c'est parce qu'ils croient alors que le fait d'être acquis *avant* l'expérience garantit notre droit d'y voir une norme qu'aucune expérience ne pourra contredire. Mais Husserl ne raisonne pas ainsi et ne croit pas que c'est dans le fait pour une norme *a priori* d'être acquise *avant* toute expérience qui garantisse notre droit de l'appliquer à un jugement sans que ce jugement ait besoin de l'expérience pour être vérifié. Au contraire, c'est l'expérience – perceptive, imaginative – qui permet la genèse en droit de

²⁸⁰ La formulation de Husserl est quelque peu ambiguë. « Dans les concepts empiriques, l'infinité de l'extension signifiait seulement que je peux me représenter un nombre arbitraire de singularités semblables ; mais sans qu'il fût réellement évident que dans le progrès de l'expérience réelle ce « toujours à nouveau » posé présomptivement ne puisse subir un biffage, et que la capacité de progresser ne doive pas rencontrer en fait une limite un jour. » (*Expérience et jugement*, p. 413 [410]). Husserl veut-il dire par là que le concept empirique n'est qu'une présomption car il n'est pas dit s'il y aura encore un individu semblable auquel il pourra s'appliquer ? Que si le concept empirique de chien est une présomption, c'est qu'il n'est jamais dit que le chien que nous venons de voir ne sera pas le dernier chien ? Ou veut-il dire que le contenu que l'on croyait valoir pour *tout* objet semblable, sur le fondement des singularités déjà données dans l'expérience, peut être biffé en raison de l'apparition d'une nouvelle singularité qui l'infirme ? Et donc que l'utilisation légitime d'un concept général vaut seulement à titre de présomption, c'est-à-dire toujours sous réserve d'une nouvelle singularité qui viendrait modifier ce qui semble valoir pour toutes ces singularités semblables ? Nous croyons que c'est bien cette seconde possibilité qu'a en tête Husserl lorsqu'il dit que le « toujours à nouveau » est posé présomptivement. Il remet alors en question l'idée que le concept général que l'on s'est forgé puisse valoir toujours à nouveau, à l'infini, pour toutes les nouvelles singularités que l'on pourrait rencontrer, et dit que ce n'est le cas *que* présomptivement.

ces normes *a priori*. Mais une expérience conduite d'une façon particulière ; de façon telle qu'elle nous permet de conclure en droit qu'aucune autre expérience possible ne pourra contredire cette norme.

Ainsi, la logique prétend à plus que ce qu'une généralisation empirique pourra offrir ; elle prétend pouvoir valoir *sans possibilité de biffage par l'expérience*, sans possibilité pour l'expérience d'infirmer la décision de la logique. C'est pourquoi ses formes ne peuvent être obtenues que par une généralisation pure. Cette dernière procède par la variation d'un exemple, dont on cherche alors, à travers toutes les variations, le noyau invariable qui subsiste à toute variation possible. Ces variations, nous ne les obtenons cependant pas que de la seule perception, comme s'il s'agissait d'attendre que les choses s'altèrent pour avoir l'idée de leur variation possible²⁸¹. Au contraire, ces variations peuvent être opérées à partir de notre libre imagination. Grâce à l'imagination, nous ne sommes donc plus astreints à l'étalage restreint que présente la réalité comme variations possibles de l'objet (*Expérience et jugement*, p. 418-419 [415-416]). Elle n'est pas non plus attachée à poser que ce qui peut être là, dans un ici et un maintenant. Nous n'avons plus à attendre de la réalité qu'elle présente toutes les variations possibles de l'objet. Nous pouvons dans une certaine liberté instituer *à gré* ces variations de l'objet²⁸².

Ce n'est donc qu'au prix d'un élargissement de la notion d'expérience, qui inclut maintenant *également* les données de l'imagination, que nous serions en mesure de justifier en droit les principes logiques. Celles-ci font partie de ce qui permet de justifier nos visées de sens, certes non pas à titre de position existentielle, mais de position possible :

Les individus sont donnés par l'expérience, par l'*expérience au sens premier, au sens le plus fort* qui se définit précisément comme référence directe à l'*individuel*. Là, quand nous prenons comme *jugements d'expérience* les groupes de jugements dont l'évidence est la plus originelle, l'expérience en une certaine mesure doit pourtant être prise en un sens large, elle doit être prise non seulement comme donation de l'existence individuelle pure et simple « elle-même », donc comme certitude d'existence, mais elle s'étend aussi aux *modalisations* de cette certitude qui peut, en effet, se changer en présomption, en probabilité, etc. Mais face à toutes ces formes d'expérience « réelle », c'est-à-dire positionnelle, vient aussi en considération l'expérience « neutralisée », l'*expérience comme si*, nous pouvons dire aussi : l'*expérience dans l'imagination* qui, par une modification convenable d'attitude qui est

²⁸¹ Sur la distinction entre altération et variation : *Expérience et jugement*, § 87 f), p. 422-423 [419-420]).

²⁸² Dieter Lohmar affirme en ce sens : « L'exigence que, dans le processus de la variation eidétique, soit entreprise une variation imaginative [*Phantasiemässige*] illimitée de cet objet de départ, doit assurer que la généralité donnée n'est pas seulement un point commun simplement factuel d'un domaine limité. » LOHMAR, D., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », *Revue philosophique de Louvain* 99: 4 (2001), p. 676.

toujours possible, se transforme en expérience positionnelle d'un élément individuel possible. Naturellement appartient à l'expérience-comme-si les modalités parallèles à celles de l'expérience positionnelle : ce sont les modalités-comme-si du mode primitif de la certitude d'existence-comme-si. (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 278-279 [183])

Nous ne pouvons évidemment pas dire que l'objet imaginé existe, mais tout au plus qu'il n'est pas impossible qu'il existe. Cet élargissement permet ainsi de contourner la contingence de toute généralisation empirique, qui est toujours détachée des seules singularités qui se donnent en réalité, empiriquement. La généralisation pure, grâce au recours à l'imagination, permet de nous détacher de cette contingence en élargissant le champ de l'expérience au-delà de ce qui existe réellement. Ainsi, si devant un cygne blanc nous nous demandons s'il est dans son essence d'être blanc, il n'est pas besoin d'attendre qu'empiriquement se donne un cygne qui n'est pas blanc, il suffit de l'imaginer pour se rendre compte que la blancheur ne lui est pas essentielle puisqu'il est possible – non pas en terme de probabilité, mais au sens d'*idéalement* possible – qu'un cygne ne soit pas blanc.

Chaque trait que l'on tient pour essentiel devra donc être passé au crible de l'imagination, déjà pour voir s'il est possible, mais également pour voir si sa négation résiste dans l'imagination, auquel cas ce trait ne serait plus *essentiel*. Bien sûr, cette possibilité pure ne veut pas dire qu'il est empiriquement probable ni même possible que cette variation survienne dans le monde réel. Néanmoins, le seul fait que rien ne nous empêche de l'imaginer fait en sorte qu'on ne peut plus, *a priori*, exclure cette possibilité.

1.4.2.4. DE L'OBJET QUELCONQUE AU QUELCONQUE OBJET – LA GÉNÉRALISATION FORMALISANTE

Nous pourrions cependant remettre en cause le degré d'apodicticité des généralités pures que Husserl prétend obtenir à partir de l'imagination. Rien n'est dit de la part de Husserl de l'écart qu'il peut y avoir entre ce qu'on a dans l'imagination et ce que l'on pense avoir dans l'imagination. De plus, une certaine contingence entache l'imagination tout comme l'expérience du monde, puisqu'elle ne va jamais au-delà de ce qu'elle imagine *effectivement*, et rate peut-être toute une série de variations possibles. Certes, une fois qu'une variation possible a été imaginée, elle vaut une fois pour toutes comme possibilité pure. En revanche, rien n'indique que ce que l'on tient pour valide *a priori* ne sera pas renversé par une future variation que l'on n'a pas encore imaginé. Là où dans la perception il faut faire avec le monde, l'imagination doit elle-même se faire un quasi-monde. Mais

c'est donc que la contingence de ce qui survient est remplacée par la contingence de ce que nous imaginons comme monde possible. Peut-être n'avons-nous pas *assez* imaginé, peut-être faisons-nous preuve d'un défaut d'imagination, ce que nous tenons pour un noyau invariable peut toujours être biffé par une variation future non encore imaginée. Le défaut de l'imagination, c'est lorsqu'elle nous fait défaut²⁸³. Doit-on alors cesser de prendre les généralités pures formées par l'imagination comme des *nécessités* d'essence, et les prendre tout au plus pour des essences présomptives, jusqu'à « preuve imaginée » du contraire ?

Il n'en demeure pas moins que toute la force de Husserl est d'avoir trouvé que ce n'était pas la même chose de chercher le commun à partir d'une série d'objets déjà donnés que de chercher l'invariant dans la *libre* variation d'un objet – même si cette variation reste partielle et incomplète.

En revanche, Husserl commet dans ces passages des équivoques dans son emploi des termes « nécessité pure ». Parfois, il l'emploie en un sens épistémologique, et il s'agit alors de dire qu'aucune expérience future ne pourra infirmer ce que l'on tient pour une nécessité pure. Mais parfois, il l'emploie également en un sens ontologique, et il s'agit alors de dire ce sans quoi un objet ne peut pas être ce qu'il est. Or, l'un et l'autre des emplois ne sont pas équivalents, et surtout, on ne peut légitimer leur sens de la même façon.

Ainsi, lorsqu'il emploie le terme « possibilité pure » par opposition à « existence réelle effective », il montre qu'en posant une possibilité pure dans l'imagination, nous allons alors au-delà de ce qui est effectivement pour poser un *tout* plus large : l'ensemble de ce qui est une possibilité pure. Nous pouvons alors, et c'est le point tournant de l'analyse de Husserl dont nous venons de parler, être *certain*s qu'aucune expérience effective ne pourra *infirmer* ce que nous posons comme possibilité pure puisque *l'ensemble* des possibilités pures que nous posons intentionnellement est maintenant plus vaste que ce qui existe – tout ce qui existe étant également une possibilité pure selon Husserl²⁸⁴. La généralité pure

²⁸³ On ne peut, en ce sens, trop imaginer, puisque chaque imagination est une preuve de la possibilité pure de ce qui est imaginé. Le défaut de la perception en revanche, c'est de nous donner que ce qu'elle nous donne et de nous le donner *tel quel*, contingence différente de celle de l'imagination qui peut aller un peu au-delà.

²⁸⁴ Nous pourrions comparer l'élargissement de la notion d'expérience à l'exemple suivant. Admettons que Jeffrey a un sac noir rempli de billes, dont il ne connaît pas les couleurs. Jeffrey tire une bille rouge. Quelqu'un demande : y a-t-il une bille jaune dans le sac ? Jeffrey ne peut bien sûr pas le savoir avec certitude, puisqu'il n'a pas tiré l'entièreté des billes. Or, si Zoé ajoute devant tout le monde une bille jaune dans le sac, et dit : y a-t-il une bille jaune dans le sac ?, Jeffrey pourra convenir avec certitude que oui. Certes, cela ne lui

formée grâce à l'imagination s'oppose alors au fait que la généralité empirique n'est qu'une *présomption*, car l'examen élargi des possibilités pures contrecarre toute possibilité pour l'expérience réelle d'infirmer la généralité pure. Aucune possibilité réelle ne peut biffer ce qui a été posé en tant que généralité pure puisque celle-ci s'inscrit dans un ensemble *plus vaste* des possibilités pures auquel même ce qui est simplement imaginable appartient. Ce qui est posé comme *possibilité pure* n'est donc plus une simple présomption ; c'est une nécessité pure que nulle intuition ne pourrait biffée. Mais c'est donc que les termes sont employés en un sens épistémologique.

Mais à côté de ce premier sens *épistémologique* des termes « possibilité pure » et « nécessité pure » – puisqu'il s'agit de qualifier le degré de certitude des généralités que nous formons – se trouve un second sens de ces expressions. Ce second sens est *ontologique* et vise à qualifier ce que X peut ou ne peut pas être. Par « possibilité pure », nous visons ce que peut être X même s'il ne l'est pas. La possibilité pure s'oppose alors à la « nécessité pure », à « ce que doit être par essence X ». « Nécessité pure » indique alors ce sans quoi X ne peut plus être X.

Bien entendu, ce n'est pas la même chose de dire qu'aucune expérience, qu'aucune singularité effective ne pourra contrevenir à ce que l'on pose comme généralité pure et de dire que la généralité pure énonce ce qu'est *tout* objet X, *quel qu'il soit*. Distinction constatable par ailleurs dans les déductions propositionnelles de la logique. La possibilité et la nécessité au sens ontologique équivalent aux *quantificateurs* de la logique (\forall , \exists), où le jugement universel dit ce qui est nécessaire à X et où le jugement existentiel dit ce qui est possible pour X. Mais le fait qu'aucune expérience ne peut infirmer les axiomes ou les propositions logiques s'exprime plutôt dans la *quantification* d'une déduction, où il s'agit de définir l'*extension* pour laquelle est valable la démonstration. À titre d'exemples de quantification d'une déduction, pensons à : « pour tout X appartenant à l'ensemble de

dira rien quant à ce que contenait le sac avant que Zoé y ajoute une bille jaune. Mais il pourra au moins dire que le contenu « élargi » du sac contient maintenant une bille jaune. Or, Husserl agit comme Zoé. Il prend un concept restreint de l'expérience, nous dit que nous ne savons pas tout d'elle, prend une expérience qui n'y est pas incluse (l'imagination), l'y ajoute, et enfin nous dit : voilà, l'ensemble élargi de mon concept d'expérience contient également les possibilités que l'on peut imaginer. Mais cela ne nous dit rien de ce qui est possible dans l'expérience au sens restreint ; de l'expérience avant que n'y soit ajouté l'expérience imaginative. On pourrait même dire : cela nous dit seulement quelque chose de l'expérience imaginative. Mais Husserl va plus loin, et croit que le fait que ce soit possible dans l'imagination nous donne le droit de dire que c'est également possible pour l'expérience au sens restreint. Qu'on ne peut donc pas exclure cette possibilité.

l'expérience réelle », « pour tout X appartenant à l'ensemble des nombres irréels », « pour tout X appartenant à l'ensemble des pures possibilités », « pour tout X appartenant à l'ensemble des expériences possibles », etc. Le propre d'un jugement *a priori* qu'aucune expérience ne pourra contredire est alors justement d'avoir pour extension de validité l'ensemble des expériences possibles.

Husserl poursuit ainsi deux buts distincts. Il cherche comment fonder en droit un jugement portant sur ce qui est essentiel, nécessaire, à toute singularité de même essence (jugement universel) *en même temps* qu'il cherche comment fonder en droit un jugement portant sur des généralités pures qu'aucune expérience ne pourra contredire (jugement *a priori*). Ses considérations sur le noyau *invariant*, sur ce sans quoi X n'est plus X, et la clôture d'*Expérience et jugement* sur le jugement universel, *comme si c'était en lui seulement que s'achevait l'a priori de la généralité pure* (*Expérience et jugement*, p. 454-461 [451-458]), laissent entendre que ce qu'il recherche, c'est ce qui est *nécessaire* à toute singularité de même essence. En revanche, toutes ses considérations portant sur un *a priori* qu'aucune expérience ne pourrait infirmer, que l'on ne pourra pas *biffer*, dans lesquelles l'imagination sert à dépasser la contingence et l'étroitesse de ce que l'on a *effectivement* dans l'expérience, sont plutôt des considérations relatives à la possibilité d'une expérience infirmant ce que l'on pose intentionnellement.

Husserl était bien conscient du fait que « *a priori* » et « universel » n'était pas synonymes. En témoigne le fait qu'à la fin d'*Expérience et jugement*, il s'emploie à distinguer les jugements selon leur « quantificateur » logique. Il souligne alors que le jugement *particulier a priori* pose ce qui « *est possible a priori qu'il y ait* » (*Expérience et jugement*, § 96 c), p. 453 [450]), alors que le jugement *universel a priori* pose ce qui vaut pour un objet quelconque, *quel qu'il soit* [*irgendeines, welches auch immer*] (*Expérience et jugement*, § 97, p. 454-461 [451-458]). Mais les jugements particuliers et les jugements universels dont il parle sont tous deux des jugements *a priori*, c'est-à-dire, *au sens épistémologique*, qu'ils valent tous deux inconditionnellement, sans pouvoir être infirmé ou biffé par une quelconque expérience.

Or, la *déduction* de l'universalité d'un jugement, c'est-à-dire sa preuve en droit, n'implique pas la *déduction* du caractère apriorique d'un jugement. Certains jugements *a*

priori n'étant pas des jugements *universels* (« Pour l'ensemble des cygnes, il existe un cygne qui est blanc », et non pas « Pour l'ensemble des cygnes, tous les cygnes sont blancs »), on ne peut pas conclure avoir déduit notre droit de poser une nécessité pure au sens ontologique simplement en déduisant notre droit de dire que l'on a une nécessité pure au sens épistémologique.

Pour donner un exemple, si je dis pouvoir m'imaginer un triangle rectangle, aucune expérience ne peut infirmer le fait qu'il soit possible pour un triangle d'être rectangle. Pour ce faire, il faudrait avoir l'intuition de tous les triangles possibles afin de voir qu'aucun n'est rectangle. Mais le fait que je puisse en avoir l'intuition dans l'imagination prouve bien qu'il est possible. Nous pouvons donc dire *a priori* qu'un triangle peut être rectangle. En revanche, pour avoir le droit de dire que tout triangle, quel qu'il soit, a nécessairement une somme des angles intérieurs égale à 180° , la simple possibilité de m'imaginer un tel triangle ne suffit pas ; je dois également avoir une expérience imaginative *telle* qu'elle exclut totalement la possibilité d'un triangle qui n'aurait pas une somme de ses angles intérieurs égale à 180° . Le droit de l'*a priori* n'emporte donc pas le droit de l'universel.

Or, si l'imagination légitime facilement les prétentions des jugements particuliers *a priori* – il suffit de s'imaginer un triangle, dont la somme des angles est égale 180° , pour dire que c'est une possibilité pure dont on ne peut en droit exclure sa possibilité pure (ce qui ne dit bien sûr rien de la probabilité de son *occurrence*) –, il est plus difficile de voir comment elle parvient à justifier des jugements *universels a priori*²⁸⁵, par exemple le principe du tiers exclu. Pour cela, il faudrait qu'elle légitime le droit de conclure qu'aucune

²⁸⁵ L'emploi par Husserl d'exemples venant de la géométrie pour penser les jugements universels *a priori* nous semble très problématique. Dire que les propositions mathématiques sont des jugements universels *a priori* n'a pas tout à fait le même sens que pour les propositions ayant une visée de connaissance, lesquelles font référence à un monde possible et obtiennent une valeur de vérité *en fonction* de l'expérience des objets de ce monde. Or, pour la mathématique, *a priori* ne veut pas dire qu'aucune expérience ne peut infirmer ou confirmer le jugement, puisque l'expérience de l'objet n'est pas une *norme* confirmant ses formations de sens. La mathématique est plutôt une déduction analytique pure à partir d'axiomes premiers (*Logique formelle et logique transcendantale*, §29-31, p. 126-133 [80-85]). Que l'expérience puisse servir d'appui pour penser à de nouveaux axiomes ou pour une première formalisation qui conduira aux débuts de la mathématique comme il le montre dans *L'origine de la géométrie* n'y change rien. Car *ce qui se donne dans l'expérience n'importe pas à la mathématique* ; c'est seulement lorsqu'une proposition mathématique *découle* sans contradictions des axiomes que l'on peut conclure à sa validité (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 131 [84]). *A priori* ne veut donc pas dire qu'aucune expérience ne pourra l'infirmer, *puisque'il ne fait juste aucun sens* [*sinnlos*] de penser que l'expérience pourrait infirmer des propositions mathématiques. Pour la mathématique, *a priori* veut plutôt dire « analytique pure ».

expérience possible ne pourra contredire l'idée qu'un jugement est ou bien vrai, ou bien faux.

Comment Husserl réussit-il à fonder la légitimité de nos jugements universels *a priori* ? Il nous semble que la seule façon de trouver une réponse satisfaisante à cette question est de préciser *quel genre* d'imagination pourrait contribuer à la logique. Si l'appel à l'imagination permet de dépasser l'étroitesse de ce que l'on a comme expérience du monde réel, il faut dire en plus que dans le cas de la logique, ce n'est pas n'importe quelle imagination qui est mobilisée ; c'est celle qui rend thématique l'objet *en général*, vide de toute détermination concrète. Il s'agit d'imaginer quoi ? Un exemple quelconque d'entité catégoriale, nous dit Husserl (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 288 [190]). Il s'agit d'imaginer une généralité formelle que nous aurions déjà vidée de tout contenu individualisant. L'imagination et la généralisation formelle contribuent *ensemble* à dépasser un problème posé par la légitimité des jugements universels *a priori*. Par la première est dépassée la contingence de ce que présente notre expérience du réel. Mais par la seconde sont dépassées les particularités concrètes de l'objet, de sorte que le jugement puisse valoir pour *tout* objet, indépendamment de ses caractéristiques individuelles.

Cela voudrait donc dire qu'en nous imaginant des entités catégoriales sans aucune détermination concrète et donc en leur généralité formelle – donc sans égard pour leur situation spatio-temporelle, pour leurs qualités sensibles, etc. –, nous atteindrions des positions valant pour tout objet, quel qu'il soit. Ainsi, en partant du quelconque [*irgendwelches*] qualitatif, nous arriverions au quelconque [*irgendwelches*] universel.

Pourtant, à y regarder de plus près, le « quelconque » formel n'est pas le « quelconque » universel, et le terme suscite une certaine équivoque. Par « quelconque », on peut entendre le manque voire l'absence de détermination particulière ; le fait que l'objet est visé en tant qu'objet quelconque, vide de tout ce qui pourrait le distinguer ou l'individualiser, bref, de tout ce qui pourrait en faire quelque chose de plus qu'un simple objet en général. En ce sens, le « quelconque » formel se rapproche du « quelconque » qui est commun, ordinaire et sans importance, de l'objet « quelconque » parce qu'il ne se détache pas de la masse des autres objets. Il s'en distingue néanmoins parce que c'est en vertu des déterminations particulières et individualisantes de l'objet que nous pouvons dire

qu'il est ordinaire, « quelconque » – loin de devoir être neutralisée, la teneur concrète de l'objet compte pour qu'il soit qualifié d'ordinaire. Or, par « quelconque », et c'est là le deuxième sens en lequel Husserl mobilise le terme, on peut également vouloir dire *n'importe quel* objet, tout objet *quel qu'il soit*. Dire un « quelconque A » équivaut alors à dire que ce qui est dit de A vaut pour tous les individus A appartenant au même ensemble.

Husserl a-t-il alors le droit de passer de l'objet quelconque à un quelconque objet ? A-t-il le droit de dire que ce qui vaut pour un objet quelconque, vidé de ses déterminations particulières, est en fait ce qui vaut pour un quelconque objet, c'est-à-dire pour tout objet, quel qu'il soit ?

Il n'en a le droit que si l'indétermination qualitative nous permet de nous élever à une validité universelle : de dire ce qu'est l'objet, peu importe les déterminations qualitatives individuelles qu'il pourrait revêtir, peu importe donc ce que pourrait présenter l'expérience comme individualisation de l'objet. C'est ainsi que Husserl parvient à légitimer l'application normative de la logique à *tout jugement*. Dans la généralisation formelle, l'objet est vidé de ses qualités concrètes. Ainsi vidé de tout ce qui pourrait individualiser les objets, le concept général formel est imperméable aux variations concrètes de l'objet, il leur est *insensible*. Mais ces qualités concrètes (situation spatio-temporelle, qualités sensibles, etc.) sont justement ce par quoi A pourrait être individualisé comme ce A-là *et pas n'importe lequel*. La généralisation formelle revient donc à neutraliser toutes les conditions individualisantes de l'objet pour atteindre le X qu'est n'importe quel objet. Peu importe ce que présentera l'expérience en terme de teneur concrète, en terme d'individu, ce qui est ainsi atteint par la généralisation formelle, c'est ce qui vaut pour *n'importe quel* objet individuel puisque les traits qui font qu'il n'est pas n'importe quel objet ont été suspendus. Ainsi, de l'objet quelconque, indéterminé du point de vue concret, nous passons au quelconque universel.

Nous avons ainsi suivi la déduction du droit des prétentions de la logique, en faisant retour, comme l'enseigne la phénoménologie transcendantale, aux opérations dans laquelle se constituent les formations logiques. Il fallait d'abord déduire le droit de la logique à être appliquée comme norme pour les jugements qui se rapportent à l'expérience, disant si ces jugements pouvaient ou non être confirmés par l'expérience. Ce droit, la logique l'avait

parce que l'expérience était l'origine véritable de la logique. La normativité de la logique n'entraîne donc pas en conflit avec la norme de n'admettre que les visées de sens pouvant être *prouvées* par l'expérience, mais en était plutôt tributaire. Il fallait également déduire le droit de la logique à s'appliquer normativement *avant* toute expérience, alors pourtant que l'expérience était la norme ultime de toutes nos visées de sens se rapportant à elle. Ce droit, la logique l'acquerrait en raison du cercle élargi de l'expérience d'où elle tirait ses principes. Enfin, il fallait déduire le droit de la logique à poser des principes *universels*. Ce droit, la logique l'obtenait parce que la généralisation formelle permettait de dépasser tout facteur concret et individualisant pouvant restreindre la portée de la validité de ses principes.

C'est dire, cependant, que la logique emprunte sa légitimité d'être une norme pour nos jugements du droit qu'à l'expérience d'être la norme ultime de toutes nos visées de sens. C'est parce qu'elle n'est pas sans lien avec l'expérience que la logique acquiert en droit un caractère normatif. L'expérience est donc la norme ultime de nos visées de sens. Mais quel est notre droit de prendre l'expérience comme norme ultime de nos visées de sens ? De quel droit pouvons-nous la prendre pour norme intentionnelle ? C'est la déduction de ce droit que nous allons maintenant entreprendre.

2. POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA NORMATIVITÉ

Les diverses tournures normatives que la logique pouvait prendre ont jusqu'à maintenant constitué le cœur de notre recherche portant sur la normativité. À cet égard, comme les *Recherches logiques* portaient essentiellement sur les connaissances et leurs formulations expressives et scientifiques de même que sur l'application normative de la logique théorique, Husserl s'y était concentré sur les tournures normatives que la possibilité d'un remplissement intuitif pouvait avoir pour les actes de l'ordre de la signification. Or, pour que ces connaissances puissent *tout au moins* possiblement être vraies, elles devaient respecter certains ordres normatifs. Parmi ceux-ci, il y avait la différence entre le jugement sensé et celui insensé grammaticalement, et la différence entre ce qui est sensé et ce qui est contraire au sens formellement. La norme qui présidait à l'application de ces distinctions normatives, c'était la possibilité du remplissement intuitif. Que les visées de sens dépourvues de sens et celles contenant des contresens doivent être exclues de nos connaissances, cela s'imposait parce que ce qui était recherché dans l'effort de connaissance, c'était des visées de sens pouvant être vraies.

Mais nous n'en sommes pas restés là. Ce qui avait constitué le point de départ de notre réflexion, c'était le fait que la logique avait une fonction normative qui ne pouvait se justifier ni par une axiologie ni par une technologie aux yeux de Husserl. Pourtant, les formations de sens incluses dans la logique ont un usage normatif : elles permettent de discriminer des propositions et des actes de juger devant-être et d'autres ne-devant-pas-être. Nous savions alors que ce n'était possible que si les formations de sens de la logique étaient liées à la possibilité d'un remplissement intuitif. Nous avons donc poussé notre réflexion jusqu'à nous interroger sur ce que présuppose l'application normative de la logique théorique. De quel droit nos formations de sens faisant partie de la logique peuvent-elles prétendre s'appliquer normativement à nos contenus de sens avant et même en dehors de toute intuition effective ? De quel droit peuvent-elles le faire tout en prétendant énoncer à l'avance les conditions pour qu'une proposition puisse faire l'objet d'un remplissement

intuitif? Nous avons alors montré que ce droit, les formations de sens de la logique l'acquièrent d'une genèse formalisante des objectités logiques, genèse faite sans rupture à partir de l'expérience – sans nulle référence donc à un but pratique ou à une axiologie. Grâce à cette genèse, les formations de sens de la logique, ses propositions théoriques, peuvent prétendre affirmer quelque chose qui vaut *pour tout objet en général*, sans craindre que cette affirmation soit par la suite réfutée par une intuition effective.

Est-ce que cette normativité satisfait aux exigences de la phénoménologie? Et à l'inverse, est-ce que la phénoménologie et surtout les actes qui conduisent à la phénoménologie sont justifiés du point de vue de la normativité intentionnelle? Ces deux questions, qui sont jusqu'à maintenant restées en suspens, constitueront le cœur de cette section.

Nous aborderons d'abord la seconde question en sondant le corrélat subjectif de cette normativité intentionnelle, corrélat subjectif qui a jusqu'ici été très peu abordé. Nous y avons fait mention lorsqu'il fût question de la transposition, du sens aux actes, des prédicats normatifs dans l'*Excursus* de l'*Einleitung in die Ethik*. Ce que nous avons cependant alors laissé en suspens, c'était le domaine des vécus pouvant être qualifiés normativement de « corrects » ou d'« incorrects » par rapport au remplissement intuitif pris comme norme. Le domaine de ces actes que nous pouvons qualifier de « correct » ou d'« incorrect » en vertu de cette norme, c'est ce que Husserl nomme « raison ». Entrer dans le domaine des actes dits « de raison », c'est entrer dans le domaine des actes et des enchaînements d'actes ayant pour norme l'objet intuitif et donc soumis à la contrainte de l'intuitivité, *telos* normatif de toute constitution de sens.

C'est aussi dans cette section que la phénoménologie devra elle-même, en tant que méthode révélée à l'issue d'un certain nombre de gestes, comparaître au tribunal de la normativité intentionnelle. Car la phénoménologie n'est possible qu'en vertu de certains actes, donc le premier est la neutralisation. Le champ de la phénoménologie n'est dévoilé que grâce à la mise en suspens de certaines thèses, que si est mise hors de question la question de savoir si l'acte et son contenu de sens sont respectivement « correct » et « vrai ». Mais est-il « correct », « rationnel », d'ainsi mettre en suspens ces thèses? Y a-t-il

quelque chose de l'intuition qui nous justifierait de mettre en suspens les actes intentionnels et leur contenu ?

Ces questions nous conduiront cependant, en un second temps, à proposer une phénoménologie de la norme : une phénoménologie du caractère normatif de la norme. Comment se constitue *phénoménologiquement* ce caractère normatif ? Est-ce que cette normativité intentionnelle, qui est ainsi posée par Husserl, est elle-même constituée et justifiée phénoménologiquement en tant que devoir ? Comment se constitue phénoménologiquement l'intuition comme norme justifiant divers devoirs ? Doit-on, pour cela, faire appel à des valeurs ? Est-ce en passant par le détour des valeurs, et plus spécifiquement de la valeur positive de l'intuition, comme le laissait entendre Husserl dans les *Recherches logiques*, que l'intuition est *en droit* considérée comme la norme, la source de droit pour nos connaissances ? Autrement dit, il ne suffit pas de simplement *poser* des normes, encore faut-il asseoir phénoménologiquement leur caractère normatif. Nous soutiendrons que c'est dans des phénomènes de conflit – et non par le détour des valeurs – que se constitue le caractère normatif du devoir.

Pourtant, à présenter les choses ainsi, nous simplifions grandement le prochain chapitre. Car au fur et à mesure de notre avancée, nous verrons que de nouvelles normes sont reconnues par Husserl, complexifiant ainsi la question normative au sein de sa philosophie. Alors que la possibilité d'un remplissement intuitif était la norme qui justifiait l'exclusion de certains jugements, nous verrons que d'autres normes seront tour à tour appliquées aux contenus de nos visées : la certitude, le normal, l'optimum, le pour tout temps, le pour tous, etc. Certaines visées de sens, même si un remplissement intuitif est possible, même si elles ont peut-être *déjà* un remplissement intuitif prouvant leur contenu, pourront être exclues sous prétexte qu'elles ne respectent pas certaines de ces autres normes. Conséquemment, même le statut normatif de l'intuition sera ébranlé. Ce que nous espérons, c'est qu'en montrant ces nouvelles normes, nous arrivions à ouvrir une brèche dans l'application strictement théorique des normes afin d'ainsi envisager un *usage pratique* à celles-ci.

Or, ce ne sera pas la première fois que nous parlerons d'une norme *autre* que la possibilité d'un remplissement intuitif. Nous avons déjà mentionné que la *forme de la*

science pouvait également servir de norme pour les propositions pouvant être admises au sein de la mathématique. La norme de la possibilité d'un remplissage intuitif était alors suspendue, et c'était plutôt l'objet « science » qui déterminait quelles propositions étaient correctes, et lesquelles étaient incorrectes. L'objet « science » était la norme ultime de l'application normative de ces normes : faire en sorte que l'enchaînement des jugements mathématiques suivent la forme de la fondation [*Begründung*], afin que la mathématique prenne la forme d'une science. Ou, pour le dire autrement, faire en sorte qu'avoir l'intuition de « l'ensemble des propositions mathématiques » soit équivalent à avoir l'intuition de l'objet « science ».

Nous souhaitons donc donner une nouvelle portée à la question *de quel droit ?*. Ce ne sont pas seulement les actes et les visées de sens qui doivent se justifier *en droit*, mais aussi les normes que nous posons. Loin cependant de suspendre simplement ces normes sous prétexte qu'elles imposeraient des limites préalables, contraignantes et donc « injustifiées » à ce qui pourrait se phénoménaliser, nous proposons de creuser les raisons, auxquelles nous tenterons de toujours donner une teneur phénoménologique, pour lesquelles ces normes devraient ou ne devraient pas être reconnues comme normes.

2.1. RAISON ET NORMATIVITÉ

La raison n'est pour Husserl ni une *faculté*, une *capacité* ou une *puissance* subjective qui conditionnerait la possibilité de certains jugements. Nombre de commentateurs ont plutôt insisté sur le fait que la raison est un processus pour Husserl, dans lequel l'ensemble des actes intentionnels sont dirigés vers un *telos* orientant leur enchaînement. Que la raison soit considérée du point de vue des actes d'un ego ou de l'histoire de l'humanité, ce qui prédomine alors, c'est l'idée que la raison est le titre de l'unité d'un processus ou d'un enchaînement qui vise la réalisation de la confirmation des actes intentionnels²⁸⁶. Nous

²⁸⁶ David M. Kleinberg-Levin affirme pour sa part que dans *Idées directrices*, la raison est un processus, puisque l'objet transcendant ne se confirme que dans un *enchaînement d'actes* : KLEINBERG-LEVIN, D. M., *Reason and evidence in Husserl's phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press (coll. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy), 1970, p. 31. Emanuele Mariani insiste lui aussi sur l'idée que la raison est le titre pour l'unité qui prévaut dans l'enchaînement des actes intentionnels, unité des actes qui serait téléologiquement dirigée vers l'objet, et qui formerait un *système* : MARIANI, E., « L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* de E. Husserl » dans *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, éd. Ubiali, M. et Wehrle, M., Cham [Switzerland] : Springer, (coll. Phaenomenologica), 2015, p. 15-16 ; p. 27. De même, Ram A. Mall fait valoir que la raison se définit

endossons cette interprétation « processuelle » de la raison chez Husserl. Nous croyons cependant que si plusieurs auteurs ont insisté sur ce point, c'est qu'ils comparaient la raison husserlienne avec la raison kantienne. La raison telle que la comprenait Husserl pouvait alors facilement être distinguée de celle que l'on trouve chez Kant, et ce, à partir du fait qu'elle est pour le premier un processus *en train de se faire*, et non pas, comme pour le second, une faculté subjective *déjà toute faite*.

Pour notre part, bien que nous reconnaissons que les enchaînements des actes intentionnels soient une thématique essentielle de la raison puisque plusieurs actes intentionnels n'obtiennent leur justification intuitive que dans ces enchaînements, nous insisterons *sur la portée normative de la raison*²⁸⁷. La raison se définit d'abord par ses enjeux normatifs, car si la justification pouvait se réaliser en un seul acte, alors il ferait encore sens de parler de raison, mais cette raison ne serait ni processuelle, ni liée à des enchaînements d'actes. Nous verrons que « rationnel » sert parfois de prédicat normatif permettant de qualifier normativement un acte intentionnel par rapport à la possibilité d'un l'objet intuitif le confirmant. Le terme est alors synonyme de « correct » [*richtig*] et s'oppose à « non rationnel » [*unvernünftig*]. Il sert en revanche parfois à qualifier le domaine des actes pour lesquels il est *pertinent* de se demander si leur contenu de sens est ou non conforme à la possibilité d'un objet intuitif, et alors « rationnel » s'oppose à « a-rationnel » [*vernunftlos*]. L'a-rationnel couvrira ainsi toute la sphère de la conscience pour laquelle la norme de sa rectitude ne consiste pas à obtenir un remplissement intuitif.

d'abord comme un processus, comme une « raison en train de se faire », dirigé vers le *telos* de réaliser une « clarté complète » : MALL, R. A., *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hum's Philosophy*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1973, p. 111-126. D'autres auteurs ont insisté sur d'autres éléments. Marcus Brainard insiste par exemple sur le fait que le terme raison a, dans la dernière section de *Idées directrices I*, un usage principalement « adjectival » plutôt que « nominal ». Plutôt que de parler de « la raison », nous devrions selon lui utiliser le terme « rationnel ». Il en tire pour conséquence que la raison n'est pas un substantif indépendant, et que même si Husserl parle du verdict *de la raison*, il ne faut pas en parler comme d'un « agent qui s'engage dans des verdicts » BRAINARD, M., *Beliefs and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, Albany : State University of New York Press, 2002, note 12, p. 301 ; p. 202-204.

²⁸⁷ Dominique Pradelle insiste sur la structure téléologique qui régit la raison : « celui de la *structure téléologique de l'intentionnalité*, selon laquelle toute intention tend vers l'intuition remplissante » (PRADELLE, D., *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2012, p. 203-204.) Cette structure téléologique doit être comprise en un sens normatif, puisqu'elle est dirigée vers la rectitude et la justification des actes intentionnels. De même, Sophie Loidolt insiste également sur le rapport entre la raison et la norme : LOIDOLT, S., *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht : Springer (coll. Phaenomenologica 191), 2009, p. 98-104.

La raison est donc, en son sens large, le titre du domaine des actes intentionnels pour lesquels il est possible de se demander s'ils sont vrais ou faux – pour lesquels donc c'est le remplissement intuitif qui constitue la norme de leur rectitude. Pour les autres « actes », il ne faudrait pas parler de raison. Adoptant une interprétation « normative » du concept d'« acte », Husserl dira même que pour les « actes » pour lesquels il ne fait aucun sens de se demander s'ils sont corrects ou incorrects, nous ne pourrions pas à proprement parler d'« acte », et encore moins de « raison » – ce qui sera particulièrement important lorsque, transféré à la sphère affective et volitive de la conscience, Husserl se demandera si son concept d'acte n'est pas ambigu²⁸⁸. Quant aux actes « incorrects », ils seront dits « non rationnels ». Ce qui, justement dans la mesure où la raison *n'est pas une faculté* et à l'encontre d'une interprétation kantienne de la raison, ne voudra pas dire qu'ils seront aux yeux de Husserl le fruit d'un mauvais usage d'une faculté ou d'une confusion de facultés devant rester distinctes. Les termes « rationnel », « non rationnel » et « a-rationnel » seront tous relatifs à une normativité qui se joue dans la structure intentionnelle et qui prend pour norme le remplissement intuitif²⁸⁹.

En présentant ainsi les choses, c'est bien sûr encore Kant qui est ici visé. Et c'est bien à Kant que nous comparerons Husserl, bien que cette comparaison soit difficile justement parce que le terme « raison » ne veut pas dire la même chose pour les deux auteurs. Si Kant et Husserl pensent la raison comme allant de pair avec la critique, la critique de la raison ne pourra donc pas avoir le même sens chez l'un comme chez l'autre. Chez l'un, la critique sera la critique *de l'usage légitime* de la faculté de la raison ; chez

²⁸⁸ *Infra*, section : « 3.1.3. Husserl et l'ambiguïté de l'acte ».

²⁸⁹ Dominique Pradelle a montré que Husserl a refusé la révolution copernicienne proposée par Kant qui consistait à reconnaître une « relativité des structures de l'objet de connaissance aux structures invariantes du sujet de la connaissance » (PRADELLE, D., *Par-delà la révolution copernicienne*, op. cit., p. 16) Pour Dominique Pradelle, ce refus implique que l'on ne peut pas chez Husserl parler du sujet transcendantal, et également de la raison, en termes de *facultés* (*Id.*, p. 75). Au contraire, parler de facultés subjectives équivaut à une forme d'anthropologisation et de psychologisation de l'ego transcendantal. C'est plutôt *au fil de l'objet*, en tant que *telos prescriptif*, que les actes de l'ego trouvent leur fondement : « ce n'est pas le type de subjectivité connaissante qui détermine les structures de l'objet de connaissance possible, mais à l'inverse l'essence de l'objet intentionnel qui prescrit à tout sujet connaissant une structure régulatrice et un mode d'appréhension spécifique. Or si c'est l'*eidōs* de l'objet qui détermine en retour les structures du sujet, la méthode adéquate consiste à prendre le premier pour fil conducteur transcendantal de l'analyse intentionnelle, puis à régresser vers les actes nécessaires à la visée globale et à la validation de ce sens. <...> La logique transcendantale est désormais *désanthropologisée*, ainsi que *déthéologisées*. » (*Id.*, p. 97-98). Dominique Pradelle montre ainsi comment la *structuration* de la subjectivité est possible à partir du fil conducteur de l'objet, structuration qui implique des moments normatifs – elle doit se structurer en fonction de ce qui lui est *prescrit* –, moments normatifs qui constituent pour notre part le cœur de notre recherche.

l'autre, la critique sera une critique de ce que l'on pose comme visée de sens, afin que celle-ci soit *rationnelle*.

Husserl n'aura cependant pas attendu son tournant transcendantal pour prendre ses distances avec l'interprétation de la raison et de l'entendement compris comme des facultés subjectives²⁹⁰. Nous trouvons au contraire cette prise de distance dès les *Recherches logiques*. Dans les *Prolégomènes*, Husserl refuse explicitement l'idée que les termes « raison » et « entendement » réfèrent à des facultés subjectives. Ce serait là faire de la raison et de l'entendement quelque chose de subjectif, alors que ces termes réfèrent aux actes où est reconnu le primat normatif de la logique pure et objective :

Par exemple, ces concepts mythiques déconcertants que Kant affectionne tant et qu'il utilise même à propos de la distinction en question, je veux dire les concepts d'entendement et de raison, nous ne les acceptons naturellement pas, au sens propre de facultés de l'âme. Entendement et raison, en tant que facultés d'un certain état normal de la pensée, présupposent dans leur concept la logique pure – car c'est elle qui définit le normal – et nous ne serions ainsi, si nous avions sérieusement recours à eux, pas plus avancés que si, dans un cas analogue, nous voulions expliquer l'art de la danse par la faculté de danser (la faculté de danser avec art), l'art de la peinture par la faculté de peindre, etc. Nous prenons bien plutôt les termes d'entendement et de raison comme de simples indices de l'orientation vers la « forme de pensée » et ses lois idéales que la logique, au contraire de la psychologie empirique de la connaissance, se doit de prendre. (*Prolégomènes*, p. 237-238 [214])

Dans les *Recherches* subséquentes, et nous pensons spécifiquement à la troisième et à la sixième, Husserl maintient et approfondit ce rejet de l'interprétation de la raison comme d'une faculté subjective. Certes, Husserl n'emploie pas alors le terme « raison », mais plus précisément le terme « penser », lequel renvoie, si nous devons le traduire en termes kantien, à l'entendement. Pourtant, Husserl dira en 1920 trouver dans l'expression « la pensée au sens propre » une forme de théorie de la raison²⁹¹. Surtout, nous y trouvons déjà le refus d'interpréter la pensée et ses formes, tout comme plus tard ce qu'il nommera « raison », comme étant déterminées par ce qui est *possible* pour la subjectivité. Ce qui est

²⁹⁰ Sur le tournant transcendantal de la phénoménologie husserlienne : LAVIGNE, J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913 : des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2005, 809 p.

²⁹¹ « Il en est de même du chapitre – dont le texte a été également amélioré – sur les « lois a priori de la pensée proprement dite et de la pensée au sens impropre ». Il nous fournit tout au moins le type du premier dépassement radical du psychologisme dans la théorie de la raison ; type qui, dans le cadre de la présente recherche exclusivement consacrée à la logique formelle, se manifeste dans la limitation de l'intérêt à la raison logique formelle. » (*Recherches logiques VI*, p. 4-5 [V]). En 1913, dans les *Idées directrices I*, Husserl reconnaît également explicitement que toute la sixième *Recherche logique*, et plus particulièrement le § 39, « fournit les préliminaires phénoménologiques permettant de traiter les problèmes de la raison » (*Idées directrices I*, p. 483 [300]).

« possible » pour la pensée ou selon la raison doit plutôt être limité normativement par ce qui est possible objectivement. Il s'agit pour Husserl de limiter ce que l'on peut penser à ce qui est possible *objectivement*, et non pas à ce qui est possible pour nous, à ce qui est en notre pouvoir ou en notre capacité. Penser le possible en terme de faculté, ce serait, nous dira Husserl, non pas considérer la pensée au sens prégnant, mais la pensée au sens *habituel et subjectif*. Dans la mesure où Husserl reconnaissait une forme de proto-raison dans ces expressions, c'est donc que c'est d'abord à partir de cette opposition entre une pensée comprise au sens objectif et une pensée comprise comme une faculté subjective que l'on doit explorer ce que voudra dire « raison » pour Husserl.

Or, s'il est vrai que Husserl trouve dans la pensée au sens prégnant et la pensée au sens propre la percée de ce qu'il entendra plus tard par raison, et s'il est vrai qu'elles consistent à reconnaître un primat normatif de l'objectif sur le subjectif, alors cela nous incitera à croire que même après le tournant transcendantal de sa philosophie, Husserl maintiendra la norme de n'admettre que le sens et les actes intentionnels qui peuvent être prouvés objectivement.

2.1.1. PROTO-RAISON DANS LES *RECHERCHES LOGIQUES*

2.1.1.1. LE PENSER AU SENS PRÉGNANT

C'est dans la troisième *Recherche logique* que nous trouvons l'expression « pensée au sens prégnant ». Husserl énonce alors deux propositions très énigmatiques, qui se prêtent à une pluralité d'interprétations et qui peuvent nourrir une compréhension plurielle de ce que serait le possible en phénoménologie, mais aussi du lien qui existe entre l'ontologie et la phénoménologie. Ces propositions sont les suivantes : « Ce que nous ne pouvons penser ne peut pas exister, et ce qui ne peut pas exister, nous ne pouvons pas le penser <...> » (*Recherches logiques III*, p. 21 [239])²⁹². Il y aurait là selon Husserl, une « équivalence » qui servirait à déterminer « la différence entre le concept prégnant de penser et celui de se représenter au sens habituel et subjectif » (*Recherches logiques III*, p. 21 [239]). Autrement dit, ce qui définirait le sens prégnant de penser, par opposition au sens habituel et subjectif, c'est le fait qu'il y aurait en lui une équivalence entre ce que nous pouvons penser et ce qui

²⁹² En allemand : « Was wir nicht denken können, kann nicht sein » « Was nicht sein kann, können wir nicht denken ».

ne peut pas exister. Or, dans cette équivalence, la possibilité, le « pouvoir » subjectif doit s'entendre en un sens essentiellement normatif ; le « on ne peut pas » équivaut à un « on ne doit pas ».

Comment arriver à une telle interprétation normative de ces propositions : « <c>e que nous ne pouvons penser ne peut pas exister, et ce qui ne peut pas exister, nous ne pouvons pas le penser » ? Husserl affirme que les deux propositions sont équivalentes sans pour autant expliciter en quoi elles le seraient. Le sont-elles parce qu'elles ont toutes les deux le même sens, la même signification? Pourtant, les deux propositions ne semblent pas dire la même chose au premier abord – la première pose une relativité de l'être au penser, et la seconde une relativité du penser à l'être. Il faut plutôt croire que si les deux propositions sont équivalentes, c'est parce qu'elles visent la même chose, mais selon deux aspects ou deux orientations différentes. Cette même « chose » qui est pensée par elles, c'est le concept prégnant de penser, et ce, *par opposition* au concept habituel et subjectif du penser. En ce sens, les propositions ne doivent pas être interprétées de façon à ce que la première (« ce que nous ne pouvons penser ne peut pas exister ») vise le concept prégnant de penser, et la seconde (« ce qui ne peut pas exister, nous ne pouvons pas le penser ») le concept subjectif et habituel du penser.

Pour clarifier le sens subjectif et habituel du penser contre lequel Husserl cherche à affirmer un sens prégnant du penser, rappelons le contexte dans lequel il en vient à de telles affirmations. Cette affirmation se trouve dans la troisième *Recherche logique*, qui est une recherche élaborant une théorie sur les tous et les parties, et dans le chapitre portant plus spécifiquement sur la différence entre les objets indépendants et les objets dépendants. Forme particulière de relation qu'admettent des contenus *compatibles* (*Recherches logiques III*, p. 18 [236])²⁹³, le rapport de dépendance indiquerait si deux contenus doivent au contraire être unis pour pouvoir exister. Un contenu sera dit dépendant s'il « ne peut pas être si d'autres contenus ne sont pas conjointement avec lui » (*Recherches logiques III*,

²⁹³ Ce qui ne veut pas dire qu'un contenu indépendant n'est compatible avec aucun autre contenu. Il peut très bien être compatible avec d'autres contenus, seulement ceux-ci ne sont pas nécessaires pour qu'il soit : « Séparabilité signifie seulement que nous pouvons maintenir ce contenu identique dans notre représentation, malgré une variation illimitée (arbitraire, qui ne soit interdite par aucune loi fondée dans l'essence du contenu) des contenus liés et, en général, donnés avec lui ; ce qui, à son tour, veut dire que ce contenu resterait inchangé par la suppression de tout ensemble quelconque de contenus donnés avec lui. » (*Recherches logiques III*, p. 17 [236])

p. 18 [236]). À l'inverse, un contenu sera dit indépendant s'il peut être « même s'il n'existait absolument rien en dehors de lui » (*Recherches logiques III*, p. 17 [236]). Par exemple, la couleur est dépendante de l'étendue puisqu'elle ne peut exister sans avoir une étendue, alors que la tête d'un cheval pourrait très bien exister sans un arrière-plan particulier, et elle serait donc indépendante par rapport à l'arrière-plan.

Dès lors, le problème qui se pose pour Husserl, c'est de savoir comment nous pourrions faire la distinction entre ces rapports. Comment en effet savoir si un contenu est dépendant ou s'il est indépendant ? Et comment le savoir, si l'expérience ne nous donne jamais des contenus isolés, mais des contenus toujours co-donnés avec d'autres contenus ?

C'est cette dernière question qui soulève un problème de taille pour Husserl, puisqu'il semble y avoir un *écart* entre ce que nous pouvons penser *subjectivement* et l'indépendance ou la dépendance *objective* de l'objet. En effet, notre représentation, notre pensée des objets, est prise dans un flux d'associations et de circonstances empiriques qui *ajoutent* à l'objet des contenus qui peuvent masquer son indépendance véritable. L'exemple de Husserl est celui de la représentation d'une tête de cheval, qui *empiriquement*, se donne toujours à la représentation avec un arrière-plan visuel. Or, la tête de cheval est *indépendante* de cet arrière-plan : ce qu'elle est ne dépend pas de l'arrière-plan visuel. De même, pour donner un exemple avec les associations subjectives que nous pouvons ajouter aux objets, même si la tête de cheval s'associe toujours dans ma pensée à l'accident de cheval que j'ai pu vivre dans ma jeunesse, cela ne veut pas dire que le contenu « tête de cheval » soit dépendant idéalement du contenu « accident ».

Le problème, on le voit bien, est donc celui du décalage entre l'ordre ou la légalité de nos « représentations », de notre « penser subjectif », et l'ordre des objets eux-mêmes. Ce qui est possible objectivement n'équivaut pas strictement à ce qui est possible subjectivement. Quelle est alors la solution proposée par Husserl ? Dégager un concept *prégnant* de penser qui ne serait pas « habituel et subjectif », et où ce que je ne peux pas penser équivaudrait à ce qui ne peut pas être objectivement.

Quel est alors ce concept prégnant de ce penser ? Pourquoi, si nous reprenons les deux propositions initiales, ce concept serait-il lié à ce que l'on ne peut pas ? Et surtout,

pourquoi ces deux propositions prennent-elles des formules négatives : ce que nous *ne* pouvons *pas* penser, ce qui *ne* peut *pas* exister ?

Une première interprétation de ce concept prégnant de penser pourrait mettre l'accent surtout sur la première de ces deux propositions, et il s'agirait alors surtout d'insister sur le rôle de la subjectivité. « Ce que nous ne pouvons penser ne peut pas exister » désignerait « ce qui peut être pour et par une conscience » comme limite normative à « ce qui peut exister ». Ici, le « pouvoir être pensé » révélerait la conscience comme lieu décrivant le pourtour et les limites de toute expérience possible – en dehors de ce qui est possible *pour* elle, nulle expérience possible. Il pourrait également indiquer, selon une thèse plus forte, que les facultés et les pouvoirs de la subjectivité sont des conditions pour que quelque chose puisse exister objectivement. Ce qui pourrait exister ne pourrait l'être qu'en raison des facultés subjectives.

Mais nous ne voulons pas ici favoriser cette interprétation subjective de ces propositions. En effet, cette interprétation ne permet pas de comprendre la seconde proposition : « ce qui ne peut pas exister nous ne pouvons pas le penser ». En quel sens cette proposition pourrait-elle avoir un sens si nous acceptons un primat des possibilités subjectives sur ce qui est possible objectivement ? Voudrait-elle dire que les choses sont bien faites, et que ce qui ne peut pas exister, de toute façon, nous ne pouvons pas le penser ? Il semble que non, ou du moins cela serait complètement contraire avec le fait que nous faisons bien parfois erreur et pensons ce qui ne peut pas exister. De plus, malgré l'accent d'abord mis sur la subjectivité dans la première proposition, Husserl affirme dans le reste de son propos que ce n'est là qu'une orientation subjective de quelque chose qui est d'abord et avant tout *objectif* [*sachlich*]. Car quand nous parlons des rapports de dépendance et d'indépendance entre des contenus, nous ne parlons pas des rapports de dépendance et d'indépendance entre nos *représentations* de ces contenus. Ces rapports concernent les objets eux-mêmes, pas les vécus subjectifs dans lesquels ils sont pensés. Husserl nous invite ici à comprendre que le concept prégnant de penser exige une « conversion ontologique », c'est-à-dire que le concept prégnant de penser accorde un primat à l'objectif, mais que ce primat de l'objectif peut être vu selon une orientation subjective (ce que je ne peux pas penser) ou selon une orientation objective (ce qui ne peut pas exister). En effet, Husserl avait introduit le concept prégnant de penser en disant :

Partout où le mot *penser* apparaît dans ce sens particulier, on peut constater la présence d'une de ces tournures subjectives d'états de choses objectifs et en outre *a priori*, auxquelles nous avons déjà fait allusion précédemment. Des distinctions comme celle-ci : un objet (nous choisissons à nouveau le terme le plus général qui embrasse aussi les contenus intuitifs de vécus possibles) peut exister en soi et pour soi tandis qu'un autre ne peut exister que dans ou avec un autre objet, ne concernent pas des facticités de notre pensée subjective. Ce sont des distinctions objectives [*sachliche*], fondées dans l'essence *pure* des choses, mais qui, parce qu'elles existent et que nous les connaissons, nous obligent à énoncer qu'une pensée qui s'en écarterait serait impossible, c'est-à-dire qu'un jugement qui s'en écarterait serait erroné. (*Recherches logiques III*, p. 21 [238-9])

Autrement dit, malgré la formulation de la première proposition qui semble limiter et relativiser ce qui peut ou ne peut pas exister à ce qui est possible pour la subjectivité, Husserl affirme pourtant que ce que nous pouvons ou non penser serait *d'abord* limité par ce qui est possible objectivement. Et il l'est de façon normative. Car ce n'est pas que nous ne pourrions pas *dans les faits* penser ce qui ne peut pas exister objectivement – nous le pouvons très bien, puisqu'il y a justement un écart entre ce qui est dépendant dans nos représentations, et ce qui est indépendant objectivement. Si nous ne le pouvons pas, c'est normativement : nous n'avons pas le droit alors de le penser, et si nous le faisons malgré tout, nous faisons alors *erreur*.

Idée qui s'accroît par le fait que Husserl considère que le concept prégnant de penser ne renvoie pas à une nécessité subjective, mais plutôt à une nécessité qui est *objective* et qui concerne les contenus eux-mêmes que l'on tente de réunir. Husserl précise en effet que « *<q>uand*, par conséquent, le petit mot de *pouvoir* apparaît en relation avec le terme prégnant de *penser*, ce que l'on vise par là; ce n'est pas une nécessité subjective, c'est-à-dire une *incapacité subjective* de ne-pas-pouvoir-se-représenter-autrement, mais une nécessité idéale objective de ne-pas-pouvoir-être-autrement. » (*Recherches logiques III*, p. 21-22 [239])²⁹⁴. Ainsi, les termes « ce qui ne peut pas exister » renverraient à une nécessité objective, et les termes « ce que nous ne pouvons pas penser » ne feraient pas référence à une nécessité subjective. Et s'ils ne renvoient pas à une nécessité subjective, c'est qu'ils ne visent pas quelque chose dont serait incapable la subjectivité, ni à quelque chose qui serait hors de notre « faculté ». Dans la mesure où l'expression « Ce que l'on ne

²⁹⁴ Ce primat de l'objectif a déjà été mis en exergue par Dominique Pradelle : cf., PRADELLE, D., *Par-delà la révolution copernicienne*, op. cit., p. 170-176.

peut pas penser » ne renverrait pas à une nécessité subjective, c'est donc qu'elle renverrait plutôt à quelque chose que l'on peut très bien, *en fait*, penser²⁹⁵.

En ce sens, même ce qui semble subjectif doit être pensé comme une nécessité objective. C'est ce que Husserl indique par l'expression « conversion ontologique » [*ontologische Umwendung*]. Le concept prégnant de penser équivaut à une conversion ontologique de l'idée d'évidence : « La conversion ontologique amorcée par cette proposition, et décisive pour le contenu du reste de notre recherche, de l'idée d'évidence en celle d'une loi pure d'essence, a déjà été réalisée avec toute sa rigueur dans mon *Bericht über deutsche Schriften zur Logik* » (*Recherches logiques III*, p. 22 [239]). Il réfère à cet égard à un texte de 1894, dans lequel il avait affirmé qu'un vécu subjectif et contingent d'évidence dépend de la loi qui vaut objectivement, c'est-à-dire que ce vécu d'évidence ne tire sa possibilité que de la validité de la loi objective :

Comme cela ne veut naturellement pas dire que c'est le vécu contingent de l'évidence (il n'intervient qu'ensuite, quand on réfléchit, et avec une disposition favorable) qui fait que le contenu devient non autonome, il faudrait donc donner à cette définition une forme qui soit objective d'une façon facilement visible. C'est une loi qui vaut objectivement qu'un contenu appartenant au genre des contenus relatifs ne peut exister que comme partie d'un tout, donc joint à d'autres contenus. (*Articles sur la logique*, note de bas de page, p. 178 [225])

La question de savoir ce qui vaudrait pour un contenu ne dépendrait donc pas des vécus eux-mêmes, mais des contenus. L'évidence n'est possible que si ce qui est pensé correspond à ce qui vaut *pour ces contenus* ; elle ne dépend pas de quelque chose des vécus

²⁹⁵ Husserl soulignait déjà, dans les *Prolégomènes* et à l'encontre du psychologisme, que l'expression « ne pas pouvoir penser » signifie en logique non pas une incapacité subjective, mais une impossibilité normative : « Personne ne *peut* croire à un énoncé contradictoire, personne ne *peut* accepter qu'une même chose soit et ne soit pas – personne de raisonnable, doit-on, bien entendu, ajouter. Cette impossibilité existe pour tout homme qui entend juger d'une manière correcte, et pour aucun autre. Elle n'exprime pas, par conséquent, une nécessité psychologique, mais l'évidence intellectuelle que des propositions opposées ne sont pas vraies ensemble, ou, selon les cas, que les états de choses qui leur correspondent ne peuvent coexister, et qu'ainsi celui qui élève la prétention de juger correctement, c'est-à-dire de considérer le vrai comme vrai, le faux comme faux, doit juger comme cette loi le prescrit. Dans le jugement portant sur des faits, il peut en être autrement ; aucune loi psychologique ne force celui qui juge à se mettre sous le joug des lois logiques. De nouveau, nous avons donc affaire à une tournure équivalente de la loi logique, dont rien n'est plus éloigné que l'idée d'une légalité psychologique des phénomènes de jugement. Or, c'est justement cette idée qui, par ailleurs, constitue le contenu essentiel de l'interprétation psychologique. Elle se produit quand le ne-pas-pouvoir est conçu comme l'impossible coexistence des actes de jugement, et non pas comme l'incompatibilité des propositions correspondantes (comme leur ne-pas-être-vraies-ensemble en vertu d'une loi. » (*Prolégomènes*, p. 99 [89]) Husserl reconnaissait lui-même que le terme « impossibilité » était ambigu, signifiant à la fois une incapacité subjective et une contravention à l'application normative de la logique : « Une fâcheuse ambiguïté du mot d'*impossibilité*, ambiguïté qui fait que celui-ci peut signifier non seulement l'*incompatibilité en vertu d'une loi objective*, mais aussi une *impuissance subjective* à réaliser un accord, ne contribue pas peu à favoriser les tendances psychologues. » (*Prolégomènes*, p. 100 [90])

eux-mêmes, de ce qui serait *possible* pour eux, de ce qui serait en leur *capacité*. Elle dépend plutôt de ce qui est nécessaire objectivement.

Par la conversion ontologique, Husserl ne cherche donc pas simplement à montrer la possibilité de *changer l'orientation de notre regard*, qui une fois irait sur ce qui est subjectif, et l'autre fois sur ce qui serait objectif. Il propose plutôt un primat normatif de ce qui est une nécessité objective sur ce que nous pouvons penser. Nous devrions donc commencer par la seconde proposition, qui a l'avantage d'insister d'abord sur ce qui est nécessaire objectivement : « ce qui ne peut pas exister nous ne pouvons pas le penser ». *Nous ne pouvons pas le penser*, au sens où nous n'avons pas *le droit* de le penser. Voilà ce qu'entend Husserl par « concept prégnant de penser ». Penser, au sens prégnant, c'est penser en acceptant une limite à l'intérieur de tout ce que je peux *en fait* très bien penser (le non-sens, le contresens, ce qui est faux, etc.), et une limite telle que devrait en être exclu tout ce qui ne peut pas exister. Limite qui est accentuée par la formulation négative des propositions : il ne s'agit pas d'affirmer *positivement* un pouvoir subjectif, mais bien d'indiquer des limites à un pouvoir subjectif. Si nous avons à reformuler les deux propositions de façon à souligner leur caractère normatif dans la conversion ontologique, nous dirions alors ceci : « Ce que nous ne pouvons pas penser *en droit* c'est ce qui ne peut pas exister, ce qui ne peut pas exister nous ne devons pas le penser. » Penser au sens prégnant, c'est penser dans des limites normatives.

2.1.1.2. LA CRITIQUE DU PENSER DANS LA SIXIÈME *RECHERCHE LOGIQUE*

Le penser au sens prégnant n'est cependant qu'une des proto-raisons que nous trouvons dans les *Recherches logiques*. Une seconde expression, celle du « penser au sens propre », indique encore une fois ce qui sera le domaine de la raison. Et par ce qu'il entend par « penser au sens propre », il est clair comment Husserl refuse toute interprétation du penser en terme de faculté subjective.

Que les *Recherches logiques* mettent ainsi en place une proto-forme de raison est même reconnu explicitement par Husserl dans l'avant-propos qu'il signe en 1920 :

Il en est de même du chapitre – dont le texte a été également amélioré – sur les « lois *a priori* de la pensée proprement dite et de la pensée au sens impropre ». Il nous fournit tout au moins le type du premier dépassement radical du psychologisme dans la théorie de la raison ; type qui, dans le cadre de la présente recherche exclusivement consacrée à la logique formelle, se

manifeste dans la limitation de l'intérêt à la raison logique formelle. (*Recherches logiques VI*, p. 5 [V]).

Il réfère alors au chapitre VIII de la sixième *Recherche logique*, où sont examinées les lois *a priori* de la pensée. Ce chapitre, extrêmement dense, constitue, nous semble-t-il, une prise de position de la part de Husserl par rapport à la *Critique de la raison pure* de Kant. Car Husserl refuse de réduire l'intuition à l'intuition sensible, croit dégager un sens propre du penser qui serait en lien avec une intuition catégoriale, et place les catégories et l'entendement au sens kantien du côté de ce qu'il nomme « la pensée au sens impropre ». La critique husserlienne de l'analytique transcendantale et plus spécifiquement de la déduction transcendantale de Kant se fera donc par l'ajout d'une intuition catégoriale *et* par la distinction entre l'entendement (la pensée au sens propre) et les intentions de signification (la pensée au sens impropre).

L'enjeu de Husserl est alors, tout comme Kant dans la déduction transcendantale, de justifier la prétention à la validité objective des catégories. Car Husserl reconnaît bien, au début du sixième chapitre de cette sixième *Recherche logique*, que nos intentions de significations courantes ne renvoient pas qu'à des contenus de l'ordre du sensible. Il y a un surplus dans nos significations courantes, qui contiennent également des formes catégoriales qui ne peuvent être justifiées par ce qui se donne, à proprement parler, dans l'intuition sensible (*Recherches logiques VI*, § 43, p. 169-171 [137-139]). En raison de ce surplus dans nos significations courantes, Husserl suggérerait d'élargir le concept d'intuition pour y inclure notamment le catégorial. Autrement dit, c'est en remarquant un surplus dans nos significations ordinaires que Husserl y rejoint un sens plus large de l'intuition. Mais cela implique pour Husserl que le doute relativement à signification réelle des catégories de l'entendement est absurde, et qu'il n'est pas nécessaire d'effectuer leur déduction transcendantale comme chez Kant. Car chez Kant, les catégories sont les concepts purs de l'entendement, purs de toute intuition, et sont donc strictement subjectives. Parce qu'elles sont subjectives et pures de toute intuition, se pose cependant la question de savoir comment elles pourraient avoir une valeur *objective* ; comment elles pourraient valoir *pour les objets de l'expérience* : « De là procède ici une difficulté que nous ne rencontrons pas dans le champ de la sensibilité, tenant à la question de savoir comment des *conditions subjectives de la pensée* devraient avoir une *valeur objective*,

c'est-à-dire fournir des conditions de la possibilité de toute connaissance des objets. »²⁹⁶ Pour Husserl, ce problème ne se pose pas parce que les catégories sont justement *objectives* et se donnent dans l'intuition. Husserl rejette alors l'idée qu'un entendement pur aurait ses concepts autrement que de façon intuitive, la qualifiant d'absurde – allusion directe aux thèses kantienne, bien que Kant ne soit pas alors nommé (*Recherches logiques VI*, p. 220-221 [183]). Toutes les catégories se trouvent du côté de l'intuition, c'est en elle qu'elles naissent, bien qu'elles doivent, du moins dans les *Recherches logiques*, être « détachées » de l'intuition sensible. Sans entrer dans le détail des moments grâce auxquels se constitue l'objectivité catégoriale, mais dont Dieter Lohmar, en spécifiant que l'objectivité catégoriale ne se constituait que comme mise en relation de contenus globaux et partiels déjà constitués²⁹⁷, a spécifié les trois étapes, disons simplement que l'intuition catégoriale peut être séparée et distinguée de ce qu'il y a de sensible dans l'intuition. De plus, dans la mesure où ce qui intéresse Husserl, ce sont les pures formes catégoriales, les catégories *idéales*, tout ce qui vaut pour toute catégorie d'une même forme devra être abstrait de tout ce qu'une intuition catégorielle contient d'individuel – ce que Husserl nomme alors l'abstraction idéatrice²⁹⁸.

²⁹⁶ KANT, E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 172-173 [A 89-90/B 122].

²⁹⁷ Dieter Lohmar résume ainsi, commentant le § 48 de la sixième *Recherche logique*, les trois étapes communes à tous les actes catégoriaux : « Ces trois niveaux : (1) saisie simple, première captation (perception globale), (2) perception particulière mettant en évidence et articulant et (3) le véritable viser-ensemble catégorial, nous les trouvons dans toutes les formes catégoriales synthétiques. » LOHMAR, D., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », loc. cit., p. 662-663. Sur les actes catégoriaux en tant qu'actes fondés : BEGOUT, B., *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, op. cit., p. 260-270.

²⁹⁸ En ce sens, il nous semble que l'interprétation de Dieter Lohmar pose un certain problème. Pour Lohmar, l'intuition des essences est un cas particulier de l'intuition catégoriale (*Id.*, p. 674.). Il se réfère alors au § 52 de la sixième *Recherche logique*, où Husserl annonce qu'il va « examiner des exemples tirés d'un autre groupe d'actes catégoriaux » (*Id.*, p. 196 [162]). Il s'appuie également, nous semble-t-il, sur le fait que Husserl définit par « acte catégorial », il entend un « acte fondé », par opposition aux actes sensibles qui sont des actes d'intuition simple (*Recherches logiques VI*, p. 220 [183]). Pourtant, il nous semble que dire que l'essence est une catégorie est problématique. Certes, si l'on met l'emphase sur le processus de constitution de la catégorie et de l'essence, alors tous les deux sont identiques, puisque nous trouvons bien les trois étapes que Lohmar identifie comme constitutives de tout acte catégorial dans la constitution des essences. Maria Gyémant également met l'emphase sur le processus constitutif pour montrer que les essences, les objets idéaux, sont le corrélat d'actes catégoriaux, en y distinguant cependant une hiérarchie d'actes catégoriaux : les objets idéaux seraient formés sur des objets catégoriaux inférieurs et déjà constitués (GYEMANT, M., « Le remplissement des objets idéaux : Sur la théorie du remplissement catégorial dans la VI^e Recherche logique de Husserl », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IX : 4 (2013), p. 21-22). L'essence, en ce sens, serait une catégorie car elle serait le fruit d'une mise en relation de divers contenus. Et certes, l'abstraction idéatrice est bien une mise en relation : « C'est en effectuant à plusieurs reprises cet acte sur la base de plusieurs intuitions individuelles que nous prenons conscience de l'identité du général, et cela manifestement dans un acte englobant d'identification qui synthétise tous les actes singuliers d'abstraction. » (*Recherches logiques VI*, p. 196 [162]) Or, si l'on ne met pas l'emphase sur le processus de constitution, mais sur ce qui est constitué, il nous semble que l'essence n'est pas simplement une catégorie. Car la catégorie est une forme de relation entre des contenus. L'essence, en revanche, concerne l'extension de la validité d'un contenu : il vaut pour toute

Ainsi, l'intuition d'une catégorie *pure*, idéale, et non pas *individuelle*, procède d'une double abstraction : abstraction de ce que l'expérience contient de sensible, et abstraction de tout ce qui est individuel :

Car, si nous considérons la propriété qu'a l'abstraction idéatrice de reposer, sans doute nécessairement, sur l'intuition individuelle, mais de ne pas viser pour cela ce que cette intuition a d'individuel ; si nous considérons qu'elle est, au contraire, un nouveau mode d'appréhension qui, au lieu de l'individualité, constitue bien plutôt une généralité : il en résultera la possibilité d'intuitions générales qui n'excluent pas seulement de leur contenu intentionnel tout ce qui est individuel mais aussi tout ce qui est sensible. <...> Les concepts sensibles trouvent leur fondement immédiat dans des données de l'intuition sensible, tandis que les concepts catégoriaux trouvent le leur dans des données de l'intuition catégoriale, et cela en se rapportant purement à la forme catégoriale de l'objet total formé catégorialement. Si, par exemple, une intuition de relation se trouve à la base de l'abstraction, il se peut que la conscience abstractive se dirige sur la forme relationnelle *in specie*, de telle manière que tout le sensible des fondements relationnels demeure hors de jeu. C'est ainsi que naissent les catégories, qualification qui cependant, si on l'entend dans son sens prégnant, n'embrasse que les concepts *primitifs* qui s'y rapportent. (*Recherches logiques VI*, p. 221 [183-184])

Ainsi, plutôt qu'une déduction transcendantale, Husserl propose donc ce qui serait plutôt une « déduction » empirique des catégories pour Kant. Cette dernière était exclue par Kant car elle équivalait à penser l'origine des catégories dans l'intuition empirique, laquelle ne pouvait jamais donner la preuve d'une validité *a priori* des catégories : « J'appelle par conséquent l'explication de la manière dont ces concepts peuvent se rapporter *a priori* à des objets leur *déduction transcendantale*, et je la distingue de la *déduction empirique*, laquelle montre de quelle façon un concept est acquis par expérience et par réflexion sur celle-ci, et ne concerne donc pas la légitimité de ce concept, mais le fait d'où procède sa possession. »²⁹⁹. Si Kant rejette la déduction empirique parce qu'elle ne peut fournir la preuve de la validité *a priori* d'une catégorie, Husserl l'admet, et il le fait en définissant autrement ce qu'il entend par « *a priori* ». Notre appréhension des catégories naîtrait bien de l'intuition sans pour autant que cela entache la validité *a priori* de ces catégories. Seulement *a priori* ne veut pas dire ici indépendant ou antérieur à toute expérience. Est *a*

occurrence, quelle qu'elle soit. Certains pourraient être tentés alors de dire que l'essence est la mise en relation de diverses occurrences. Or, ce n'est pas d'une relation entre plusieurs occurrences dont parle l'essence. « Essence » et « idéal » qualifie plutôt le domaine d'application de certains concepts : l'extension de leur validité est universelle, ils valent pour tout contenu identique, et non pas seulement pour certain d'entre eux. En ce sens, si Husserl parle d'abstraction idéatrice dans la sixième *Recherche logique*, c'est pour montrer une distinction au sein des catégories. Ce qui l'intéresse, ce sont les catégories idéales, l'essence des catégories, et non pas les catégories individuelles. Montrer comment il est possible également d'abstraire tout ce qu'il y a d'individuel dans la saisie des catégories, et saisir ainsi leur essence, c'est-à-dire ce qui vaut pour toute catégorie identique, voilà le principal souci de Husserl s'il doit montrer la possibilité de penser les lois pures, idéales, des catégories.

²⁹⁹ KANT, E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 170 [A85/B117].

priori ce que nulle expérience ne peut *infirmer*. Ce n'est donc pas l'origine des catégories idéales qui détermine si elles sont ou non a priori, mais l'impossibilité qu'elles soient infirmées par l'expérience.

Husserl va même plus loin dans ce chapitre VIII, puisque ce que Kant considère être une catégorie, un concept de l'entendement *pur* de toute intuition, il le comprend plutôt comme une intention de signification. C'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut lire ce reproche que Husserl formule contre Kant de ne pas avoir distingué signification et intuition :

Dans la pensée de Kant, les fonctions catégoriales (logiques) jouent sans doute un grand rôle, mais il ne parvient pas à une extension fondamentale des concepts de perception et d'intuition au domaine catégorial ; et s'il n'y parvient pas, c'est parce qu'il n'estime pas à sa valeur la grande différence entre intuition et signification, avec leur délimitation possible quoiqu'elles soient d'habitude intimement mêlées, et que, par suite, il n'effectue pas l'analyse de la différence entre l'inadéquation et l'adéquation de la signification à l'intuition. (*Recherches logiques VI*, p. 242 [202])³⁰⁰

Or, si Kant avait fait une telle distinction, il aurait vu que ce ne sont pas les catégories pour lesquelles le problème de la validité objective se pose, mais plutôt les significations – et ultimement nos actes intentionnels. Autrement dit, Kant s'était dirigé vers le problème de l'adéquation d'une catégorie de l'entendement à l'intuition, mais ce faisant il ratait le fait que cette adéquation n'est pas un problème, puisque la catégorie est justement à saisir de façon intuitive. Le véritable problème est celui de l'écart qui subsiste entre nos intentions de signification et l'intuition, puisque les premières peuvent poser erronément, faussement et sans droit des contenus de sens qui sont en fait des contresens.

³⁰⁰ Steven Galt Crowell souligne ainsi que le dualisme kantien entre l'entendement et l'intuition est remplacé par une tripartition. Cf. CROWELL, S. G., « Authentic Thinking and Phenomenological Method », dans *Husserl's Logical Investigations in the New Century*, éd. K.-Y. Lau and J. J. Drummond, Dordrecht : Springer (coll. Contributions to phenomenology), 2007, p. 122. Si nous sommes en accord dans l'ensemble avec ses analyses de ce chapitre VIII, nous croyons néanmoins que Crowell ne distingue pas suffisamment « penser au sens propre », corrélat subjectif, et « catégorie », corrélat objectif. Ce qui lui permet d'affirmer par exemple : « There is no gap between thinking and intuiting <...> » *Id.*, p. 123. Nous comprenons qu'il veut alors souligner, sans le dire explicitement, que Husserl rend caduque le besoin d'une déduction transcendantale. Or, contrairement à ce que laisse entendre Crowell, si Husserl y parvient, ce n'est pas à proprement parler en dégageant le penser au sens propre, mais en soulignant que la catégorie est aussi intuitionnée, qu'elle n'est donc pas qu'un concept pur de l'entendement, c'est-à-dire un concept strictement subjectif. Ainsi, nous aurions dû lire qu'il n'y a pas d'écart entre la catégorie et l'intuition, alors qu'il y a bien écart entre le penser et l'intuition. Nous voyons la même confusion lorsqu'il affirme simplement que ce sont les « lois » de la pensée au sens propre qui régulent normativement les significations. Certes, mais il ne faut pas oublier qu'ultimement, ce sont les lois idéales relevant des essences catégoriales qui régulent normativement les lois de la pensée au sens propre, car c'est seulement en les respectant qu'il est possible pour la pensée au sens propre d'avoir un remplissement intuitif catégorial (Cf., *Recherches logiques VI*, p. 226-227 [188-189]).

Grâce à cette distinction entre signification et intuition, Husserl parvient à penser une différence entre une pensée au sens impropre et une pensée au sens propre. Par pensée au sens propre, il entend la pensée se limitant à ce qu'offre l'intuition, alors que par pensée au sens impropre, il entend la pensée simplement significative *qui n'est pas limitée* par ce qui s'offre à l'intuition, mais dont la liberté va bien au-delà³⁰¹ :

Si l'on comprend sous le titre d'*actes de la pensée* tous les actes catégoriaux au moyen desquels les jugements (en tant que significations prédicatives) acquièrent leur plénitude et finalement toute leur valeur de connaissance, nous aurions à distinguer entre les actes de pensée *proprement dits* et improprement dits. Les actes de pensée au sens impropre seraient les intentions de significations des énoncés et, naturellement, *par extension*, tous les actes significatifs qui peuvent éventuellement servir de parties de ces intentions prédicatives : or, cela va de soi, *tous* les actes significatifs peuvent jouer ce rôle. *Les actes de pensée proprement dits* seraient les remplissements correspondants ; donc les intuitions d'états de choses et toutes les intuitions qui peuvent remplir la fonction de parties éventuelles d'intuitions d'états de choses : et cela est encore vrai de toutes les intuitions en général ; il n'y a, notamment, aucune forme catégoriale qui ne puisse devenir une composante d'une forme d'état de choses. (*Recherches logiques VI*, p. 231-232 [193])

Il pourrait être tentant de simplement distinguer la pensée au sens impropre de la pensée au sens propre en affirmant simplement que la pensée au sens propre est le remplissement intuitif de la première, comme le fait par exemple Steven Galt Crowell³⁰². Ce qui est en partie vrai, mais en partie seulement, parce que cette interprétation tend à masquer que si les deux types de pensée sont distincts, ce n'est pas parce que l'une est vide alors que l'autre est remplie intuitivement, mais plutôt parce qu'elles ne se rapportent pas au même genre d'« objet ». En tant que pensée *signifiante*, la pensée au sens impropre se rapporte à du *discours*, des énoncés, des expressions, alors que la pensée au sens propre a pour corrélat des objectités catégoriales. Dans la pensée signifiante, il est possible de penser pour penser, comme on parle parfois pour parler, c'est-à-dire en réunissant simplement des unités de signification. Mais dans la pensée au sens propre, il est question de l'acte de penser une objectité catégoriale, et non pas du discours à proprement parler. Les deux peuvent aller de pair, et certes, la plupart du temps, les deux pensées sont mélangées

³⁰¹ « Or, le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition, c'est-à-dire que le domaine total des remplissements possibles. Car, du côté des significations, s'ajoute encore cette multiplicité illimitée de *significations complexes auxquelles manque la « réalité » ou la « possibilité »* ; ce sont des ensembles complexes de significations, qui se réunissent sans doute en *significations unitaires*, mais telles qu'il ne puisse leur correspondre *aucun corrélat unitaire du côté du remplissement*. <...> À chaque type catégorial d'un degré plus ou moins élevé correspond un type de signification ; mais, étant donné notre liberté de relier significativement ces types en types complexes, à chaque type ainsi obtenu ne correspond pas un type d'objectivité catégoriale. » (*Recherches logiques VI*, p. 230 [192])

³⁰² CROWELL, S. G., « Authentic Thinking and Phenomenological Method », *loc. cit.*, p. 122.

(*Recherches logiques VI*, p. 234 [196]), comme lorsqu'une connaissance est formulée expressément et reçoit en plus une confirmation intuitive. Mais ce n'est pas toujours le cas.

Car Husserl va très loin, et propose de penser une pensée objective sans expression langagière, *silencieuse* pourrions-nous dire :

Dans les considérations auxquelles nous nous sommes livrés jusqu'à présent, nous avons imaginé les actes catégoriaux purs de toute adjonction de signification, donc réalisés mais ne fondant aucune sorte d'actes de connaissance ni de dénomination. Et tout analyste sans préjugé reconnaîtra certainement que nous pouvons, par exemple, intuitionner des totalités en toutes sortes d'états de choses primitifs sans les exprimer par un nom ou une proposition. (*Recherches logiques VI*, p. 229 [191])³⁰³

Par là, Husserl renvoie à certains actes qui, même s'ils ne sont pas de l'ordre de la signification, ne contribuent pas moins à constituer des objets catégoriaux. Ce sont des actes qui, partant d'un donné quelconque, en parcourent les formes pour constituer de nouvelles objectivités, comme l'ensemble qui découle de la conjonction, l'état de choses qui découle des mises en relations, l'individuel qui découle d'une appréhension individualisante, etc. (*Recherches logiques VI*, p. 179 [146] ; p. 186 [152-153])³⁰⁴. Sans ces actes *catégoriaux*, aucune de ces objectivités catégoriales, qui ne sont pas simplement sensibles, ne pourrait apparaître *en tant que telle*. Nous resterions aveugles à ces catégories.

Prenons par exemple un geste très quotidien qui fonctionne avec une pensée catégoriale « silencieuse » : pour prendre une tasse parmi les tasses sur l'étagère, je dois tout au moins saisir, « penser », deux objectivités catégoriales : l'ensemble (les tasses en

³⁰³ De même, dans *Expérience et jugement*, Husserl tend également à séparer les diverses opérations objectivantes de la couche de l'expression : s'il doute que la couche de l'expression, de la pensée signitive, puisse fonctionner séparément des opérations prédicatives – et nous verrons dans les prochains paragraphes en quel sens l'expression ne peut être séparée de l'activité prédicative – il n'en demeure pas moins que la question de savoir « si et dans quelle mesure toute pensée prédicative est liée aux mots » (*Expérience et jugement*, p. 240 [234]) demeure. Autrement dit, la dépendance semble n'aller qu'en un seul sens (la pensée signifiante et de l'expression dépend de la pensée objectivante, et non l'inverse). Nous pouvons saisir une substantivité, un ensemble, une partie, et ces différences dans la saisie peuvent très bien ne pas être exprimées voire ne pas trouver d'expression dans une langue (*Expérience et jugement*, p. 253 [248-9]).

³⁰⁴ Et si Husserl parle ici d'acte, c'est bien que c'est une certaine fonction de la pensée qui permet de voir chacune de ces objectivités, en « faisant » quelque chose pourrions-nous dire, la pensée ne se contentant pas de balayer le sensible sans s'arrêter aux formes qui peuvent aussi y être décelées. À ce titre elle peut « mettre en relation », « connecter », « abstraire », et ce sont à travers ces actes qu'apparaissent les formes catégoriales : « Si nous parlons d'un *acte* qui réunit ces perceptions, et non d'une connexion quelconque ni même d'une association de ces perceptions dans la conscience, cela tient naturellement à ce qu'ici c'est une relation *intentionnelle unitaire* qui nous est donnée, et qu'il lui correspond un objet unitaire, lequel ne peut se constituer que dans cette connexion établie par un acte, tout comme un état de choses ne peut se constituer que dans l'acte de lier qui *met en relation* des représentations. » (*Recherches logiques VI*, p. 194-195 [160])

tant qu'ensemble)³⁰⁵ et la partie (l'anse comme partie de la tasse où elle doit être prise)³⁰⁶. Je n'ai pas besoin pour autant – et c'est ainsi le plus souvent que fonctionne cette couche de la pensée – de verbaliser, même mentalement, chacune de ces catégories alors que je m'oriente jusqu'à ma saisie de la tasse. Pourtant, j'y opère bien chacune de ces distinctions – l'individu, l'ensemble, la partie –, le sensible ne s'y présente pas sans forme, et c'est seulement parce que je les y distingue et que le tout ne se présente pas de façon informe que j'arrive à saisir *la* tasse.

Enfin, nous croyons qu'une interprétation normative de la notion d'« acte » nous justifie de distinguer la pensée au sens propre de la pensée au sens impropre. Car la pensée catégoriale peut très bien être prise pour soi en mettant de côté les problèmes de la pensée signifiante. La question ne serait pas alors de savoir si elles peuvent avoir lieu l'une sans l'autre. La question ne serait pas de savoir si l'activité productrice d'objectivités catégoriales peut être silencieuse, peut avoir lieu sans le langage. La question serait plutôt de savoir si ce qui distingue les deux pensées ce n'est pas le fait qu'elles doivent respecter des normes différentes. La pensée au sens impropre, signifiante, est tout au plus soumise aux lois permettant d'éviter le non-sens. La pensée au sens propre, catégoriale, est quant à elle soumise aux lois de l'intuition catégoriale :

Dans la sphère de la pensée au sens impropre, de la signification pure et simple, nous sommes indépendants de toutes les limites prescrites par les lois catégoriales. Dans cette sphère, n'importe quoi peut se constituer en unité. Cependant, à y regarder de près, cette liberté elle aussi est soumise à certaines restrictions. Nous en avons parlé dans la IV^e Recherche où nous nous sommes référés aux *lois de la « grammaire pure logique »* qui, en

³⁰⁵ La distinction entre la « pluralité » et l'« ensemble », que l'on trouve dans *Expérience et jugement*, est particulièrement éclairante à cet égard, seul l'« ensemble » étant une nouvelle objectivité catégoriale de niveau supérieur (*Expérience et jugement*, § 61, p. 295-9 [292-296]). Je peux passer d'une tasse à l'autre sur l'étagère et, par association, voir plusieurs tasses. Mais j'arrive dans ce passage successif tout au plus à une pluralité ; jamais à l'ensemble en tant que tel. Pour parvenir à l'« ensemble » en tant que niveau catégorial supérieur, je dois colliger les tasses puis m'orienter vers cette collection en la prenant en tant que nouveau substrat, c'est-à-dire me tourner vers l'« ensemble » en tant que nouvelle objectivité de niveau supérieur, catégoriale. Ainsi, dans notre exemple, lorsque je prends une tasse parmi l'ensemble de toutes les tasses, l'ensemble en tant qu'objectivité de niveau supérieur doit être constitué.

³⁰⁶ Dans *Expérience et jugement*, Husserl poursuit cependant en distinguant trois degrés aux opérations objectivantes : l'expérience réceptive (où il s'agit de saisir, d'expliquer et de contempler les relations), l'activité prédicative et proprement catégoriale, et la pensée conceptualisante (*Expérience et jugement*, § 49, p. 244-247 [239-242]). Dans notre exemple de la tasse sur l'étagère, nous trouvons facilement la première opération réceptive, puisque la tasse est simplement saisie, ex-pliquée en ses parties et contemplée selon sa relation avec d'autres objets. Mais nous y trouvons également l'activité catégoriale, puisque certaines objectivités catégoriales de niveau supérieur y sont constituées, comme l'ensemble et la partie. Ainsi, l'opération réceptive et l'activité catégoriale ne sont pas équivalentes (*Expérience et jugement*, p. 302-306 [299-303]).

tant que lois de la complication et de la modification, délimitent les sphères du sens et du non-sens. Dans la formation et la transformation catégoriales au sens impropre, nous sommes libres, pourvu seulement que nous n'assemblions pas les significations d'une manière <insensée> [unsinnig]. (*Recherches logiques VI*, p. 232-233 [194])

Ce qui justifie la pensée au sens impropre, ce n'est pas l'intuition d'une catégorie, mais plutôt que l'unité de signification qui y est pensée est sensée. En ce sens, la pensée au sens impropre peut très bien fonctionner *à vide*, sans aucun remplissement intuitif, tout en respectant la norme – n'admettre que des unités de signification pourvues de sens – qui lui est imposée. Certes, pour qu'une pensée au sens impropre puisse obtenir une confirmation intuitive, il faudra également qu'elle respecte les lois permettant d'éviter le contresens. Mais ce serait lui imposer une nouvelle norme³⁰⁷. Ces nouvelles lois pures de la validité des significations, dont il a déjà largement été question³⁰⁸, sont « parallèles », « renvoient » aux lois qui concernent les objectités catégoriales, puisqu'il s'agit justement de poser les conditions que les unités de signification doivent respecter pour qu'elles puissent, notamment, avoir un remplissement intuitif catégorial (*Recherches logiques VI*, p. 233-234 [195]). Mais ces deux séries de lois ne sont pas alors *identiques* parce que ce sur quoi elles pourraient s'appliquer normativement n'est pas identique – les premières portent sur les unités de signification pensées, les secondes sur les objectités catégoriales pensées. Il serait ainsi justifié de distinguer « pensée au sens impropre » et « pensée au sens propre », ne serait-ce que pour distinguer les problèmes normatifs qui leur sont propres.

La pensée au sens propre est donc elle aussi une pensée soumise à des limites normatives. Or, en rejetant ainsi du côté *objectif* et *intuitif* les catégories, c'est une toute nouvelle critique de la pensée qui apparaît chez Husserl. Car les catégories objectives et intuitives ont une tournure normative, une application normative contraignant la pensée. Celle-ci a bien une grande liberté lorsqu'elle unifie ou décompose ce qui s'offre dans

³⁰⁷ Ainsi, ce qui est spécifique mais surtout dangereux dans la pensée au sens impropre, c'est qu'elle peut être simplement symbolique : elle peut « s'animer en l'absence même de l'intuition » (*Recherches logiques VI*, p. 230 [192]), donc même en l'absence de l'intuition catégoriale. Cette pensée peut produire du discours sans jamais s'attarder à l'intuition, voire laisser croire, par son effet de réel, que les unités de signification qu'elle produit ont des objets, alors que ce n'est que le respect des règles grammaticales du langage qui a pu permettre une telle unité – par exemple un faux syllogisme. C'est tout le domaine du contre-sens que Husserl, dans son combat contre le scepticisme, savait bien trop courant. Et même lorsqu'elle se limite davantage et exclut les contresens, s'assure que l'unité de signification est telle qu'il pourrait être possible qu'elle ait un remplissement intuitif, notamment catégorial, elle n'est pas encore nécessairement vraie ; elle est tout simplement idéalement possiblement vraie, et c'est pourquoi il est dit qu'elle est sensée.

³⁰⁸ *Supra*, section : « 1.3.3. Les prédicats normatifs qualifiant les unités de signification ».

l'expérience, lorsqu'elle fait usage et fait ressortir certaines formes catégoriales, et il semble même ne pas y avoir de prime abord de limites à cette faculté :

Avec les contenus réels, aucune des formes catégoriales qui peuvent leur être appliquées n'est donnée nécessairement ; il y a ici, dans la connexion et la mise en relation, dans la généralisation et la subsomption, etc., une grande liberté. Nous pouvons décomposer à notre gré, et de multiples manières, un groupe formant une unité sensible en groupes partiels ; nous pouvons à notre gré ordonner et relier les uns aux autres, horizontalement, ces groupes partiels susceptibles de différenciations multiples, ou bien superposer hiérarchiquement des collections du deuxième, troisième... degré. (*Recherches logiques VI*, p. 225 [187]).

Or, Husserl fixe immédiatement des limites à cette liberté de la pensée au sens propre : « Mais quelque grande que soit cette *liberté dans l'unification et la formation catégoriales*, ses limites restent toutefois *fixées par des lois*. » (*Recherches logiques VI*, p. 225 [187]). Car bien que cela soit possible d'unifier et d'effectuer toutes sortes de formations catégoriales, cela n'implique pas qu'elles soient toutes *valables*, et il faut donc critiquer ce que la pensée produit comme objectivités catégoriales.

Et ce, en partant de deux limites : une limite expérientielle et une limite idéale. D'abord, la question de savoir quelle forme catégoriale est dépend du matériau en question, il faudra retourner à l'expérience pour voir, dans un cas d'espèce, quelle intuition catégoriale s'offre à la pensée³⁰⁹ :

Comment pourrait-il d'ailleurs être question de *perception* et d'*intuition* catégoriales, si n'importe quel matériau pouvait recevoir n'importe quelle forme, si, par conséquent, les intuitions fondatrices simples pouvaient se relier arbitrairement avec les caractères catégoriaux ? Quand, par exemple, nous réalisons intuitivement un rapport entre un tout et une partie, nous pouvons sans doute inverser l'ordre normal de ce rapport, mais pas de telle sorte que nous puissions dès lors, si le contenu réel n'est pas modifié, intuitionner la partie comme un tout, ni le tout comme une partie. (*Recherches logiques VI*, p. 226 [188])

C'est par le retour à l'intuition que nous saurons si nous avons le droit de penser qu'un état de choses ayant telle ou telle forme catégoriale *est*. Non pas que le catégorial est devant un matériau plus ou moins malléable qu'il s'agirait de transformer par les catégories³¹⁰ – le

³⁰⁹ Limite qui ne vaut pas, bien sûr, si le matériau en question est simplement un matériau totalement indéterminé, puisqu'alors n'importe quelle catégorie idéalement valable peut s'y appliquer. Husserl parle dans ce cas des « lois entièrement pures et analytiques » qui sont « pleinement indépendantes de la particularité des matériaux » (*Recherches logiques VI*, p. 227 [189]). Si je pense à partir des formes vides « x », « y », « z », les différences matérielles sont mises hors circuit, et les variations catégoriales que l'on peut leur imposer sont infinies, car elles ne peuvent justement pas dépendre de ce que présenteraient les différents matériaux comme formes catégoriales : il n'y a pas de matériaux différents ! En revanche, la seconde limite s'appliquera.

³¹⁰ Husserl dit explicitement le contraire en distinguant la pensée catégoriale du travail du potier qui transforme une matière (*Recherches logiques VI*, p. 224 [187]). La forme catégoriale ne transforme et ne modèlè pas la matière selon Husserl. Il faudrait même dire que s'il n'y a pas une telle transformation, c'est que la catégorie n'est justement pas de l'ordre du sensible : dire que la catégorie transforme la matière

terme « matériau » pouvant porter à confusion –, mais plutôt que l'on ne peut savoir quelle catégorie est dans l'expérience avant l'intuition individuelle.

Husserl reconnaît ensuite une deuxième limite à cette liberté de la pensée. Les nouvelles formations catégoriales de la pensée doivent être limitées par les lois idéales valant pour les catégories :

Les *lois idéales* qui régissent l'ensemble de ces possibilités et de ces impossibilités relèvent des *formes catégoriales in specie*, donc des catégories au sens objectif du terme. Elles déterminent *quelles variations de formes catégoriales prédonnées quelconques sont possibles sur la base de l'identité d'une matière déterminée mais arbitraire* ; elles circonscrivent la multiplicité, idéalement délimitée, des réorganisations et des transformations des formes catégoriales sur la base d'un matériau demeurant *identique*. (*Recherches logiques VI*, p. 226-227 [188-189])

Les catégories ne peuvent pas être reliées entre elles dans une entière liberté. Elles peuvent être compatibles ou incompatibles entre elles. Mais c'est donc que les formations catégoriales que l'on pourrait penser doivent être limitées par ce qui est possible, comme unification, pour les catégories elles-mêmes. Les transformations catégoriales doivent être limitées par les lois idéales valant pour ces catégories. Que je puisse, par exemple, à partir d'une partie la mettre en relation avec un tout, qui lui-même ensuite peut être une partie d'un autre tout, c'est une possibilité de transformation qui dépend des catégories elles-mêmes.

Ces deux limites normatives des catégories sur la pensée posent donc deux problèmes normatifs distincts. Si les lois catégoriales établissent quelles relations valent entre les catégories (quel est, par exemple, le rapport entre un tout, une partie, un ensemble, une pluralité), quelles compositions, transformations, sont possibles à partir d'elles, ces lois ne peuvent pas en revanche déterminer *antérieurement* à l'expérience quelle intuition catégoriale sera donnée *de facto* dans l'expérience. Il faut donc pour cela retourner à l'intuition, et à l'intuition de la catégorie qui se donne dans chaque cas : « Quant à savoir *quelle* est la formation catégoriale qu'admet *de facto* un *matériau prédonné* quelconque (qu'il soit perceptif ou imagitatif), c'est-à-dire quels actes catégoriaux sont effectivement réalisables sur la base des intuitions sensibles qui le constituent – c'est là une question sur

voudrait dire qu'elle altère le sensible, alors manifestement que les matières sensibles – les couleurs, les sons – ne sont pas, en leur sensibilité, modifiées par les catégories : le bleu reste bleu qu'il soit dans la partie d'un tout, dans l'effet d'une cause ou dans un état de chose, bref, peu importe quelle forme catégoriale lui est concomitante.

laquelle les conditions idéales dont il s'agit, les *lois analytiques*, ne nous apprennent rien. » (*Recherches logiques VI*, p. 228 [190]). Autrement dit, c'est seulement dans l'intuition de ce matériau que l'on aura aussi l'intuition des catégories qui sont effectivement réalisées³¹¹ : la validité des lois idéales catégoriales n'exclut pas la contingence de leur apparition dans l'expérience. Avant de percevoir l'arbre, je ne sais pas s'il est la partie d'un tout, je ne sais pas par exemple s'il se trouve dans une forêt ou au beau milieu du désert. Cependant, en ayant cette intuition individuelle, j'aurai aussi l'intuition (abstraction faite de ses aspects sensibles et de ce qu'elle a d'individuel) des catégories auxquelles elle fait droit.

Si nous acceptons ces deux limites, c'est donc qu'il y aurait deux façons de se tromper dans la pensée au sens propre – deux façons d'être dans l'erreur, deux façons pour elle d'être normativement *incorrecte*. Elle peut être incorrecte lorsqu'elle effectue un acte catégorial contraire aux catégories que l'on trouve dans l'expérience en question – croyant trouver une pluralité de tasses, je me trouvais devant une seule tasse, voire devant une étagère vide, une absence. Et elle peut également l'être lorsqu'elle présume des formations catégoriales qui sont impossibles à partir des catégories initiales – pensons à l'ensemble de tous les ensembles ne s'appartenant pas eux-mêmes dans le paradoxe de Russell, et de sa correction par une compréhension hiérarchique, et non pas en terme d'appartenance, des ensembles.

Ralliant ainsi les catégories et l'expérience, et reconnaissant que c'est dans la seconde que nous saurons si nous avons le droit de penser qu'un état de choses ayant telle ou telle forme catégoriale *est*, Husserl évite pourtant le problème de la signification réelle des catégories. Tel que le comprend Husserl, pour certains – Husserl pensant ici probablement à Kant, mais peut-être aussi à Lotze –, « *la concordance du cours de la nature avec la législation « innée » de l'entendement* » serait problématique et il faudrait chercher à l'expliquer (*Recherches logiques VI*, p. 239 [200]). Il faudrait, à leurs yeux, expliquer de quel droit les formations catégoriales peuvent s'appliquer à l'expérience réelle. Mais ce n'est un problème que si l'on ne fait pas une stricte séparation entre le catégoriel et le sensible, que si l'on se demande comment les catégories de l'entendement pourraient s'appliquer *au sensible lui-même*. Idée d'une application du catégoriel au sensible qui est,

³¹¹ D'où l'absurdité d'un entendement non-fondé dans la sensibilité, dans l'intuition individuelle (*Recherches logiques VI*, p. 220-221 [183]).

aux yeux de Husserl, un non-sens. Il faut, au contraire, séparer le catégoriel et le sensible comme deux domaines qui n'ont pas affaire ensemble. Les lois catégoriales n'informent, n'altèrent pas le sensible ; elles ne portent que sur des catégories (*Recherches logiques VI*, § 61, p. 222-224 [185-186]). Et à l'inverse, le sensible n'altère pas, ne peut pas modifier les lois catégoriales (*Recherches logiques VI*, § 65, p. 238-240 [199-201]). Les lois catégoriales précisent seulement les limites normatives des transformations catégoriales qui sont possibles à partir du moment où nous avons une catégorie. Elles ne disent pas quelles sont les catégories possibles pour une matière sensible. Le problème de savoir comment le sensible pourrait être adéquat à la catégorie ne se pose donc pas, car il ne s'agit pas d'utiliser une catégorie *subjective* pour transformer, altérer, le sensible – comment d'ailleurs serait-il possible de faire une telle chose, d'altérer par exemple le bleu avec une catégorie pour le rendre autrement que bleu ? Il s'agit de partir d'une catégorie donnée et abstraite de l'intuition individuelle pour effectuer de nouvelles transformations catégoriales :

Ces lois pures ne peuvent donc pas prescrire quelle forme un *matériau donné* peut adopter ; mais seulement enseigner que lorsque ce matériau, et un matériau quelconque en général, a adopté ou est susceptible d'adopter une certaine forme, une sphère nettement circonscrite d'autres formes se trouve à notre disposition pour ce même matériau ; ou encore *qu'il y a une sphère idéalement fermée de transformations possibles de chaque forme donnée en formes toujours nouvelles*. (*Recherches logiques VI*, p. 228-229 [190])

Si l'intuition me donne une « partie » d'un tout, les lois catégoriales m'indiquent que je peux inclure cette partie à titre de contenu d'une relation, d'une colligation, d'une disjonction, etc., mais que je ne peux pas prendre cette partie pour un tout du tout pour lequel elle est partie, etc.

Les lois concernant les formes catégoriales pouvant être intuitionnées devraient restreindre normativement les lois concernant les unités de signification. Ou du moins si, et bien si, les intentions de signification doivent avoir un remplissement intuitif et ne pas simplement être symboliques, fonctionner à vide, sur la simple possibilité de « penser pour penser », elles doivent donc également respecter les conditions catégoriales pour que soit tout au moins possible une intuition confirmant cette unité de signification. Dans la mesure, en revanche, où ces lois porteront sur les unités de signification, elles porteront sur les conditions pures de la possibilité *d'une signification adéquate*, et non pas *d'une intuition*

*catégoriale*³¹². Les lois concernant les conditions pures de la possibilité d'une intuition catégoriale, en revanche, sont celles de la pensée au sens propre, de ces actes où sont pensées des objectités catégoriales, Husserl affirmant que :

Ce sont là les *lois* pures de la « *pensée proprement dite* » comprises comme *lois des intuitions catégoriales selon leurs formes purement catégoriales*. Les intuitions catégoriales interviennent précisément dans la pensée théorique en tant que remplissements ou défaut de remplissements de signification effectifs ou possibles, et confèrent, selon leur fonction, aux énoncés la valeur logique de la vérité ou de la fausseté. La régulation normative de la pensée, soit purement signitive soit mêlée de signitif, dépend donc des lois que nous venons d'exposer. (*Recherches logiques VI*, p. 229 [191])

Autrement dit, les lois de la signification visant la simple *possibilité* d'une intuition résultaient en partie³¹³, c'est-à-dire lorsqu'il était question du *contresens formel* à éviter, d'une tournure normative et dérivée de ces lois pures de l'intuition catégoriale. Le chemin à rebours emprunté par Husserl, *partant* de nos connaissances et de nos expressions, devait nous mener jusqu'à ce fondement normatif ultimement dans l'intuition catégoriale. Que la pensée au sens impropre, signifiante, doive se conformer ultimement à celle-ci, c'est en revanche seulement dans la mesure où *l'intuition est reconnue comme source de droit pour la pensée signifiante*. Dans le cas contraire, *la seule norme qui est appliquée à la pensée au sens impropre, c'est la morphologie pure des significations*, les lois concernant le non-sens à éviter.

Ainsi, le reproche husserlien adressé à Kant de ne pas avoir reconnu la différence entre signification et intuition se clarifie. Kant ne voit que la pensée qui juge, et non pas la pensée qui saisit les catégories dans l'expérience, la pensée qui y abstrait des formes catégoriales. Conséquemment, parce qu'il refuse l'idée que des formes catégoriales pourraient être abstraites de l'intuition et par la pensée, Kant pourrait tout au plus réussir à penser des lois pour la pensée au sens impropre, c'est-à-dire pour la pensée *qui juge*. Et encore, pas vraiment, ou du moins pas sans soulever le problème de la signification *réelle* des lois de la pensée au sens impropre, des propositions qu'elle formule sous forme de connaissance, et sous forme de connaissance synthétique a priori, par exemple. Problème qui n'en est pas un, si l'on distingue intuition et signification, si l'on distingue d'une part une pensée dont le travail est d'abstraire des objectités catégoriales de l'intuition et d'autre

³¹² Cf., *Recherches logiques VI*, p. 231-234 [193-195].

³¹³ En partie seulement, car pour une autre partie, pour tout ce qui relève du contresens matériel, les lois pures de l'intuition catégoriales sont silencieuses.

part une pensée signifiante, qui elle juge et produit des unités de signification. Car c'est de la pensée qui saisit les catégories dans l'intuition que la pensée qui juge, la pensée au sens impropre, trouve le véritable fondement de ses formations de sens. C'est également de cette pensée qui saisit les catégories que les connaissances formulées par la pensée au sens impropre. Nous avons déjà vu un exemple lorsqu'il était question de la logique transcendantale de Husserl. Si nous devons transférer ce que nous avons alors dit, mais avec les termes des *Recherches logiques*, il faudrait dire que les formations de sens de la logique (par exemple le principe du tiers exclu, le principe de non-contradiction, etc.) sont bien le fruit de la pensée au sens impropre, puisqu'elles sont, en tant que connaissances exprimées dans le langage, des unités de signification. Mais en un sens, ces formations de sens sont entièrement le fruit, ou du moins si elles doivent *valoir en droit*, de la pensée au sens propre, c'est-à-dire de la pensée qui saisit les formes catégoriales. C'est de la pensée au sens propre que la pensée au sens impropre trouve le droit ultime de toutes ses formations de sens.

2.1.2. LA RAISON APRÈS LES *RECHERCHES LOGIQUES*

2.1.2.1. LE SENS NORMATIF DE LA RAISON

Nous avons commencé cette section en soulignant que la pensée au sens prégnant et la pensée au sens propre étaient des formes de proto-théorie de la raison que l'on trouvait dans les *Recherches logiques*, bien avant donc son tournant transcendantal. En effet, deux traits de ces « penser » pointent vers ce qui sera plus tard nommé « raison » par Husserl : l'idée d'une conversion ontologique *normative* pour ce que nous pouvons penser et l'intuition comme source de droit de ce qui est pensé. Tant la pensée au sens prégnant que la pensée au sens propre reconnaissent une limite à ce que peut poser, en droit, une visée intentionnelle, et cette limite, c'est de ne penser que ce qui peut être justifié objectivement par l'intuition.

Il subsiste cependant certaines équivoques quant à l'usage du terme « raison » chez Husserl. « Raison » et ses dérivés « rationnel », « selon la raison », sont parfois utilisés pour qualifier certains actes ou certaines personnes. Alors synonyme de « correct » [*richtig*], « rationnel » s'oppose à l'acte ou à la personne « non rationnel » [*unvernünftig*], « incorrect ». Par « raison » et « rationnel », Husserl entend alors la rectitude d'un acte ou

d'une conduite en regard de ce que l'on trouve dans le remplissement intuitif. Serait non-rationnel, en revanche, l'acte ou la conduite qui irait à l'encontre de ce qui se présente dans l'intuition, contraire au « je vois que », ou encore affirmant quelque chose contre lequel il y a plus de motifs de croire qu'il n'est pas plutôt qu'il est. Cet emploi, nous le trouvons par exemple dans un manuscrit de 1924, où Husserl affirme :

Que veut dire ici raison, *ratio* ? L'homme qui agit rationnellement et exclusivement selon la raison est celui qui, guidé par la différence entre des opinions [*Meinungen*] douteuses, instables, éventuellement également à abandonner, et des opinions indubitables, qui tiennent bon, et définitives, cherche dans l'expérience et l'intuition [*Einsicht*] l'irrévocabilité et la certitude fiable, résistante subjectivement, c'est-à-dire celui qui se dit : toutes les opinions ont leurs justifications objectives [*sachlichen*], on doit s'approcher des choses mêmes, des états de choses mêmes ; toute opinion se décide selon sa vérité et définitivement lorsque l'opinion est adéquate à l'expérience et à l'intuition [*Einsicht*] immédiate ou médiata. (A V 21/3a <2> (1924))

À l'inverse, l'opinion sans justification objective, voire allant à l'encontre de ce qui est justifié objectivement, serait *non rationnelle*. Selon cet usage du terme « rationnel », constamment repris par Husserl, notamment dans les *Idées directrices* ³¹⁴, dans l'*Excursus* à l'*Einleitung in die Ethik* ³¹⁵, et dans les articles *Sur le renouveau* ³¹⁶, seraient donc rationnels les actes, les motivations, voire la vie personnelle de l'homme, que ce soit d'un

³¹⁴ « C'est la « vision » immédiate, non pas uniquement la vision sensible, empirique, mais la vision en général, en tant que conscience donatrice originaire sous toutes ses formes, qui est l'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle. Elle n'exerce cette fonction génératrice de droit que parce qu'elle est, et dans la mesure où elle est donatrice originaire. Si nous avons d'un objet une vision parfaitement claire et qu'en nous fondant purement sur cette vision, sans sortir des limites de ce que nous pouvons saisir en voyant réellement, nous avons procédé à une explicitation et à une appréhension conceptuelle et qu'ensuite nous voyons (passant ainsi à un nouveau mode du « voir ») comment l'objet est fait, c'est alors que l'énoncé fidèle où s'exprime cette vue a une validité. Si l'on demande pourquoi cet énoncé est valable, il serait absurde, comme nous le comprendrons par ailleurs, de n'accorder aucune valeur au « je vois que ». » (*Idées directrices* I, p. 66-7 [36])

³¹⁵ « Cela vaut pour tous les groupes d'actes et pour les caractères normatifs leur appartenant, que nous saisissons tous sous le titre élargi de vérité, d'authentique, de rectitude. Les actes, dans lesquels les caractères normatifs apparaissent vraiment et sont visibles [*erschauubar*], sont les actes spécifiquement rationnels, tous les autres actes sont dits rationnels seulement dans la mesure où il est possible, pour ainsi dire, de les amener à la raison, c'est-à-dire dans la mesure où ils, grâce à une fondation, peuvent être transformés synthétiquement en des actes de raison correspondants et ainsi être légitimés comme corrects. C'est donc en droit que l'on dit des cohésions d'actes de fondation qu'elles sont spécifiquement des actes de raison. » (*Einleitung in die Ethik*, [272])

³¹⁶ « Et encore quelque chose de très important : aux actes et à leurs motivations appartiennent les différences de la raison et de la déraison [*Unvernunft*], de la pensée, de l'évaluation et de la volition « justes » [« *rechten* »] et « injustes » [« *unrechten* »]. » (*Sur le renouveau*, p. 28 [8]) Plus loin, Husserl s'en sert également pour qualifier la vie personnelle de l'homme qui décide pour ses prises de positions, théoriques ou pratiques, de ne suivre que celles qui sont justifiées par l'intuition : « Ainsi se comprend le propre de l'effort de la raison en tant qu'effort pour donner à la vie personnelle, pour ce qui concerne ses prises de position respectivement judicatives, évaluatives et pratiques, la forme de la vision évidente ou encore, dans un rapport d'ajustement avec elle, celle de la légitimité ou de la rationalité. » (*Sur le renouveau*, p. 46 [26])

point de vue théorique *ou pratique*³¹⁷, qui sont tournés vers les choses mêmes, qui se justifient par l'intuition et l'expérience de ces choses. Ainsi employé, le terme « rationnel » est un prédicat normatif, qui sert à qualifier positivement certains actes qui *doivent être*, au détriment de certains autres, *non rationnels*, non justifiés par les choses mêmes, qui ne devraient pas être. Il ne sert pas à nommer un domaine d'acte ou une faculté. « Raison » serait ainsi un terme pour qualifier tout ce qui est conforme à la normativité intentionnelle.

Mais c'est là un usage étroit du terme « raison », qui laisse parfois place à un usage plus large chez Husserl. C'est le cas dans l'*Excursus* à l'*Einleitung in die Ethik*, où la raison est encore une fois rapportée à la normativité intentionnelle. Cette fois-ci cependant, Husserl n'emploie pas le terme « rationnel » comme un prédicat servant à qualifier les actes intentionnels ou l'homme vivant selon les choses mêmes et leur intuition, mais plutôt comme titre couvrant l'ensemble d'un domaine d'actes et de connexions d'actes. Ces actes sont alors des actes de raison *parce que leur contenu de sens est sujet à des caractères normatifs*. Or, en disant que les actes où se jouent les prédicats normatifs sont des actes appartenant au domaine de la raison, Husserl ne limite pas le terme qu'aux actes « corrects ». Il l'emploie aussi pour l'ensemble des actes *pour lesquels il est pertinent de mettre en question leur rectitude*. Ce que soutient ici Husserl, c'est que lorsque les actes ont un contenu de sens sujet à des prédicats normatifs, et donc lorsque les actes eux-mêmes peuvent être dits corrects ou incorrects selon le caractère normatif de leur contenu de sens, alors ces actes sont des actes de raison. Contrairement au premier usage du terme « raison », Husserl ne limite pas ici le titre « rationnel » aux seuls actes « corrects », mais l'étend pour nommer l'ensemble des actes pour lesquels il est *possible* de se demander s'ils sont ou non corrects, s'ils sont valides ou non selon l'objet auquel leur contenu de sens prétend se rapporter.

Si « rationnel » sert à qualifier l'ensemble des actes pour lesquels il est pertinent de mettre en question leur rectitude, alors l'opposé de « rationnel », ce n'est plus le « non rationnel » (s'il est qualifié de « non rationnel », c'est donc qu'il était pertinent de le juger selon sa « rectitude ») bien plutôt l'irrationnel [*irrationale*], l'a-rationnel [*vernünftiglos*] : le

³¹⁷ Ce qui justifiera, en raison, les actes pratiques, ce sera la valeur supérieure de ce qu'ils réalisent : *Cf., Infra*, section : « 3.1.3. Husserl et l'ambiguïté de l'acte ».

domaine des actes qui se tiennent *hors de la raison*, pour lesquels il n'est pas pertinent de demander s'ils sont « corrects » ou « incorrects ».

Husserl nous donne un bel exemple d'un tel usage du terme « rationnel » lorsque, dans l'*Einleitung in die Ethik*, il discute les thèses de la psychologie naturaliste, et où il remarque que cette psychologie confond deux niveaux de la motivation (*Einleitung in die Ethik*, [109]). Pour Husserl, à un niveau supérieur, la motivation est rationnelle [*rationale*], alors qu'à un niveau inférieur, elle est irrationnelle [*irrationale*], passive ou affective (*Einleitung in die Ethik*, [107]). Par motivation, il entend tout enchaînement compréhensible entre un acte et son « pourquoi ». Un acte sera le fruit d'une motivation si l'on peut demander pourquoi lui et son contenu ont été posés et trouver une réponse compréhensible commençant par « parce que ». Si je me souviens d'une région en Suisse et qu'on me demande pourquoi j'ai un tel souvenir, je peux répondre « parce que vous avez prononcé le nom de quelqu'un que je connais là-bas » ; si je juge que l'Allemagne pourra se relever de sa situation, et que vous me demandez pourquoi, je peux répondre « parce qu'une force habite le peuple allemand ». Dans les deux cas, il est compréhensible pourquoi j'en suis venue à cet acte (le souvenir, le jugement). Pourtant, dans ces deux cas, la motivation de ces actes est radicalement distincte aux yeux de Husserl :

Les deux motivations sont radicalement différentes en ce qu'une seule d'entre elles, celle qui est rationnelle [*rationale*] est sujette à la question de la raison, est sujette à l'opposition entre le rationnel [*vernünftig*] et le non rationnel [*unvernünftig*], entre le correct et l'incorrect. Le fait qu'un nom prononcé éveille en moi un certain souvenir, c'est compréhensible ; c'est compréhensible pourquoi je me souviens de celui-ci, mais il n'est pas ici question de savoir si c'est rationnel ou non. À l'inverse, chaque acte et chaque motivation d'acte, tout ce qui est rationnel [*rationale*] se tient sous l'opposition de la raison. Mais ici, la question quant à savoir pourquoi ou pour quelle raison [*Grund*], la question de savoir « pourquoi juges-tu ainsi, pourquoi évalues-tu ainsi, pourquoi aspirer-tu à ceci ? » obtient un nouveau sens : De quel droit, quelle est la raison [*Grund*], la raison rationnelle [*Vernunftgrund*] ? Au sens spécifique, un acte sera rationnel lorsque ses motifs, c'est-à-dire les motifs, les raisons des positions qu'il contient, sont corrects [*rechtmäßige*], rationnels [*rationale*], sont justement rationnels [*vernünftige*] au sens prégnant. (*Einleitung in die Ethik* [108])

Husserl distingue alors clairement deux sens de « rationnel » : en un sens spécifique, sera rationnelle la motivation *correcte*, c'est-à-dire celle qui aura été justifiée par l'intuition (et alors, elle s'oppose à la motivation non rationnelle). Mais en un sens large, sera rationnelle toute motivation qui se tient sous la juridiction de la raison, tout « parce que » pour lequel on peut se demander si c'est « en droit » que l'on a été motivé ainsi. Elle s'oppose à la motivation irrationnelle, a-rationnelle qui n'est pas de l'ordre de ce dont on peut

questionner le droit – qu'est-ce que cela pourrait vouloir dire de questionner « le droit » qu'un nom prononcé éveille en nous un souvenir ? Nous n'y pouvons rien, c'est une association passive.

Or, cette distinction entre ce qui est de l'ordre de la raison et ce qui est *en dehors* de ce qui est de l'ordre de la raison ne vaut pas que pour les motivations. Elle vaut pour toutes les sphères de la conscience. Ainsi, en un passage de ses leçons de 1908 portant sur les problèmes fondamentaux de l'éthique, alors qu'il cherchait à savoir si les actes affectifs et évaluatifs étaient de l'ordre de la raison, Husserl avait déjà adopté une définition très large du terme « raison » :

J'observe en outre que le terme de raison signale déjà dans sa signification empirique, tout comme dans sa signification transcendante, que les spécifications d'actes sont généralement soumises à des normes, relatives aux différences de validité et de non-validité qui leur correspondent, différences qui, de leur côté, sont liées à celles qu'il y a entre être l'objet d'un avis [*Gemeinheit*] et être véritablement donné. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 360 [275])

Encore en 1923, Husserl dit que le terme « raison » désigne le domaine des actes pour lesquels nous pouvons mettre en question leur « rectitude » :

Il faut bien remarquer la généralité, déjà soulignée en introduction, dans laquelle ici, et pour des motifs essentiels, les concepts de raison et de personnalité éthique sont utilisés. Le concept de raison s'étend aussi loin qu'on peut parler en quelque façon dans des actes personnels du correct et de l'incorrect (ou encore, du droit et du non-droit), du rationnel et du <non rationnel>, et cela se produit en un sens multiple, mais qui renferme une communauté d'essence manifeste. (*Sur le renouveau*, p. 59 [40])

Elle ne se limite pas, non plus, aux actes théoriques et intentionnels, mais vise également les actes affectifs, volitifs voire les actions pratiques³¹⁸, dans la mesure où nous pouvons juger s'ils sont conformes ou non aux relations hiérarchiques entre les valeurs³¹⁹.

³¹⁸ « L'idée normative de la raison se rapporte tout autant à ce qu'on appelle au sens habituel l'activité [*Handeln*] (produisant ses effets au sein d'un monde environnant) qu'aux actes [*Akte*] logiques et d'évaluation (par exemple esthétiques). L'éthique complète englobe la logique (la technologie logique) dans toutes ses délimitations habituelles, de même l'axiologie (la doctrine des valeurs, spécialement la doctrine esthétique), ainsi <60> que toute pratique, quelle que soit la façon dont il faut la délimiter. Toute connaissance scientifique consacrée par vocation à la vérité est une vie « d'éthique de la connaissance » - si tant est qu'elle est au plein sens [du terme] légitime et rationnelle. » (*Sur le renouveau*, p. 59-60 [40])

³¹⁹ Dominique Pradelle résume de façon éclairante le fait qu'il soit question de raison dans la sphère axiologique et pratique de la façon suivante : « Aussi les actes axiologiques et pratiques se tiennent-ils sous la législation de la raison, à condition d'entendre cette dernière de manière non psychologique – comme une faculté psychique ou un invariant anthropologique –, mais *transcendantale* – comme un titre englobant tous les *actes de validation, de fondation ou d'attestation* par reconduction à la donation intuitive. Juger rationnellement, c'est chercher à fonder ses jugements sur des motifs rationnels, à savoir sur l'intuition des lois analytiques-formelles de non-contradiction et de déduction des propositions, et sur l'intuition donatrice

Le terme « raison » désigne ainsi le domaine de la conscience qui est soumis à une certaine norme : celle de n'admettre que les visées de sens pouvant être justifiées par une preuve intuitive. Il serait alors intimement lié au caractère *intentionnel* des actes, puisque c'est en vertu de l'écart intentionnel entre l'acte, la visée de sens et l'objet qu'il est « pertinent » de mettre en question la rectitude d'un acte et d'y répondre par un retour à une « donation attestatrice »³²⁰. Chaque fois que le sens d'un acte sera rapporté à un objet tout en ayant la prétention de s'y rapporter vraiment, il sera question d'un acte de raison. Et il en sera également question même si l'acte ne se rapportera pas « directement » à l'objet le justifiant, mais « indirectement », même si un acte présuppose la justification d'un autre acte pour sa propre justification, comme dans le cas de la motivation. Sera en revanche « a-rationnel » toutes les sphères subjectives pour lesquelles il ne fait aucun sens de parler d'une conversion ontologico-normative, de l'intuition comme source de leur droit et comme norme de leur rectitude. La raison n'a donc plus rien d'une faculté ; elle désigne plutôt le domaine des actes soumis à des contraintes normatives.

Cette définition essentiellement *normative* de la raison, nous la retrouvons également développée dans la dernière section des *Idées directrices I*, texte très proche de l'*Excursus* de l'*Einleitung in die Ethik* mais portant spécifiquement sur les actes posant la « réalité » de quelque chose³²¹. Il s'agit là encore de désigner la raison comme domaine

des états de choses visé ; de même, évaluer rationnellement, c'est évaluer en cherchant à fonder ses évaluations sur l'intuition des lois de la conséquence axiologique et celle de la valeur d'un état de choses pris pour fondement ; de même enfin, vouloir rationnellement, c'est chercher à fonder son vouloir sur des motifs rationnels, à savoir sur la détermination de ce qui est le meilleur ou est catégoriquement requis par la situation. » PRADELLE, D., *Par-delà la révolution copernicienne*, *op. cit.*, p. 231.

³²⁰ « Naturellement, raison ne signifie pas maintenant une faculté psychique, mais le terme doit être compris phénoménologiquement ou encore – pour parler comme Kant – transcendentalement, comme un titre pour les configurations de l'essence d'actes concernées dans lesquels des objectités du type catégorial concerné, selon leur essence, font l'objet d'un avis [*Gemeinheit*] et, dans l'enchaînement de connaissance, d'une donation attestatrice. Pour désigner cette diversité, close en elle-même, de spécifications d'acte qui appartiennent par essence à une objectité et qui, d'après leur essence, peuvent à leur tour assurer une fonction de connaissance dans l'unité d'un enchaînement de justification, j'utilise également le terme d'« actes constitutants », et je dis que ces actes constituent l'objectité correspondante ou que ces [objectités] se constituent dans ces actes. Il n'y a là derrière rien de plus à rechercher. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 359 [274-275])

³²¹ Les deux premiers chapitres de la dernière section des *Idées directrices I* traitent, tout comme l'*Excursus* de l'*Einleitung in die Ethik* du rapport entre objet réel, sens et acte. Dans l'*Excursus*, il est cependant essentiellement question de la différence entre une science objective et une science normative. Les *Idées directrices I* n'en font quant à elles pas une question centrale, puisqu'il ne s'agit pas d'y montrer la possibilité de sciences normatives, mais plutôt de montrer comment il peut être encore question, dans la phénoménologie, de « réalité » : « 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 proposition ? <...> La question est donc de savoir comment, en respectant l'exigence d'une science phénoménologique, on pourra décrire noétiquement

d'actes pour lesquels il est pertinent de mettre en question leur rectitude par rapport à l'objet, c'est-à-dire prenant pour norme la donation intuitive de l'objet :

Que signifie proprement la « prétention » de la conscience à se « rapporter » réellement à quelque chose d'objectif, à être « valide » ? Comment élucider phénoménologiquement, en fonction du couple noèse-noème, le rapport « valable » ou « non-valable » à l'objet ? Nous voilà du même coup devant les *grands problèmes de la raison* ; notre but, dans cette section, sera de les tirer au clair sur le terrain transcendantal, de les formuler comme *problèmes phénoménologiques*. (*Idées directrices I*, p. 435 [266])

Ce que remarque alors Husserl, c'est que « <l>a conscience, ou le sujet lui-même de la conscience, *juge* sur la réalité, s'interroge à son sujet, conjecture, doute, résout le doute, et exerce ainsi la « *juridiction de la raison* » » (*Idées directrices I*, p. 456 [281]). Or, avoir simplement un objet de conscience, viser simplement un objet, en tant que centre unificateur de différentes déterminations (*Cf.*, *Idées directrices I*, § 131, p. 441-444 [270-273]), ne justifie pas le droit de prétendre à sa « réalité ». Faire appel à ce qui est en dehors du « terrain purement phénoménologique », en dehors de ce qui subsiste après la réduction phénoménologique, pour justifier un acte intentionnel et son contenu est tout aussi problématique : ce serait le justifier avec ce qui est justement problématique, avec la position de quelque chose dont la position est justement, *en droit*, en question. Accordant que ce n'est que sur « le terrain purement phénoménologique » (*Idées directrices I*, p. 456 [281]) que l'on puisse octroyer ce droit, qu'à partir de ce que l'on a dans nos vécus de conscience, c'est donc que ce droit, ce n'est que la confirmation par l'*évidence*, en tant que vécu, qui puisse l'octroyer. C'est d'elle que les actes de raison obtiendront leur caractère « correct » ou « incorrect », leur validité ou non.

2.1.2.2. LA CRITIQUE TRANSCENDANTALE DE LA RAISON

Une théorie transcendantale de la raison, c'est donc une théorie portant sur les types d'évidence (assertorique et apodictique, adéquate et inadéquate, etc.) et cherchant à leur associer des domaines d'objets et des actes. En son versant critique, c'est également une théorie qui cherche à montrer de quel droit un acte peut prétendre se rapporter vraiment à son objet, jusqu'à quel point nous pouvons donc le justifier en droit et dans quelles connexions d'actes certains actes obtiennent une justification médiate. (*Idées directrices I*, p. 474 [293] ; *cf.*, *Einleitung in die Ethik*, [272-273]). Une critique de la raison, c'est une

ou noématiquement tous les enchaînements immanents à la conscience qui rendent nécessaire, précisément dans sa réalité, un objet pur et simple <...> » (*Idées directrices I*, p. 456-7 [281]).

théorie de l'acte intentionnel et de ce qui constitue, pour lui et dans ce qui s'offre sur le terrain purement phénoménologique, une *bonne preuve*³²². C'est une théorie du versant *subjectif* de la normativité intentionnelle³²³. Une théorie transcendantale de la raison n'a donc rien d'une psychologie transcendantale ; c'est une théorie portant sur le droit de nos contenus de sens et les actes dans lesquels ils sont posés, sur comment ils peuvent se légitimer sur le terrain phénoménologique, et non pas une théorie portant sur les facultés, les capacités ou des faits psychiques.

Nous avons déjà donné un exemple d'une telle critique transcendantale de la raison, lorsque nous avons montré comment pouvait se justifier en droit la position d'une logique ayant un usage normatif, laquelle justification ne pouvait se faire qu'en faisant retour sur les actes dans lesquels se constituaient et se légitimaient les jugements *a priori* de la logique. Mais il n'y a pas que la position d'un jugement universel et *a priori* dont la justification soit problématique pour Husserl. Tout acte, parce qu'il *pose* un contenu de sens et qu'il n'a pas en lui-même sa propre justification *en raison de sa structure intentionnelle*, est problématique. Nous pourrions donc prendre n'importe quel acte faisant partie du domaine de la raison et chercher ce qui le justifierait en droit. Quelles preuves pourraient légitimer la position qu'il est probable que X soit Y ? Des preuves telles qu'elles sont suffisantes pour légitimer cette probabilité et non la simple possibilité, mais des preuves insuffisantes pour justifier la certitude que X est Y. Quelles preuves pourraient légitimer la position que telle personne ment ? Une preuve du fait qu'il a dit ce qu'il a dit,

³²² Sur le terrain phénoménologique car ce n'est que là qu'il puisse y avoir une *bonne preuve* selon Husserl. De plus, si nous disons ici « bonne preuve » et non pas simplement « preuve », c'est parce que l'enjeu d'une critique de la raison, ce n'est pas de montrer quelles preuves nous apportons pour justifier nos actes et leur contenu de sens, mais de se demander qu'est-ce qui constituerait, en droit, une preuve pour chaque type d'acte et chaque type de contenu de sens. Ce n'est pas une question de fait, mais une question de droit.

³²³ C'est d'ailleurs ainsi, dans l'*Excursus*, que la théorie de la raison était définie : « Il est maintenant clair, que l'étude de la raison elle-même, que les particularités et lois d'essence des fondations établissant les actes spécifiquement rationnels et la rectitude rationnelle [*Vernunftfrichtigkeit*] et des couches inférieures motivant leur donation originaire en droit sont du plus grand intérêt, et que cette étude est entièrement distincte de l'étude des lois, qui se rapportent aux particularités d'essences des propositions et des prédicats normatifs qui dépendent d'elles. La logique des propositions énonciatives est autrement dirigée que la science de la raison pure, l'orientation sur les propositions est bien différente que celle sur les actes ; et il en est ainsi en général. Il en résulte donc une idée d'une science universelle de la raison. Elle est accompagnée des normes logiques, axiologiques et éthiques, des idées de vérité et des lois fondamentales leur appartenant, lesquelles rapportent en retour ces idées aux possibles sortes et structures formelles des propositions. La nouvelle thématique est cependant la subjectivité, dans les actes et les motivations d'actes de laquelle se trouve la source constitutive de la vérité et de l'être, et également de l'être de la valeur et de l'être du bien. » (*Einleitung in die Ethik*, [272])

une preuve de la fausseté de ce qu'il a dit, et une preuve du fait qu'il savait que ce qu'il disait n'était pas vrai. Quelles preuves pourraient légitimer la position que je suis allée au cinéma hier ? Mon souvenir, et encore, celui-ci ne serait pas entièrement suffisant, puisque serait encore ouverte la possibilité que je fasse erreur.

Reprenons ce dernier cas, largement explicité dans les *Idées directrices I*. Une théorie transcendantale de la raison devrait nous enseigner, selon Husserl, que le souvenir n'est toujours un acte que *relativement correct*, ou correct que de façon *imparfaite*, puisqu'il ne peut jamais s'authentifier dans une évidence immédiate – le vécu passé est à jamais passé et ne s'offre pas dans une perception immédiate. Cependant, une des façons de renforcer la légitimité d'un souvenir, sa prétention à être le souvenir d'un événement qui a *vraiment* eu lieu, c'est de refaire la chaîne des souvenirs allant du présent au souvenu en question. Husserl nous dit alors que plus cette chaîne est longue et distincte, plus le souvenir en question gagne en légitimité :

Le souvenir se renforce à mesure qu'on avance, de souvenir en souvenir, le long de la chaîne des souvenirs susceptibles de rendre le premier plus distincts et dont le terme ultime vient se confondre avec le présent de perception. Le renforcement est jusqu'à un certain point réciproque, les poids des divers souvenirs sont fonctionnellement dépendants les uns des autres ; enchaîné avec d'autres, chaque souvenir prend une force croissante, à mesure que ses liaisons s'étendent ; il a une force supérieure à celle qu'il aurait dans une chaîne plus courte, ou s'il restait isolé. (*Idées directrices I*, p. 475 [294])

À l'inverse, dans une telle théorie, il faut également souligner comment infirmer *en droit* un acte de souvenir, c'est-à-dire les cas où il faut admettre qu'il est incorrect, que son contenu de sens est faux. Comme nous n'avons pas plus accès à une intuition immédiate qui infirmerait le souvenir qu'à une intuition immédiate le confirmant, ce serait en prenant appui sur l'incompatibilité de la chaîne de souvenirs avec le souvenir en question que nous pourrions infirmer *en droit* ce souvenir :

Le *type propre d'inadéquation* du souvenir consiste en ceci : du non-souvenu peut se mêler au « réellement souvenu », ou bien différents souvenirs viennent à la traverse et pourraient se faire passer pour l'unité d'un souvenir : cependant, en développant leur horizon afin de l'actualiser, les séries de souvenirs impliqués se disjoignent, et ainsi le bloc unifié de souvenirs « explose » et se fragmente en une multitude d'intuitions de souvenirs incompatibles <...> (*Idées directrices I*, p. 475-476 [294])³²⁴

Si j'affirme être allée au musée hier, mais qu'en faisant la chaîne des souvenirs du déroulement de cette journée, je réalise que je n'ai pas pu avoir le temps d'aller au musée

³²⁴ D'autres moyens s'offrent également pour infirmer le souvenir en question ; des preuves matérielles, des témoignages, l'improbabilité du fait relaté, les circonstances dans lesquelles le souvenir a été relaté, etc.

puisque j'étais à la bibliothèque, il me faudra bien admettre que mon souvenir doit être erroné – j'y suis plutôt allée avant-hier. L'incompatibilité des événements souvenus nous contraint alors à nier ou à corriger le souvenir en question³²⁵.

À parler d'une telle critique *transcendantale*, il pourrait cependant être tentant d'associer la raison telle que l'entend Husserl à la raison au sens kantien. Et il est vrai que Husserl, dans sa phénoménologie de la raison, emploie le terme « Idée », et ce, précise-t-il, « au sens kantien » (*Idées directrices I*, p. 480 [297]). Mais ce serait là faire fausse route. Il est bien question d'Idée dans la théorie transcendantale de la raison de Husserl, mais c'est seulement lorsque ce qui est posé dans l'acte intentionnel ne peut se justifier *que dans un système indéfini de remplissements intuitifs* :

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 éidétique, 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 éidétique rigoureux. (*Idées directrices I*, p. 480 [297])

Le remplissement intuitif intégral de ce qui est posé comme contenu de sens est alors une Idée, ce par quoi Husserl veut dire que le remplissement intégral est à la fois non réalisé, mais à la fois prescrit *dans son déroulement* selon une suite d'intuitions précise. Si une intuition ne devait pas cadrer avec l'Idée, avec le système de remplissements intuitifs *prescrit*, c'est donc que serait infirmée, ou tout au moins chancelante, la légitimité de ce que nous avons posé. L'Idée joue là où l'objet intuitif est transcendant, c'est-à-dire que là où nous posons quelque chose qui ne se donne intuitivement qu'inadéquatement, mais dont nous pourrions avoir moment par moment des intuitions le confirmant de plus en plus en droit. Cela vaut évidemment pour l'objet perçu qui ne se donne toujours que par esquisses, mais également pour l'objet « science », qui ne peut s'achever que dans un système ayant la forme de la fondation. À l'inverse, là où la donation est adéquate, il n'est pas question d'Idée au sens kantien. Il n'est pas alors besoin d'un système unifiant toutes les apparences indéfinies de l'objet, puisque l'objet donné adéquatement se donne dans une apparence définie. Les actes d'une donation adéquate sont pourtant rationnels, puisqu'il y a

³²⁵ Ce qui n'est pas sans rappeler le primat de la cohérence dans la narration d'une vie, et sur sa fonction attestatrice chez Ricœur. RICŒUR, P., *Temps et récit. Troisième tome : Le temps raconté*, Paris : Éditions du Seuil (coll. Points), 1985, p.443. Husserl avait également thématiqué l'histoire d'une vie : *Sur l'intersubjectivité II*, p. 339-340 [418-9] ; *Idées directrices II*, p. 339-340 [248-249].

remplissement intuitif. L'Idée n'est donc qu'un cas particulier de la raison – celle ayant pour remplissement intuitif un objet transcendant, toujours donné inadéquatement, et dont le remplissement intégral est une Idée.

Mais même lorsqu'il est question d'une théorie transcendantale de la raison portant spécifiquement sur les problèmes soulevés par les objets transcendants, les problèmes transcendantsaux de Husserl ne sont pas les problèmes transcendantsaux de Kant. Car si nous devons reprendre les distinctions que nous venons d'effectuer, ce que Kant combat dans sa critique de la raison, c'est ce qui tombe dans le domaine de l'a-rationnel ; ce que Husserl combat en revanche dans sa critique de la raison, c'est ce qui tombe dans le domaine du non rationnel³²⁶.

Là où ce changement se remarque, c'est dans l'extension du champ des *erreurs* qui sont sujettes à la critique. Pour Kant, la critique de la raison, c'est la critique des *erreurs métaphysiques* auxquelles elle nous conduit. Pour Husserl en revanche, faire une critique de la raison, c'est faire une critique des *erreurs ordinaires*.

Au début de la *Dialectique transcendantale*, Kant propose une série de distinctions pour cerner quelle est l'erreur qui occupe sa critique. Il distingue alors quatre types d'erreurs : l'apparence logique, l'abus transcendantal, l'apparence empirique et l'apparence transcendantale. Par « apparence logique », il entend les erreurs quant aux formes logiques et catégoriales³²⁷, erreurs qui contreviennent à la possibilité formelle d'un objet avant même qu'il ne soit question de son contenu matériel, et qui n'appartiennent pas à la raison

³²⁶ Nous avons décidé de comparer la critique de la raison que l'on trouve dans la *Critique de la raison pure* avec celle que l'on trouve principalement dans les *Idées directrices I*. Il est vrai qu'il aurait été possible de prendre appui sur la *Logique* de Kant, où il considère non pas les erreurs métaphysiques, mais celles ordinaires qui découlent de « l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement ou pour mieux dire sur le jugement » (KANT, E. *Logique, op. cit.*, p. 58). Ce que présente Husserl en terme de théorie de l'erreur trouve en partie son corolaire dans la *Logique* de Kant, et non pas dans la *Critique de la raison pure : Id.*, p. 54-63. Pourtant, si nous décidons ici de nous en tenir à la *Critique de la raison pure*, c'est parce que la *Logique* porte spécifiquement sur les erreurs logiques, et donc formelles, de l'entendement. En ce sens, ce type d'erreurs serait encore trop étroit pour Husserl puisqu'elles se limitent à des erreurs qui sont des contresens formels. De plus, si nous cherchons ce que veut dire « critique de la raison » chez ces deux auteurs, c'est donc la *Critique de la raison pure* de Kant qui doit nous intéresser, et non pas sa *Logique*, laquelle se limite aux erreurs de l'entendement et non pas de la raison proprement dite – erreurs de l'entendement qui consistent soit à subir l'influence indue de la sensibilité (l'apparence logique) ou à dépasser les bornes de notre capacité à en faire usage (l'ignorance).

³²⁷ KANT, E. *Critique de la raison pure, op. cit.*, p. 331 [A 296/B 353].

proprement dite, mais simplement à un non-respect des lois de l'entendement³²⁸. Cette apparence logique est aussi nommée « erreur analytique » par Kant, puisque c'est une erreur qui joue au niveau des catégories qu'il a développée dans l'analytique transcendantal : c'est une erreur par rapport aux formations catégoriales qui peuvent être admises si le jugement doit pouvoir être vrai³²⁹. Un jugement de cette sorte constituerait, pour Husserl, un contresens formel. Mais il n'y a pas qu'ainsi que l'entendement peut commettre une erreur ; il peut également commettre un « abus transcendantal »³³⁰. Dans ce cas, l'erreur de l'entendement consiste non pas à *prétendre* à des connaissances suprasensibles, supra-transcendantales (comme ce sera le cas pour les apparences transcendantales), mais à croire, à tort, être encore dans les limites de la connaissance *objective*³³¹. On croit alors porter un jugement sur un *objet*, alors que l'on n'est plus dans les limites de la connaissance d'un objet que l'on veut pourtant respecter³³². S'en distingue également la simple « apparence empirique », comme les illusions d'optique, où nous prenons une apparence subjective pour une qualification adéquate de l'objet³³³. Cela consisterait à dire, pour reprendre les exemples de Kant, que la mer est plus élevée au large qu'au rivage, ou que la lune est plus grande à son levé qu'en milieu de parcours, parce que la mer et la lune *nous apparaissent ainsi*³³⁴. De même, si je dis que la lune a la même

³²⁸ Tant et aussi longtemps que l'entendement suivrait les lois propres à sa nature, nous dira Kant, il fera pas d'erreur et il nous assurera de l'aspect formel de la vérité : « Or, c'est dans l'accord avec les lois de l'entendement que consiste la dimension formelle de la vérité. » *Id.*, p. 330 [A 294/B 350].

³²⁹ « Donc le critère simplement logique de la vérité, savoir l'accord d'une connaissance avec les lois universelles et formelles de l'entendement et de la raison, est certes la *conditio sine qua non*, par conséquent la condition négative de toute vérité ; reste que la logique ne peut aller plus loin, et que l'erreur qui porte non sur la forme, mais sur le contenu, la logique ne peut la découvrir à l'aide d'aucune pierre de touche. La logique générale résout donc toute l'activité formelle de l'entendement et de la raison en ses éléments, et les présente comme principes de toute appréciation logique de notre connaissance. Cette partie de la logique peut par conséquent se nommer *analytique*, et si elle est la pierre de touche, du moins négative, de la vérité, c'est précisément dans la mesure où l'on doit d'abord vérifier et apprécier d'après ces règles toute connaissance quant à sa forme, avant de l'examiner selon son contenu, pour établir si, vis-à-vis de l'objet, les connaissances contiennent de la vérité positive. » *Id.*, p. 149 [A 59-60/B 84-85]. Dans la division de la critique de la raison pure, ce projet équivaut à l'analytique transcendantale. *Id.*, p. 150-151 [A 62-63/B 87-88].

³³⁰ *Id.*, p. 331 [A 296/B 352].

³³¹ D'où le terme « abus », qui souligne bien que l'on croit encore faire un usage transcendantal, c'est-à-dire constituant un objet, des catégories, mais que l'on a alors tort.

³³² La question de savoir à quel genre de jugement correspond l'abus transcendantal, ce que Kant nomme également l'usage transcendantal de l'entendement, n'est pas très clair. Si l'on en croit Claude Piché, ce serait le système de Leibniz qui serait ici visé par Kant, et ce, parce que les formes de l'entendement y auraient été « objectivées » sans avoir été soumises au schématisme de la sensibilité. PICHE, C., *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris : Vrin (coll. Histoire de la philosophie), 1995, p. 48-50.

³³³ KANT, E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 330 [A 295/B 351] ; p. 331 [A 297/B 354].

³³⁴ *Id.*, p. 331-332 [A 297/B 354].

grosseur qu'une pièce de monnaie, je commets une apparence empirique puisque je prends pour une qualification objective ce qui n'est en fait qu'une illusion provenant de ma situation subjective. Enfin, le dernier type d'erreurs reconnues par Kant, et le seul qui soit l'objet de la critique de la raison, est l'apparence transcendantale. Par apparence transcendantale, Kant entend l'erreur qui consiste à prétendre à un usage *transcendant*, dépassant les limites de l'expérience possible, des principes de l'entendement. Contrairement à l'abus transcendantal, l'apparence transcendantale n'est pas une simple erreur quant aux limites légitimes des principes de l'entendement ; elle consiste à dépasser en toute connaissance de cause, c'est-à-dire en sachant très bien que l'on franchit alors les limites de l'expérience, les limites légitimes de l'entendement³³⁵.

Ce qu'il y a de très particulier, c'est que ce sont des différences dans les *usages des facultés subjectives* qui justifient Kant à distinguer différents types d'erreurs. Ce qui distingue, par exemple, l'abus transcendantal de l'apparence transcendantale, c'est le fait que dans le premier cas, on *prétend* – à tort certes, mais tout de même – faire un *usage empirique* de l'entendement, alors que dans le second cas, on prétend faire un *usage transcendant* de celui-ci³³⁶. Dans l'apparence empirique tout comme dans l'abus transcendantal, il est bien fait un usage empirique de l'entendement, mais dans l'apparence empirique, la faculté de juger subit l'influence de l'usage de la faculté de l'imagination. L'apparence logique consiste sous l'influence induite de la sensibilité à faire un usage de l'entendement qui ne respecte pas les lois de l'entendement, et si la sensibilité n'intervenait pas, l'entendement suivrait ses propres lois et ne pourrait donc pas se tromper³³⁷.

³³⁵ *Id.*, p. 330-331 [A 295-296/B 352-353].

³³⁶ Léo Freuler reconnaît une deuxième différence entre l'usage transcendantal et l'usage transcendant. Il affirme que dans l'usage transcendantal, on croit respecter les limites de l'empirique, alors que dans l'usage transcendant, on souhaite enlever les limites de l'empirique. Il croit cependant également que les deux se distinguent en ce que l'usage transcendantal des catégories produirait des objets non-empiriques généraux, alors que l'usage transcendant servirait à produire des objets non-empiriques singuliers. Sur la distinction entre l'usage *transcendantal* et l'usage *transcendant* : FREULER, L., *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1992, p. 302-304.

³³⁷ KANT, E., *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 329-330 [A 294/B 350]. Il existe une autre sorte d'erreur de l'entendement : celle qui consiste à en faire usage au-delà de ce que nous avons la capacité de le faire. Ce type d'erreur, Kant le nomme « ignorance » : « Par conséquent c'est seulement de l'ignorance que les bornes de l'entendement sont responsables <...> La nature nous a assurément privés de maintes connaissances, elle nous laisse dans une ignorance invincible sur bien des choses, mais elle n'est pas cause de l'erreur. Ce qui nous y conduit c'est notre propre penchant à juger et à décider là-même où la limitation de notre capacité de juger et de décider ne nous donne pas le pouvoir de le faire. » (KANT, E. *Logique*, *op. cit.*, p. 60)

Pourtant, dans tous ces cas, c'est la possibilité d'un objet de l'expérience correspondant au jugement qui est biffée. Pour Husserl, tous ces cas *justifieraient une critique de la raison*. Pourquoi alors ne faire porter sa critique que sur un type d'erreur (l'apparence transcendantale) au détriment des autres ?

Kant s'explique quant à pourquoi ce sont les usages, bien plus que l'incorrection du jugement par rapport à une expérience possible, qui l'intéresse, et pourquoi en vertu de ces différences d'usages, ce sont les apparences transcendantales qui devraient être l'objet de la critique de la raison. Il distingue alors les erreurs qui sont des illusions des erreurs qui sont des fautes. Parmi les « fautes », Kant range l'abus transcendantal³³⁸ et l'apparence logique³³⁹. Elles ne sont que des fautes parce que ces erreurs devraient cesser dès qu'elles seront mises au jour. Dans ces usages fautifs, l'usage empirique – et donc légitime – de l'entendement n'est pas remis en question ; au contraire, ce genre d'erreurs fautives sont commises alors pourtant que l'on souhaite faire un usage légitime de l'entendement. L'apparence empirique ne remet pas elle non plus en question cet usage légitime, mais elle n'en constitue pas moins, aux yeux de Kant, une *illusion*. Car par « illusion », Kant entend l'erreur qui ne cesse pas même si on la met au jour³⁴⁰. Dans l'apparence empirique, même si nous devons la mettre au jour, nous aurions toujours l'impression que l'objet est tel qu'il nous apparaît – même si je sais que la lune ne change pas de grandeur, elle *semblera toujours changer de grandeur*. De même, l'apparence transcendantale est également une illusion parce qu'elle ne disparaît pas lorsqu'on la met au jour. Au contraire, elle est le résultat d'une raison qui accomplit cela même qui est son usage naturel : rechercher une unité inconditionnée³⁴¹. Elle ne peut donc pas disparaître même si on la met au jour. Mais elle est en même temps la pire des illusions, car non seulement *elle ne disparaît pas lorsqu'on la met au jour* – ce par quoi elle est une illusion, et non pas une faute –, mais elle remet également en question le fait que l'usage légitime de l'entendement soit restreint à son usage empirique. Non seulement elle ne disparaît pas, mais elle revendique

³³⁸ KANT, E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 331 [A 296/B 352].

³³⁹ *Id.*, p. 332 [A 298/B 354].

³⁴⁰ En ce sens, Claude Piché souligne à juste titre que si l'apparence *incite* à l'erreur sans y conduire nécessairement, puisque « grâce à un effort soutenu » il est possible de l'éviter, l'apparence est elle inévitable. PICHE, C., *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, op. cit., p. 46.

³⁴¹ Tout comme l'apparence empirique, qui n'est que le fruit de l'usage naturel des facultés, et qui ne peut donc pas cesser même si on la met au jour.

explicitement ce qui est un usage illégitime de l'entendement aux yeux de Kant³⁴². En ce sens, nous devrions dire, bien que Kant n'utilise pas ce terme, qu'elle n'est pas qu'une simple *illusion*, mais qu'elle est aussi le fruit d'une *insubordination*. Elle est donc la plus grave : non seulement elle constitue un usage *naturel* d'une faculté, mais un usage naturel qui est *illégitime*. La critique de la raison portera donc sur ces apparences transcendantales.

La critique de la raison kantienne n'est donc qu'une critique des connaissances spécifiquement métaphysiques et non pas une critique des connaissances « ordinaires »³⁴³. C'est contre l'erreur métaphysique qu'il se bat, et non contre l'erreur ordinaire. Or, c'est à la critique de toute connaissance, c'est au combat contre toute erreur, qu'elle soit métaphysique ou ordinaire, que s'emploie la critique de la raison husserlienne. Sont inclus en ce sens dans sa critique à la fois ce qui constituerait une illusion et à la fois ce qui constituerait une faute aux yeux de Kant. Car ce qui intéresse Husserl, c'est la différence entre les actes rationnels et les actes non rationnels entre les actes ayant un contenu de sens non contraire à l'intuition et ceux ayant un contenu de sens allant à l'encontre de ce qu'offre l'intuition.

Kant et Husserl sont donc bien des hommes de leur temps. Car Kant se bat contre les connaissances métaphysiques portées par les philosophes à son époque. Husserl en revanche se bat contre le psychologisme, et surtout contre l'idée de fonder la différence entre une connaissance vraie et une connaissance fautive à partir du psychologisme. Rappelons en effet l'enjeu à partir duquel s'ouvrent les *Prolégomènes* : le psychologisme contrevient aux conditions de possibilité de toute science, notamment parce qu'il ne parvient pas à rendre compte de la différence entre des connaissances vraies et des connaissances fautes. Il est là, l'enjeu de la critique de la raison pour Husserl : montrer comment se différencie la connaissance vraie de la connaissance fautive, comment les premières se légitiment alors que les secondes sont infirmées. C'est à partir de ce problème

³⁴² Au contraire de l'apparence empirique, qui est tout de même un usage empirique des facultés.

³⁴³ Comme nous le verrons, Kant parle pour ces erreurs de « fautes », alors qu'il refuse ce terme pour les connaissances métaphysiques de la raison. L'usage par Kant du terme « faute » pour ces erreurs permet selon nous notre emploi de l'expression « erreur ordinaire » dans ces cas. Cet usage a l'avantage de souligner que ce n'est plus la connaissance métaphysique qui pose problème pour Husserl, mais plutôt toutes les connaissances « ordinaires », et surtout celles des sciences contemporaines aux *Recherches logiques*. Sur ce dernier point, Kant et Husserl étaient bien des philosophes de leur temps, Kant se battant contre les prétendues connaissances métaphysiques qui étaient communes à son époque, et Husserl contre les prétendues connaissances scientifiques – pensons au psychologisme – communes à son époque.

que la portée de la critique de la raison est envisagée par Husserl. Il lui faut rendre compte de la possibilité de distinguer toute erreur de toute connaissance vraie – et non pas seulement de la possibilité de distinguer les connaissances métaphysiques des connaissances empiriques. C'est la scientificité même de toutes nos connaissances qui est en jeu, et non pas seulement le caractère métaphysique de certaines de nos « connaissances ».

Le propre de Husserl, ce n'est donc pas seulement refuser de fonder les lois de la logique formelle sur les lois propres à une faculté subjective – l'entendement –³⁴⁴, ni de seulement reconnaître une tournure normative à ce qui est essentiellement objectif, points sur lesquels nous avons déjà insisté. L'enjeu, c'est également de rendre compte, pour tout champ de connaissances et à partir de différences au sein des vécus de conscience, de la façon dont pourrait se différencier en droit la connaissance vraie de la connaissance fautive. Sans quoi aucune connaissance ne pourra être dite « connaissance véritable » ; aucune science ne pourra se différencier des pseudosciences.

En ce sens, Husserl est donc également beaucoup plus suspicieux vis-à-vis de l'entendement, dont la nature et l'usage empirique ne garantissent pas à eux seuls la vérité, ou du moins la possibilité de la vérité des jugements. Husserl reconnaît que s'il y a un fait empirique que l'on peut établir à partir de l'entendement humain, c'est que ce qu'il pose est très souvent faux : « Étant donné que la pensée logique empirique se réalise, pour la partie incomparablement la plus grande, d'une manière inadéquate et signitive, nous pensons, nous présumons beaucoup de choses qui, en vérité, c'est-à-dire sur le mode de la pensée proprement dite ou dans la réalité effective de ces synthèses simplement présumées, ne peuvent en aucune façon être réunies. » (*Recherches logiques VI*, p. 237 [198]) Autrement

³⁴⁴ Évidemment, une telle analyse ne satisfait pas Husserl, notamment parce que les erreurs de la pensée proviennent du non respect des lois idéales objectives et non pas d'un non-respect des lois propres à la pensée subjective, et aussi parce que cela risque de renvoyer certaines erreurs à une forme de « mauvaise » constitution d'un entendement comparativement à d'autres entendements jugés conformes à la nature. Mais d'où saurions-nous qu'une telle constitution est conforme et non telle autre ? De la normalité ? Ou d'un présupposé métaphysique – la « nature » de l'entendement ? Surtout, cette idée d'une nature de l'entendement est explicitement critiquée par Husserl parce qu'elle rate l'*a priori* de la logique pour la fonder sur un universel empirique : la nature de l'entendement humain. (*Recherches logiques VI*, § 64, p. 235-238 [196-199]) Ce qui confirme nous semble-t-il la décision que nous avons prise de comparer ces passages avec la *Critique de la raison pure*.

dit, ce sont bien ces erreurs ordinaires, trop ordinaires, qui tracassent Husserl³⁴⁵. Comment les distinguer des connaissances véritables ? C'est de la phénoménalisation de ces erreurs ordinaires qu'il doit rendre compte, et d'une phénoménalisation telle qu'elles apparaissent *en tant qu'erreurs et en tant qu'erreurs opposées à des connaissances véritables*.

La connaissance ordinaire serait en ce sens le champ élargi de la critique husserlienne de la raison. Mais ce champ est aussi élargi par la question directrice de la critique de la raison. Alors que pour Husserl, la question de la critique est de savoir *de quel droit* je peux dire avoir une connaissance véritable, et que le remplissement intuitif représente la source de droit de toute connaissance, mais également la source critique permettant l'exclusion de nos erreurs, la question de Kant est toute différente. Il s'agit plutôt pour lui de savoir *jusqu'où* il est possible d'avoir en droit une connaissance. En témoigne la distinction qu'il effectue entre les « fautes » et les « illusions »³⁴⁶ ; si les premières renvoient à une influence indue exercée sur la nature d'une faculté qui est alors détournée de ses propres lois, les secondes relèvent de la nature même d'une faculté. Or, ce sont les illusions qui intéressent Kant, et non pas les « fautes ». En effet, l'illusion est beaucoup plus problématique, car procédant de la nature d'une faculté, elle « ne cesse pas, lors même qu'on l'a mise au jour », elle est ce « qu'on ne saurait éviter », et, « naturelle et inévitable », elle est ce « qu'il faut constamment dissiper »³⁴⁷. À l'inverse, nos fautes ne sont pas aussi problématiques puisque, n'étant pas du tout redevables à la nature d'une faculté, mais plutôt à des influences extérieures, elles se corrigent aisément lorsque l'on écarte les influences indues qui sont exercées sur cette faculté. La critique trouve dans les illusions de la raison le nerf de la guerre, car il s'agit *de limiter ce qui est pourtant bien naturel*. *Jusqu'où* pourra aller l'usage naturel de la raison tout en restant *légitime*, voilà la question directrice de la dialectique transcendantale.

Reprenons ici la distinction entre rationnel et non rationnel, d'une part, et rationnel et a-rationnel, d'autre part. La question « jusqu'où ? » renvoie à la ligne de partage entre le

³⁴⁵ Et si ici Husserl insiste sur le caractère « ordinaire » de l'erreur, soulignons également que c'est en partant des significations ordinaires (« Ce papier est blanc », le, un, quelques, beaucoup de, peu de, deux, est, ne pas, lequel, et, ou, etc.) qu'il avait montré l'intuition catégoriale et l'intuition du général (*Recherches logiques VI*, § 40-44, p. 159-171 [128-139]).

³⁴⁶ Deux types d'erreurs sont des « fautes » selon Kant : l'abus transcendantal et l'apparence logique. Il reconnaît par ailleurs deux types d'illusion : les apparences transcendantales et les apparences empiriques (KANT, E., *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 331-332 [A 297/B 356-357]).

³⁴⁷ *Id.*, p. 331-332 [A 297-298/B 353-355].

rationnel et l'a-rationnel. La question est alors de savoir : quand ne sommes-nous plus dans le domaine des actes pour lesquels l'intuition est une source de droit ? Quand tombons-nous dans le domaine de l'a-rationnel ? C'est, finalement, l'enjeu de la critique de la raison kantienne. La critique de la raison husserlienne permet certes également de départager les actes intentionnels pour lesquels l'intuition est une norme, une source de droit, des sphères subjectives où l'intuition ne peut pas jouer un tel rôle. Mais il s'agit surtout de montrer comment le rationnel et le non rationnel peuvent être départagés pour les actes pour lesquels il est déjà exclu qu'ils soient a-rationnels.

Conséquemment, Husserl ne peut pas répondre à son problème en cherchant simplement à brider la « nature » d'une raison qui irait au-delà de son usage légitime. Non seulement parce qu'il ne reconnaît pas la raison comme faculté ayant un usage naturel, mais aussi parce que les problèmes de la raison ne seraient alors que partiellement pris en considération. Car même en bridant, ou plutôt en endiguant les pourtours de ce qui constitue un acte soumis à la norme de l'intuition, nous n'aurons effectué qu'une partie du travail que l'on doit faire dans une théorie de la raison – et probablement la partie la plus inessentielle, la plus propédeutique à une théorie de la raison : celle où il s'agit seulement de délimiter le domaine des actes pour lesquels il est pertinent de se demander s'ils sont rationnels ou non rationnels, corrects ou incorrects. À partir de là, tout reste à faire. À partir du moment où nous avons réussi à délimiter les limites d'une théorie de la raison, cette théorie de la raison reste à faire. Il reste encore à montrer comment peut se justifier la distinction que nous faisons entre des actes rationnels et des actes non rationnels ; entre des actes corrects et des actes incorrects. Et il resterait encore à *exclure* du champ de nos connaissances toutes les connaissances erronées.

Bien sûr, cela n'épuise pas les différences que nous pourrions dresser entre Kant et Husserl. Pour n'en nommer que quelques-unes, soulignons que pour Kant, la raison ne se rapporte pas directement à l'expérience ou à l'intuition, mais seulement aux concepts et aux jugements de l'entendement qu'elle tente de ramener à une plus grande unité³⁴⁸. Pour Husserl au contraire, la raison, ou plutôt ce qui est rationnel, c'est justement l'acte où le

³⁴⁸ *Id.*, p. 335 [A 302/B 359] ; p. 560 [A 643/B 671].

contenu de sens est *en rapport*, directement ou indirectement³⁴⁹, avec l'intuition – et c'est pourquoi, comme nous l'avons montré, lorsqu'il revient sur le chapitre VIII de la sixième *Recherche logique* en 1920, il affirme qu'il y a là, dans ce chapitre portant sur l'intuition catégoriale, sur le penser au sens propre, une théorie de la raison. De plus, le peu que Kant dit des fautes, c'est pour expliquer *comment elles sont possibles*. Comment expliquer en effet qu'il y ait erreur si les facultés suivent simplement leur usage naturel ? L'explication que donne Kant de la possibilité de la faute, c'est alors l'influence induite d'une faculté sur une autre³⁵⁰. Explication qui ne règle en rien, nous semble-t-il, ce qui constitue pourtant le problème d'une critique de la raison selon Husserl. Car avant d'expliquer l'origine de l'erreur, encore faut-il être en mesure de savoir qu'il y a erreur ; encore faut-il que la différence entre des contenus de sens vrais et des contenus de sens faux se phénoménalise. C'est là tout l'enjeu de la théorie transcendantale de la raison : comment se phénoménalise la distinction entre des actes rationnels et des actes non rationnels, entre des actes justifiés en droit et des actes qui ne le sont pas ?

En ce sens, la critique *de* la raison de Husserl s'entend davantage comme une critique négative, excluant toute visée intentionnelle *non rationnelle*, c'est-à-dire ne pouvant prétendre à une quelconque forme de légitimité en regard de l'intuition. Elle n'est donc pas une critique de la raison comme chez Kant, où elle est elle-même mise en examen et ramenée, par opposition à l'a-rationnel, dans les limites de ce qui peut être rationnel ou non rationnel³⁵¹.

³⁴⁹ Il est vrai qu'une bonne part des actes dits rationnels ne sont pas rapportés directement à l'intuition, mais ont plutôt pour fonction d'ordonner nos connaissances – pensons au rapport de fondation [*Begründung*], forme que doit suivre l'ensemble de nos connaissances pour que celles-ci prennent la forme d'une science. En même temps, c'est bien l'intuition catégoriale qui justifie notre droit d'ordonner ainsi nos connaissances.

³⁵⁰ « Cela dit, aucune force de la nature ne peut par elle-même s'écarter de ses propres lois. Raison pour laquelle ni l'entendement par lui-même (sans subir une influence venue d'autre cause) ni les sens par eux-mêmes ne commettent d'erreur. L'entendement ne le peut pas parce que, s'il agit simplement conformément à ses lois, l'effet (le jugement) doit nécessairement s'accorder avec ces lois. Or, c'est dans l'accord avec les lois de l'entendement que consiste la dimension formelle de la vérité. Dans les sens, il n'y a absolument aucun jugement, ni un jugement vrai, ni un jugement faux. Dès lors, puisque nous ne disposons d'aucune autre source de connaissance en dehors de ces deux-là, il en résulte que l'erreur ne peut être produite que par l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement, sous l'effet de quoi il arrive que les principes subjectifs du jugement viennent se confondre avec les principes objectifs et les font dévier de leur destination <...> » (KANT, E., *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 329-330 [A 294/B 350-351]).

³⁵¹ En ce sens, la critique de la raison husserlienne n'est pas la critique de la raison au sens d'un génétif-objectif, comme si c'était la raison qui était elle-même amenée au tribunal. Ce sont plutôt chacune de nos connaissances qui passe au tribunal de la raison, sous ce que Husserl nomme la « juridiction de la raison », et en ce sens, la critique de la raison de Husserl est à entendre comme un génétif-subjectif. Le danger cependant

2.1.3. RAISON ET NEUTRALISATION

2.1.3.1. CE QUI EST HORS RAISON

Nous verrons dans notre troisième section comment une telle définition du domaine de la raison et de sa critique couvre un large domaine d'actes intentionnels. Comme il est pertinent d'examiner la légitimité des actes affectivo-volitifs en prenant pour source de droit la présence intuitive d'une *valeur*, il faudra inclure ces actes dans le domaine de la raison.

Nous souhaitons pour l'instant porter notre attention sur les diverses limites du domaine de la raison, c'est-à-dire sur la ligne de partage entre le rationnel et l'a-rationnel. Car en limitant ainsi le domaine de la raison aux actes dont il est possible de mettre en question leur légitimité, Husserl exclut de la raison plusieurs vécus de la conscience. Toute sphère de la subjectivité qui ne se prête pas à la distinction normative entre le correct et l'incorrect en regard d'une intuition est en dehors de la raison [*vernunftlos*] – auquel cas il faudra dire non pas qu'elle est non rationnelle [*unvernünftig*], contraire à la raison, mais bien *a*-rationnelle, c'est-à-dire privée de tout problème lié à la raison. Ces limites à la sphère de la raison seront de deux ordres chez Husserl. Soit une sphère de la conscience est *a*-rationnelle parce qu'elle n'est pas un acte intentionnel ; dans ce cas, comme il n'y a pas de visée intentionnelle, d'écart entre l'acte, le sens, et l'objet intuitif, il n'est pas possible de qualifier normativement le contenu de sens ni corrélativement l'acte intentionnel. Soit sinon un vécu est bel et bien un acte intentionnel, mais un acte tel que toute position y a été mise en suspens, rendant ainsi sa qualification normative insensée. Dans ces deux cas, nous nous trouvons face à un vécu qui est *a*-rationnel.

Nous avons déjà entrevu le premier cas lorsqu'il a été question de la motivation *irrationnelle* [*irrationale*]. Dans ce genre de motivation, il est possible de demander pourquoi certains actes intentionnels sont advenus, mais la réponse n'est pas un acte intentionnel étant de l'ordre de la raison. Dans ces cas, la réponse à la question *pourquoi ?* est plutôt une association, que l'on ne peut pas qualifier de rationnelle justement parce qu'il ne fait pas de sens de la dire « correcte » ou « incorrecte ». L'association n'est en effet pas

de parler d'un « génétif-subjectif » dans ce cas, c'est de laisser l'impression que la raison serait une faculté effectuant quelque chose chez Husserl. Ce qui n'est pas le cas.

un acte, mais une synthèse passive se réalisant en vertu de la ressemblance entre les contenus de deux vécus (*Einleitung in die Ethik*, [107-108]; *De la synthèse passive*, p. 196 [123]).

Et il n'y a pas que la motivation résultant d'une association qui soit a-rationnelle. Dans les *Idées directrices II*, Husserl parle des vécus dénués de raison, a-rationnels [*vernunftlos*], et il y inclut alors « ce qui relève de la sensibilité, ce qui s'impose de force, ce qui est prédonné, ce qui relève de l'impulsion dans la sphère de la passivité. » (*Idées directrices II*, p. 308 [222]). Aucun de ces vécus, bien qu'ils puissent avoir lieu, ne peut être dit « correct » ou « incorrect ». Il faut plutôt dire d'eux qu'ils sont tout simplement, que nous n'avons sur eux aucun pouvoir, et que nous ne pouvons donc les « corriger ». Nous pouvons ainsi certes nous plaindre des associations passives ou des pulsions (pourquoi ne puis-je m'empêcher de manger des sucreries ? pourquoi ne puis-je cesser de penser à un défunt lorsque je vois des fleurs ?, etc.), voire chercher à les comprendre (« comment en suis-je arrivé là ? » pour reprendre la question de Husserl (*Idées directrices II*, p. 308 [222])). Mais il ne fait aucun sens d'affirmer que ces synthèses passives, ce qui relève de la sensibilité et ces pulsions sont corrects ou incorrects, rationnelles ou non rationnelles³⁵². Elles ne sont jamais le fruit d'un acte de la conscience, et résultent plutôt de « tendances » ou d'une « ressemblance » dans le cas spécifique de l'association passive.

Les pulsions, les penchants, les associations passives ne sont bien sûr pas les seules sphères de la conscience tombant hors de la raison. Il faut y inclure également la sphère de la sensibilité et des sensations. Quel sens, en effet, cela aurait-il d'affirmer que la sensation de brûlure ou la sensation d'une couleur est correcte ou incorrecte s'ils ne sont pas de l'ordre de ce que l'on peut corriger, mais plutôt de ce que l'on subit ? Les actions

³⁵² Certes, Husserl affirme que celui qui se laisse entraîner par de telles pulsions ou associations passives est non rationnel [*unvernünftig*] : « Celui qui se laisse entraîner par des pulsions, par des penchants, qui sont aveugles parce qu'ils ne sont pas issus du sens même des choses fonctionnant comme excitation, parce qu'ils n'ont pas dans ce sens leur source, celui-là est entraîné de façon non rationnelle. » (*Idées directrices II*, p. 307 [221]). Il ne veut cependant pas dire par là que les pulsions ou les penchants pourraient être rationnels, mais plutôt que celui qui se décide en fonction de ces pulsions et penchants ne choisit pas en fonction des choses mêmes, et que pour cette raison, il est non rationnel. Ainsi, les pulsions et les penchants sont eux, à proprement parler, a-rationnels, alors que c'est la décision sur le fondement de pulsions et de penchants qui est non rationnelle. Car pour celui qui décide, il est toujours possible de choisir en fonction d'autre chose que ses pulsions et ses penchants, et de se décider de façon correcte.

mécaniques et les réactions idéomotrices sont également l'extérieur de la raison³⁵³, tout comme plus largement les « actes » qui ne sont pas libres³⁵⁴. De même, appartient à l'arationnel tout ce qui relève de la structure de la conscience en tant que telle, comme la forme de son flux temporel³⁵⁵ ou l'intentionnalité elle-même³⁵⁶. Aucun de ces exemples n'est un acte intentionnel, ni donc ne fait partie de la « juridiction de la raison ».

2.1.3.2. QUITTER LA RAISON PAR NEUTRALISATION

Nous avons cependant annoncé qu'il y avait une autre façon d'être en dehors des limites de ce qui peut être dit rationnel ou non rationnel. En effet, la question de savoir si ce que l'on

³⁵³ « Nous nous plongeons dans l'intériorité de l'avare, dans l'intentionnalité de son acte d'évaluer, de son aspiration, dans les motifs qui le guident, alors nous vivons une partie de sa vie humaine, de sa vie spécifiquement humaine ou, ce qui revient au même, de sa vie de raison. Ainsi faisant, nous pouvons, en prenant position à partir de l'intériorité, le suivre et être du même avis que lui, ou être en désaccord intérieur avec lui. Nous pouvons le juger et reconnaître chez lui une rationalité positive, une rectitude pratique, une vérité, ou la lui retirer. Ce qui advient mécaniquement, ce qui se tient sous des lois mécaniques, ce qui est mais ne vise rien, pour tout cela, il n'est pas question de vérité ou de fausseté ; il n'y est pas question de raison en tant que raison positive (raison au sens propre) et de non-raison. Lorsqu'un homme jouit de façon charnelle en raison d'un certain mécanisme, fait celui-ci ou un mouvement réflexe, alors ce n'est ni rationnel, ni non-rationnel. Lorsqu'il se réveille habituellement à 6 heures et se lève, cela n'appartient pas non plus, en raison de son côté mécanique, à la sphère de la raison <...> » (*Einleitung in die Ethik*, [329-330])

³⁵⁴ *Einleitung in die Ethik*, [331-332]. Pourquoi faire de la libre advenue d'un acte intentionnel, à l'encontre des vécus qui adviennent par la « force de l'affection », une condition pour que celui-ci appartienne à la sphère de la raison ? Ne peut-on pas par exemple juger de la rectitude de la motivation, et d'une association passive (par exemple, de la supposée ressemblance entre ce qu'elle relie) ? Husserl ne le dit pas. Nous pouvons tout au plus spéculer que la possibilité de *corriger* et de *diriger* l'acte intentionnel est importante à la notion de rectitude. Autrement dit, l'association passive survient sans que je ne puisse la *diriger moi-même* selon une norme, alors que je le peux pour les actes pour lesquels je serais libre.

³⁵⁵ Que les actes prennent la forme d'un présent élargi, d'un présent qui inclut rétention, impression originaire et protention, ce n'est ni correct, ni incorrect. C'est simplement la forme que prend toute conscience de. Certes, Husserl parle d'une intentionnalité spécifique dans le cas de la rétention et de la protention : d'une intentionnalité longitudinale (*Leçons pour une conscience intime du temps*, p. 105 [81] cf., BERNET, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 1994, p. 198-199 ; p. 231-232 ; SCHNELL, A., *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim : Georg Olms, 2004, p. 159-160.). Cela veut donc dire que la rétention et la protention constituent quelque chose en propre, l'unité du souvenir et de l'attente primaires en tant que tels, et qu'à ce titre, elles peuvent être correctes ou incorrectes. Husserl, à notre connaissance, ne dit pas ce que ce serait se tromper dans ce cas. Pour notre part, nous croyons que se tromper dans ce cas, ce serait tenir comme « encore » ou pour « souvenir tout juste passé » un souvenir qui n'est jamais passé par l'impression originaire – pensons aux phénomènes de déjà-vu, dont le sens même est d'être déjà un souvenir primaire alors qu'ils ne sont jamais passés par l'impression originaire. En revanche, cela ne change rien au fait que la forme elle-même de la conscience, le fait que toute conscience a une forme temporelle incluant protention, impression originaire et rétention, n'est pas à proprement parler correcte ou incorrecte. C'est la forme du flux de la conscience lui-même, et nous ne pouvons rien changer à cette forme

³⁵⁶ Il ne fait aucun sens également de se demander si l'intentionnalité en tant que telle est correcte ou incorrecte ; c'est simplement la forme de la conscience. Autrement, cela voudrait dire que l'on pourrait faire erreur lorsque notre conscience prend une forme intentionnelle, et que nous devrions changer sa forme de sorte qu'elle ne soit plus intentionnelle. Ce qui est, du moment que l'on accepte que l'essence de la conscience est d'être intentionnelle, proprement impossible.

pose est vrai ou faux et notre acte correct ou incorrect n'est un problème que là où l'on admet la structure de l'acte intentionnel, mais surtout que là où l'on *pose* l'être de quelque chose. Ainsi, même si une sphère de la conscience a bel et bien une structure intentionnelle, même là où il y a bel et bien un écart entre l'acte, le contenu de sens et l'objet intuitif, nous pouvons nous trouver *en dehors de la sphère de la raison* si tout caractère positionnel y a été *mis en suspens*. Car n'est de l'ordre de la raison, n'est du domaine des actes soumis à des normes et pouvant donc être corrects ou incorrects, que l'acte qui *pose* l'être de quelque chose, que l'acte thétique :

C'est même un fait d'ordre phénoménologique que – dans l'empire de la positionalité – la conscience thétique soit régie par des normes dans chacun de ses genres ; les normes ne sont que des lois eidétiques qui se rapportent à certaines relations noético-noématiques appelant, quant à leur type et leur forme, une analyse et une description rigoureuses. Naturellement il faut toutes les fois faire entrer en ligne de compte la contre-partie négative de la raison, « l'irraison » [*Unvernunft*]³⁵⁷ ; de même que la phénoménologie de l'évidence inclut celle de sa contre-partie, l'absurdité [*Absurdität*]. (*Idées directrices I*, p. 483 [299-300]).

Sans positionalité, l'acte intentionnel ne peut pas être dit correct ou incorrect parce qu'il n'est pas soumis à la norme qui permettrait d'en juger, et il est donc à placer dans l'ordre de l'a-rationnel. Ce que nous avons d'ailleurs déjà soulevé, à l'encontre de l'axiologisation de la vérité opérée par Husserl, lorsque nous avons montré, brièvement qu'il n'est pas besoin de dire que la vérité a une valeur positive pour reconnaître que le remplissement intuitif est une norme pour nos contenus de sens ; cette norme est plutôt toujours co-posée avec toute positionalité, et là où cette positionalité fait défaut, cette norme fait également défaut³⁵⁸. C'est ce qu'il convient maintenant de voir plus en détail.

C'est principalement dans les *Idées directrices I* que Husserl explicite ce second rétrécissement du domaine de la raison, et ce, à travers deux types d'actes : la neutralisation et l'imagination³⁵⁹. C'est en effet ces deux actes qu'il a en vue lorsqu'il affirme qu'en

³⁵⁷ Ce que nous avons pour notre part traduit par « non-raison », « non rationnel », pour ne pas le confondre avec l'irrationnel [*irrational*] et l'a-rationnel [*vernunftlos*].

³⁵⁸ Nous avons déjà souligné que ce n'était pas la valeur positive de la vérité qui justifiait le fait que l'objet intuitif était une norme pour nos visées de sens, mais qu'au contraire, la position intentionnelle et thétique de quelque chose impliquait la co-position tacite d'une norme selon laquelle nous devons juger normativement cette position : *Supra*, section : « 1.2.3.2. L'usage normativo-critique des prédicats normatifs ». Il sera d'ailleurs encore question de l'axiologisation de la vérité dans notre section portant sur le devoir pratique : *Infra*, section : « 3.2.3. L'éthique de la vérité ».

³⁵⁹ Sur le rapport entre neutralisation et imagination, et sur le fait que cette neutralisation était cependant déjà présente dans les *Recherches logiques*, dans ce que Husserl nommait la « modification qualitative » : SARAIVA, M. M., *L'imagination selon Husserl*, La Haye : Martinus Nijhoff (coll. *Phaenomenologica* 34), 1970, p. 175-204.

quittant l'« empire de la positionalité », nous sortons du domaine de la raison³⁶⁰. Par neutralisation, Husserl entend une modification de conscience dans laquelle tout caractère thétiq ue compris dans le sens, toute thèse concernant sa « réalité », est mis en suspens. Un acte dont le contenu de sens est neutralisé, c'est donc un acte dans lequel la position qui pourrait y être effectuée est en même temps « suspendue » ; le caractère de position qui s'adjo int au noème est alors sans force.

Ce qui ne veut pas dire que l'on ne pense plus à rien. Au contraire, il s'agit encore de penser à quelque chose, de le penser peut-être même avec des caractères thétiq ues, mais sans que ces caractères thétiq ues y soient posés en tant que *véritables* thèses. Dans la neutralisation, l'acte consiste à se figurer par la pensée, à penser simplement quelque chose sans pour autant poser qu'il *est*. Ainsi, la modification neutralisante est un s'abstenir-de-poser-l'être-de : « Elle est impliquée toutes les fois que l'on se retient d'agir, qu'on met-hors-de-jeu, « entre parenthèses », « en-suspens » l'agir, puis, l'ayant-mis-« en-suspens », qu'on se-« transporte-par-la-pensée »-dans-l'agir et qu'on « se figure simplement par la pensée » ce qui est produit par l'agir, sans y « coopérer » [mitzutun]. » (*Idées directrices I*, p. 367 [222]).

Et s'il ne s'agit pas d'y croire à l'être, il ne s'agit pas non plus de ne pas y croire, ni non plus de le nier, puisqu'alors encore, ce serait affirmer une certaine position – bien que sous forme négative. Car ne pas y croire, c'est encore accomplir [*leisten*] une thèse selon Husserl, alors que la neutralisation exige de s'abstenir d'accomplir toute thèse³⁶¹. Il s'agit de penser à quelque chose simplement pour y penser, c'est-à-dire sans se demander si l'on doit ou non y croire.

Il faut par ailleurs bien voir qu'en neutralisant le caractère de position du noème, ce n'est pas seulement la thèse d'« être » qui est neutralisée, mais également toutes les autres thèses qui sont dérivées ou des modalisations de l'être. Ce sont donc également l'être-

³⁶⁰ Ainsi, en note de bas de page, Husserl affirme : « En se transposant dans la sphère <de> l'imagination et de la neutralité tous les processus thétiq ues deviennent « sans force », à la façon de purs « reflets » ; il en est de même avec tous les processus de la raison. Les thèses neutres ne peuvent être « confirmées », mais « quasi » confirmées ; elles ne sont pas évidentes, mais « quasi » évidentes, etc. » (*Idées directrices I*, p. 483 [299]) Nous laisserons de côté l'imagination, qui n'est en fait qu'une forme de neutralisation, mais appliquée spécifiquement à la position de souvenir (*Idées directrices I*, p. 370-372 [224-225]).

³⁶¹ « Elle ne biffe pas, elle « n'agit » [*leisten*] pas, elle est pour la conscience tout le contraire d'une action [*Leistens*] : elle en est la *neutralisation*. » (*Idées directrices I*, p. 367 [222])

problématique, l'être-possible, l'être-vraisemblable, etc., qui sont sans force. Est donc non seulement mis en suspens la question de savoir si ce que l'on pose *est réellement*, mais aussi *s'il est seulement possible, s'il est vraisemblable*, etc., et ce, que ce soit sous forme de croyance ou de non-croyance³⁶².

Husserl rejette également explicitement que la neutralisation soit un doute ou une hypothèse (*Idées directrices I*, p. 368 [223]). Car même si le doute et l'hypothèse *mettent en question* la réalité de quelque chose, ne l'acceptent pas d'emblée et en font l'objet de leur investigation, c'est encore la réalité qui est en question. Il s'agit encore de savoir si quelque chose est « vraiment » le cas, même lorsqu'on le met en doute. Dans la neutralisation en revanche, la réalité même de ce qui est posé, même si elle n'est posée que comme problématique, ne serait plus en question. C'est ce qui distingue la neutralisation qu'a en vue Husserl du doute de Descartes. Certes, Husserl reconnaît bien des traits similaires entre la neutralisation et le doute, puisque ce dernier implique à son moment initial, moment inchoatif que Husserl désigne par le terme « tentative », la suspension, la neutralisation d'une certitude (*Idées directrices I*, p. 97-101 [54-56]). Or, le doute n'est pas que neutralisation. Car le doute, sous l'apparence d'une mise en suspens, a *encore* une thèse d'être, mais seulement modifiée comme « être-douteux ». En ce sens, le doute est une *modification* de croyance et non pas une neutralisation de croyance (*Idées directrices I*, p. 355 [214]). De plus, il le fait en co-posant en fait deux suppositions : ce dont on doute peut soit être vrai, soit être faux, et toute la question est justement de savoir s'il est vrai ou faux. Ainsi, même si la certitude initiale est mise en suspens, c'est seulement en exerçant deux nouvelles suppositions et pour mieux regagner une certitude. Si l'on doute par exemple de l'existence du monde, on ne peut certes plus faire usage de cette existence pendant que l'on doute pour trancher le doute – c'est en ceci, nous semble-t-il, que Husserl reconnaît à juste titre une forme de mise en suspens dans le doute. Mais dans le doute, nous posons une thèse et une antithèse sous le mode de la supposition. Et la finalité du doute, c'est de trancher le

³⁶² « Le caractère de position est devenu sans force. La croyance désormais n'est plus sérieusement croyance, la conjecture n'est plus sérieusement [ernstlich] conjecture, la négation sérieusement négation, etc. C'est une croyance, une conjecture, une négation « neutralisées », etc., dont les corrélats répètent ceux des vécus non modifiés, mais d'une façon radicalement modifiée ; ce qui est purement et simplement, ce qui est possible, vraisemblable, problématique, de même ce qui n'est pas, et chacun des autres *negata* et *affirmata*, - sont là pour la conscience, mais non sous le mode du « en réalité », mais en tant que « simplement pensée » [*bloß Gedachtes*], que « simple pensée » [*bloßer Gedanke*]. » (*Idées directrices I*, p. 368 [223])

doute, c'est-à-dire décider si c'est à la thèse ou à l'antithèse que l'on doit croire³⁶³. Avec le doute, nous n'avons donc que des options *thétiques*. Aux yeux de Husserl, le problème de Descartes n'est donc pas d'avoir utilisé le doute pour *nier* l'existence du monde – c'était au contraire l'une des deux options envisageables *à partir du doute* – : le problème de Descartes est d'avoir commencé par le doute. La neutralisation en revanche cherche justement à mettre hors circuit toute question thétique³⁶⁴. La thèse de « l'être-douteux » n'y a pas plus de force que les autres thèses, et il ne s'agit pas non plus d'y choisir entre deux thèses : la thèse ou l'antithèse.

De même, la neutralisation n'est pas une supposition [*Ansatz*] (*Idées directrices I*, p. 369-370 [224]). Une supposition entre généralement dans un raisonnement où il s'agit de savoir *ce qui se passerait si la supposition se réalisait* ou encore *ce qui serait arrivé si la supposition s'était réalisée*. Par exemple, nous pouvons supposer « supposons que je prenne congé samedi » pour anticiper ce qui aura lieu dans ce cas (« je pourrai aller au musée », mais aussi « je ne terminerai pas ma thèse »). Ou encore : « supposons que je n'avais pas pris congé samedi » pour poser « j'aurais pu terminer mon travail ». Dans ces cas, même s'il s'agit de suppositions, ce qui est recherché, c'est ce qui aura ou aurait eu lieu *en réalité* si le contenu de la supposition était devenu ou devenait *réalité*. C'est donc une thèse d'être, bien que modifiée, c'est-à-dire l'être-hypothétique, qui est en question. Mais dans la neutralisation, aucune forme d'être n'est en question. Lorsque je neutralise l'affirmation « je prends congé samedi », je m'intéresse à autre chose qu'à la réalisation ou non de son contenu pour plutôt m'intéresser à ce qui reste une fois son caractère thétique mis hors de question. Je peux par exemple m'intéresser à sa forme grammaticale, qui ne

³⁶³ En ce sens, nous ne croyons pas, au contraire de ce qu'affirme Husserl, que le véritable problème du doute chez Descartes, est qu'il ait été plus négatif que positif : « Dans la *tentative du doute* qui s'adjoint à une thèse et, comme nous le supposons, à une thèse certaine et inébranlée, la mise « hors circuit » s'opère dans et avec une modification du type antithèse, à savoir avec la « *supposition* » (*Ansetzung*) du non-être qui forme ainsi le soubassement complémentaire de la tentative de douter. Chez Descartes l'accent est mis avec une telle force sur cette supposition qu'on peut dire que sa tentative de doute universel est proprement une tentative d'universelle négation. » (*Idées directrices I*, p. 100 [55]). Le problème, selon nous, est que la mise en suspens n'est toujours que provisoire dans le doute, et qu'il n'est qu'un moyen épistémologique pour gagner des certitudes ontologiques plus certaines.

³⁶⁴ Pour un résumé de la section portant sur le doute cartésien dans les *Idées directrices I* : Cf. BRAINARD, M., *Beliefs and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, op. cit., p. 62-65. Marcus Brainard insiste sur le fait que Descartes a utilisé le doute pour nier, alors qu'on ne peut douter et nier en même temps. Pour notre part, nous souhaitons plutôt insister sur le fait que s'il y a bien une mise en suspens dans le doute, c'est pour mieux regagner une véritable réalité. En ce sens, la mise en suspens est toujours provisoire dans le doute.

dépend en rien de la réalité du contenu de sens en question. Je peux aussi m'intéresser au rapport entre temps et action, ou au caractère décisionnel qui se trouve implicitement adjoind à cette affirmation. Je peux aussi examiner quel type de contexte rend possible une telle proposition. Ou, dans une investigation phénoménologique, décrire la façon dont un tel contenu de sens se constitue dans des vécus de conscience. Mais dans chaque cas, ce qui est hors de question, c'est la question de savoir si je prendrai ou non congé samedi, s'il est ou non douteux que je le fasse, ce qu'il adviendra si je le fais, etc.

Ni doute, ni simple supposition, la neutralisation serait la mise en suspens de toute thèse d'être, mais une mise en suspens telle qu'elle cherchera ni à regagner une certitude quant à ce qui *est*, ni à déterminer ce qui adviendra.

Or, si nous avons décidé de parler ici de neutralisation dans ce chapitre portant sur la raison, c'est parce que Husserl place les actes neutralisés *en dehors de la raison*. Tout comme il le soulignait au passage dans la section des *Idées directrices I* portant sur la raison (*Idées directrices I*, p. 483 [299]), Husserl affirme, après avoir exposé ce qu'il entend par neutralisation, que :

les noèses *proprement dites*, non neutralisées, sont soumises en vertu de leur *essence* à une « juridiction de la raison », tandis que *pour les noèses neutralisées la question de la raison ou de la non raison est dénuée de sens*. [...] La « simple pensée » de réalités, de possibilités, etc., ne « prétend » rien ; on n'a ni à la reconnaître comme correcte, ni à la rejeter comme incorrecte. (*Idées directrices I*, p. 369 [223])

De même, les contenus de sens neutralisés ne peuvent plus être dits valables ou non-valables, vrais ou faux (*Idées directrices I*, p. 369 [223])³⁶⁵. En effet, Husserl définissait les actes de raison comme les actes pour lesquels la question de savoir si leur contenu de sens est vrai ou faux en regard de l'objet réel est pertinente. Or, avec la neutralisation, toutes les questions relatives à la réalité ou non de l'objet visé, de même que toutes les questions relatives aux caractères thétiques corolaires à l'être (l'être-douteux, l'être-possible, etc.), sont mises en suspens. Est ainsi également suspendue la norme d'après laquelle nous jugeons de la rectitude de nos actes et de la vérité de nos contenus de sens. En l'absence de positionalité, les normes que nous pouvions appliquer aux positions, normes qui étaient disions-nous co-posées avec ces positions, sont également suspendues. Car quel sens cela

³⁶⁵ Ce qui ne veut évidemment pas dire que ce que ces noèses et ces noèmes neutralisés ne seront pas soumis à la juridiction de la raison. La phénoménologie, comme science des vécus de conscience, est encore sous la juridiction de la raison : ce qu'elle dit des noèses et des noèmes doit être justifié intuitivement.

pourrait-il y avoir d'appliquer la norme de n'admettre que les visées de sens pouvant être prouvées par l'intuition, si ces visées de sens ne prétendent plus *faire de thèse sur ce qui est*. L'exigence d'une preuve est intimement liée au fait qu'il y ait une thèse quant à l'être de quelque chose. Suspendre cette thèse, c'est donc suspendre la pertinence de cette norme. Non pas alors que nos contenus de sens et nos actes sont tous corrects, tous vrais ; non pas non plus qu'ils sont tous incorrects, tous faux. C'est plutôt la pertinence de les qualifier normativement qui est alors mise en suspens. Ce faisant, l'acte neutralisé sort de la juridiction de la raison si par raison nous entendons le domaine des actes qui peuvent être dits « corrects » ou « incorrects » selon leur attestation intuitive.

Ce qui veut dire également que c'est la positionalité elle-même, qui est incluse dans les actes *non neutralisés*, qui justifie de prendre pour norme de n'admettre que les visées de sens qui peuvent être prouvées par l'intuition – il n'est pas besoin, pour cela, de *donner une valeur positive* à la vérité. À l'inverse, pour éviter de faire de la vérité un devoir, il suffit de neutraliser les actes et leurs contenus de sens, de mettre en suspens toute positionalité qu'ils pourraient contenir – pas besoin, pour cela, de prétendre à une absence de valeur ou à une valeur négative.

La neutralisation est une suspension normative, au sens où la norme d'après laquelle nous pouvions juger normativement de la rectitude d'un acte n'est plus en jeu. Libéré de cette emprise normative, l'acte peut être visé pour lui-même et pour son sens plutôt que pour la qualification normative qu'il devrait recevoir. D'un point de vue intentionnel, c'est donc que la visée suffit à elle-même dans l'acte neutralisé. Et c'est bien ainsi que Husserl présente l'acte neutralisé ; il est encore là pour lui-même, « non sous le mode du « en réalité », mais en tant que « simplement pensée », que « simple pensée » » (*Idées directrices I*, p. 368 [223])³⁶⁶. Au premier coup d'œil, la pensée neutralisée semble alors

³⁶⁶ Nous laisserons en suspens la question de savoir jusqu'à quel point cette « simple pensée » rejoint la pensée au sens impropre, dans la mesure où pour l'une comme pour l'autre, l'objet comme norme de ce qui est pensé est suspendu. Nous laisserons également en suspens la question de savoir si l'idée d'une neutralisation n'est pas advenue, chez Husserl, grâce à sa réflexion sur d'autres sciences qui ne sont possibles que grâce à la neutralisation de certaines normes. Nous pensons ici à la mathématique, où l'intuition de l'objet, en tant que norme, est suspendue, et où les seules normes qui s'appliquent sont celles de l'analytique pure : il y a, dans la mathématique, une « réduction à une analytique des sens purs » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 188-189 [124-125]), laquelle réduction n'est possible que si l'on procède à la neutralisation de l'objet intuitif posé comme *norme* imposée aux contenus de sens de la mathématique. De même, la logique opère également la neutralisation d'une norme selon laquelle nous pourrions juger normativement le contenu de nos jugements : ce n'est pas l'intuition effective qui s'offre comme norme, mais

tourner sur elle-même. Pire, elle semble ne plus avoir de limites objectives à ce qu'elle *pourrait penser* – la norme permettant de juger normativement de sa rectitude étant mise en suspens en même temps que toute positionalité. La conversion ontologique qui contraignait le penser à ne penser que ce qu'il *doit* penser, c'est-à-dire que ce qui *peut* exister, semble alors mise de côté au profit de tout ce qui est possible, pour la subjectivité, de penser.

2.1.3.3. LA NEUTRALISATION, UN ACTE DE RAISON

Neutralisation qui pose donc, nous semble-t-il, deux nouvelles séries de problèmes liés à la raison.

Ce que l'on trouve suite à la neutralisation peut-il prétendre à une quelconque validité ? Une fois que l'objet comme norme est mis en suspens, peut-il encore faire sens de qualifier normativement le contenu de sens et l'acte ? Peut-on encore les dire « corrects » ou « incorrects » ? Et si oui, selon quelle norme ? La phénoménologie, dans la mesure où elle implique une neutralisation des actes intentionnels, est-elle encore sujette à une critique de la raison ? À quel type de « rectitude » le discours phénoménologique peut-il prétendre, si, suite à la neutralisation, toute norme y est mise en suspens ? Et toute norme y est-elle bel et bien mise en suspens ?

La deuxième série de problèmes concerne la rationalité du geste de neutraliser. S'il est certes *possible* de neutraliser tout acte et tout caractère thétique, nous pouvons en revanche nous demander s'il ne nous faut pas *des raisons* pour poser un tel geste. N'est-il pas plus ou moins rationnel de *neutraliser* une question thétique, suivant les contextes ? N'est-ce pas certaines positions qui nous motivent, en droit, à neutraliser la positionalité incluse dans les actes intentionnels ? Quand faut-il rationnellement neutraliser la réalité ? Et jusqu'où aller dans la *neutralisation* ? Questions qui reviennent en fait à problématiser la légitimité des normes que nous imposons à nos visées de sens. Si la neutralisation permet de mettre en suspens la norme de n'admettre que les visées de sens pouvant obtenir une justification intuitive, ne faut-il pas l'opérer lorsque cette norme paraît illégitime ? Quand

la possibilité idéale d'un objet. Certes, la logique ne suspend pas totalement l'objet intuitif, puisque l'effort de connaissance culmine dans la connaissance *vraie*. Néanmoins, parce qu'elle porte sur ce qui vaut pour l'objet *en général*, parce qu'elle est formelle, toute thèse portant sur l'objet en ses particularités matérielles y est toujours neutralisée. L'objet en ses particularités matérielles n'est pas alors une norme pour les formations de sens de la logique – sous réserve, bien sûr, de l'exclusion de tout non-sens matériel aux unités de signification auxquelles elle s'applique normativement. Cf., *Supra*, section : « 1.4.2.1. Décidabilité en soi ». Sur la mathématique : Cf., *Supra*, section : « 1.3.4. L'acte intentionnel et la réalisation pratique positive ».

cette norme devient-elle illégitime au point où nous devrions la *neutraliser*, elle et la positionalité qui lui est corrélative ? Et comment faire la distinction entre des normes légitimes et des normes illégitimes ? Nous suffit-il de *pouvoir* neutraliser une norme pour qu'il soit légitime de la neutraliser³⁶⁷ ?

Pour mesurer la portée de ces problèmes, nous prendre l'exemple de l'épochè phénoménologique que Husserl met en œuvre dans les *Idées directrices I*³⁶⁸. Certes, Husserl n'utilise pas au § 32, ni par ailleurs au § 31 où il introduit l'épochè en la distinguant du doute, le terme « neutralisation »³⁶⁹. Mais l'épochè met en œuvre une neutralisation spécifique, si par « neutralisation » est entendu, comme nous l'avons montré, la mise en suspens de l'accomplissement d'une position thétique, d'une thèse d'être. Car l'épochè phénoménologique met hors jeu également une thèse d'être. Non pas toute thèse d'être – la neutralisation de l'épochè phénoménologique n'est pas *totale*, mais que *partielle*, sans quoi la phénoménologie ne pourrait plus être une science, puisqu'elle ne contiendrait plus aucune position : elle se contenterait de simplement penser (*Idées directrices I*, p. 102 [56]). Autrement dit, si Husserl garde une dernière sphère de positionalité qu'il ne neutralise pas, c'est qu'il garde également une norme d'après laquelle nous pourrions juger

³⁶⁷ Ici non plus, les valeurs ne jouent aucun rôle. Ce ne sont pas les valeurs qui déterminent s'il est ou non légitime de suspendre certaines normes, corroborant ici l'idée qu'il n'est pas besoin de *valeurs* pour qu'il soit légitime de croire que la justification intuitive est une norme pour nos actes intentionnels. La structure intentionnelle de la conscience justifie entièrement l'application de cette norme.

³⁶⁸ Nous n'entrerons pas dans le détail *de toutes les neutralisations* qui occuperont Husserl, puisque l'exemple de la neutralisation de la réalité naturelle suffit à montrer les *enjeux normatifs* de la neutralisation. Disons seulement que Husserl donnera une très vaste extension à l'épochè, dont la description au § 32 suffisait à montrer l'accès au domaine d'être (la conscience) qui sera l'objet de la phénoménologie. Il suspendra également, au chapitre IV intitulé « Les réductions phénoménologiques », d'autres thèses « secondaires » (*Idées directrices I*, p. 198 [115]), dont la question de Dieu, les sciences de l'esprit, la logique pure, etc. De même, toute question portant sur un fait singulier sera également mise en suspens, la phénoménologie étant une science *eidétique* : « <|>e fait singulier, la facticité du monde naturel en général se soustrait alors à notre regard théorique, comme partout où nous nous livrons à une étude purement éidétique » (*Idées directrices I*, p. 110 [60]). Pour une vue d'ensemble de ces chapitres : cf., LAVIGNE, J.-F., *Accéder au transcendantal ? : réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées directrices pour la phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique de Husserl*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2009, p. 31-51.

³⁶⁹ Ricœur souligne en note de bas de page, au § 31, que l'épochè ne saurait être confondue avec la neutralisation, parce que la neutralisation est une modification de la croyance qui est à interne à la thèse du monde. La neutralisation est alors pour lui une neutralisation de la certitude, et en ce sens, la supposition aussi serait une croyance neutralisée. Or, nous avons montré comment la neutralisation n'était pas une modification de la croyance, et qu'elle était distincte de la supposition – et de toutes les autres modifications thétiques – justement parce qu'elle s'abstient de toute position, de toute croyance quant à l'être, peu importe la modification que cette croyance peut subir (être-douteux, être-hypothétique, etc.). En ce sens, nous sommes d'accord avec la façon dont Ricœur commentera cette fois le § 109 : « C'est elle [la neutralisation] que met en œuvre l'épochè » (*Idées directrices I*, p. 366).

normativement de la rectitude du discours phénoménologique³⁷⁰. Mais l'épochè met bien en suspens une certaine positionalité, c'est-à-dire toute thèse d'être *appartenant à l'attitude naturelle et portant sur la réalité du monde ontique* :

Caractérisons d'un mot cette limitation. *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle* ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : *par conséquent tout ce monde naturel* qui est constamment « là pour nous », « *présent* », et ne cesse de rester là à titre de « réalité » pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses. (*Idées directrices I*, p. 102 [56])

Par la neutralisation, il ne s'agit pas alors de *nier* ce qui est d'ordre ontique. Il s'agit plutôt de s'abstenir de « tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle » (*Idées directrices I*, p. 102 [56]), c'est-à-dire de chercher ni à l'attester ni à la contester (*Idées directrices I*, p. 104 [57]). Il n'est alors plus question de savoir si les objets appartenant à cette sphère ontique et qui sont posés intentionnellement existent ou non réellement, ni non plus, puisque ce sont également les modalités de croyance qui sont neutralisées, s'il est probable, hypothétique, certain, douteux, etc., qu'ils soient tels que nous les visons. Ces questions sont suspendues.

Or, comme cette neutralisation n'est pas totale, ce que Husserl espère par elle, c'est « découvrir un nouveau domaine scientifique » (*Idées directrices I*, p. 102 [56]). Il y a un reste³⁷¹, ce que Husserl nommera aussi un « résidu phénoménologique » (*Idées directrices I*, § 33, § 50), qui lui n'est pas neutralisé, mais qui au contraire apparaît lorsque l'attitude naturelle est elle neutralisée : « Tant qu'on n'avait pas reconnu la possibilité de l'attitude

³⁷⁰ En ce sens, si l'on peut être tenté d'élargir la neutralisation, de sorte que soit également neutralisée toute thèse portant sur la subjectivité, sur la conscience, et d'ainsi faire une phénoménologie *a-subjective*, c'est-à-dire une phénoménologie n'incluant aucune positionalité quant à la région d'être de la conscience, la question reste de savoir quelle est la positionalité qui est ainsi conservée et quelle est la norme de rectitude de cette positionalité. Car aux yeux de Husserl, la région de la conscience était le résidu, la dernière positionalité subsistant suite à l'épochè phénoménologique. Quelle positionalité reste-t-il lorsque même cette positionalité est neutralisée ? Et quelle norme permet de juger normativement de la rectitude de cette dernière et ultime positionalité ? Cette ultime neutralisation n'a-t-elle pas pour effet de neutraliser également toute norme permettant de juger normativement leur discours ? *Leur discours est-il intégralement un simple penser ?*

³⁷¹ Reste sur lequel Marcus Brainard insiste pour dire que l'épochè et la neutralisation « sont séparés littéralement *toto coelo* » (BRAINARD, M., *Beliefs and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I, op. cit.*, p. 160). En effet, la neutralisation serait selon son sens même improductive : « elle ne laisse aucun reste doxique, ni ne génère aucun produit » (*Id.*, p. 159). À l'inverse, l'épochè serait proprement productive, puisqu'elle permettrait de rendre visible la conscience elle-même, résidu positif qui rendrait l'épochè « productive d'une manière inégalée » (*Id.*, p. 160). Nous ne remettons pas en doute le fait que l'épochè produit bien quelque chose de positif. Cependant, il ne faut pas négliger que ce n'est que grâce à la neutralisation qui lui est sous-jacente, l'initie et la libère des thèses qui sont maintenant suspendues que l'épochè peut ensuite révéler un résidu phénoménologique.

phénoménologique et élaboré la méthode qui permet aux objets engendrés avec elle d'être saisis de façon originale, le monde phénoménologique devrait rester un monde inconnu, voire même à peine soupçonné. » (*Idées directrices I*, p. 108 [59]) La voie de l'épochè doit donc permettre « d'atteindre une nouvelle région de l'être qui jusqu'à présent n'a pas été délimitée selon sa spécificité » (*Idées directrices I*, p. 106 [58]). Paradoxalement, réduire, c'est donc voir plus – c'est voir la région de la conscience que l'attitude naturelle ne prenait pas pour thème³⁷².

Mais cela veut également dire que dans l'épochè phénoménologique, on ne s'abstient pas de toute position, puisque celles renvoyant à la conscience comme sphère d'être propre ne sont pas mises en suspens. Car ce n'est que par la suspension des positions de l'attitude naturelle qu'un autre domaine de positionalité se voit ouvert. Ce n'est que lorsque l'on cesse de poser l'être du monde réel que l'on est libéré pour d'autres thèses, celles se portant sur la région de la conscience pure : « Que peut-il donc subsister quand on met hors circuit le monde entier, y compris nous-mêmes ainsi que toute espèce de « cogitare » ? <...> l'être que nous voulons révéler est ce que nous serons amenés, pour des raisons essentielles, à caractériser comme « purs vécus », comme « conscience pure », en y joignant d'une part les purs « corrélats de cette conscience », et d'autre part le « moi pur » de cette conscience <...> » (*Idées directrices I*, p. 106 [58]). La neutralisation ouvre donc à l'épochè phénoménologique un nouveau champ de thèses portant cette fois-ci sur l'être de la conscience. La neutralisation, malgré son interdiction, malgré la limitation qu'elle implique – il s'agit de suspendre la force de certaines thèses – est en même temps le geste permettant une nouvelle liberté : celle de poser ce qui jusque-là n'était pas posé : la région d'être de la conscience pure³⁷³.

³⁷² HENRY, M. « Quatre principes fondamentaux de la phénoménologie », *loc.cit.*, p. 3-26 ; MARION, J.-L., *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 303-305 ; MARION, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.*, p. 13-31.

³⁷³ En ce sens, des considérations épistémologiques conduisent bien, ici, à une nouvelle ontologie. Husserl ne se limite pas à questionner comment nous pourrions en droit justifier une connaissance : il cherche également à connaître une région d'être particulière. Or, il peut être légitime, d'un point de vue épistémologique, de mettre en suspens les thèses incluses dans des connaissances qui sont problématiques, de manière à nous demander non pas si telle ou telle connaissance est vraie ou fausse – la neutralisation permettant justement de mettre en suspens cette question normative – mais ce que serait une bonne preuve pour ce genre de connaissance. Pour ce faire, *il n'est pourtant pas nécessaire* d'investiguer une région d'être, de produire un discours *ontologique*.

Ce qui veut donc dire que l'épochè et la neutralisation qui l'initie ont une portée normative. C'est sur ce point que nous souhaitons insister plutôt que sur la question de savoir si dans la réduction phénoménologique, voir moins c'est voir plus. Car l'épochè phénoménologique équivaut à une *révolution normative*, où la mise en suspens de certaines positions et corrélativement d'une certaine norme s'accompagne de l'imposition d'une nouvelle norme. La neutralisation, nous l'avons dit, suspens une norme d'après laquelle nous pourrions juger normativement nos actes et nos contenus de sens. Lorsque les thèses de l'attitude naturelle sont neutralisées, c'est donc que la norme de n'admettre que les propositions pouvant être prouvées par l'intuition transcendante est également suspendue. Mais la neutralisation n'est pas intégrale dans l'épochè phénoménologique, de sorte que les positions relatives à la région de la conscience pure ne sont pas quant à elles suspendues. Ce qui veut également dire, puisqu'avec toute position est également co-posée une norme d'après laquelle nous pourrions juger normativement le contenu de sens posant l'être de quelque chose, que dans l'épochè phénoménologique, il n'est pas exclu de pouvoir juger normativement ce qui est posé. Seulement, le discours phénoménologique ne pourra pas être jugé normativement en faisant appel à la norme qui vaut pour ce qui est posé dans l'attitude naturelle. Cela serait un non-sens, au sens où la positionalité de la phénoménologie n'est pas la positionalité de l'attitude naturelle, que les deux n'ont pas affaire ensemble, et qu'il ne fait donc aucun sens de juger normativement la première à partir de la norme qui vaut pour la seconde.

Pour le dire *positivement*, il s'agira en fin de compte de n'admettre que les thèses dont la légitimité pourra être résolue à partir des purs data phénoménologiques. Si dans l'attitude naturelle la norme consistait à n'admettre que ce qui pouvait être prouvé par l'intuition transcendante, ici, cette norme est mise hors circuit de sorte que la *seule norme* acceptée sera de n'admettre que ce qui peut être prouvé par l'intuition immanente et éidétique. Toute position phénoménologique sera jugée en fonction de cette norme. Ce que Husserl avait par ailleurs explicitement affirmé : « nous pouvons à cet égard être certains de la légitimité de la *norme* que nous voulons suivre en tant que phénoménologues : ne rien avancer que nous ne puissions rendre éidétiquement évident en présence de la conscience même et sur le plan de la pure immanence. » (*Idées directrices I*, p. 195 [113]) Ce passage est clair quant au fait que l'épochè implique un changement normatif. La neutralisation est

la mise en suspens d'une norme et donc *d'un des sens* selon lequel un acte ou un sens contenu dans l'acte pourrait être rationnel. Mais ce ne sont pas *tous* les caractères thétiques qui sont mis en suspens dans le discours phénoménologique : seuls ceux qui ne peuvent pas se légitimer par une intuition immanente et éidétique. La phénoménologie reste donc un discours qui peut être dit « rationnel » lorsqu'il est conforme à ce qui peut être rendu éidétiquement évident au sein de l'immanence.

On comprend donc que dans la phénoménologie, il ne s'agit pas de simplement se figurer par la pensée, de penser « des fées qui exécutent une ronde » (*Idées directrices I*, p. 101 [55]). Non seulement parce qu'il s'agit de neutraliser des thèses vivantes – nous aimerions dire sérieuses – comme nous le dira Husserl, mais surtout parce que le discours phénoménologique reste soumis à des normes, dont la norme de n'accepter que ce qui peut se justifier sur le plan de l'immanence. Mais ce n'est pas la seule norme qui est appliquée au discours phénoménologique. Car Husserl hésite à y suspendre la logique, l'ontologie formelle et l'apophantique formelle :

C'est avant tout à la logique formelle (ou à l'ontologie formelle) que chaque savant doit pouvoir en appeler librement. Car quoi qu'il étudie, il s'agit toujours d'objets et tout ce qu'on peut dire à titre formel des objets en général (propriétés, états de chose en général, etc.) le concerne également. <...> La phénoménologie n'échappe pas à la règle. C'est à l'objet au sens le plus large du mot que se subordonne également tout vécu pur. Nous ne pouvons donc pas, semble-t-il, exclure la logique et l'ontologie formelles, ni non plus pour des raisons visiblement semblables à la noétique générale qui énonce des évidences éidétiques concernant la rationalité et l'irrationalité de la pensée judicative en général dont le contenu de signification n'est déterminé que dans sa généralité formelle. (*Idées directrices I*, p. 194 [112]).

Pourquoi alors les normes incluses dans la logique, l'ontologie formelle et l'apophantique n'ont-elles pas à être suspendues ? C'est parce que nous y trouvons des normes d'après lesquelles *nous pouvons encore juger normativement le discours phénoménologique*. Si la phénoménologie ne produit pas un discours sensé d'un point de vue logique, si elle produit un discours contenant des contresens formels, elle est alors nécessairement *fausse*³⁷⁴. Car les propositions de la logique et de l'ontologie formelle valent pour tout objet en général, même pour l'objet « phénoménologique ». De même, les lois qui valent concernant les

³⁷⁴ Certes, Husserl dit néanmoins par la suite qu'il est « possible sous certaines conditions de mettre « entre parenthèses » la logique formelle » (*Idées directrices I*, p. 194 [112]). Car la phénoménologie, *en tant que science descriptive* et non pas déductive, au contraire de la mathématique, n'a pas besoin de la logique – et plus précisément de l'analytique pure. La phénoménologie, même sans utiliser normativement les formations de sens de la logique et de l'ontologie formelle, même sans utiliser la forme de la déduction, pourrait très bien être descriptive.

formes du juger valent quel que soit l'objet qui est jugé. Il fait donc encore sens, même après l'épochè phénoménologique, de juger normativement chaque proposition de la phénoménologie selon les formations de sens établies notamment³⁷⁵ par la logique, l'ontologie formelle et la noétique de la pensée judicative. Nous pourrions donc, même *avant l'intuition immanente*, juger normativement une proposition phénoménologie et dire s'il est ou non possible que cette proposition obtienne une confirmation.

2.1.3.4. QUELLE NORME JUSTIFIE LA NEUTRALISATION ?

En répondant à cette première série de questions et en concluant que la phénoménologie est bel et bien soumise à des normes, qu'elle est encore sous la juridiction de la raison, nous avons croisé la deuxième série de questions que nous avons soulevées. Car même si nous acceptons avec Husserl que « nous pouvons à cet égard être certains de la légitimité de la *norme* que nous voulons suivre » (*Idées directrices I*, p. 195 [113]), que le champ de la conscience pure peut bel et bien servir de norme aux propositions de la phénoménologie, la neutralisation n'a pas pour autant prouvé son droit. Le geste de mettre en suspens certaines normes au profit d'autres normes ne doit-il pas lui aussi être justifié ? Le fait que l'on *puisse* neutraliser un domaine d'être, que l'on soit *libre* de le mettre en suspens, implique-t-il nécessairement qu'il soit légitime de le faire³⁷⁶ ? L'épochè phénoménologique qu'il suggère ne doit-elle pas être elle-même *rationnelle* ? Et si oui, selon quelle norme ? C'est donc le geste fondateur de la phénoménologie qui se trouve ici au tribunal de la raison.

Pour justifier rationnellement les neutralisations qu'il opère, Husserl montre dans les *Idées directrices I* que chaque domaine d'objets neutralisés est incertains, c'est-à-dire que nos croyances qui portent sur eux ne peuvent pas être justifiées de façon absolue et

³⁷⁵ Si nous disons « notamment », c'est parce qu'en tant que *discours*, la phénoménologie devra également respecter la morphologie pure des significations et ne pas être dépourvue de sens d'un point de vue formel. Nous croyons également qu'elle devra respecter l'« avoir-affaire-ensemble » des contenus qu'elle pose. Par exemple, l'intuition individuelle d'une chose dans le monde réel ne pourra pas servir de norme à ses contenus de sens portant sur la conscience, parce que les deux appartiennent à deux régions matérielles distinctes.

³⁷⁶ Nous sommes en cela d'accord avec Rudolf Bernet qui souligne que la neutralisation est un acte de liberté que l'on n'est pas « forcé » à opérer, mais tout au plus « motivé », en raison par exemple de « la manière incertaine, changeante ou incohérente dont cet objet se présente au sein du monde réel » (BERNET, R., *Conscience et existence*, *op. cit.*, p. 108). Nous cherchons cependant à montrer que pour Husserl, les motivations en faveur de la neutralisation sont bel et bien rationnelles, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement *possible* de le faire, mais qu'il y a aussi des *raisons* de le faire.

définitive³⁷⁷. C'est ce caractère incertain qui, selon Husserl, nous justifierait de les mettre en suspens. En effet, dans la mesure où la philosophie voit la possibilité de la connaissance comme un *problème* et cherche à établir comment il est possible de connaître, elle ne pourrait, croit-il, prendre comme point de départ une région d'être dont la connaissance est *justement problématique*. Ce point de départ serait au contraire absurde. Il lui faut plutôt commencer à partir d'un fondement absolu et certain. Dans ce cadre, dans le contexte d'une telle théorie de la connaissance à consonance cartésienne³⁷⁸, tout domaine d'être dont la connaissance *ne peut être certaine* doit être neutralisé. Il y a donc bien une norme qui préside au geste de neutraliser, et cette norme, c'est de n'accepter que des connaissances certaines³⁷⁹. La question est donc de savoir si l'objet appartient aux objets que l'on peut prétendre connaître de façon certaine : si oui, nous pouvons donc le garder au sein de notre théorie de la connaissance, si non, il nous faudra donc le neutraliser.

Mais il ne suffit pas de *pouvoir* douter, conjecturer, questionner ou supposer pour qu'il soit rationnel de prétendre qu'il est douteux, vraisemblable, problématique ou possible

³⁷⁷ Il est vrai que dans les *Idées directrices I*, Husserl cherche surtout à montrer que la phénoménologie est possible, c'est-à-dire qu'elle est sa région d'être – la conscience pure –, comment elle est accessible, avec quoi il ne faut pas la confondre, etc. Il s'agit par exemple de montrer « la possibilité de principe de détacher l'ensemble du monde naturel du domaine de la conscience » (*Idées directrices I*, p. 152 [87]). Cependant, en plus d'y lire comment accéder à la conscience pure comme champ d'investigation de la phénoménologie, nous pouvons également y trouver des arguments justifiant le fait que nous devons opérer l'épochè phénoménologique. Il s'agit alors non pas seulement de montrer que les gestes découvrant la région d'être de la conscience pure sont possibles, mais également qu'ils sont justifiés rationnellement.

³⁷⁸ Nous disons à consonance cartésienne, car il est vrai que Husserl ne souhaite pas suivre Descartes dans la déduction, à partir d'une connaissance certaine, d'un ensemble de connaissances certaines ; ce qu'à très bien montré Lowith : cf., LOWITH, A., « L'Épochè de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale* 62: 4 (1957), p. 399-415. Husserl n'en croit pas moins, tout comme Descartes, qu'une théorie de la connaissance doit être composée de connaissances certaines. Chez Husserl, l'ensemble des connaissances certaines se confondent en plus avec un domaine d'objets qui se donnent de façon certaine : les vécus de la conscience pure, comme champ d'investigation de la phénoménologie. Sur le motif cartésien présent dans la fondation d'une science apodictique chez Husserl : cf., MARION, J.-L., *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 123-130.

³⁷⁹ Iso Kern distingue plusieurs voies d'accès à la phénoménologie. À partir de *Logique formelle et logique transcendantale*, nous avons essentiellement suivi la voie ontologique, voie essentiellement critique où la légitimité de ce qui est posé est en question, et où la phénoménologie prétend pouvoir résoudre cette question de droit. Ici, en revanche, nous empruntons la voie cartésienne, selon la division identifiée par Iso Kern : KERN, I. « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », dans *La Réduction*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N°11), 2003, p. 285-323. Notre critique de cette voie cartésienne sera cependant différente de celle faite par Iso Kern. Ce dernier insiste sur le fait que « la temporalité <...> rend impossible la connaissance apodictique de ma subjectivité. » (*Id.*, p. 330). Pour notre part, nous mettrons en question *la norme de l'apodicticité*. Pour une critique du rejet par Iso Kern de la voie cartésienne de Husserl : DRUMMOND, J. J., « Husserl et les voies de l'accomplissement de la réduction », trad. Julien Farges, dans *Merleau-Ponty*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N°16), 2008, p. 263-288.

que l'objet soit tel que nous le visons, *qu'il est donc incertain* qu'il soit tel que nous le visons – tout comme il ne suffit pas de l'affirmer catégoriquement pour qu'il soit certain qu'il soit tel que nous le visons. Au contraire, les modalités de la croyance sont elles aussi soumises à la juridiction de la raison (*Idées directrices I*, § 138-139, p. 464-471 [286-291] ; p. 487-488 [302-303]). Pour que la modalisation soit rationnelle, l'intuition doit nous justifier d'opérer une telle modalisation. Ainsi, pour qu'il soit légitime de ne pas poser l'objet en tant qu'être-certain (« Il est certain que... »), il faut donc que ce qui se phénoménalise laisse toujours ouverte la possibilité qu'il soit autre que la façon dont nous le posons. Il doit se phénoménaliser de façon telle qu'il y ait suffisamment de motifs plaidant « pour » sa position, mais pas suffisamment de motifs pour exclure totalement la possibilité qu'il soit autrement que nous l'avons posé. Dans le doute par exemple, au cours d'un remplissement intuitif, nous aurions des intuitions attestant ce que nous avons posé, mais également d'autres l'infirmité. Cette balance de motifs « pour » et de motifs « contre », ce conflit de motifs, justifierait ainsi de poser l'objet *en tant que douteux* (« Il est douteux que... ») (*Idées directrices I*, p. 467 [288] ; p. 487 [302]).

Ainsi, avant d'affirmer que ce qui est l'objet de la neutralisation est incertain, encore faut-il que Husserl montre de quel droit il peut se permettre d'affirmer que la position de cet objet est incertaine. Si la neutralisation de Husserl repose sur le fait que les positions neutralisées étaient incertaines et que, ne pouvant pas connaître avec certitude le domaine d'objets corollaire à ces positions neutralisées, nous ne pouvions partir d'elles pour établir une théorie de la connaissance, alors Husserl doit montrer en quoi ces positions sont incertaines, en quoi leur phénoménalisation laisse toujours ouverte la possibilité que ce qui y est posé soit autrement qu'il n'y est posé. Dans la mesure où Husserl souhaite neutraliser les thèses de l'attitude naturelle parce que nous ne pourrions nous fier à l'intuition transcendante pour légitimer une connaissance certaine de l'objet réel, il faut donc que la façon d'être donné de l'objet réel rende rationnel de *croire* qu'il n'est pas véritablement tel que nous le visons intentionnellement.

Cette justification de la neutralisation joue donc ici sur le terrain de la *connaissance* et du degré de certitude que nos connaissances peuvent *en droit* avoir³⁸⁰. Nous ne pourrions

³⁸⁰ Cette réflexion est donc épistémologique, et non pas ontologique : il ne s'agit pas de dire qu'il est incertain que l'objet adviendra, comme s'il était seulement probable ou possible qu'il soit. Il s'agit plutôt de dire qu'il

garantir aucune *connaissance certaine* de l'objet réel. L'intuition transcendante, qui devrait légitimer l'être-certain de cet objet, ne nous donnerait rien de suffisant pour *garantir* une certitude. Et ce, pour deux raisons : l'intuition transcendante ne nous permettrait pas d'avoir une connaissance *définitive* de l'objet valant une fois pour toutes ni ne nous permettrait d'avoir une apparence de toutes les apparences de l'objet.

En disant que l'intuition transcendante ne nous permet pas d'avoir une connaissance qui vaut une fois pour toutes, Husserl vise la possibilité toujours ouverte que l'expérience, bien qu'elle ait *déjà confirmé en partie* ce que nous posons, *infirme* subséquemment ce que nous posons. Ce point, bien connu, est un trait commun à toute intuition transcendante. La visée de l'objet transcendant contiendrait toujours plus que ce que l'intuition isolée pourrait confirmer ; l'intuition, ne donnant qu'une des faces, qu'une des esquisses de l'objet, ne pourrait confirmer l'entièreté du contenu de sens par lequel nous le visons. Conséquemment, la position de l'objet ne pourrait jamais être confirmée de manière définitive, puisqu'une intuition subséquente pourrait très bien infirmer l'objet tel que nous le visions en sa totalité, selon toutes ses faces (*Idées directrices I*, p. 140-141 [80] ; 465 [287] ; 478 [296] ; 480 [297]). La boule rouge peut se révéler, lorsque je la tourne, être une boule rouge et verte ; la maison, qu'une façade de maison. Aucun de nos contenus de sens, même en présence d'une confirmation partielle, ne serait donc soustrait à une modification possible :

Il arrive de plus – et cela reste une possibilité permanente – qu'il se produit dans ce cercle de données quelque chose comme une altération des appréhensions, un brusque changement d'une apparence en une nouvelle qui ne peut s'unir à elle de façon convergente, et qu'ainsi la position de l'expérience ultérieure réagisse sur l'expérience antérieure, de sorte que les objets intentionnels de cette expérience antérieure soient pour ainsi dire remaniés par choc en retour <...> (*Idées directrices I*, p. 150 [86])³⁸¹

est incertain qu'il soit tel que nous le visons. Ce n'est pas la même chose de supputer qu'il est possible que l'objet advienne et de supputer qu'il est possible que l'objet soit tel que l'on le vise.

³⁸¹ Notons que c'est une chose de dire que l'objet n'est pas tel que nous croyions qu'il était, et une autre de dire qu'il n'existe tout simplement pas. Non seulement l'intuition transcendante ne nous permet pas d'être certains que l'objet est tel que nous le visons, mais Husserl va jusqu'à dire que l'intuition transcendante ne nous permet pas de dire avec certitude qu'il y a quelque chose qui existe : « Au contraire il est de l'essence du monde des choses, comme nous le savons, que nulle perception aussi parfaite soit-elle ne donne dans son domaine un absolu ; de quoi résulte essentiellement que toute expérience aussi vaste soit-elle laisse subsister la possibilité que la donnée n'existe *pas*, en dépit de la conscience persistante de sa présence corporelle et en personne. On peut énoncer cette loi d'essence : *l'existence (Existenz) des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée* ; elle est d'une certaine façon toujours *contingente [zufällig]*. Ce qui signifie : il est toujours possible que le cours ultérieur de l'expérience contraigne d'abandonner ce qui

L'objet réel ne se donnant toujours que selon *un de ses côtés*, ce n'est que le poids de diverses intuitions qui nous fait plus ou moins croire qu'il est tel que nous le visons. Il est donc toujours possible qu'une expérience ultérieure infirmant cet objet prenne un poids tel qu'il soit plus rationnel de le nier. Et cela, parce que notre visée de sens contient toujours plus que ce que pourra montrer et confirmer chacune des faces de l'objet transcendant.

Mais ce n'est pas seulement en raison du caractère non-définitif de la connaissance de la chose transcendante, découlant du fait que son remplissement intuitif est toujours partiel et jamais intégral, que cette connaissance est incertaine. C'est également parce qu'aucune expérience de la chose transcendante ne nous la donne *absolument*. En effet, que l'objet se donne par « face » n'implique pas seulement que la confirmation intuitive de l'objet n'est toujours que partielle par rapport à la visée ; cela implique également que l'objet a plusieurs apparences, et qu'aucune d'elles ne peut résumer ce qu'est cet objet *absolument*.

C'est aux § 41 et § 44 des *Idées directrices I* que Husserl explicite cette raison de neutraliser les thèses de l'attitude naturelle, alors qu'il décrit la différence entre l'objet pris absolument et ses apparences perceptives. Prenant l'exemple de la table, il souligne que toutes nos perceptions de la table sont changeantes, que vue du dessus, du dessous, de loin ou de très proche, nous n'avons pas les mêmes apparences de la table, alors qu'elles sont toutes des perceptions *de la même table* (*Idées directrices I*, p. 131 [73-4]). De même, la perception de *la même couleur*, du *même son*, ou de n'importe quelle forme sensible ou spatiale, se donne dans des expériences toujours changeantes, et pourtant nous disons que ce sont toutes des apparences de la même forme (*Idées directrices I*, p. 132 [74]). Le blanc de ce qui est blanc n'a pas la même apparence sous le soleil d'Oia que sous le soleil de seize heures en hiver dans l'hémisphère nord – le blanc de la neige y paraît *bleu*. Le carré vu du dessus a bien 4 angles rectangles, mais vu de biais, il apparaît comme un losange. De même, le son do a des apparences bien changeantes qui varient selon son timbre. Pourquoi sinon écrire des symphonies à plusieurs instruments si ce n'est que le timbre du même son do est différent selon les instruments ? N'est-ce pas justement parce que sa « sonorité » change que nous préférons l'entendre dans un casque d'écoute que dans des écouteurs de

antérieurement a été posé *sous l'autorité de l'expérience*. C'était, dit-on par la suite, une pure illusion, une hallucination, un simple rêve cohérent, etc. » (*Idées directrices I*, p. 143 [81])

faible qualité ? Pourtant, nous pouvons dire que c'est *le même son do* qui apparaît dans chacune de ces esquisses du son. Or, aucune de ces esquisses ne peut prétendre donner ce que serait absolument le son do – ni le blanc, ni le carré, ni le froid, etc. Comparant le mode de donation du son au mode de donation du vécu lui-même, lequel se donne absolument parce qu'il n'y a pas différentes façons pour un même vécu d'apparaître, Husserl affirme :

Si je le considère [le vécu affectif], je tiens un absolu, il n'a pas de faces qui pourraient se figurer tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. Par la pensée je puis former à son propos une pensée vraie ou fausse, mais ce qui s'offre au regard de l'intuition est là absolument avec ses qualités, son intensité, etc. Le son d'un violon au contraire est donné, avec son identité objective, par esquisses ; il comporte un cours de modes changeants où il apparaît. Ces modes sont différents selon que je suis dans la salle même du concert ou que j'écoute à travers les portes closes, etc. Aucune manière d'apparaître ne peut prétendre être tenue pour celle qui donne la chose de façon absolue <...> (*Idées directrices I*, p. 143 [81])³⁸²

Chacune de ces apparences n'est qu'une *des* apparences, qu'une *des* esquisses, de cet objet.

Dire que chacune des apparences n'est qu'une *des* apparences de l'objet, qu'aucune ne le donne absolument, peut cependant vouloir dire deux choses. En disant que l'apparence ne donne jamais *absolument* l'objet, Husserl peut vouloir dire que nous n'avons jamais d'un seul coup toutes les apparences d'un objet ; que toute apparence est nécessairement incomplète par rapport à l'ensemble des apparences possibles de l'objet. Husserl pourrait en ce sens s'appuyer sur le fait que l'apparence n'est toujours qu'un des nombreux *points de vue* sur l'objet. Et il est vrai que Husserl comprend l'esquisse d'abord et avant tout comme incomplétude des points de vue spatiaux : « <...> l'essence même de la chose spatiale (même prise au sens le plus large, qui inclut les « choses visuelles ») nous enseigne que ce type ne peut par principe être donné à la perception que par esquisses <...> Là où l'être n'est plus d'ordre spatial, il est dénué de sens de dire qu'on le voit de différents points de vue, en changeant d'orientation, en considérant les différentes faces qui s'offrent à l'occasion de ces mouvements, et en tenant compte des différentes perspectives,

³⁸² Paradoxalement, dans ce § 44, c'est en comparant l'intuition transcendante et l'intuition immanente, et en montrant la plus grande perfection de la seconde sur la première, que Husserl justifie la neutralisation des thèses de l'attitude naturelle. Si la seconde se donne par esquisses (*Idées directrices I*, § 42), toujours de façon inadéquate et unilatérale (*Idées directrices I*, § 44), l'intuition immanente donne un absolu dans une adéquation (*Idées directrices I*, p. 143-145 [81-82]). « Nous avons », nous dit Husserl, « d'un côté un être qui s'esquisse, qui ne peut jamais être donné absolument, un être purement contingent et relatif, de l'autre un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparence. » (*Idées directrices I*, p. 163 [93]). Or, l'intuition immanente n'apparaît *qu'après l'épochè phénoménologique*. Cette comparaison ne peut se faire qu'une fois que l'attitude naturelle a été neutralisée, et que l'intuition immanente est apparue pour ce qu'elle est. C'est donc que les raisons justifiant la neutralisation apparaissent après la neutralisation. Mais avant la neutralisation, avons-nous des raisons de neutraliser l'attitude naturelle ?

apparences, et esquisses. » (*Idées directrices I*, p. 137 [77]). Pour que la position de l'objet soit « certaine », l'objet devrait alors se donner selon toutes ses faces, comme si nous pouvions être *tout autour de lui*. C'est d'ailleurs aussi spatialement qu'est décrite l'incomplétude d'une apparence du son : pour que ce qu'est le son se donne de façon certaine, il faudrait pouvoir cumuler ses façons de se donner *de partout*, c'est-à-dire à la fois au centre de la salle de concert, sur le côté et derrière les portes closes (*Idées directrices I*, p. 143 [81-2]).

Or, cette incomplétude n'est pas que spatiale et ne découle pas que du caractère spatial de l'objet. L'exemple de ce qu'est le son do selon qu'il est produit par un piano ou une guitare – et non pas seulement lorsqu'il est entendu de loin, de proche ou de côté – et l'exemple des différentes façons dont le blanc apparaît sous le soleil montrent bien qu'il n'est pas seulement question de l'ensemble des faces *spatiales* d'un objet, de l'ensemble des vues que nous pourrions avoir sur lui. Il en va également des *contextes dans lesquels il apparaît*. Ainsi, même en prenant toutes les points de vue spatiaux et possibles par rapport à l'objet, nous n'en aurions pas fini avec l'intégralité des façons d'apparaître de cet objet. Car il peut encore apparaître sous différentes lumières, dans une pièce feutrée, à côté de choses minuscules ou de choses énormes, sous une cloche de verre ou dans une salle bruyante ; ses apparences sont alors toujours différentes – son blanc moins blanc, son aspect sonore plus résonnant ou plus sourd, sa grandeur plus imposante, son image traversée de reflets, son bruit inaudible, etc. Ce n'est donc pas que la spatialité de l'objet qui est en cause, mais également la variété des contextes dans lesquels il se donne, et la façon dont ces contextes font varier ses apparences.

Or, le fait que chaque apparence n'est qu'une des apparences de l'objet pose un nouvel enjeu. Y a-t-il seulement une de ces apparences qui nous permettrait, en droit, de justifier la position de l'objet ? Si chaque apparence est une apparence différente de l'objet, et qu'aucune n'épuise les apparences de l'objet, comment pouvons-nous en droit poser ce qu'est l'objet en ayant en vu que les apparences contingentes de l'objet ? Est-il possible d'isoler au sein de ces apparences une apparence qui pourrait, *en droit*, prétendre être la *véritable* apparence de l'objet ?

La dernière question, celle de l'apparence qui serait la *véritable* apparence, la *meilleure* apparence, pose un enjeu normatif de taille, puisqu'elle implique un nouveau *tournant normatif* dans la phénoménologie husserlienne ; lorsque l'on parle d'une *meilleure* apparence, ce n'est plus le contenu de sens et l'acte intentionnel qui sont au tribunal de la raison, *mais l'intuition elle-même*. Nous y reviendrons.

Les deux premières questions, en revanche, restent dans le schème normatif initial que nous avons jusqu'ici considéré. Il s'agit de savoir si la position d'un objet transcendant peut éventuellement être dite « correcte » en vertu de ce qui s'offre à l'intuition, et plus précisément en vertu du fait qu'à chaque fois, ce qui s'offre, ce n'est qu'une des nombreuses apparences possibles de l'objet. Non pas au sens où une intuition future pourrait laisser planer un doute quant au fait que l'objet est tel que nous le visions – ça, c'était le caractère non-définitif de nos connaissances de l'objet transcendant. Mais au sens où aucune apparence, parmi toutes les apparences de l'objet, ne pourrait justifier absolument ce qu'est cet objet, car chacune des apparences n'est qu'une apparence contingente de cet objet. Ainsi, si nous devions dire ce qu'est une table, il n'y a aucune apparence de la table qui pourrait montrer de façon absolue ce qu'est une table, et aucune donc ne pourrait confirmer absolument, c'est-à-dire en lieu et place de toute autre apparence, cette affirmation. De même, si nous visons ce qu'est *le blanc*, aucune apparence du blanc, que ce soit le blanc à la noirceur, le blanc sous le soleil à Oia, ou le blanc dans l'hémisphère nord à seize heures en hiver, ne pourrait confirmer en lieu et place de toute autre apparence ce qu'est le blanc, car le blanc a justement une infinité d'apparences. La table comme norme intuitive de la façon dont nous devrions la viser intentionnellement, c'est toutes ces apparences ; le blanc comme norme intuitive de la façon dont nous devrions le viser intentionnellement, c'est toutes ces apparences³⁸³.

En ce sens, la neutralisation de la question de l'existence de l'objet réel semble bien répondre à deux raisons objectives : le caractère non-définitif de notre expérience de cette chose et la non-absoluité de chacune des apparences que nous pourrions en avoir. Il serait juste en ce sens de parler dans ce cas d'incertitude. À défaut de pouvoir en avoir la certitude *une fois pour toutes*, et à défaut d'avoir *une apparence pour toutes les apparences*, il

³⁸³ Sous réserve, évidemment, de la tentative de fonder le primat d'une apparence sur les autres apparences au § 44 des *Idées directrices I*. Nous y reviendrons.

faudrait reconnaître que notre connaissance de ces objets est incertaine³⁸⁴. Et en raison de cette incertitude, nous aurions le droit de neutraliser toute thèse relative à cette région d'être.

Ce qui pose deux problèmes.

D'abord, on ne voit pas en quoi ces traits essentiels quant à l'intuition de l'objet réel (inadéquat, partiel) nous contraignent à le mettre de côté, à le neutraliser. Nous pourrions aussi très bien nous accommoder de la justification certes jamais complète par rapport à ce que contiennent nos actes intentionnels et leur contenu de sens, mais de leur justification tout de même. Ce serait l'accepter pour ce qu'elle offre, c'est-à-dire des esquisses non-définitives. Autrement dit, qu'une preuve ne justifie nos contenus de sens et nos actes qu'en partie, que jusqu'au point où ils sont incertains et douteux, ne veut pas dire que cette preuve n'est pas pour autant pertinente et que l'on ne doit pas travailler avec elle, dans les limites où elle justifie nos actes et leur sens. Même s'il est *rationnel* de qualifier d'incertaine notre position, et de dire qu'il est douteux que l'objet soit vraiment tel que nous le posons, cela n'implique pas nécessairement qu'il est *rationnel* de la neutraliser.

Or, pour Husserl, le caractère douteux ou incertain de l'objet ne justifie pas à lui seul l'exclusion de l'objet réel. S'il est contraint rationnellement de neutraliser toute position qui se rapporte à lui, c'est *en raison de son incompatibilité d'essence* avec l'idée d'un commencement absolu et certain d'une théorie de la connaissance. La conscience pure se révèle quant à elle être une région d'être dont l'intuition nous permet d'en faire le fondement certain d'une *théorie de la connaissance*. Ce n'est que dans le contexte d'une théorie de la connaissance que cette neutralisation est justifiée et que la région de la conscience pure doit lui être préférée. Ce n'est que dans le cadre de cette unité impossible entre ces deux idées – donation non absolue et non définitive de l'objet réel, et fondement absolu et définitif d'une théorie de la connaissance – que nous *devons* mettre en suspens toute thèse relative à l'objet réel. Mais c'est donc dire que c'est l'incompatibilité d'essence entre la théorie de la connaissance et la connaissance incertaine qui justifie ce changement

³⁸⁴ Rétrospectivement, Husserl affirmera en effet que ce chapitre lui aura permis de montrer « la possibilité du non-être incluse dans l'essence de toute transcendance de chose » (*Idées directrices I*, p. 161 [91]). À proprement parler cependant, l'incomplétude des apparences d'une chose n'est pas un argument, nous semble-t-il, pour neutraliser la thèse de *l'existence* de la chose, mais tout au plus nos thèses quant à ce qu'elle est.

normatif. N'eût été l'incompatibilité idéale entre la théorie de la connaissance et la connaissance incertaine, la neutralisation de l'attitude naturelle n'aurait pas été rationnelle.

Si nous sommes justifiés de neutraliser l'attitude naturelle, c'est donc en vertu d'une incompatibilité idéale. Nous conformons alors nos jugements et nos actes intentionnels à cette incompatibilité idéale qui donne la *raison objective* pour cette mise en suspens³⁸⁵. Pour être rationnel en regard de cette incompatibilité idéale, il faut soit ne plus faire de théorie de la connaissance, soit ne plus admettre une connaissance incertaine au sein de cette théorie³⁸⁶.

2.1.3.5. NEUTRALISER PAR SIMPLE POSSIBILITÉ SUBJECTIVE

³⁸⁵ Si nous insistons autant sur l'incompatibilité idéale entre une théorie de la connaissance et des connaissances incertaines, c'est pour souligner que c'est une nécessité objective, idéale, qui commande ici l'exclusion de toute positionalité de l'attitude naturelle au sein de la théorie de la connaissance que Husserl a en vue, *et non pas une simple idée subjective*, comme s'il était libre à nous de décider si une théorie de la connaissance peut être compatible ou non avec des connaissances incertaines. En ce sens, la critique de cette neutralisation devrait se faire en montrant comment une théorie de la connaissance n'est pas du tout incompatible idéalement avec des connaissances incertaines. Ou encore, que cette théorie de la connaissance ne peut idéalement admettre que des connaissances certaines, mais que ce n'est pas à partir de la région de la conscience pure que ces connaissances certaines peuvent être établies. Mais dans tous ces cas, nous admettrions le *fondement objectif* de la rationalité de neutraliser ou non.

³⁸⁶ Il n'est pas si évident que la neutralisation des thèses de l'attitude naturelle, pour les raisons invoquées par Husserl, implique nécessaire de faire une science *de la région de la conscience* ; il n'est pas du tout évident non plus qu'une théorie de la connaissance et qu'une science des vécus de conscience soient compatibles idéalement. Comme l'enjeu d'une théorie de la connaissance est de chercher à montrer comment se justifient en droit nos connaissances, il est certes pertinent de neutraliser les thèses des connaissances que l'on tente de fonder en droit, et ce, pendant que l'on cherche ce qui pourrait les justifier. En ce sens, la neutralisation est tout à fait rationnelle. Un juge qui cherche à savoir si la preuve qui a été faite devant lui est une bonne preuve permettant d'établir que l'accusé a bel et bien commis le crime que l'on lui reproche doit suspendre, *neutraliser*, toute thèse quant à ce qu'a fait l'accusé, sans quoi, il présuppose cela même qu'il doit prouver. Un juge qui présupposerait le mensonge de l'accusé et qui, ce faisant, affirmerait que le polygraphe est un bon moyen de preuve puisqu'il aurait conclu également que l'accusé a menti commettrait un contresens manifeste : la validité du moyen de preuve serait prouvée par cela même qu'il s'agit de prouver par lui. Mais pour ce faire, il ne semble pas nécessaire de faire une science de la conscience ; c'est plutôt d'une théorie de la preuve, d'une théorie de l'intuition si l'on donne un sens essentiellement normatif à l'intuition, dont il est besoin. Ce que Husserl avait très clairement en vue, à la fin des *Idées directrices I*, en affirmant que la théorie transcendantale de la raison incluait une théorie de l'évidence (*Idées directrices I*, p. 483-484 [299-300]). Autrement dit, la neutralisation des thèses de l'attitude naturelle et l'ouverture vers l'immanence ne veut pas dire que le domaine élargi de la conscience est le domaine adéquat d'une *théorie de la connaissance* ; peut-être qu'un domaine immanent mais plus restreint, le domaine des vécus intuitifs, serait plus adéquat. En ce sens, une théorie de la connaissance serait une théorie de l'intuition, une théorie de la preuve, et plus particulièrement des différents types de preuves et des limites de ce qu'elles peuvent respectivement prouver légitimement. Mais Husserl, comme nous l'avons déjà montré dans le cas de la logique transcendantale, croit qu'une théorie de la connaissance n'inclut pas qu'une théorie de l'intuition : elle inclut également le domaine des actes transcendants où se constitue toute formation de sens. Car ces actes subjectifs participent aussi à légitimation de leur contenu de sens. Nous avons, par exemple, montré comment les jugements universels et *a priori* de la logique ne pouvaient être justifiés en droit que s'ils étaient acquis par une variation imaginative et une généralisation formalisante : *cf.*, *Supra*, section : « 1.4.2. Les présuppositions liées à l'application normative de la logique ».

Mais Husserl ne met cependant pas que les thèses relatives aux choses naturelles en suspens, et il étend également ce geste aux thèses relatives à l'existence du *monde*. Nous ne pouvons cependant passer sous silence, *si l'enjeu est de savoir si la neutralisation est rationnelle*, que dans le cas de la suspension de toute thèse portant sur l'existence du monde, la suspension ne découle pas de *l'effectivité* ou de la *possibilité objective* d'expériences qui infirment ce que l'on tenait jusqu'alors pour vrai. Cette suspension est plutôt motivée rationnellement par la simple possibilité subjective de *penser* ou d'*imaginer* l'inexistence du monde³⁸⁷.

Or, entre les deux, c'est-à-dire entre des expériences objectives qui motivent rationnellement une incertitude et l'imagination subjective qui pose une incertitude, il y a un écart. Si, dans le premier cas, nous nous en tenons à ce qui se donne dans l'intuition comme source de droit *même de nos doutes et de nos incertitudes*, dans la seconde, nous déduisons d'une expérience de pensée subjective des conclusions quant à la certitude ou non de ce qui se donne dans l'intuition. Le premier cas respecte l'intuition comme « source de droit pour toute affirmation rationnelle », alors que la seconde affirme également certaines choses (« *l'existence du monde est incertaine* ») sans avoir cependant une intuition comme source de droit de cette affirmation.

Or, c'est bien en tant qu'expérience de pensée que Husserl présente au premier coup d'œil la justification de la mise en suspens du monde dans *Idées directrices*. Car la possibilité *subjective* de penser ou d'imaginer l'inexistence du monde permet de justifier sa mise en suspens :

Les réflexions que nous venons de poursuivre font voir clairement aussi qu'on ne peut imaginer aucune preuve, tirée de la considération empirique du monde, qui nous atteste avec une certitude absolue l'existence du monde. Le monde n'est pas sujet au doute en ce sens que nous trouverions des motifs rationnels qui entreraient en ligne contre la force énorme des expériences convergentes, mais en ce sens qu'un doute est toujours *pensable* et qu'il en est ainsi parce que la possibilité du non-être, en tant que possibilité de principe, n'est jamais

³⁸⁷ Amaury Delvaux a déjà cherché à établir ce qui motive la réduction phénoménologique. Selon lui, il n'y a pas de motifs expérientiels qui justifient la possibilité de l'anéantissement du monde. Autrement dit, la possibilité du non-être du monde n'est pas fondée dans l'expérience – aucune intuition ne nous légitimerait à poser la possibilité du non-être du monde. C'est plutôt une possibilité logique vide, une possibilité qui découle de notre imagination, d'une simple expérience de pensée. DELVAUX, A., « Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl » *Bulletin d'analyse phénoménologique* 11: 4 (2015), p. 8-16. C'est ce que nous nous proposons ici d'examiner.

exclue. Aussi grande soit-elle, la force de l'expérience peut être peu à peu équilibrée ou surpassée. (*Idées directrices I*, p. 152 [87])³⁸⁸

La justification du caractère incertain de toute thèse posant l'existence du monde est alors complètement différente de celle qui prévalait par rapport à l'incertitude de toute thèse concernant les objets réels. D'abord quant au point de départ : plutôt que d'exiger des raisons *de douter*, Husserl renverse le fardeau de preuve et demande des raisons *de ne pas douter*. Tout se passe alors comme si la croyance initiale était modifiée : par rapport aux objets réels, nous serions préalablement dans une certitude qui ne devrait être modifiée qu'avec de bonnes raisons ; par rapport à l'existence du monde *en tant que tel*, nous serions préalablement dans le doute, le doute serait toujours pensable, et il nous faudrait donc de bonnes raisons pour le quitter. Tout se passe donc comme si par rapport aux objets réels, Husserl se plaçait d'abord dans la certitude de l'attitude naturelle, certitude que l'on ne voudra dépasser que si l'on a de bonnes raisons de douter, alors que par rapport à l'existence du monde, Husserl se plaçait d'abord dans le doute sceptique, doute que l'on ne voudra dépasser que si on nous présente de bonnes raisons de croire. Tout se passe donc comme dans un procès, où le fardeau de preuve incombe parfois à la poursuite, parfois à la défense : si l'on ne pouvait rationnellement douter qu'en ayant des raisons de douter, ici, l'on ne peut rationnellement *cesser* de douter que si l'on a des raisons d'arrêter de douter. Mais un tel renversement est-il justifié ?

Un tel renversement, s'il n'est pas justifié, n'en est pas moins *nécessaire* pour conclure au caractère incertain de toute connaissance affirmant l'existence du monde. Car pour les choses, il y avait bel et bien objectivement des motifs rationnels de les croire incertains – il arrive effectivement que des expériences ultérieures *infirment* ce que l'on tenait pour vrai, et c'est sur ce genre d'expérience – la surprise, la déception – que reposait le propos de Husserl. Mais dans le cas du monde, nous n'avons semble-t-il aucune expérience nous donnant des raisons de douter, infirmant la position de son existence. Ce n'est que parce que je peux subjectivement le penser *incertain* qu'est justifiée l'incertitude de toute thèse affirmant son existence. Or, que je puisse penser douteux, probable ou certain que X soit ne fait pas qu'il est *rationnel*, selon ce qui se donne objectivement, que la position de X soit douteuse, probable ou certaine. Autrement dit, si jusqu'ici Husserl

³⁸⁸ Husserl continue par la suite de qualifier ce doute de « pensable » : Cf., *Idées directrices I*, p. 155 [88].

justifiait *rationnellement*, c'est-à-dire selon la façon dont les objets se donnent dans l'intuition, le caractère incertain des objets et leur neutralisation, dans le cas de la thèse *du monde*, ce ne semble plus être le cas. La simple possibilité subjective de penser le monde incertain, même s'il ne se donne pas objectivement comme incertain, lui suffit à « justifier » la neutralisation de toute thèse portant sur l'existence du monde. Mais peut-on encore alors parler d'une justification *rationnelle* ?

Nous croyons cependant que Husserl était pleinement conscient du danger d'utiliser une simple expérience de pensée comme motif pour mettre en suspens le monde, et du fait qu'il aurait alors accompli un geste *irrationnel et injustifié*. C'est pourquoi une lecture plus attentive nous permet de dégager un autre fondement rationnel au caractère incertain de toute thèse portant sur l'existence du monde. En effet, si Husserl emploie bien le terme « pensable », comme s'il s'agissait d'asseoir l'incertitude du monde simplement sur la capacité subjective de penser son inexistence, il limite cependant ce « pensable » à ce qui est *éidétiquement possible*.

En effet, à partir du § 47, Husserl procède à « la destruction en pensée de l'objectivité des choses » (*Idées directrices I*, p. 155 [88]), c'est-à-dire de l'idée que le monde est « transcendant » au sens d'extérieur à la conscience, au sens de non-corrélatif à la conscience. Par « monde », il réfère alors à l'ordonnement de l'expérience : le fait que le *divers* de l'expérience présente tout de même certaines configurations et certaines formes d'enchaînements, une certaine concordance d'ensemble, une certaine unité, un certain ordonnancement (*Idées directrices I*, p. 160-161 [91]). Il clôt par ailleurs le § 49 en qualifiant le monde d'« identique » dans le divers des apparences (*Idées directrices I*, p. 164 [93]). À l'inverse donc, l'inexistence de monde correspondrait à une absence de configuration ou d'ordonnement du divers de l'expérience :

Au contraire il est tout à fait pensable que l'expérience se dissipe en simulacres à force de conflits internes, et non pas seulement dans le détail ; que chaque simulacre, à la différence de notre expérience de fait, n'annonce pas une vérité plus profonde, que chaque conflit considéré à sa place ne soit pas justement celui qu'exige un nouvel élargissement du réseau enchaîné des expériences afin de sauvegarder la concordance de l'ensemble ; 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 choses ; que de son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences ; bref qu'il n'y ait pas de monde. (*Idées directrices I*, p. 161 [91])

Deux choses ne pourraient alors jamais, si le monde devait ne pas exister, être maintenues dans une relation constante. Aucune expérience ne s'y répèterait ou ne ressemblerait à aucune autre. Aucune ne permettrait non plus de saisir une unité cohérente de façon à constituer l'unité d'une chose. Il y aurait encore moins un cours cohérent de l'expérience, nous permettant par exemple de « prévoir » ce qui pourrait survenir. Il y aurait ainsi bel et bien des expériences empiriques, mais qui ne laisseraient place qu'à des intuitions sans cohérence ni ordre.

Ce dernier point est capital pour Husserl, puisqu'il s'agit alors de montrer que la conscience n'est pas incompatible avec l'idée de l'inexistence du monde, avec l'idée d'un tel chaos de l'expérience. Ou, pour le dire autrement, que l'existence du monde n'est pas nécessaire à la conscience :

<...> que signifie, en effet, du point de vue corrélatif de la conscience l'anéantissement du monde ? Uniquement ceci : en chaque flux du vécu (le flux des vécus d'un moi pris dans sa totalité, infini dans les deux sens) se trouveraient exclues certaines connexions empiriques ordonnées ; cette exclusion entraînerait également celle de certaines autres connexions instituées par la systématisation théorique de la raison et réglées sur les premières. Par contre cette exclusion n'impliquerait pas celle d'autres vécus et d'autres connexions entre les vécus. *Par conséquent nul être réel*, nul être qui pour la conscience se figure et se légitime au moyen d'apparences n'est *nécessaire pour l'être de la conscience même* (entendue en son sens le plus vaste de flux de vécu). (*Idées directrices I*, p. 161-162 [92])

Ce n'est donc pas seulement que je *peux* ou que je *suis capable* de penser à l'inexistence du monde, que je peux l'imaginer. L'argument de Husserl repose plutôt sur une *possibilité éidétique*. D'un point de vue éidétique, je suis tout à fait *en droit* de penser l'inexistence du monde *puisque'elle n'est pas nécessaire à la conscience*. De même, il n'y aurait aucune nécessité éidétique à ce qu'une conscience ait pour corrélat une chose individuelle³⁸⁹. La conscience pourrait très bien être même si le monde devait se dissoudre dans un désordre et une incohérence. C'est la relation de compatibilité idéale entre « conscience » et « incohérence de l'expérience » qui me justifie de poser *rationnellement* la possibilité *éidétique* de l'inexistence du monde.

³⁸⁹ Husserl nous dit bien que dans cette hypothèse de l'anéantissement du monde, l'intuition ne nous donnerait pas non plus de « choses » : « Dans ce cas il serait possible que dans une certaine mesure il vienne pourtant à se constituer des formations offrant une unité rudimentaire : ce seraient des points d'arrêt provisoires pour les intuitions, qui n'auraient ainsi qu'une simple analogie avec les intuitions de choses, puisqu'elles seraient totalement inaptes à constituer des « réalités » permanentes, des unités durables, qui « existent en soi, qu'elles soient ou non perçues » » (*Idées directrices I*, p. 161 [91]).

Nous aurions ainsi une nouvelle justification rationnelle pour la neutralisation du monde et des choses, mais cette fois-ci non fondée sur une intuition *empirique*, mais sur une intuition d'essence. Je peux très bien voir en me l'imaginant que la conscience n'est pas incompatible avec l'idée de l'inexistence du monde. Évidemment, avant qu'une telle possibilité devienne une possibilité réelle, il faudra des motifs tirés de l'expérience³⁹⁰. En même temps, la justification de cette neutralisation ne découle pas seulement d'une expérience de pensée subjective. Une telle expérience de pensée peut au contraire se révéler *fausse* du point de vue idéal, et seule l'intuition éidétique, dans l'imagination par exemple, peut venir la fonder dans son droit³⁹¹. Mais une fois qu'il est établi qu'idéalement, il est tout à fait possible que la conscience soit sans monde, que ce n'est pas une nécessité éidétique que la conscience ait un monde comme corrélat³⁹², la thèse de l'existence du monde chancèle. Il semble alors rationnel d'affirmer que cette thèse est incertaine, et impossible d'obtenir *réellement* la confirmation *absolue* de la nécessité de l'existence du monde. Husserl renverse ainsi le fardeau de preuve : il s'agit de trouver *des raisons de ne pas douter* de l'existence du monde. Il se délivre également ainsi du fardeau, tout aussi difficile, nous semble-t-il, de trouver des expériences nous justifiant *en droit* de douter de l'existence du monde. Ce fardeau, il l'impose plutôt à ceux qui auraient voulu qu'il cesse de douter.

³⁹⁰ « Pour qu'un objet soit *idéalement* possible, il suffit de pouvoir l'imaginer. Point n'est besoin d'assumer que cet objet puisse faire partie du monde réel, tel que nous le connaissons, et point n'est besoin que l'acte de *phantasia*, conduisant à la position de sa possibilité idéale, soit motivé par le cours effectif de notre expérience précédente. Un tel objet *idéalement* possible peut, ensuite, s'avérer être *réellement* possible ou *réellement* impossible. » BERNET, R., *Conscience et existence*, *op. cit.*, p. 152-153.

³⁹¹ L'existence de l'essence veut dire qu'elle est une norme pour le jugement. « Le parallélisme avec la conscience imageante pourrait nous laisser un scrupule touchant « l'existence » des essences. L'essence n'est-elle pas une fiction, comme le veulent les sceptiques ? <...> D'une chose on peut avoir une perception, un souvenir, et ainsi on peut avoir conscience de cette chose comme « réelle » (*wirklich*), ou bien encore dans le cas des actes modifiés, on peut en avoir conscience comme douteuse, nulle (*illusoire*) ; enfin également, dans le cas d'une modification toute différente, on peut avoir une conscience en suspens [78] de cette chose, comme étant elle-même « purement en suspens » et quasi-réelle, quasi-nulle, etc. Il en est tout à fait de même des essences ; il en résulte qu'elles peuvent être elles aussi, comme les autres objets, visées tantôt correctement, tantôt faussement comme par exemple dans la pensée géométrique fautive. Mais la saisie et l'intuition des essences est un acte multiforme ; en particulier l'intuition des essences est un acte donateur originaire et à ce titre elle est l'analogue de la perception sensible et non de la fiction. » (*Idées directrices I*, p. 77-78 [43])

³⁹² Il ne va pas du tout de soi qu'idéalement, la conscience puisse être sans l'existence du monde. C'est d'ailleurs ce qu'aura remis en question Heidegger, en posant l'être-au-monde comme structure existentielle du *Dasein* : cf., Heidegger, M. *Être et temps*, *op. cit.*, § 12-13, p. 61-67 [52-62]. Ou encore Paul Ricœur, en critiquant le fait que Husserl décrit la conscience sans garder, dans cette description, l'objet comme corrélat intentionnel *nécessaire* : cf., RICŒUR, P., *Du texte à l'action*, Paris : Seuil (coll. Points Essais), 1986, p. 30-31 ; p. 79-80.

Ce dernier pas peut cependant se révéler problématique. De quel droit neutraliser en un deuxième temps le monde dont l'inexistence est peut-être une possibilité idéale, mais en faveur de laquelle nous n'avons aucun motif expérientiel ? Quelle est la portée que nous devons donner à une justification tirée d'une simple possibilité *idéale* ? Jusqu'à quel point devons-nous *rationnellement* tirer des conclusions ou commencer à mettre en suspens certains pans de l'expérience pour une possibilité qui est certes idéale, mais que l'on a aucun motif de croire possible réellement à partir de l'expérience ? Si rien dans l'expérience ne nous laisse voir la possibilité réelle de l'anéantissement du monde et que ce n'est qu'une possibilité idéale, est-il alors rationnel de l'exclure ?

Pas dans tous les cas, ou du moins certainement pas dans l'attitude naturelle, dans laquelle il est certes admis que les choses peuvent ne pas être comme on le croit, mais où l'existence du monde n'est en tant que telle jamais mise en doute³⁹³. Mais dans la mesure où ce qui est cherché, c'est un *commencement absolu pour la connaissance*, prendre pour point de départ une existence *qui peut très bien ne pas exister selon ce que nous enseigne l'essence de la « conscience »* – le monde n'est idéalement nullement nécessaire à l'essence de la conscience – serait problématique. Autrement dit, ici encore, comme dans le cas des choses, c'est l'incompatibilité entre l'inexistence du monde, même comme simple possibilité idéale, et la recherche d'un fondement *absolu* à la théorie de la connaissance, qui motive la neutralisation du monde.

Ce qui pose surtout un autre problème. Toutes ces neutralisations n'ont été justifiées que grâce à un tournant normatif, où c'est l'intuition elle-même qui est apparue au tribunal de la raison.

2.1.3.6. L'INTUITION AU TRIBUNAL DE LA RAISON – LE PROBLÈME DE LA « BONNE » PREUVE

Car un homme éduqué a pour principe de réclamer, en chaque genre d'affaires, le degré de rigueur qu'autorise la nature de l'affaire. On donne, en effet, à peu près la même impression

³⁹³ « Je peux mettre en doute et récuser les données du monde naturel : cela ne change rien à la position (à la « thèse ») générale de l'attitude naturelle. « Le monde » est toujours là comme réalité ; tout au plus est-il, ici ou là, « autrement » que je ne le présumais, et faut-il en exclure ceci ou cela sous le titre de « simulacre », « d'hallucination », etc., et pour ainsi dire le biffer ; je l'exclus de ce monde qui, dans l'esprit de la « thèse » générale, est toujours le monde existant. C'est le but des sciences issues de l'attitude naturelle de prendre de ce monde une connaissance plus vaste, plus digne de confiance, plus parfaite à tous égards que ne le permet l'information naïve de l'expérience, et de résoudre toutes les tâches de la connaissance scientifique qui s'offrent sur son terrain. » (*Idées directrices I*, p. 95 [52-3])

*lorsqu'on accepte un mathématicien qui débite des vraisemblances et lorsqu'on exige d'un rhéteur des démonstrations. Or chaque homme fait preuve d'un parfait discernement dans le domaine de ses connaissances, et là, il est bon juge.*³⁹⁴

L'argumentation de Husserl pose donc un deuxième problème, plus difficile à résoudre. Il y opère un *renversement de la normativité intentionnelle*, que nous pourrions également qualifier de « tournant normatif », et qui n'est rendu possible qu'en raison de son cartésianisme. Jusqu'à maintenant, nous avons soutenu que les prédicats normatifs ne s'appliquaient qu'au sens et qu'aux actes intentionnels. Ces prédicats étaient attribués en fonction de la conformité des actes et du sens à ce qui s'offre dans l'intuition. Or, dans son argumentation justifiant la mise en suspens de l'intuition transcendante, Husserl juge normativement non pas les actes ou leur sens intentionnel, *mais l'intuition elle-même*. Husserl cherche alors à savoir si elle est une « bonne » preuve pour garantir la certitude de nos connaissances. Husserl accompagne alors le terme « intuition » de prédicats proprement normatifs : elle est dite « adéquate » ou « inadéquate », « suffisante », « insuffisante », « imparfaite », « parfaite », « complète », « incomplète », « bonne », « meilleure ». Elle n'est ainsi plus la norme d'après laquelle nous pourrions juger de la rectitude de nos contenus de sens et de nos actes, mais elle-même soumise à une norme. Ce qu'incluent nos contenus de sens devient plutôt *la norme* d'après laquelle nous jugeons de la rectitude de l'intuition – et c'est pourquoi nous parlons ici d'un tournant normatif. Si l'intuition ne permet pas de justifier *de façon certaine* nos visées de sens et nos connaissances, elle est alors qualifiée d'« imparfaite » ; dans le cas contraire, elle devient une « bonne » intuition³⁹⁵. Au tribunal *de la connaissance*³⁹⁶, l'intuition est jugée selon

³⁹⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 2004, p. 51 [1094 b 23-1094 b 30].

³⁹⁵ Nous semblons en ce sens répondre à un défi lancé par Jean-Luc Marion dans *Étant donné*. Il demande alors de quel droit nous pouvons dire, comme le fit Husserl, que l'intuition peut manquer : « b) Ensuite parce que ce principe assume que parfois manque la « source de droit » à ce qui prétendrait apparaître; mais d'où vient-il que l'intuition puisse simplement manquer, que le droit fasse défaut de fait ? Sans doute de ce que la définition même de l'intuition implique sa pénurie possible; pourtant, aucune analyse ne vient éclairer cette possibilité, ni expliquer en quel sens il appartient à l'essence de l'intuition de pouvoir manquer. c) Plus, ce défaut possible une fois admis, il faudrait le repérer, le mesurer et l'étalonner : fait-elle défaut sans transition ou par degré? Dans ce cas, où se situe la limite entre l'intuition suffisante et l'intuition manquante, bref quels sont les degrés de l'intuition? À ces questions, le « principe des principes » ne répond pas, comme s'il allait de soi que l'intuition reste univoque et n'admette ni degrés, ni métamorphoses. » (MARION, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.*, p. 21-22) Étrangement pourtant, Marion dit que l'intuition manquerait à l'apparaître alors pourtant que ce que dit explicitement Husserl, c'est que l'intuition manquerait *pour nos connaissances*. La seule façon de comprendre cette modification du principe des principes de Husserl, c'est que Marion interprète le principe des principes selon *sa propre phénoménologie* : c'est-à-dire qu'il présuppose que la phénoménologie s'occupe de la donation elle-même. Nous garderons donc le défi lancé par Jean-Luc Marion

qu'elle est une *bonne* source de droit pour les connaissances que nous voudrions qu'elle justifie. L'intuition est-elle suffisante pour justifier nos contenus de sens ? Est-elle une « bonne » preuve eu égard à nos contenus de sens ? Quelle serait, parmi toutes les intuitions, la « meilleure » preuve pour ce que nous posons intentionnellement ?

Nous examinerons deux prédicats normatifs que Husserl applique à l'intuition, « inadéquate » et « meilleure », qui correspondent au fait que la confirmation de la connaissance n'est jamais définitive et absolue par l'intuition transcendante.

Auparavant, nous devons cependant préciser que l'idée d'une « normativité de la perception » ne constitue pas selon nous un tel tournant normatif parce que l'intuition n'y est pas vraiment au tribunal de la connaissance, même si le contenu de sens semble y « prescrire » un déroulement intuitif³⁹⁷.

en le modifiant toutefois, et nous demanderons de quel droit Husserl peut penser que l'intuition « viendrait à manquer » pour la connaissance elle-même. En ce sens, l'intuition ne sera pas du tout monolithique, et elle admettra bien des degrés de plus ou moins grande perfection.

³⁹⁶ Dans *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl affirme que c'est Galilée le premier qui a amené l'intuition au tribunal de nos connaissances scientifiques. La question de Galilée aurait en effet été de se demander, en regard de ce que nous prétendions dans nos connaissances scientifiques, qu'elle était la *meilleure* expérimentation, la meilleure intuition : « Le problème posé par la manière dont l'expérience naturelle, « confuse », devient expérience scientifique [308], par la manière dont on peut parvenir à établir des jugements objectivement valides portant sur elle, voilà la question cardinale que doit résoudre la méthode de toute science expérimentale. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit posée et qu'on y réponde *in abstracto*, en tout cas pas dans la sphère pure de la philosophie : historiquement, on y a répondu en agissant [24], c'est-à-dire que de géniaux précurseurs de la science expérimentale ont saisi *in concreto* et intuitivement le sens de la méthode expérimentale requise, et qu'ils ont su, en suivant scrupuleusement cette méthode, mettre en œuvre, au sein d'un domaine expérimental accessible, une certaine détermination objectivement valide de l'expérience, et, ainsi, permettre à la science de faire ses premiers pas. Ce qui les a poussés à procéder ainsi ne relève d'aucune révélation, mais d'un approfondissement du *sens* propre aux expériences elles-mêmes, par conséquent du sens de l'« être » qui y était donné. Car, bien que « donné », il ne l'est, dans l'expérience « vague », que de manière « confuse » ; d'où cette question qui s'impose alors de savoir ce qu'il en est effectivement de cet « être », et comment il importe de le définir de manière objectivement *valide*, c'est-à-dire grâce à quelles « expériences » meilleures – et par quel moyen les améliorer - , grâce à quelle méthode ? C'est Galilée qui, le premier, on le sait, a franchi, de la manière la plus nette, cette étape décisive pour la connaissance de la nature qui conduit de l'expérience naïve à l'expérience scientifique, des notions courantes et floues aux concepts scientifiques. » (*La philosophie comme science rigoureuse*, p. 38 [307-308]).

³⁹⁷ Sur la normativité de la perception, voir le collectif : *Normativity in Perception*, éd., M. Doyon et T. Breyer, *Normativity in perception*, New York : Palgrave Macmillan (coll. New directions in philosophy and cognitive science), 2015, 231 p. Voir également : CROWELL, S. G., *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge : Cambridge University Press, 2013, 321 p. Les propos de Steven G. Crowell sur la normativité de la perception conduisent cependant selon nous à des équivoques. La norme est parfois comprise comme une anticipation : *id.*, p. 9-30. Ailleurs, elle est un principe ordonnant une unité dans la multiplicité des apparitions d'un objet : *id.*, p. 129. Cet usage de l'idée de norme est intimement lié, nous semble-t-il, au fait qu'il y a un système ortho-esthétique des perceptions qui, malgré les différentes sensations qu'offrent les sens, peuvent, en raison de ce *système*, les relier à *un seul et même objet*. La « norme » nous semble cependant en ce sens alors non pas normative, mais plutôt unificatrice – *qu'est-ce qui*

Nous avons déjà évoqué que pour Husserl, l'intuition d'une chose ne donne toujours qu'une des faces de cette chose, alors pourtant que c'est l'idée de la chose, la chose en son entier, que nous visons. Cette idée indique un système des remplissements intuitifs que nous devrions avoir dans le cours de l'expérience si nous devions suivre la donation de la chose, ce qui devrait apparaître, par exemple, si nous devions tourner autour d'elle. Dans ce déroulement, les faces obscures deviendraient claires, mais les faces claires deviendraient obscures, de sorte que notre visée de la chose serait toujours justifiée *imparfaitement*.

Or, dans ce cas, c'est justement *notre visée de cette chose* qui est imparfaitement justifiée, et non pas l'intuition qui est imparfaite. Et cela importe. Certes, l'idée d'une chose déterminée matériellement peut bien servir de norme à nos *usages pratiques* : elle peut nous indiquer comment nous devrions nous comporter par rapport à cette chose, comment tourner autour, la prendre en main, quelle modification lui faire subir, et ce, pour que la chose à travers ces usages nous présente une autre de ses apparences – en ce sens, l'idée de la chose prescrit ce que nous devons faire pour que se donne une autre apparence de la chose. Mais cet usage pratique est en fin de compte essentiellement théorique³⁹⁸. Car la

*pourrait être « incorrect » en ce sens ? Rien, car cet emploi du terme « norme » est plutôt synonyme de liaison. En revanche, nous croyons que ce système ortho-esthésique des perceptions, s'il permet d'unifier un ensemble d'apparences comme apparences d'un seul et même objet, a pour fonction de constituer la possibilité de considérer la confirmation intuitive complète de l'objet en tant que norme pour nos actes et nos enchaînements d'actes : c'est à ce titre selon nous qu'il peut être question de « norme » dans ce cas. Sinon, la norme est aussi, selon Steven G. Crowell, ce qui permet de dire, lorsqu'elle est une norme d'optimalité, comment « devrait » [should] apparaître telle ou telle couleur sous tel ou tel éclairage, à partir de tel ou tel endroit, etc. « Lorsque je vois la couleur dans l'ombre, je la saisis en tant que le bleu même [very blue] de la chandelle, mais le bleu apparaît différemment vu d'ici plutôt que vu depuis l'autre extrémité de la pièce. Et quand je tourne derrière là où l'éclairage est différent, j'ai une meilleure vue sur le bleu, et éventuellement une vue optimale : le bleu réel [real blue], le vrai cylindre [real cylinder]. Mais cela ne veut pas dire que la vue précédente ne voyait pas le bleu lui-même ; cela veut plutôt dire que le bleu apparaissant de façon optimale sert de norme à ce qu'il devrait [should] avoir l'air depuis ici ou depuis là-bas, sous cet éclairage-ci ou sous celui-là, etc. » (Id., p. 130) À ce titre, la perception serait normative parce qu'elle serait activement dirigée vers cette optimalité. Nous pouvons penser par exemple au « focus » automatique des yeux qui, lorsque l'on passe d'un plan éloigné à un plan rapproché, permet de voir les choses « optimalement ». Mais alors, Steven G. Crowell semble décrire un processus corporel qui a lieu plus que l'application normative d'une norme à quelque chose qui pourrait être correct ou incorrect. De même : Cf., DOYON, M., « Perception and Normative Self-Consciousness » dans *Normativity in Perception*, éd. M. Doyon et T. Breyer, New York : Palgrave Macmillan (coll. New Directions in Philosophy and Cognitive Science), 2015, p. 38-51.*

³⁹⁸ Steven G. Crowell, dans ses écrits portant sur la normativité de la perception, tend à comprendre la norme comme une anticipation, et une anticipation ayant des implications pratiques (tourner autour, se rapprocher, etc.) : CROWELL, S. G., *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, op. cit., p. 9-30. Autrement dit, la norme y est rabattu à une question d'être-possible, et le « devoir » qui s'ensuit est une modalité *ontique* comme l'être-probable, l'être-certain, etc., et non pas un devoir proprement normatif (être-correct et être-incorrect). De plus, même si Steven G. Crowell insiste sur la fonction pratique de telles normes, puisqu'elle implique un « tourner autour », « se rapprocher », etc., ces implications pratiques ne sont en fait

norme indique le genre de confirmation intuitive que nous devrions obtenir dans ce tourner autour, ce se-rapprocher, etc., pour pouvoir maintenir la position de cet objet. Autrement dit, c'est encore les visées de sens qui sont jugées normativement – cette visée de la chose est-elle encore « correcte » si j'ai tel ou tel remplissement intuitif de la face arrière de la chose ? Car l'idée d'une chose est une présomption, et une présomption plus ou moins certaine, de ce que devrait offrir l'intuition si nous avons raison d'inclure l'idée de cette chose déterminée dans notre visée intentionnelle. L'intuition a cependant toujours raison de toutes les présomptions que nous pourrions avoir par rapport à cette chose – l'intuition y est encore la source de droit ultime de nos contenus de sens³⁹⁹. Et surtout, elle n'est pas non plus ici une norme appliquée à *l'intuition*. Lorsque Husserl affirme que l'idée de la chose prescrit le déroulement intuitif ultérieur de la chose, cela peut certes laisser l'impression que c'est *notre idée de la chose qui est une norme pour l'intuition* ; que c'est notre idée de la chose qui détermine normativement l'intuition. Ce qui n'est évidemment pas le cas. Car si l'intuition ne suit pas le déroulement prescrit par l'idée de chose visée, ce qui est incorrect, c'est le contenu de notre visée, le fait que nous ayons cru que la chose était telle, et non pas l'intuition elle-même. Ainsi, s'il y a « normativité de la perception » en un sens « pratique », c'est-à-dire seulement pour instituer un devoir quant à comment nous devrions prendre en main, tourner autour, nous approcher, etc. de la chose tout en ayant une certaine

que dirigées vers la confirmation ou l'infirmité intuitive ; elles sont donc essentiellement théorique. Ce point sera important pour l'idée d'un dépassement de la fonction strictement théorique des normes, *car même dans le cas de la normativité de la perception*, il y a un primat du théorique sur le pratique, et on ne peut pas dire que la norme y a un usage essentiellement pratique. Sur ce point, Virginie Palette nous semble avoir bien souligné que la norme ultime de la perception est l'évidence justificatrice chez Husserl : PALETTE, V., « Evidence as Norm of Normativity in Perception », dans *Normativity in Perception*, éd. M. Doyon et T. Breyer, New York : Palgrave Macmillan (coll. New Directions in Philosophy and Cognitive Science), 2015, p. 196-207. Bien que son propos ne porte pas sur la différence entre la pratique et la théorie, l'idée générale du texte rejoint notre critique de Crowell. Or, dans l'article de Virginie Palette, la normativité est parfois synonyme d'attente et parfois synonyme d'évidence justificatrice. La normativité de la perception y est reconnue comme une forme de typification de l'expérience, laquelle typification contribue à la formation d'attentes. Pour notre part et pour isoler un concept précis de normativité, nous avons refusé de faire de la normativité un synonyme d'« attente », l'attente jouant plus sur l'axe possible/impossible que sur l'axe correct/incorrect.

³⁹⁹ Pour qu'elle puisse prescrire en droit à *l'avance* ce que sera la chose, pour qu'elle ait un usage normatif *a priori* comme les formations de sens appartenant à la logique, il faudrait que l'idée d'une chose soit formée de façon à ce qu'il n'y aucune possibilité que l'expérience subséquente n'infirme notre idée de la chose. Or, la généralisation formalisante, qui était essentielle à la justification de l'application normative de la logique, fait défaut à la formation de l'idée de chose. Cette dernière n'est pas vidée de son contenu matériel. L'idée de la chose *en général*, en revanche, comme elle est vidée de toutes les particularités qui pourraient participer à l'individualisation d'une chose, peut elle avoir un usage théorique normatif et *a priori*.

confirmation intuitive. Cette normativité de la perception *est donc toujours en fin de compte essentiellement théorique*.

Or, lorsque nous disons que l'intuition entre au tribunal des prétentions de la connaissance, c'est autre chose que nous avons en vue.

Pour nous en convaincre, prenons encore l'exemple de l'idée de la chose, mais quittons toute référence à « normativité de la perception », c'est-à-dire au déroulement perceptif qui est prescrit par cette idée de la chose, et voyons comment l'idée de la chose permet de *qualifier normativement* l'intuition elle-même, en la qualifiant d'« inadéquate ». L'idée de la chose permet très bien de qualifier normativement l'intuition d'« inadéquate », d'« insuffisante », relativement à une certaine norme : la donation *complète* de toutes les faces de la chose. En effet, l'intuition transcendante ne donne toujours qu'une des faces de la chose, qu'un de ses aspects, et c'est pourquoi elle peut être dite *inadéquate* :

La perception de la chose implique en outre – c'est encore là une nécessité d'essence – une certaine *inadéquation*. Par principe une chose ne peut être donnée que « sous une face », ce qui signifie non seulement incomplètement, imparfaitement en tous les sens du mot ; le mot désigne une forme d'inadéquation requise par la figuration au moyen d'esquisses. Une chose est nécessairement donnée sous de simples « *modes d'apparaître* », on y trouve donc nécessairement un *noyau* constitué par ce qui est « réellement figuré » et, autour de ce noyau, au point de vue de l'appréhension, tout un horizon de « *co-données* » dénuées du caractère authentique de données et toute une zone plus ou moins vague d'*indétermination*. (*Idées directrices I*, p. 140-141 [80])

La chose, et plus précisément la chose selon toutes ses faces, est la norme d'après laquelle l'intuition se révèle incomplète.

Mais en dehors de l'application normative de l'idée du système intuitif complet de la chose⁴⁰⁰, l'intuition n'est pas du tout *inadéquate*⁴⁰¹. L'intuition donne ce qu'elle donne,

⁴⁰⁰ L'idée complète de la chose dépend elle-même du système *unitaire* ortho-esthétique, c'est-à-dire du fait que les différents sens ne sont pas « séparés » les uns des autres, mais forment une véritable unité et une unité concordante. Ainsi, je peux toucher et voir en même temps, et ce toucher et ce voir, parce qu'ils forment une unité ortho-esthétique, peuvent être rapportés à un même objet. L'idée complète de la chose, c'est donc non seulement la chose selon toutes ses faces, mais aussi selon toutes les façons dont les sens la perçoivent dans un déroulement unitaire : *cf.*, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 219-231 [360-370]. Sur la concordance du système ortho-esthétique et sa fonction pour la perception : WEHRLE, M., « Normality and Normativity in Experience » dans *Normativity in Perception*, éd. M. Doyon et T. Breyer, New York : Palgrave Macmillan (coll. New Directions in Philosophy and Cognitive Science), 2015, p. 128-139.

⁴⁰¹ C'est pourquoi parallèlement, Husserl conservait le contenu de cette intuition sensible mais cette fois-ci pour elle-même, c'est-à-dire en dehors de toute référence à autre chose qu'elle-même. L'intuition ne serait plus alors intuition *de la chose*, intuition toujours partielle de la chose, mais bien le data de sensation qui est alors « senti ». « Il est également évident que les contenus même de sensation qui esquissent la chose et qui eux appartiennent réellement au vécu constitué par la perception de la chose servent bien à esquisser autre

et peut être tout à fait adéquate pour justifier en droit certaines connaissances, celles qui ne prétendent pas être une connaissance de la chose en son entier⁴⁰². C'est seulement une présupposition normative – celle de la chose entière – qui discrédite l'intuition qui devrait pourtant, à l'inverse, être la source de droit de toute connaissance.

De quel droit alors pouvons-nous poser la chose complète comme norme pour juger l'intuition transcendante afin d'ensuite qualifier d'inadéquate cette intuition transcendante ? Surtout, de quel droit la qualifier d'inadéquate alors que l'intuition est une source de droit pour nos connaissances ? Husserl ne commet-il pas une entorse à son principe des principes ? Pourquoi ne pas prendre l'intuition transcendante pour ce qu'elle donne, c'est-à-dire chacun de ses moments comme source de droit pour la connaissance ? De quel droit Husserl opère-t-il un renversement normatif, où ce n'est plus la connaissance qui est au tribunal de l'intuition, mais l'intuition qui est au tribunal de la norme qu'est la chose complète ?

Il est vrai que Husserl lutte tant bien que mal pour requalifier positivement l'intuition transcendante. À ses yeux, cette inadéquation, cette disqualification normative de l'intuition transcendante, pourrait encore être compensée si nous pouvions trouver une apparence « meilleure » que toutes les autres apparences. Si une des intuitions pouvait donner la chose absolument, le fait qu'il y ait d'autres intuitions de la chose n'importerait plus : il n'y aurait plus aucun risque que les autres intuitions infirment le contenu de sens de notre visée, car cette « meilleure » intuition pourrait valoir pour toutes les autres ; elle les absorberait. Si un certain point de vue est un meilleur point de vue sur la chose – la vue aérienne, la vue de face, la vue à un mètre, etc. – les apparences de la chose selon d'autres points de vue ne pourraient plus infirmer ce que la meilleure apparence, l'apparence selon le meilleur point de vue, confirme de notre visée de chose. Que la vue de biais d'un carré le montre comme un losange, cela n'infirmerait pas le fait que c'est en droit que l'on vise un carré ; vu perpendiculairement, vu selon le meilleur point de vue, ce serait bien un carré. De

chose qu'eux, mais ne sont pas eux-mêmes à leur tour donnés par esquisses. » (*Idées directrices I*, p. 144 [82]) L'intuition serait gardée pour ce qu'elle donne : là, elle ne serait pas disqualifiée normativement.

⁴⁰² Après avoir neutralisé les thèses de l'attitude naturelle, Husserl aurait très bien pu en rester là, et ne pas disqualifier normativement l'intuition. Car, après la neutralisation, pourquoi les esquisses nous poseraient-elles problème ? C'est seulement dans la mesure où l'on veut plus que les esquisses que les esquisses sont problématiques. Mais ça, c'est ce qu'on entend par « objet » qui l'impose. Les « esquisses », elles, donnent très bien ce qu'elles sont.

même, que le blanc prenne des teintes de bleu à seize heures l'hiver dans l'hémisphère nord, ce ne serait pas la meilleure intuition du blanc. Le blanc d'Oia, en revanche, pourrait être une meilleure apparence du blanc en tant que blanc, le donnant absolument.

Mais qualifier une intuition de meilleure que les autres, c'est encore qualifier normativement une intuition. Seulement, ici, ce ne peut plus être l'idée de la chose qui fonctionne comme norme de cette qualification normative⁴⁰³. L'intuition *la meilleure*, c'est l'intuition qui peut prétendre être l'intuition *à la place* des autres intuitions. Ce n'est donc pas une norme de complétude qui s'applique ici, mais une norme que l'on pourrait dire « qualitative ». Ce que l'on recherche, c'est une certaine qualité intuitive – toute comme nous parlons de qualité de l'image.

Husserl était bien conscient de la possibilité de dépasser l'insuffisance de l'intuition par cette nouvelle qualification normative. S'il avait été possible de trouver une intuition donnant *absolument* l'objet, une intuition valant pour toutes les intuitions de l'objet, le fait que l'objet se donne sous plusieurs faces n'aurait plus été un problème ; il aurait simplement fallu avoir l'intuition de l'objet *sous sa bonne face* pour pouvoir prétendre *en droit* et absolument que notre acte intentionnel et son contenu de sens sont corrects. Une telle « bonne apparence », une telle apparence donnant plus *réellement* l'objet que toute autre, plus véritable que toute autre⁴⁰⁴, pourrait, dit-il alors, peut-être reposer sur sa « normalité ». Explicitant l'exemple du son de violon entendu dans la salle de concert ou derrière des portes closes, Husserl affirme :

<...> encore qu'une certaine manière détienne, dans le cadre de mes intérêts pratiques, un certain privilège, à titre de mode normal : dans la salle du concert, à la « bonne place », j'entends le son « lui-même », avec sa résonance « réelle ». Nous disons de même de chaque chose qui a rapport à la vue, qu'elle a un aspect normal ; de la couleur, de la forme, de l'ensemble de la chose, quand nous la voyons à la lumière normale du jour et selon son orientation normale par rapport à nous, nous disons qu'elle a tel ou tel aspect, que telle couleur est la couleur véritable, etc. (*Idées directrices I*, p. 143-144 [81-82])

Si l'on en croit ce passage, le normal isolerait donc une meilleure apparence parmi l'ensemble des apparences. Le normal serait la norme d'après laquelle nous pourrions juger

⁴⁰³ Sauf lorsque l'on dit que l'intuition d'une communauté intersubjective, ou l'intuition qu'aurait Dieu, est « meilleure » parce que plus complète. Mais ce n'est pas la complétude en tant que norme que nous voulons ici mettre en question.

⁴⁰⁴ Paradoxalement, toutes les apparences donnent réellement l'objet, mais certaines de ces apparences le donnent plus « réellement », de manière « plus vraie » ; ce n'est qu'une autre façon d'expliciter le tournant normatif ici à l'œuvre, le renversement en vertu duquel c'est l'intuition, et non pas l'acte ou le contenu de sens, qui est qualifiée normativement.

normativement nos intuitions, de manière à isoler parmi les intuitions *celle étant la meilleure*. Plus l'intuition serait *normale*, meilleure elle serait.

Dans les *Idées directrices I*, Husserl tempère immédiatement son propos pour dire qu'il ne peut accepter l'idée que la véritable apparence soit l'apparence normale, car l'apparence normale ne peut se constituer qu'en distinction avec des apparences qui ne sont pas normales, mais qui donnent pourtant tout aussi véritablement l'objet⁴⁰⁵. En 1926, il reprend néanmoins cette idée, dans un contexte quelque peu différent, c'est-à-dire dans une discussion portant non pas sur l'insuffisance de l'intuition transcendante par rapport au contenu de nos visées et comparativement à l'intuition immanente, mais plutôt sur la différence, au sein de l'intersubjectivité ou entre les espèces, entre des individus normaux et des individus anormaux, et sur les conséquences de cette différence quant à la constitution d'un même monde objectif intersubjectif, voire « interspèce »⁴⁰⁶. Pourtant, ce texte du volume 39 des *Husserliana* et plusieurs autres que l'on trouve dans *Sur l'intersubjectivité I et II* ou dans les *Méditations cartésiennes*⁴⁰⁷ ont ceci de commun que la question de savoir quel est le rôle de la *normalité* dans la constitution d'un *même* objet et d'un même monde pour *tous* les sujets, la question de savoir si nous ne devons pas *tous* avoir la même apparence d'un objet pour que l'on puisse avoir le *même* objet, conduit Husserl à juger *normativement* l'intuition.

Husserl remarque alors une relativité psychophysique des apparences, et la constitution de la différence entre des individus normaux et des individus anormaux. Les apparences d'une chose peuvent varier d'un individu à un autre, et notamment entre des individus normaux, typiques, et des individus anormaux – il donne alors l'exemple de l'aveugle. Très vite, le problème qui se pose à Husserl est de savoir si parmi toutes ces apparences, parmi toutes les variations des apparences entre les individus, s'il n'y a pas en

⁴⁰⁵ C'est ainsi que nous comprenons le passage suivant de Husserl, malheureusement très expéditif : « Mais ces expressions désignent seulement une sorte d'objectivation (Objektivierung) secondaire située dans le cadre de l'objectivation d'ensemble de la chose, comme on peut s'en persuader aisément. Il est même clair que, si nous retenons exclusivement les modes « normaux » et que nous supprimons tout le reste du divers des apparences et la relation essentielle des modes normaux à ce divers, il ne reste plus rien du sens de la donnée où se révèle la chose. » (*Idées directrices I*, p. 144 [82])

⁴⁰⁶ Texte traduit par Emmanuel Alloa : HUSSERL, E., « Normalité, anomalité et animalité » (1926) [Hua XXXIX], trad. E. Alloa, Philosophie, 131: 4, 2016, p. 24-35 [650-666].

⁴⁰⁷ Ce texte complète en ce sens ce que nous trouvons déjà dans d'autres textes de Husserl : *Méditations cartésiennes*, § 55 ; *Sur l'intersubjectivité II*, p. 219-246 [360-385] ; p. 247-263 [119-131] ; p. 299-317 [133-147] ; *Idées directrices II*, p. 91-133 [55-90].

droit une apparence qui serait une *meilleure* apparence – qualifiant ainsi ici aussi *normativement* les apparences. Et il remarque alors que généralement, nous admettons que l'apparence normale, *la plus commune*, est la meilleure ; que la vérité établie par elle est une meilleure vérité :

Selon l'opinion générale toutefois, ce sont les personnes normales qui seraient plus en droit ; de même qu'à plus petite échelle, les informations provenant de sens présentant des anomalies se voient corrigées par les sens normaux : à ce niveau, la correction s'effectue de personne à personne. La structure factuelle du monde vécu naturel ne saurait être contingente. En tout cas, cela confère à la vérité par rapport au vécu naturel du monde – le vrai monde, en somme – une relation à la normalité qui, avant tout, signifie manifestement un système d'expérience intersubjectivement probatoire et, en second lieu, une organisation psychophysique, avec sa causalité psychophysique correspondante, qui se rapporte à la normalité psychique interne. (« Normalité, anomalité et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 27-28 [655])

Idée qu'il réaffirme quelques pages plus loin, de façon très claire en disant de l'individu anomal qu'il : « se rangera à la conception des autres ; mais il peut également [658] le faire (comme c'est d'ailleurs généralement le cas) en comprenant que la « vérité meilleure » se situe en droit du côté de la communauté normale. » (« Normalité, anomalité et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 29 [657-658]). La vraie apparence, la meilleure apparence, l'apparence confirmant la « meilleure » vérité, serait l'apparence la plus commune.

Aurions-nous donc une solution ? Pouvons-nous dire que certes, nous n'avons pas toutes les faces d'une chose ni toutes les apparences selon tous les contextes, mais que cela n'est pas grave, car la seule apparence qui compte, c'est l'apparence normale ? Que grâce à cette apparence, nous aurions enfin une confirmation définitive et absolue de nos positions de sens, et que l'on peut en droit prétendre que les connaissances de l'attitude naturelle sont *certaines* ?

Non, car cette solution est plutôt de courte durée pour Husserl. Car la normalité n'est pas une bonne norme, ou du moins pas une bonne norme pour juger de l'apparence qui serait la meilleure. La normalité peut être déficiente. Voir mieux, ce n'est pas nécessairement voir *comme tout le monde*. Husserl refuse en ce sens de confondre « normalité » et « normativité », et propose de distinguer les deux. Pour preuve, il entrevoit la possibilité d'une dégénérescence collective, d'un monde par exemple où presque tous deviendraient myopes, où ce serait *normal*. Dans ce cas, le *normal* ne pourrait pas prétendre être une norme *en droit* :

comme s'il suffisait que cette minorité se transforme en majorité, ou bien en « presque tous », pour que des vérités meilleures ou moins bonnes, des vérités plus justes ou moins justes changent de place. Si la cécité ou la déficience visuelle devait se généraliser à tel point qu'elle devienne <normales, au sens ici d'une moyenne>, cela n'en ferait pas pour autant <quelque chose de normal>⁴⁰⁸ au sens de ce qui est meilleur en droit. (« Normalité, anomalie et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 29 [658])

Il entrevoit alors la possibilité qu'un seul homme *ait la meilleure apparence* de la chose, parce qu'il aurait une intuition plus optimale :

Mais dès lors que notre constitution d'expérience nous fournit une meilleure norme, le malheur d'une cécité généralisée ne serait rien qu'une anomalie généralisée⁴⁰⁹. L'aveugle voit moins bien que le voyant normal, il voit moins, de façon plus floue et indistincte – et tous deux en sont conscients. Il est par conséquent clair que dans le vécu, ce qui est normal se qualifie de soi-même comme optimal, de sorte que l'on pourrait même concevoir qu'un individu devienne la norme de toute vérité d'expérience, à condition que la supériorité de cet individu, la supériorité de son vécu en termes de variété, de précision, etc., soit comprise et reconnue par les autres. (« Normalité, anomalie et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 30 [658])⁴¹⁰

Au niveau perceptif, le meilleur en droit, ce serait donc l'optimal ; là où donne la chose de la façon la plus distincte, de la façon la plus contrastée avec ce qu'elle n'est pas⁴¹¹. Si le

⁴⁰⁸ Nous corrigeons. Nous lisons dans le texte allemand : « sie zum „Normalen“ im Sinne des Durchschnittlichen würde, so würde sie damit nicht zum Normalen im Sinne des das bessere Recht Gebenden » (*Die Lebenswelt*, [658]). Husserl cherche ici à distinguer deux sens de « normal » : un premier qui signifie normalité, moyenne, typique, courant, et un second qui veut dire « conforme à la norme ». En ce sens, il apparaît difficile de traduire dans les deux cas « *Normalen* » par « normalité », comme le fait Emmanuel Alloa dans sa traduction, car c'est justement cette interprétation de « *Normalen* » que cherche ici Husserl à éviter.

⁴⁰⁹ Ici, « anomalie généralisée » indique bien qu'il n'est pas seulement question de normalité, Husserl envisageant justement le cas où la normalité serait une anomalie, c'est-à-dire contraire à ce qui est meilleur *en droit*.

⁴¹⁰ Argument que l'on trouve également formulé par Husserl entre 1915 et 1917, où il affirme qu'il peut y avoir de meilleures intuitions, *en droit*, que d'autres, parce que celles-ci sont plus optimales, et non pas parce qu'elle représente la normalité : « le système optimal pose une préséance, à savoir qu'il présente la plus grande partie de la « chose véritable », la richesse la plus grande des différences qui lui reviennent. » *cf.*, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 240 [379-380]

⁴¹¹ Sur l'optimal en tant que norme chez Husserl : STEINBOCK, A. J., « Phenomenological concepts of normality and abnormality » *Man and World* 28 (1995), p. 241-260. Sur le lien entre l'optimalité, la perception et le corps, voir : DOYON, M., « Perception and Normative Self-Consciousness », *loc. cit.*, p. 38-51. Le travail de Maxime Doyon quant à l'articulation entre perception et optimalité est particulièrement pertinent et intéressant. Nous ne pouvons en revanche être d'accord avec l'opposition qu'il dresse entre, d'une part, la norme comprise comme une justification épistémique et, d'autre part, la norme comprise comme une capacité à *guider une action*, et l'attribution de cette seconde compréhension de la norme à Husserl (*Id.*, p. 38-39). En effet, s'il est vrai qu'il y a des normes qui guident le processus perceptuel chez Husserl, que ce soit l'idée complète de la chose ou, comme dans le cas des textes sur lesquels se fondent Maxime Doyon, l'optimalité, nous pourrions nous demander « qui guident l'action *en vue de quoi* ? ». Or, Husserl répondrait : « en vue du remplissement intuitif », autre façon de dire que ce qui guide le déroulement perceptuel, c'est la norme de la « justification épistémique ». Sur ce point : *cf.*, PALETTE, V., « Evidence as Norm of Normativity in Perception », *op. cit.*, p. 196-207. En ce sens, l'opposition que Maxime Doyon propose entre McDowell et Husserl ne semble pas aussi grande qu'il ne le croit. S'il y a chez Husserl des normes ayant un *usage exclusivement pratique*, ce ne sera d'ailleurs pas celles relatives à la *perception*, qui au contraire ont une fonction ultimement théorique. Ajoutons par ailleurs que si nous avons une interprétation si *différente* de

blanc tel que vu sous le soleil d'Oia est la meilleure apparence du blanc, c'est parce que sous ce soleil, dans ce contexte, les couleurs seraient plus distinctes les unes des autres, plus contrastées. Le blanc y serait un blanc n'ayant plus rien à voir avec les autres couleurs, et c'est pourquoi c'est à partir de cette intuition que nous formerions notre concept de blanc. En revanche, le blanc teinté de bleu de l'hiver ne se distinguerait pas totalement des autres couleurs ; tout serait, dans ce contexte, un peu bleu. De même, pour la table, il y aurait bien *une meilleure apparence de la table* : ce serait celle où elle se distingue le plus de tout autre objet (du comptoir, du banc, de la simple planche de bois). Pour bien la distinguer, mieux vaudrait alors de la voir de biais que de dessus.

L'optimal serait donc la *norme* d'après laquelle nous pourrions décider si une intuition est la meilleure⁴¹². Mais l'optimal, comme norme, n'a rien de la « normalité ». La norme pour juger de l'intuition n'est donc plus « le commun », « le plus partagé », le « normal », mais « la distinction ». L'apparence de l'objet qui sera l'apparence permettant de mieux le distinguer de ce qu'il n'est pas, qui serait l'apparence *la plus optimale*, sera qualifiée normativement de *véritable* apparence, de *meilleure* apparence de l'objet. Nous n'aurions donc qu'à placer l'objet dans le contexte où il est le plus distinct, selon tel ou tel angle, sinon de le regarder à travers des instruments nous le rendant plus distinct (lunettes, microscopes, sous les néons, etc. (cf., « Normalité, anomalie et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 30-31 [659])), pour avoir la meilleure apparence de celui-ci.

Husserl, c'est que Maxime Doyon considère que selon Husserl, ce seraient nos attentes qui seraient *normatives* : « L'idée fondamentale de Husserl est que l'auto-aperception implicite du mouvement actuel et possible de mon corps contribue à donner une forme à l'expérience perceptuelle en générant des attentes, lesquelles seront ensuite remplies ou non dans l'expérience. Aux yeux de Husserl, c'est dans cette structure horizontale que la perception obtient son caractère normatif, car c'est seulement par rapport à l'arrière-plan de ces attentes remplies ou non que le contenu perceptuel peut être dit adéquat ou inadéquat, correct ou incorrect, meilleur ou pire, juste correct ou optimal, etc. » (*Id.*, p. 39) Ce faisant, il adopte nous semble-t-il l'interprétation derridienne de l'équivalence entre attente et norme : *Infra*, section : « 2.2.4.2. La surprise ». C'est une autre interprétation de la norme que nous proposons ici, où elle n'est pas synonyme d'attente. L'interprétation de Maxime Doyon, partagée par Steven G. Crowell, conduit même, selon nous, à un renversement normatif, où c'est le contenu de l'intuition qui est jugé correct ou incorrect et soumis à une norme plutôt que le sens et l'acte intentionnel.

⁴¹² Husserl envisage également une autre norme, déjà entre 1915 et 1917, pour déterminer quelle est la *meilleure des apparences*. L'apparence qui pourrait être une apparence *pour tous*, abstraction faite des différents systèmes ortho-esthésiques et des différences culturelles, sera qualifiée de *meilleure* ; l'être apparaissant ainsi étant qualifié normativement d'être « véritable » par Husserl. Or, quel est cet être qui est pour tous ? C'est l'espace, le temps et les concepts purement logiques (*Sur l'intersubjectivité II*, p. 245-246 [384-385]). Nous y reviendrons.

Aurions-nous donc ce faisant une solution pour pallier le fait que nous ne pouvons pas voir l'objet transcendant selon toutes ses apparences ? À défaut de le voir sous toutes ses coutures, à défaut d'en avoir une donation *définitive*, ne suffirait-il pas de le voir sous sa meilleure apparence ? Sous l'apparence où il se distingue le plus de toute autre chose ? N'est-ce pas cela, la confirmation définitive de ce qu'est le blanc, la table ou le son, que là où il se donne de la façon la plus distincte, de la façon où l'on ne peut plus le confondre *avec les autres couleurs, avec les autres objets, avec les autres sons ?*

Husserl croit au contraire que cette résolution n'est elle aussi que partielle. Car même alors, l'apparence *optimale* de l'objet est relative et non définitive. La *meilleure* apparence peut encore être renversée ; l'optimum de la distinction de l'objet est un optimum qui varie, il est une relativité « générative ». L'apparence peut en droit toujours s'améliorer, se perfectionner, notamment grâce à des instruments. L'apparence aujourd'hui *la meilleure* pourrait donc, demain, ne plus être la meilleure :

Dans sa vérité, le monde « sensible » est nécessairement relatif à la « sensibilité », au degré de « perfectionnement de l'expérience ». <...> On ne fait jamais l'expérience du monde tel qu'il est, dans la mesure où tout système d'expériences et le niveau de normalité correspondant peuvent toujours être surpassés par un système encore plus perfectionné. (« Normalité, anomalité et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 31 [660])⁴¹³.

Et même la tentative de clôturer, selon une approche contextualiste, le cercle des apparences parmi lesquelles nous aurions à trouver la meilleure des apparences, par exemple en référant à *un certain milieu pratique défini*, est vouée à l'échec selon Husserl – certes, nous pourrions définir un optimum précis dans ce cercle restreint, mais dès que nous aurions conscience de « la relativité de la vérité propre à l'expérience », dès que nous aurions conscience de la possibilité toujours ouverte d'améliorer la qualité de notre expérience *au sein de ce milieu pratique défini*, l'optimum y redeviendrait relatif

⁴¹³ En 1926, dans un texte qui se trouve dans le volume 39 des *Husserliana*, Husserl discute de l'idée d'optimum et de la relativité qu'il implique. En effet, l'optimum est relatif aux capacités d'« accommodation » de la perception qui elles-mêmes varient selon divers moyens qui sont à notre disposition – nous pouvons penser, par exemple, au microscope. Husserl parle d'« accommodation » en référence au phénomène d'optique grâce auquel les images deviennent nettes : lorsque l'on regarde un objet proche puis un objet lointain, et vice-versa, l'œil s'adapte, s'accommode, pour que l'image reste nette. Dire que l'optimum est relatif à nos capacités d'accommodation, c'est donc dire que ce que l'on arrive à voir avec le plus de *netteté* n'est pas *absolu*, mais est relatif à la distance dans laquelle il se tient par rapport à nous, aux instruments que nous avons pour voir l'infiniment petit et l'infiniment grand, aux circonstances ambiantes comme la noirceur ou la clarté, etc. Cf., « Nr. 62 <Relativismus des Sichtigen und Unsichtigen. Relativismus der Nahwelt und Fernwelt.> Anschauliche Umwelt für jeden Menschen und gemeinsam als Nah-Fern-Welt. Darin praktische Wahrheit. <Der Relativismus lebensweltlicher Wahrheit.> Akkommodation und Lokomotion. <Vom relativen zum absoluten Relativismus> », dans *Lebenswelt*, [704-709].

(« Normalité, anomalie et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 31-32 [661]). L'apparence que nous aimerions concevoir comme la meilleure apparence de l'objet pourrait ainsi très bien toujours être dépassée par une autre apparence, meilleure en droit. Conséquemment, aucune apparence, même celle qui nous paraît être la meilleure, ne semble pouvoir *définitivement* confirmer nos visées de sens (« Normalité, anomalie et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 31 [660])⁴¹⁴.

Au tribunal de nos connaissances, l'intuition transcendante ne serait donc jamais adéquate, et il n'y aurait aucune « meilleure » intuition pouvant tenir lieu et place des autres intuitions qui ne peuvent advenir en même temps. Et si elle ne l'est pas, ce n'est qu'en regard de la norme *que nous lui imposons* : l'intuition *doit* légitimer nos connaissances de façon à ce qu'elles soient *certaines*. Dans le cas contraire, l'intuition est qualifiée normativement d'imparfaite.

Ce tournant normatif est donc l'une des formes que prend l'idéalisme husserlien. L'intuition transcendante, alors pourtant que ce n'est qu'à partir d'elle que l'on peut connaître les objets du monde, est disqualifiée selon une certaine norme que nous lui appliquons. Apparaît alors plus « qualifiée » pour résoudre nos problèmes épistémologiques une intuition qui donne absolument son objet, définitive, qui ne laisse aucune marge d'ombre. C'est à partir d'elle qu'il faudra travailler, selon Husserl, pour résoudre nos problèmes épistémologiques, et non pas à partir de l'intuition transcendante. L'idée d'une théorie de la connaissance qui commencerait *avec l'intuition transcendante elle-même*, avec ce qu'elle offre et ses marges d'ombre, qui travaillerait cette intuition de manière à ce qu'elle devienne plus *optimale*, de manière également à ce que l'on fasse mieux la différence entre les connaissances qu'elle justifie véritablement et celles qu'elle ne justifie pas vraiment, est alors mise de côté, au profit d'une théorie de la connaissance partant *de la conscience pure*⁴¹⁵. Mais si l'intuition transcendante est ainsi disqualifiée,

⁴¹⁴ Difficile de s'imaginer que notre concept de table, ou de blanc, puisse encore être perfectionné. Pourtant, certaines découvertes modifient cela même que l'on prenait pour une intuition la plus parfaite de la table, du blanc, etc. Pensons par exemple à une chambre à miroirs si parfaite que tous les côtés de la table seraient vus d'un seul coup. Pensons sinon au *Vantablack*, une peinture qui est si noire qu'elle n'a aucune ombre. Il est impossible, comme il n'y a pas d'ombre possible pour ce noir, de voir la forme de l'objet peint avec cette peinture.

⁴¹⁵ Nous ne voulons pas dire par là qu'une *phénoménologie* n'est pas utile à une théorie de la connaissance ; nous voulons plutôt dire par là qu'elle n'en est qu'un des moments, et que doit également s'y adjoindre une théorie de l'intuition prise *pour elle-même*, et non pas en tant que vécu *de la conscience*.

c'est simplement parce que Husserl ne la prend plus pour ce qu'elle donne et ne la voit surtout que pour ce qu'elle ne donne pas – comme en négatif. Husserl en ce sens est celui qui voit surtout ce qu'il ne voit pas, et qui ce faisant disqualifie ce qu'il voit. Et ce, parce qu'il juge normativement l'intuition selon une différence qui n'est que pour nous : selon la différence que nous faisons entre des connaissances entièrement justifiées et certaines et d'autres qui ne le sont pas. La différence entre des connaissances certaines et des connaissances incertaines, et le primat de la première sur la seconde, disqualifie alors ce qui devait pourtant, selon le principe des principes, agir aux yeux d'une théorie de la connaissance comme source de droit de toute connaissance.

Contre Husserl, nous pourrions évidemment défendre la légitimité des positions de l'attitude naturelle en soulignant que leur sens même n'exige pas plus que ce qu'offre l'intuition pour être justifié. Ou sinon en rappelant que les connaissances de l'attitude naturelle ne prétendent pas à la certitude qu'impose normativement Husserl. Ou en montrant que dans l'usage ordinaire du langage, il n'y a pas un tel surplus dans la visée intentionnelle. Dire « il y a une chose » est totalement justifié par le fait de voir une face de cette chose à un instant précis, car c'est cela même (voir une partie de chose) que l'on dit voir lorsque l'on dit que cette chose existe. Lorsque l'on dit qu'il y a une tasse bleue, ne veut-on pas simplement dire que l'on voit une face bleue de tasse à un instant *t* ? N'est-ce pas la *seule* prétention incluse dans « Il y a une tasse bleue », c'est-à-dire celle d'avoir une intuition du bleu de la tasse à un certain instant, et rien de plus ? Dire « il y a une tasse bleue » n'est-il pas alors exactement justifié, selon l'emploi ordinaire des termes, par le fait de voir un côté bleu de la tasse ? À l'inverse, nous avons également l'opportunité, dès lors que nous voulons spécifier le fait que c'est *toute la chose que nous visons*, ou que nous l'avons vu selon toutes ces faces, d'employer certaines expressions qui spécifient cela même. « La tasse est *toute* bleue » ; « la maison a pour superficie *totale* 100 m² » ; « la *majorité* des symptômes confirment cette maladie », etc. Dans ces cas, la légitimité de certaines thèses dépendra de plusieurs intuitions, voire parfois de la balance du poids des intuitions parlant en faveur ou en défaveur. *Mais pas toujours*. C'est-à-dire pas là où ce qui est visé se limite à ce qu'offre l'intuition, ce qui est souvent le cas d'ordinaire⁴¹⁶.

⁴¹⁶ Ainsi, Husserl aurait raison d'affirmer qu'« aucune position prise isolément n'équivaut à l'assertion pure et simple : « la chose est réelle » ; mais seulement à l'assertion : « cela est réel » <...> » (*Idées directrices I*,

Mais nous n'aurions pas alors atteint le cœur de l'argument de Husserl. Car Husserl ne nie pas la légitimité des visées de sens de l'attitude naturelle. Ce qu'il nie en revanche, c'est que ce genre de connaissance puisse être compatible avec la théorie de la connaissance à laquelle il aspire. Autrement dit, si la norme de n'admettre que des connaissances qui puissent se justifier absolument et définitivement s'impose, c'est parce qu'il n'y a que de telles connaissances qui puissent être compatibles avec l'idée d'une théorie de la connaissance. L'incompatibilité entre une connaissance incertaine et le fondement de toute théorie de la connaissance justifie Husserl à prendre comme norme de n'admettre aucune thèse ne se justifiant que de façon incertaine. Pour contrecarrer Husserl dans ce geste normatif, il faudrait donc montrer que cette norme était illégitime, soit parce qu'elle était elle-même incompatible avec l'idée d'une théorie de la connaissance – ce qui serait le cas s'il était reconnu qu'une théorie de la connaissance doit justement prendre pour objet *les connaissances incertaines et problématiques*. Soit parce que son absence, c'est-à-dire la présence de connaissance incertaine, ne menaçait pas du tout l'idée d'une théorie de la connaissance pouvant, voire devant faire avec.

Jusqu'à maintenant, nous avons montré comment la mise en suspens de toute positionalité relative à la réalité des choses naturelles était justifiée rationnellement, aux dires de Husserl, par le fait qu'elles ne se donnaient que de façon à justifier *imparfaitement* nos connaissances, c'est-à-dire que de manière à laisser nos connaissances dans une certaine *incertitude*. Rien n'empêchait, aux yeux de Husserl, qu'une intuition ultérieure infirme nos thèses portant sur ces objets, et aucune des intuitions de ces objets n'était en mesure, parce qu'elle aurait été la *meilleure*, de valoir de façon définitive. Cette suspension lui semblait « rationnelle » parce que le remplissement intuitif effectif ne nous justifiait jamais d'avoir une connaissance certaine, totale et définitive, quant à cette couche d'expérience, mais nous justifiait en revanche de la tenir pour incertaine. Dans le cas de l'existence du monde, c'était la simple possibilité *idéale* de l'inexistence du monde qui justifiait de la tenir pour incertaine. Dans la mesure alors où il s'agissait de trouver une région d'être se donnant de façon telle que sa certitude aurait toujours été garantie, nous ne pouvions rationnellement que mettre en suspens toute thèse portant sur l'objet réel. Qu'il

p. 465 [287]) Or, ce que Husserl n'a pas vu, c'est que bien souvent, d'ordinaire, « cela est réel » est tout ce qui est visé, et rien de plus.

n'ait pas été rationnel d'adopter d'emblée un tel cartésianisme, qu'il n'ait pas été rationnel de présupposer qu'il fallait partir d'un domaine d'être se donnant de façon à justifier la certitude de nos visées de sens, qu'il faille, dans une théorie de la connaissance, faire avec ce que l'on a, c'est-à-dire faire avec les intuitions que l'on a sans chercher à les disqualifier, cela ne semble en revanche pas avoir été envisagé par Husserl. Ainsi, le principe des principes de Husserl n'est pas que l'intuition est une source de droit pour nos connaissances. Il faut plutôt, pour rendre compte de la norme que Husserl impose à l'intuition, du tournant normatif qu'il opère, dire que n'est à ses yeux une source de droit *adéquate* que l'intuition qui permet de justifier *absolument* et *définitivement* la *certitude* d'une connaissance. Sinon, l'intuition n'est pas vraiment une « bonne preuve ».

2.2. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU CARACTÈRE NORMATIF DE LA NORME

Ce retour aux actes appartenant au domaine de la raison aura permis de dégager les dimensions normatives de la neutralisation. En suspendant certaines positions incluses dans nos actes intentionnels, la neutralisation avait également pour effet de suspendre une certaine norme d'après laquelle nous aurions pu juger normativement nos actes et leur contenu de sens. La neutralisation n'était donc pas *une modification* d'actes comme les autres ; elle seule mettait en suspens la norme de n'admettre que le sens et les actes dont leur contenu pouvait être prouvé. Et si la neutralisation mettait en suspens une telle norme, c'était parce que la force des positions thétiques qui exigeaient une telle preuve était mise en suspens.

Mais ce n'était pas la seule dimension normative de la neutralisation. Car la neutralisation n'était elle-même correcte, justifiée en droit, qu'en vertu d'un certain cadre normatif. Il était justifié de neutraliser tous les actes ne pouvant pas donner lieu à une connaissance certaine de leur objet. Par rapport à l'objet réel, la connaissance certaine était elle-même déterminée normativement par l'idée d'une connaissance *intégrale et complète* de l'objet, ultime norme d'après laquelle nous jugions de la rationalité de neutraliser toute thèse appartenant à l'attitude naturelle. Or, ces normes servaient non seulement à juger de la rationalité du choix de neutraliser les positions de certains de nos actes intentionnels, mais étaient également appliquées à *l'intuition elle-même*. Nous y avons reconnu un renversement normatif du principe des principes de la phénoménologie husserlienne,

l'intuition n'y étant plus simplement une source de droit pour la connaissance, mais *une plus ou moins bonne* source de droit pour la connaissance. En apparence anodin, ce tournant avait pourtant pour effet de disqualifier *une preuve*, une source de droit pour nos actes et leurs visées de sens.

Nous proposons donc ici *un pas en arrière*. Avant de disqualifier normativement *une preuve* en fonction d'*une norme*, la façon dont se justifie la position d'une norme doit elle-même être élucidée. Que ce soit la possibilité d'être prouvé, l'objet complet, la connaissance certaine, l'optimum ou la normalité, chacune de ces normes *ne peut être posée en tant que norme* que s'il est légitime de le faire. Que Husserl ait été soucieux de ce nouvel enjeu, sa réflexion sur l'optimum et la normalité – au sens de *communément partagé* – le prouve. Si la normalité était exclue comme norme par Husserl, c'était parce que l'optimum lui paraissait être une norme plus légitime pour juger de ce qui constitue *une meilleure apparence*.

Comment en revanche se justifie phénoménologiquement la position d'une norme ? Selon le principe des principes, cette position ne devrait être *légitime* que si elle est justifiée *par l'intuition*. Est-ce bien le cas chez Husserl ?

Nous excluons cependant que la justification de la position d'une norme se réalise par le détour d'une axiologie. Au contraire de la solution préconisée par Husserl, notamment au § 14 des *Prolégomènes*, la justification d'une norme ne passera pas par sa valeur positive et supérieure par rapport à d'autres normes. La valeur, comme nous le constaterons dans la prochaine section, si elle émeut les sentiments et la volonté, ne constitue pas pour autant une raison de poser une norme. Ou du moins, si Husserl affirme explicitement que c'est la valeur qui transforme la norme en *devoir pratique*, il n'en demeure pas moins que ce n'est pas en faisant appel à la valeur positive d'une norme que Husserl justifie les normes qu'il reconnaît – dans la discussion portant sur la légitimité de prendre la normalité et l'optimum comme norme, il n'était fait référence à aucune valeur. La valeur n'interviendra que lorsqu'il sera question d'éthique.

2.2.1. LE PROBLÈME DE LA JUSTIFICATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DES NORMES

Comment se justifie alors phénoménologiquement la position d'une norme ? C'est la question qui s'impose.

Mais il faut y répondre en prenant garde au fait que la norme est un « objet » particulier. Elle n'est pas un objet intentionnel comme les autres. S'il doit y avoir une phénoménologie de la norme, celle-ci doit être constituée en son caractère normatif, c'est-à-dire *en tant que normative*. Ce n'est qu'à cette condition que la phénoménologie pourra rendre compte des normes qu'elle pose et sans lesquelles elle ne peut se justifier comme projet – si tant est qu'elle repose sur des neutralisations, qui sont elles-mêmes rationnelles *qu'en vertu de certaines normes*.

Or, jusqu'à maintenant, les normes et leur caractère normatif semblent avoir été plus présumés que constitués dans les vécus qui leur sont propres. Serait-ce parce que cette normativité échappe au projet phénoménologique lui-même ? Serait-ce que la norme est toujours simplement présumée par la phénoménologie et échappe à son entreprise de fondation radicale de toute position, et ce, sous forme de vestige métaphysique ? La norme ne doit-elle pas elle aussi passer au crible de la réduction ?

Le danger est de laisser cette normativité sans assise phénoménologique, de telle sorte que la position d'une telle normativité resterait purement spéculative. Or, nous montrerons qu'il y a non seulement des vécus proprement normatifs, mais surtout des vécus où se constitue le caractère normatif de la norme. En ce sens, il faut s'étonner que les objets intentionnels apparaissent non seulement *en tant qu'étant*, *en tant que possibles*, voire *en tant que nécessaires*, mais que certains se présentent aussi *en tant que normatif*. Ce qui est en jeu, c'est donc l'apparition dans la conscience de quelque chose ayant un sens normatif et dont nous devons montrer les moments constitutifs, dépassant en cela l'analyse propositionnelle que nous trouvons dans les *Prolégomènes*⁴¹⁷.

L'air de rien, nous avons déjà abordé cette problématique. Nous avons par exemple montré à partir de *Logique formelle et logique transcendantale* comment les formations de sens de la logique se constituaient phénoménologiquement *en tant que normes* – ou du

⁴¹⁷ En ce sens, la voie empruntée par Husserl dans les *Prolégomènes* ne nous satisfait pas. Comme nous l'avons explicité, Husserl n'y fait pas une phénoménologie de la normativité ; il ne cherche pas à montrer comment l'idée d'un « devoir-être » se constitue dans le vécu. Husserl partait alors d'une analyse des propositions de forme « A doit être B » pour montrer comment il était possible de les transformer en propositions *strictement théoriques* ayant la forme « Un A qui est B est un bon A ». Il s'agissait, *à partir d'une analyse propositionnelle*, de montrer comment « A doit être B » peut être transformé en proposition affirmant que B est une condition pour que A ait une valeur positive. Nul renvoi à un *vécu* du devoir ou à un *vécu* de valeur n'était alors nécessaire pour Husserl.

moins, nous avons montré ce qu'exigeait la constitution de ces objectités logiques pour qu'elles puissent agir à titre de normes pour l'ensemble de nos contenus de sens. Ce qui appert également de ce que nous avons dit, c'est que Husserl avait également réfléchi à la possibilité de juger normativement quelque chose selon plusieurs normes distinctes, et la nécessité de justifier le primat de certaines normes sur d'autres. Plutôt que de juger de la rectitude de l'intuition selon ce qui est communément partagé, selon ce qui est normal, Husserl proposait de juger de la rectitude de l'intuition selon l'optimum, puisque lui seul donnait la chose de façon à ce qu'elle ne soit pas confondue avec autre chose. L'avantage de l'optimum, c'était de donner la chose de telle manière – c'est-à-dire de la manière dont elle se distingue le plus de toute autre chose – qu'il soit totalement exclu qu'une apparence subséquente infirme la position que nous croyions légitime. Ce qui justifiait alors, certes encore *relativement*, cette norme plutôt que la norme de la normalité, c'était donc sa rectitude en regard d'une autre norme : la certitude de la connaissance. Cette norme était elle-même justifiée en raison d'une autre norme : l'idée d'une théorie de la connaissance. Comme l'incertitude de la connaissance était, aux dires de Husserl, incompatible idéalement avec l'idée d'une théorie de la connaissance, il fallait donc exclure de cette théorie de la connaissance tout domaine d'objets ne pouvant pas faire l'objet d'une connaissance certaine.

Est-ce donc dire que ce sont simplement des relations de compatibilité et d'incompatibilité idéales qui justifient ultimement Husserl à poser certaines normes ? Qu'est-ce qui d'un autre côté justifie de prendre l'idée d'une théorie de la connaissance comme norme de la justesse de toutes les normes que nous appliquons à nos actes, à leurs contenus, mais également à l'intuition ? Comment l'idée d'une théorie de la connaissance se constitue-t-elle et se justifie-t-elle comme norme ultime de l'ensemble de nos actes et de leurs contenus – et notamment de ceux où il est posé que l'intuition transcendante est inadéquate ?

De plus, il a été fait état, à partir de la structure *intentionnelle* de la conscience et de la positionalité opérée par les actes intentionnels, de comment était toujours co-posée *la possibilité de l'intuition en tant que norme* de toute position. Il ne s'agissait plus alors, contrairement à ce que nous trouvions dans *Logique formelle et logique transcendantale*, de savoir comment se constitue une formation de sens en tant que norme pour d'autres visées

de sens, mais plutôt de savoir comment se constitue en droit l'intuition en tant que norme de nos visées de sens. Poser quelque chose, c'était alors toujours co-poser que si nous devions en avoir l'intuition, il serait tel que nous le posons. En vertu de l'écart intentionnel entre le sens et le remplissement intuitif, poser quelque chose, c'était également toujours co-poser la possibilité qu'il ne soit pas tel que nous le posons et tout un champ d'intuitions qui, si elles devaient se réaliser, auraient pour effet d'infirmer le contenu de sens posé. Dire que l'arbre est bleu, c'est à la fois dire que si l'on devait en avoir l'intuition, il serait bleu, et à la fois dire que s'il devait apparaître de n'importe quelle autre couleur, alors la visée de sens devrait être qualifiée normativement d'incorrecte.

2.2.2. LES LIMITES DE L'ÉVIDENCE

Une phénoménologie de la norme *en son caractère normatif* exige encore autre chose. Il ne s'agit pas seulement de poser une norme et de juger normativement certains objets en fonction de cette norme. Il ne s'agit pas non plus seulement de constituer le caractère normatif de la norme. Pour pouvoir parler de norme et de rectitude, il faut d'abord que se phénoménalise différemment ce qui est correct et ce qui est incorrect. Et il faut également que se phénoménalise le *primat* du correct sur l'incorrect, et l'exclusion nécessaire du second.

Pourrait-on y parvenir simplement à partir de l'évidence ? Si l'ensemble des vécus sont réduits aux seuls vécus d'évidence, autrement dit si nous forgeons l'hypothèse d'une conscience *qui ne se trompe jamais*, tout ce que pourrait et réaliserait une telle conscience serait correct. Soit en ce que l'extension du domaine de possibilité de cette conscience serait *équivalent* à ce qui est possible objectivement – une telle conscience serait *omnisciente*. Soit en ce que l'extension du domaine de possibilité de cette conscience serait certes *plus restreint*, mais jamais contraire à ce qui est possible objectivement. Les connaissances de cette conscience seraient certes *limitées*, mais elle ne connaîtrait pas pour autant l'erreur. Dans ces deux cas, l'idée d'une normativité ne ferait aucun sens. Car ce qui est possible pour ces « consciences » équivaut et se limite déjà d'emblée avec ce qu'elles doivent penser. Il n'y a que ce qui existe qu'elles peuvent penser, et tout ce qu'elles peuvent penser existe nécessairement.

Car dans l'évidence, l'« être », la « possibilité » et le « devoir » se confondent : la *possibilité* subjective est toujours ce qui *doit être*. Il ne s'y trouve aucune constitution d'un contenu de sens et d'un acte ne-devant-pas-être. Surtout, à partir de l'évidence, rien ne m'empêche de penser que c'est ce que je pense qui détermine ce qui est objectivement, car il n'y a pas de distinction entre le contenu de sens et le remplissement intuitif : les deux s'y donnent ensemble, entremêlés, *confondus*. L'évidence pourrait ainsi même nous mener à une version extrême de l'idéalisme subjectif, dans lequel le pouvoir-penser de la conscience serait pris pour la réalité. Rien n'indiquerait alors à la conscience qu'il ne suffit pas qu'elle le pense pour que l'objet soit.

L'idée d'une critique, c'est-à-dire l'idée qu'il y a *non seulement* des opinions correctes, des évidences, *mais aussi* des opinions incorrectes et que ces dernières doivent être exclues, exige donc plus que l'évidence. Car pour qu'il y ait du *normatif*, il doit y avoir une *différence* entre les intentions correctes et les intentions incorrectes, et les secondes doivent se constituer en tant que *devant être exclues*. Ainsi seulement les actes intentionnels se distingueraient entre actes devant-être et actes ne-devant-pas-être. Une phénoménologie qui ne s'intéresserait qu'à l'évidence, qu'à ces cas où l'intentionnalité effective correspond à ce qu'elle doit être raterait toujours l'aspect négatif, *critique*, de la normativité intentionnelle. Il nous faut donc emprunter *une autre voie pour constituer le caractère normatif d'une norme*, et cette autre voie est celle du conflit, comme phénomène où se constitue l'idée que les actes et leurs contenus de sens peuvent être illégitimes.

Dans *Expérience et jugement*, Husserl attribue ainsi la naissance d'une conscience du caractère normatif du remplissement intuitif *au juger vide*, au juger qui n'a pas de remplissement intuitif. Car il n'y a que là où l'évidence fait défaut que l'écart entre le contenu de sens et l'objet intuitif apparaît. Husserl nous dit alors :

« Dans l'instauration de la critique, motivée par l'expérience vécue du juger vide, et des visées de jugement qu'on ne peut amener à la confirmation remplissante dans la donnée selon l'ipsité des objectivités-substrats qui sont au fondement, l'état de choses visé comme tel se sépare de l'état de choses réel. Dans la critique, l'état de choses simplement visé, qui peut être visé complètement à vide, ou plus ou moins rempli par l'intuition, se sépare de l'état de choses complètement rempli, complètement saturé d'intuition dans lequel l'être-ainsi de ses substrats vient à une donnée intuitive parfaite. « *L'état de choses lui-même* » n'est rien d'autre que *l'idée du sens pleinement [vollkommen] rempli de l'état de choses*, de sa visée parfaitement [vollkommen] remplie, d'un sens qui est naturellement sens au deuxième degré, puisque l'état de choses est lui-même une objectivité de sens. » (*Expérience et jugement*, p. 344-5 [342-343])

Une phénoménologie du caractère normatif de la norme ne pourra donc pas s'en tenir à une phénoménologie de l'évidence, mais devra au contraire partir de la phénoménalisation de ruptures entre le contenu de sens et l'objet intuitif : elle devra commencer par des phénoménalisations de leur conflit. Nous ferons donc du conflit un phénomène central pour la question de la norme, mais surtout pour la vie de raison, c'est-à-dire celle se conformant à certaines normes. Dans le conflit se phénoménaliseront les limites des actes intentionnels s'ils doivent être rationnels.

S'ils doivent être rationnels. Derrière cette formule hypothétique se cache finalement l'idée que la différence entre le rationnel, le non rationnel et l'a-rationnel n'est pas là d'emblée ni nécessairement, mais se constitue graduellement à travers des phénomènes d'évidence et de conflit. Et ce, tant au niveau de la vie individuelle propre à l'ego qu'au niveau de l'histoire de l'humanité. Il y aurait une genèse de l'apparition de nouvelles motivations – celles rationnelles – dans la vie de l'ego et dans l'histoire de l'humanité. Pas seulement parce que l'ego ne se tient pas toujours sous l'égide de la raison et agit parfois selon des motivations allant à l'encontre de ce qui est rationnel. Mais plutôt au sens où l'idée d'actes qui seraient rationnels, par opposition à des actes qui seraient eux irrationnels, est bel et bien une idée qui a dû être instituée – que ce soit historiquement ou dans la vie personnelle de l'ego. L'enfance n'est-elle pas justement cet âge de la vie où la distinction entre les motivations rationnelles et les motivations non rationnelles doit encore être constituée ? L'enfance, c'est cet âge où les pulsions, les penchants et la sensibilité sont les plus forts, alors que la vieillesse est l'âge où l'on réfléchit avant d'agir, nous dit Husserl⁴¹⁸. Mais cela veut dire, si nous suivons la classification des pulsions et de la sensibilité dans ce qui est en dehors de la juridiction de la raison⁴¹⁹, que l'enfant ne place pas encore ses actes sous la juridiction de la raison – par opposition à l'adulte qui lui ferait

⁴¹⁸ « Par exemple, pour tout homme, la puissance de la sensibilité est, dans la jeunesse, tout à fait différente de celle de la vieillesse. Le soubassement sensible, et particulièrement celui des pulsions sensibles, est différent. La vieillesse rend circonspect, rend égoïste ; la jeunesse se précipite, vite prête à céder à un noble emportement ; la vieillesse est habituée (par de multiples expériences) à se refreiner, à sopeser les conséquences. Le *tempo* vital de la jeunesse est d'emblée plus rapide, l'imagination plus mouvante, par contre l'expérience est moindre ; elle n'a pas appris à connaître les conséquences fâcheuses, elle ne connaît pas les dangers, elle a encore le vif engouement originaire pour le nouveau, pour des impressions, des vécus non encore éprouvés, pour des aventures, etc. » (*Idées directrices II*, p. 360-361 [266-267])

⁴¹⁹ « Celui qui se laisse entraîner par des pulsions, par des penchants, qui sont aveugles parce qu'ils ne sont pas issus du sens même des choses fonctionnant comme excitation, parce qu'ils n'ont pas dans ce sens leur source, celui-là est entraîné de façon non rationnelle. » (*Idées directrices II*, p. 307 [221]).

la distinction entre des motivations rationnelles, non rationnelles et a-rationnelles et se déciderait à agir selon les premières⁴²⁰. La minorité de l'enfant, tout comme de l'animal⁴²¹, viendrait non pas tant du fait que son acte peut être qualifié de non rationnel, mais du fait qu'il est incapable *de faire et de voir* la différence entre des opinions correctes et des opinions incorrectes, entre un acte rationnel et un acte non rationnel, et qu'il est donc pour cette raison incapable de *se décider* pour une vie rationnelle. En témoigne le fait que l'enfant est celui qui reçoit des buts et des connaissances d'autrui, jeté dans un monde de raison pratique et théorique, sans cependant être celui qui en *effectue* la justification en raison⁴²². Il y aurait en ce sens un devenir rationnel de l'ego dans l'histoire de sa vie, une constitution du fait que les choses mêmes devraient être la norme de ses actes et de leur contenu de sens. Et ce devenir, il est redevable, comme nous le montrerons, de la phénoménalisation de conflits ; c'est grâce à eux que l'ego s'ouvre à la distinction entre des motivations rationnelles et non rationnelles.

Cela est peut-être encore plus évident du point de vue *historique*. Tous les peuples n'ont pas la même raison selon Husserl, ou plutôt, tous ne jugent pas de la rectitude de leurs

⁴²⁰ Nous spécifions « l'adulte » plutôt que la vieillesse, car la vieillesse semble aussi quitter le domaine de la raison. En disant qu'elle est l'âge *habitué*, Husserl semble admettre que la vieillesse agit peut-être plus selon des motivations habituelles que des motivations rationnelles.

⁴²¹ Husserl qualifie à plusieurs reprises l'animal comme être dépourvu de raison, au sens où il n'est même pas ouvert à la différence entre un acte rationnel et un acte non-rationnel. À titre d'exemple, Husserl affirme ceci en 1902 : « Et pourtant nous ne considérons pas les animaux comme des êtres moraux, pas davantage qu'ils ne le font eux-mêmes. La raison en est claire. Tout un chacun dira en l'occurrence : ce sont des êtres dépourvus de raison. Naturellement ce « dépourvu de raison » ne signifie pas un manque en matière de science théorique, d'aptitude à la connaissance théorique abstraite, etc. Il ne signifie pas non plus que les bêtes manqueraient de la capacité d'approuver ou de désapprouver mutuellement leur comportement, car on peut aussi fortement douter que cette aptitude fasse défaut aux bêtes. Cependant, tout comme on peut être sûr que l'animal juge, mais n'a pas la capacité de distinguer entre jugement évident et jugement aveugle-instinctif, de même l'animal évalue, mais il est inapte à distinguer entre évaluation aveugle et évaluation évidente. Et parce qu'il est incapable de procéder à cette distinction, la conscience de la justesse d'une évaluation, la conscience de la <normativité>, l'évidence rationnelle du fait qu'évaluer ainsi c'est procéder à une juste évaluation, que sentir, vouloir et agir ainsi c'est sentir et agir justement – tout cela ne peut pas être pour lui un motif de l'action, ni par là le motif d'une éducation éthique, d'une formation du caractère. L'animal ne peut se soumettre à aucune norme, parce qu'il est incapable de reconnaître une norme. » (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 206 [400]) De même, en 1936, Husserl distingue encore ainsi l'homme de l'animal : « La raison – dans le sens qui s'atteste ici – constitue en fait la coupure par rapport à l'animal, et aussi par rapport à l'animal que l'on appelle déjà homme du point de vue de la zoologie et qui, en tant qu'homme pré-historique, n'a pas encore acquis la faculté de pouvoir être libre, de méditer sur soi-même et de pouvoir avec cela connaître (en tant que faculté humaine d'un pouvoir bien exercé, continuant à se former à des niveaux toujours plus élevés). » (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 54 [384]) (*Cf.*, *Sur le renouveau*, p. 50 [30]; *Sur l'intersubjectivité II*, p. 278 [178]).

⁴²² L'enfant est entouré de buts pratiques qu'il reçoit du monde qui l'entoure avant de s'en donner lui-même : *Sur l'intersubjectivité II*, p. 341 [420].

actes intentionnels et de leur contenu de sens selon les mêmes normes. À chaque époque ses normes, et surtout ses normes les meilleures en droit. Non seulement propose-t-il diverses strates statiques de la vie de raison⁴²³, mais également un développement *historique* des normes permettant de départager le rationnel du non rationnel. L'humanité se serait d'abord tournée vers une raison *relative* puis vers une raison théorique de plus en plus *universelle*. Or, ce développement ne s'est pas fait « par hasard », mais bien en raison d'événements justifiant la constitution de nouvelles normes selon lesquelles nous devons juger du caractère rationnel de nos actes et de leurs contenus. Parmi ceux-ci, Husserl reconnaît explicitement la rencontre des Grecs avec des peuples étrangers comme élément déclencheur instituant une raison théorique tournée vers des sciences objectives et *universelles*. En reprenant cet exemple, nous montrerons comment divers phénomènes de conflit ont institué et justifié ces changements de normes.

Il s'agit donc de montrer la phénoménalisation du caractère normatif de la norme et de la différence entre « rationnel » et « non rationnel », afin d'éviter comme chez Kant une « construction conceptuelle mythique », non intuitive de cette raison et de la normativité intentionnelle qui s'y joue⁴²⁴. Mais surtout, il s'agit de reconnaître que la « raison », la distinction entre le rationnel et le non rationnel, n'est pas simplement déjà-là, qu'elle n'est pas simplement une faculté « naturelle » qui agirait sans être elle-même le fruit d'une

⁴²³ Husserl parle d'animaux se « rapprochant » du stade de l'homme : « Le comportement envers les animaux en tant qu'êtres instinctifs non raisonnables, et envers des animaux supérieurs, qui se rapprochent du stade de l'être humain. » (*Sur l'intersubjectivité II*, p. 278 [178]) De même, Husserl distingue trois stades dans l'« homme » - la bête, l'homme sans philosophie, et l'homme pour qui la philosophie a été instituée – qui se distinguent justement par le fait qu'ils ne sont pas soumis aux mêmes normes de raison : « La raison est un vaste titre. Selon la bonne vieille définition, l'homme est un animal raisonnable, et en ce sens vaste, le Papou lui aussi est un homme, et non un animal. Il possède ses buts et il agit de façon réfléchie, réfléchissant les possibilités pratiques. Les œuvres et les méthodes qui en résultent entrent dans la tradition, toujours compréhensibles à nouveau dans leur rationalité. Mais de même que l'homme, et le Papou lui-même, représentent un nouveau degré dans l'animalité, précisément celui qui s'oppose à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau degré dans l'humanité et dans sa raison. Mais le degré de l'existence humaine et des normes idéales en vue de tâches infinies, le degré de l'existence *sub specie aeterni*, n'est possible que dans l'universalité absolue, précisément celle qui est par avance contenue dans l'idée de la philosophie. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 372 [337-338])

⁴²⁴ Husserl affirme que Kant tombe dans une construction conceptuelle mythique parce qu'il rate l'intuition comme source de la validité de ses affirmations *portant sur la subjectivité transcendantale et ses facultés* : « Il empêche ses lecteurs de transposer dans des concepts intuitifs les résultats de sa méthode régressive et il interdit toute tentative pour mener à bien une construction progressive, qui puise dans des intuitions originelles et purement évidentes et qui se déroule par étapes effectivement évidentes. De là vient que ses concepts transcendantaux ont une obscurité bien particulière, c'est-à-dire telle qu'elle ne pourra jamais, pour des raisons de principe, être changée en clarté, ni conduite vers une formation de sens qui produirait l'évidence directe. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 131 [117])

constitution. La raison et les normes selon lesquelles des actes pourraient être qualifiés de « rationnels » ou de « non rationnels » se constituent plutôt grâce à des vécus de conflit.

2.2.3. L'IMPORTANCE DU CONFLIT

Nous croyons donc que l'assise phénoménologique de l'apparition du caractère normatif de la norme se trouve dans des phénomènes de conflit. Ce qui revient à dire que nous accordons un statut transcendantal au conflit : c'est dans le conflit que se constitue le caractère normatif de toute norme appliquée aux visées de sens ; c'est dans le conflit que la question de la *rectitude* des actes et du sens fait son apparition. Cela veut aussi dire que tant et aussi longtemps qu'il n'y a pas de conflit, de rupture, dans l'expérience entre ce que nous pensons et ce dont nous avons une intuition, nous n'avons pas encore l'idée d'une normativité. La rupture rend manifeste la norme en sa normativité, et en même temps la différence entre penser et devoir-penser.

Ce qui veut cependant également dire, comme nous l'avons brièvement suggéré⁴²⁵, que là où nous posons quelque chose pour lequel il est d'ores et déjà exclu qu'il puisse y avoir un conflit, là, l'acte intentionnel est a-rationnel ; il se trouve en dehors de la sphère de la raison, en dehors de la question de sa rectitude. C'est le cas, par exemple, d'une affirmation qui poserait un contenu de sens d'une manière telle qu'il serait totalement exclu d'avance que le contenu de sens puisse être faux. Cas exactement opposé au relativisme sceptique qui constituait l'objet d'attaque des *Prolégomènes*, une telle affirmation, par exemple « Ce que je dis est vrai par le fait même que je le dis » ou encore toute forme d'affirmation *catégorique*⁴²⁶, ne laisserait aucun espace pour que se constitue un écart entre le contenu de sens et l'objet intuitif⁴²⁷. Elle est ainsi analogue à la neutralisation,

⁴²⁵ *Supra*, section : « Introduction ».

⁴²⁶ Dans notre premier exemple, c'est le fait de replier la vérité du contenu de sens sur l'acte même d'affirmer, plutôt que sur l'intuition de l'objet visé, qui exclut la possibilité que le contenu de sens soit faux. Dans le cas second cas, c'est le caractère définitif de la position, le fait qu'elle soit posée selon le mode du « Il est absolument vrai que... », qui exclut par le fait même la possibilité que la chose soit autrement que la façon dont nous la visons. Ce cas est analogue aux autres modalités de la certitude – tel que « il est douteux que », « il est probable que », etc. – mais s'en distingue néanmoins par le fait que la proposition n'est pas vraiment soumise à la question de la raison, à la juridiction de la raison : elle s'en exclut par son sens même.

⁴²⁷ Selon ce point de vue et *contrairement à Kant*, le problème n'est pas qu'il *n'y ait pas* d'intuition pouvant confirmer l'affirmation catégorique, mais le fait qu'il n'y ait pas de vide possible : que toute possibilité de constituer le caractère faux de la proposition ait été exclue d'avance. Pour reprendre l'expression de Popper et proposer une solution similaire à la falsification, mais dans un cadre totalement distinct du cadre poppérien – il ne s'agit pas de trouver un critère permettant de décider si une proposition appartient à la métaphysique *ou aux sciences empiriques*, mais de si elle appartient à la sphère du rationnel ou de l'a-rationnel –, doit être

puisqu'elle est en dehors de la juridiction de la raison, mais elle s'en distingue néanmoins, *puisqu'elle conserve une positionalité*. Mais c'est une positionalité qui ne se reconnaît pas en tant que positionalité. Car toute positionalité, comme nous l'avons vu, co-pose, par le fait même qu'elle est positionalité, une norme de rectitude. L'affirmation catégorique pose quelque chose en refusant de jouer le jeu de la norme selon laquelle elle ne serait correcte *que si* une intuition pouvait la confirmer. Comme quelqu'un qui ne voudrait jouer que pour gagner, et jamais pour le risque de parfois perdre. Elle se placerait d'emblée en dehors de la juridiction de la raison.

On voit bien ici que la seule critique du relativisme sceptique, reposant sur la possibilité de *constituer* un jugement vrai *en tant que vrai*, n'est pas suffisante. Son versant inverse, la possibilité de constituer un jugement faux *en tant que faux*, est tout aussi nécessaire. Une critique *complète* de la raison doit parvenir à constituer une différenciation des jugements corrects et des jugements incorrects *en tant que différents*. Pour cela, les jugements incorrects doivent laisser apparaître l'écart entre la visée de sens et son remplissement intuitif. *La visée de sens d'un acte ne doit pas exclure à l'avance la possibilité qu'il n'y ait pas de remplissement intuitif*. Exact pendant du relativisme sceptique, lequel nie la possibilité d'un remplissement intuitif, le dogmatisme, plus particulièrement *l'affirmation catégorique*, constitue bien une telle sortie de la sphère de la raison. Les deux, c'est-à-dire à la fois le relativisme sceptique que l'affirmation catégorique, se place d'emblée en dehors de la sphère de la raison.

La première difficulté rencontrée, par contre, est que le terme « conflit », sur lequel nous souhaitons asseoir la constitution de l'apparition du sens de la normativité, est équivoque chez Husserl. Le terme désigne parfois le conflit *idéal*, c'est-à-dire le rapport d'incompatibilité entre deux essences. Husserl parle également de l'incompatibilité des

inclut dans le « critère de démarcation » des propositions qui appartiennent à la sphère de la raison la possibilité qu'apparaisse une rupture entre le contenu de sens et le remplissement intuitif ; la possibilité que le contenu de sens puisse apparaître *comme faux*. Sur le critère de démarcation comme problème kantien : POPPER, K., *La logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot (coll. Bibliothèque scientifique), 1984, p. 30-35 ; sur la falsification comme critère de démarcation : *Id.*, p. 36-39. Mais dans la mesure où le critère de démarcation est la soumission d'un acte intentionnel et de son contenu de sens *à une norme*, et qu'il faut pour cela que se phénoménalise la différence entre ce qui est correct et ce qui est incorrect et le primat du correct sur l'incorrect, la seule falsification possible de la proposition ne suffit pas. Il faut montrer comment la falsification se phénoménalise différemment de la vérification et comment se justifie le fait que ce soit le *remplissement intuitif*, et non le vide intuitif, qui constitue la norme.

intentions entre elles, et le terme « conflit » indique alors un certain rapport entre des intentions. Enfin, il emploie parfois le terme pour désigner un certain type de rapport entre l'intention et l'intuition ; il y aurait conflit entre l'intention et l'intuition lorsqu'elles seraient incompatibles.

Nous avons déjà soulevé que le conflit, aux dires de Husserl, serait la *forme d'unité* sous laquelle se réunissent deux contenus idéalement incompatibles (⁴²⁸). « Vert » et « rouge », sur la même surface, sont idéalement incompatibles ; ils formeraient l'unité d'un conflit. L'idée d'une unité de ce qui est incompatible, de ce qui justement *ne peut pas être ensemble*, de ce qui ne peut s'harmoniser⁴²⁹, est cependant paradoxale, et c'est pourquoi

⁴²⁸ Cf., *Recherches logiques VI*, § 32 et § 33 ; *Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], [216]. Nous indiquons les passages pertinents de la réécriture de 1913 du chapitre IV de la sixième *Recherche logique* qui, intitulé « Compatibilité et incompatibilité » à l'origine, est alors renommé « Possibilité et impossibilité » : cf., *Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], [171-230]. Ce faisant, nous souhaitons indiquer ce que Husserl a décidé de conserver *même après son tournant transcendantal*. Il est vrai que Husserl semble délaissé, après les *Recherches logiques*, la question des rapports de compatibilité et d'incompatibilité entre les essences pour se concentrer sur les rapports de recouvrement et de conflit de l'intention avec l'intuition. Rudolf Bernet souligne en ce sens que Husserl suggérait en 1913 une réécriture des chapitres portant sur la compatibilité et l'incompatibilité idéale en mettant l'accent cette fois sur la *conscience* de la possibilité et de l'impossibilité. « Le tout nouveau chapitre que les textes de juillet et août 1913 consacrent à « possibilité et impossibilité » (171-230) remplace l'ancien chapitre IV de la VIe *Recherche* intitulé « *Verträglichkeit und Unverträglichkeit* ». Comme cette modification du titre le suggère déjà, Husserl passe d'une analyse *ontologique* de la possibilité et de l'impossibilité à une analyse *phénoménologique*. L'ancienne compréhension ontologique de la possibilité comme compatibilité étudiait la manière dont des parties sont susceptibles de se laisser intégrer dans un tout. La « *Verträglichkeit* » était donc affaire de « *Vereinbarkeit* », et cette possibilité ou impossibilité de réunir des parties dans un tout était gouvernée par les lois de l'ontologie formelle et, secondairement, des ontologies matérielles. Dans la mesure où les *Recherches logiques* considèrent tous les objets comme des objets de significations possibles, cette théorie de la compatibilité entre les parties et le tout relève aussi de l'apophantique formelle et, plus particulièrement, de la grammaire pure. » (BERNET, R., « Sur le sens de l'idéalisme husserlien : les modes d'être des objets et la conscience intuitive », dans *La représentation vide. Suivi de Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, dir. J. Benoist et J.-F. Courtine, Paris : Presses Universitaires de France (coll. Epiméthée), 2003, p. 229). Ce nouvel intérêt marqué pour une analyse phénoménologique n'implique cependant pas le rejet, par Husserl, de la différence entre ce qui est compatible et incompatible idéalement. Nous y voyons tout au plus le besoin, par Husserl, de souligner plus clairement l'apparaître phénoménologique de la distinction ontologique qu'il a faite entre des essences compatibles et des essences incompatibles. En témoigne par exemple le fait qu'il souligne que parler d'incompatibilité entre des objets est impropre d'un point de vue phénoménologique, et qu'il faut plutôt parler alors de l'impossibilité d'une intuition unitaire qui les donnerait de façon compatible : « En langage phénoménologique : aucune intuition unitaire ne serait possible, qui nous donne un tel tout dans une adéquation parfaite. » (*Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], § 57, [215]). Or, Husserl utilisait les mêmes termes dans les *Recherches logiques* : cf., *Recherches logiques VI*, p. 134 [107]. Cette réécriture n'est donc pas un rejet de ce qui se trouvait dans le quatrième chapitre de la sixième *Recherche logique*, mais plutôt son approfondissement phénoménologique. Car ce que manifestent les consciences d'impossibilité intuitive n'est en définitive qu'un conflit entre des essences – le fait que tel et tel contenus sont incompatibles.

⁴²⁹ Étonnement que Husserl résume ainsi : « Un conflit réunirait-il ? L'unité d'un conflit serait-elle une unité de possibilité ? Sans doute l'unité en général fonde-t-elle la possibilité, mais celle-ci n'exclut-elle pas

Husserl s'empresse de la justifier en renvoyant au niveau *hiérarchique supérieur* de cette nouvelle unité. La forme d'unité « conflit » serait une nouvelle unité supérieure pour des contenus incompatibles à un premier niveau. Autrement dit, l'unité « conflit » n'est pas exactement la même chose que l'incompatibilité, puisqu'elle est l'unité en laquelle sont reliées les essences dont l'unité était impossible à un niveau inférieur. Il serait ainsi nécessaire de distinguer les unions fondatrices des unions supérieures et dérivées :

Nous comprenons que l'on a confondu ici les relations fondatrices, et même que l'on a tout mélangé. Ce qui caractérise l'absence d'unité G_0 , c'est le conflit attaché à $p, q...$ – dans la relation déterminée par l'idée G_0 . Or, ce conflit ne crée pas l'unité G_0 , mais une autre unité. Concernant la première, il a le caractère de la « séparation », concernant la nouvelle unité, celui de l'« association ». (*Recherches logiques VI*, p. 138 [111])

Structure hiérarchique qui peut être itérée à l'infini, tout contenu compatible serait à son tour *en tant qu'incompatible* sous l'unité de conflit⁴³⁰. Toute proposition prenant la forme d'un « ne pas » exprimerait un conflit entre deux unités : « Les propositions : il y a un *conflit*, et : il *n'y a pas* d'unité entre les mêmes $p, q...$ quelconques, veulent donc dire une seule et même chose. *Tout NE PAS exprime un conflit.* » (*Recherches logiques VI*, p. 140 [112-113] ; Cf., *Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], § 57, [217 et suiv.]). Dans la mesure donc où ce qui est incompatible peut être, à un niveau supérieur, compatible sous l'*unité de conflit*, et où ce qui est compatible peut être, à un niveau supérieur, incompatible sous l'*unité de conflit*, et ainsi de suite à l'infini, cette structure hiérarchique infinie justifie la possibilité d'une itération infinie du « ne pas ».

Ce n'est que l'un des paradoxes de l'idée d'une unité de deux essences qui ne peuvent être réunies. D'autres problèmes non moins difficiles à résoudre assaillent Husserl dans ces paragraphes, dont la question de savoir comment se justifie l'idée que deux contenus seraient incompatibles⁴³¹. Deux solutions s'opposent alors. Soit c'est l'intention

absolument le conflit, l'incompatibilité ? » (*Recherches logiques VI*, p. 136 [108-109]) ; cf., *Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], [216])

⁴³⁰ Il nous donne également l'exemple du rouge et du rond qui, s'ils sont compatibles sur la même surface, deviennent néanmoins incompatibles sous l'unité « conflit » : « le conflit entre « rouge et rond » est maintenant une désunion, et cela concernant ces éléments : *conflit, rouge, rond.* » (*Recherches logiques VI*, p. 138 [111]). Ces deux éléments (rouge, rond) sont incompatibles *sous cette forme unité qu'est le conflit*. Deux contenus ne seraient donc pas « absolument » compatibles ou incompatibles, tout dépendrait de l'unité hiérarchique sous laquelle l'on tenterait de les réunir.

⁴³¹ C'est en raison de ces difficultés que Husserl demande, dès le début du § 32, comment une absence d'unité *dans un cas précis* peut révéler l'inconciliabilité idéale des contenus : « En langage phénoménologique : aucune intuition unitaire ne serait possible, qui nous donne un tel tout dans une adéquation parfaite. Mais d'où le saurions-nous ? Essayons-nous, dans des cas empiriques particuliers de concilier en une unité des contenus,

qui, suivant l'application du tiers exclu (deux contenus sont *soit* compatibles, *soit* incompatibles, il n'y a pas de troisième voie possible) et en *l'absence de confirmation* de ce qu'elle visait comme unité, le pose dans une unité supérieure *en tant que conflit*⁴³². Mais le problème reste alors de savoir si c'est bien *idéalement* que les deux contenus sont incompatibles, ou si ce n'est pas que pour ce cas-ci, qu'en l'espèce, qu'ils le sont⁴³³. C'est pourquoi Husserl semble également parler d'une phénoménalisation du conflit, d'un « conflit intuitif » (*Recherches logiques VI*, p. 136-137 [109-110]). Ce qu'il répétera d'ailleurs en 1913, lors de la réécriture du chapitre IV de la sixième *Recherche logique*, alors qu'il refusera de faire de la différence entre la conciliabilité idéale et l'inconciliabilité idéale le simple résultat de l'application du tiers exclu, et renverra plutôt à leur phénoménalisation différente. Il y aurait un *datum* phénoménologique propre à l'incompatibilité idéale de deux contenus, et l'idée de leur conflit ne serait pas une simple conclusion découlant de l'application du tiers exclu :

L'impossibilité se mesure à la possibilité en tant qu'idée égale en droit, qui ne doit pas simplement être définie comme une simple négation d'une possibilité, mais qui doit plutôt être réalisée par un *datum* phénoménologique propre. L'équivalence du discours portant sur l'impossibilité et l'incompatibilité nous indique que ce *datum* phénoménologique est à chercher dans le domaine du conflit. (*Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], [173-174])⁴³⁴

La compatibilité et l'incompatibilité entre deux contenus ne se phénoménaliseraient pas de la même façon.

parfois nous y réussissons, parfois non – nous éprouvons une résistance insurmontable. Mais le *fait de l'échec* ne prouve pas sa *nécessité*. Une plus grande force ne pourrait-elle venir finalement à bout de cette résistance ? » (*Recherches logiques VI*, p. 134 [107] ; repris en 1913 : *cf.*, *Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], [215-216])

⁴³² L'idée d'une synthèse d'actes où la négation serait toujours une mise en relation entre une intention posant deux contenus dans une certaine unité et un remplissement intuitif ne confirmant pas cette unité corroborerait cette voie. « De même, des contenus *p*, *q*... sont appelés *incompatibles*, non pas dans l'absolu, mais en considérant qu'ils ne s'« accordent » pas dans le cadre d'une unité quelconque faisant partie de l'espèce d'unités *G* qui justement nous intéresse, c'est-à-dire parce que l'intention d'une telle unité produit un conflit *au lieu* d'une telle unité ; l'exclusion de l'unité corrélatrice par un conflit corrélatif joue aussi son rôle à son tour. » (*Recherches logiques VI*, p. 136 [109])

⁴³³ « Cependant, en appliquant nos efforts empiriques aux contenus en question et en cherchant à abolir leur « rivalité », nous avons l'expérience d'un rapport particulier unique existant entre ces contenus, qui est fondé à son tour dans leur constitution spécifique et qui, dans son idéalité, est indépendant de toute préoccupation empirique et de tout ce qui concerne par ailleurs le cas individuel. *C'est le rapport de conflit.* » (*Recherches logiques VI*, p. 134-135 [107])

⁴³⁴ Reprenant alors presque pour mot ce qu'il avait écrit dans les *Recherches logiques* : *cf.*, *Recherches logiques VI*, p. 131 [104]. *Cf.*, *Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil* [Hua XX-I], [216].

Nous laisserons de côté la question de savoir s'il y a quelque chose comme une intuition d'un conflit, d'un ne-pas-pouvoir-être-ensemble idéal de deux contenus, pour porter notre attention à deux cas particuliers d'incompatibilité entre la visée intentionnelle et l'intuition. La déception et la surprise consistent en des vécus dans lesquels se phénoménalise une incompatibilité idéale entre le contenu intentionnel et le contenu intuitif. Ce que nous aimerions montrer, c'est que ces phénomènes de conflit, de *rupture* entre l'objet visé et l'objet tel qu'il est *réellement*, participent à la constitution de la norme de n'admettre que des visées de sens pouvant être confirmées par l'intuition⁴³⁵. Autrement dit, nous répondrons à l'un des défis lancés par Jean-Luc Marion dans *Étant donné*, c'est-à-dire celui de fonder phénoménologiquement la norme de s'en tenir à l'intuition⁴³⁶.

Nous allons ce faisant et comme nous le verrons à contre-courant des lectures contemporaines de la déception et de la surprise. Car celles-ci *inversent le rapport normatif qui y est en jeu*⁴³⁷. Elles interprètent ce phénomène comme si l'enjeu était de savoir si le contenu de *l'intention* peut vraiment être une norme à ce qui peut se phénoménaliser⁴³⁸. La surprise, dans ce cadre, sert à montrer que l'objet surprenant renverse le rapport normatif, et ne peut apparaître en tant que surprenant que si l'on reconnaît que le contenu de l'intention *n'est pas une norme*. Or, ces lectures, prises dans leur volonté de *dépasser l'idéalisme husserlien*, tentent de montrer des phénomènes où la visée intentionnelle ne fonctionne pas

⁴³⁵ Ce qui veut donc dire, *a contrario*, que si l'on refuse la phénoménalisation d'un conflit *entre l'intention et l'intuition*, de leur incompatibilité idéale, l'intuition ne peut pas se constituer comme « norme » pour la visée intentionnelle.

⁴³⁶ Défi ainsi présenté par Marion : « C'est ce que confirme une dernière distorsion : le « principe de tous les principes » intervient avant et sans la mise en œuvre de la réduction ; or sans réduction, aucune procédure de connaissance ne mérite le titre de phénoménologique ; comment donc pourrait-il lui-même fixer à la phénoménologie sa contre-méthode, s'il ne s'articule pas sur elle ? Et si l'intuition donatrice ne s'exceptait pas de la réduction, faudrait-il admettre qu'elle lui offrirait un présupposé tacite ? Mais alors en quoi la réduction resterait-elle l'opération inaugurale de toute vue phénoménologique ? La troisième formulation du principe pose donc bien l'apparaître comme tel, en l'assignant à l'intuition seule ; mais l'intuition y combat moins pour que contre lui, puisqu'elle semble elle-même échapper à la réduction, donc contredire l'apparaître que seule cette dernière permet. » (MARION, J.-L., *Étant donné*, *op. cit.*, p. 23)

⁴³⁷ Comme nous l'avons dit en introduction, c'est une certaine interprétation de l'idée de « norme » qui a favorisé ces lectures. Serait normatif tout ce qui contraint, pose des limites, etc. Or, pour Husserl, la norme ne se caractérise pas par le fait qu'elle pose une « limite », notamment entre le possible et l'impossible, mais par le fait qu'elle permet de qualifier la rectitude de quelque chose qui, en distance avec elle et bien qu'incorrect, peut très bien être.

⁴³⁸ Nous avons pourtant vu que la visée intentionnelle n'était une norme pour Husserl *qu'exceptionnellement*, c'est-à-dire que lorsque c'était l'intuition qui devait être jugée normativement. Et encore, c'était en un sens différent que celui employé par ceux qui font usage de l'exemple de la surprise pour renverser l'idéalisme normatif de Husserl – comme nous le verrons. Car ultimement, ce qui était alors normé, c'était le genre de connaissance que nous pouvions obtenir à partir des différents types d'intuition.

comme norme. Pourtant, en posant *autrement le problème*, c'est-à-dire en se demandant non pas si l'intention peut en droit être normative, mais comment se constitue légitimement une déception et une surprise, il semble que ces deux phénomènes manifestent une norme que l'on ne peut pas rabattre sur le versant subjectif de la conscience. Dans ces deux cas, cette norme apparaissant en son caractère normatif sera de n'admettre que ce qui peut être prouvé par l'intuition constituée comme source de droit de toute position.

2.2.4. LA CONSTITUTION DE L'INTUITION COMME NORME

2.2.4.1. LA DÉCEPTION

Nous devons donc d'abord suivre Husserl dans son exposition de ce qui constitue une *véritable* déception. Car Husserl pose bien une norme pour qualifier normativement de bonnes et de mauvaises déceptions. La véritable déception, ce serait celle où le contenu intentionnel serait *incompatible idéalement* avec le contenu intuitif. Dans le cas contraire, plutôt que d'être déçus, nous devrions simplement être *incertains* de notre position initiale. La norme de la déception correcte ce n'est donc pas l'imprévisibilité absolue de ce qui survient, mais l'incompatibilité idéale de ce qui est ainsi réuni. Nous montrerons qu'en isolant ainsi de véritables déceptions, Husserl délimitait également une sphère de vécus où la norme était de n'admettre que ce qui était conforme à l'intuition, laquelle se constituait donc *en tant que norme* de nos visées de sens. Car sortir de cette incompatibilité idéale, *de cette déception*, ne peut se faire par la *modification de l'intuition*. Seule la *transformation* en « pas ainsi, mais autrement » de nos visées de sens, de sorte qu'elles soient compatibles avec l'intuition, permettra de réunir dans une nouvelle unité de compatibilité idéale la visée de sens et l'objet intuitif. Seule une telle transformation permettra aux actes intentionnels et à leurs contenus de sens *déceptifs* d'être à nouveau « corrects ».

Nous faisons cependant encore face à une nouvelle difficulté. Car il y a tout au moins deux façons de comprendre la déception.

Nous pouvons en effet dire que la déception n'est que le vécu d'une absence de *recouvrement* entre le contenu visé et le contenu intuitif : ils ne coïncident pas, ils ne sont pas *identiques*. Leur simple non-identité suffirait à ce titre.

Ou nous pouvons dire que ce qui importe, ce n'est pas qu'ils ne coïncident pas, mais plutôt que leurs contenus respectifs sont incompatibles idéalement : que le contenu de l'acte intentionnel est incompatible avec le contenu du remplissement intuitif. Ainsi, je vise le vert, mais j'ai l'intuition du rouge ; vert et rouge étant incompatibles idéalement sur la même surface, j'aurais un conflit entre l'intention et l'intuition réunies.

Dire de la déception et de la surprise qu'elles reposent sur les relations idéales comme normes, ce n'est donc pas dire que ce qu'elles posent doit *être conforme* à ce qui vaut idéalement, mais plutôt que la déception et la surprise, en tant que telle, ne sont possibles que si l'incompatibilité idéale est une norme qui s'applique à la réunion du contenu intentionnel et de son remplissement intuitif.

Ce qui nous en convainc, c'est que le contraire de l'évidence, du recouvrement entre le contenu de l'intention et l'intuition, ce n'est pas la non-identité entre la visée de sens et le remplissement intuitif, mais au contraire *la contradiction* entre les deux contenus. Ainsi, dans la sixième *Recherches logiques*, après avoir présenté ce qu'est l'évidence, Husserl ne dit pas que l'opposé de l'évidence est la non-identité, mais plutôt que c'est *le conflit*, et plus précisément le conflit *radical*, corolaire d'une déception *ultime* :

Unilatéralement, nous avons jusqu'ici privilégié le cas de l'évidence, donc l'acte que nous avons décrit comme coïncidence totale. Or, si l'on considère le cas corrélatif du conflit, à l'évidence correspond l'*absurdité* [*Absurdität*], en tant que vécu de conflit radical entre intention et quasi-remplissement. Aux concepts de vérité et d'être correspondent alors les concepts corrélatifs de *fausseté* et de *non-être*. <...> Il faudrait tout d'abord décrire avec précision l'idéal négatif de la *déception ultime*. (*Recherches logiques VI*, p. 155 [126])

Étonnamment donc, là où l'évidence est coïncidence, Husserl emploie pour corolaire non pas simplement la non-coïncidence, mais plutôt le conflit, qui seul révélerait ce qu'est une *vraie* déception⁴³⁹. Car la déception serait une forme de synthèse d'une intention de signification *et* d'un remplissement intuitif qui seraient *en conflit*. Husserl nous dit :

Or, à la concordance correspond, à titre de possibilité corrélatrice, la « non-concordance », le « *conflit* » [*Widerstreit*]. L'intuition ne « concorde » pas avec l'intention de signification, elle

⁴³⁹ C'est en ce sens que nous lisons « déception ultime » : c'est la déception qui réalise entièrement ce qu'est une déception.

« est en conflit » avec elle. Un conflit « sépare », mais le vécu du conflit met en relation et pose une unité, il est une forme de la *synthèse*. Si la synthèse précédente était du genre de l'identification, celle-ci est du genre de la *distinction* [...] Dans la « distinction » dont il s'agit dans le cas présent, l'*objet* de l'acte de déception apparaît comme « *n'étant pas le même* », comme « *autre* » que l'*objet* de l'acte intentionnel. (*Recherches logiques VI*, p. 58 [42])

La déception serait une nouvelle unité, une nouvelle synthèse, celle tenant entre une intention et une intuition conflictuelles. Ainsi, Husserl souligne que la déception n'est pas simplement un cas de non-remplissement intuitif : il n'y a pas là *rien*, mais plutôt bel et bien un remplissement, et un remplissement tel *qu'il est en conflit avec l'intention* ; elle n'est « pas une simple privation du remplissement, mais un nouveau fait descriptif, une forme de synthèse tout aussi spécifique que le remplissement » (*Recherches logiques VI*, p. 58 [41]).

De même, dans les *Idées directrices I*, le corolaire négatif de l'évidence est qualifié d'absurdité, c'est-à-dire le conflit entre l'objet visé et l'intuition (*Idées directrices I*, p. 483 [300]). De façon similaire, dans *Expérience et jugement*, alors que Husserl décrit comment le cours de l'expérience peut décevoir les intentions d'attente, quelle est la *genèse* de la déception, la déception n'est encore possible que là où il y a conflit entre les intentions et ce qu'offre la perception :

Mais il y a encore une autre façon dont peuvent intervenir des empêchements dans le cours du remplissement des tendances : l'intérêt pris à l'objet perçu peut durer ; l'objet continue à être contemplé, il continue à être donné de telle manière qu'il puisse l'être. Pourtant, à la place du remplissement des intentions d'attente, il se produit une *déception*. Par exemple, supposons que nous ayons une boule uniformément rouge ; pendant un certain temps, le cours de la perception s'est déroulé de telle manière que cette saisie s'est remplie dans la concordance. Mais voici que dans le progrès du percevoir se montre peu à peu une partie de la face arrière qui n'avait pas été vue d'abord, et, s'opposant à la prescription primitive : « uniformément rouge, uniformément sphérique », voici que se produit une conscience d'altérité qui déçoit l'attente : « non pas rouge, mais verte », « non pas sphérique, mais bosselée ». (*Expérience et jugement*, p. 103 [94])

Et Husserl de poursuivre :

Ainsi s'introduit un *conflit* entre les intentions encore vivantes et les contenus de signification qui apparaissent dans la donnée originale qui vient d'être instituée. Mais il n'y a pas seulement conflit : le sens objectif récemment constitué évince, pour ainsi dire, son opposé, de par sa vie même, car il recouvre de toute sa plénitude vivante ce qui n'était que pressenti et attendu à vide, et ainsi l'emporte. Le nouveau sens objectif : « vert » dans sa force de remplissement impressif comporte une certitude dont la force originelle l'emporte sur la certitude de l'attente antérieure de l'être-rouge. (*Expérience et jugement*, p. 104 [95])

Autrement dit, ce n'est pas tant la simple *différence* avec des attentes qui constitue la déception, mais la différence qui va jusqu'à être une *incompatibilité idéale* entre le contenu de l'attente et le remplissement intuitif.

Encore dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl dira que l'objet intentionnel ne peut pas être valable s'il est en contradiction avec ce qu'offre l'intuition : « Mais nous savons fort bien qu'il nous faudrait bientôt renoncer à les considérer comme « valables » si une synthèse d'identité évidente nous amenait à une contradiction avec un *donné évident*. » (*Méditations cartésiennes*, p. 105 [50]). Ainsi, là où dans l'évidence, la *chose elle-même est donnée*, dans la déception serait donnée non seulement la chose elle-même qui s'offre dans l'évidence, mais également une contradiction entre l'objet intentionnel et la chose qui s'offre dans l'évidence : leur incompatibilité idéale.

Tous ces exemples ne doivent-ils pas nous convaincre qu'aux yeux de Husserl, pour qu'une visée de sens soit déceptive, il faut plus qu'une *différence* entre la visée de sens et le remplissement intuitif ? Pour que celle-ci le soit, le contenu de la visée et le remplissement intuitif doivent être *impossibles en même temps*. Déjà parce que les contenus de l'intention et de l'intuition peuvent très bien ne pas avoir le même degré de détermination sans pour autant qu'ils soient conflictuels. Dira-t-on par exemple qu'il y a non-concordance lorsque l'intention vise quelque chose d'indéterminé – une chose en général – et que l'intuition est quant à elle déterminée – ce lapin-ci⁴⁴⁰ ? Également parce que plusieurs de nos concepts, comme le soulignait à juste titre Dieter Lohmar, admettent toujours certes un cœur précis du genre d'intuition qui pourrait les justifier, mais également *une marge* de ce qui peut-être n'est pas *un optimum*, mais qui ne l'infirme pas non plus⁴⁴¹. Et également parce qu'un surplus intuitif, même s'il n'est pas identique à la visée, n'implique pas de devoir *rejeter* le contenu de la visée, et permet même parfois de le corroborer, comme lorsque ce surplus

⁴⁴⁰ Sauf évidemment lorsque c'est *le degré d'indétermination visé* qui importe. Je dirai alors que je pensais aller au marché sans voir personne en particulier, *incognito*, mais que j'ai été déçu.

⁴⁴¹ Dieter Lohmar, parlant de la marge admissible dans les concepts généraux, dit : « Lors de l'intuition du général, une unité de recouvrement particulière s'instaure entre les actes articulatoires. Cette spécificité peut être décrite très approximativement comme un domaine de recouvrement, se détachant nettement, qui se maintient [*sich durchhaltender*], et une « marge » de diversité. À la « marge » floue correspond la diversité des moments de bleu qui sont donnés sensiblement ou imaginés [*phantasierten*] dans les orientations particulières. » (LOHMAR, D., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », *loc. cit.*, p. 677, renvoyant alors à *Expérience et jugement*, p. 421 et suiv. [418 et suiv.])

agit à titre d'indice ou à titre de contexte rendant plausible ce qui est visé intentionnellement⁴⁴².

Et il est bien une raison pour laquelle Husserl insiste tant sur la contradiction et la déception ultime. Ce qui différencie la déception du simple doute, de la simple incertitude, c'est que la première met en jeu une incompatibilité idéale rendant *impossible* le maintien de la visée de sens initiale, alors que le second est une oscillation entre la visée initiale et une autre visée parce que ce qui s'offre n'est pas incompatible avec la visée initiale, mais rend également possible une autre croyance qui lui est contraire. Donnant l'exemple de la figure saisie dans la vitrine d'un magasin, qui semble être un homme *ou* un mannequin, Husserl dira :

Nous voyons par exemple à travers une vitrine une silhouette dressée que nous prenons d'abord pour un homme réel, peut-être un employé qui justement a affaire dans cette vitrine. Mais ensuite nous sommes hésitants, nous demandant s'il ne s'agit pas d'un simple mannequin. <...>, Mais ensuite il ne se produit pas une interruption radicale sous la forme d'une déception décisive ; donc il n'y a pas conflit d'une intention expectant et d'une apparition perceptive survenant brusquement et biffant la première ; au contraire, le contenu plein et concret d'apparition proprement dite reçoit alors d'un seul coup un deuxième contenu qui se glisse sur lui : l'apparition visuelle, la forme spatiale colorée, était auparavant dotée d'un halo d'intentions de saisie qui donnait le sens « corps humain » et en général « homme » ; maintenant s'y superpose par glissement le sens « mannequin habillé ». Rien n'est changé à ce qui est vu à proprement parler ; même, il y a encore quelque chose qui est commun à ces deux sens : des deux côtés on perçoit des habits, des cheveux, etc., mais d'un côté de la chair et du sans, de l'autre du bois peint. Un seul et même complexe de données impressives est le fondement commun des deux saisies superposées. Aucune des deux n'est biffée tant qu'on doute ; elles sont en conflit d'alternative ; chacune a, d'une certaine manière, sa force propre, chacune est motivée par la situation perceptive antérieure et par son contenu intentionnel, chacune est pour ainsi dire exigée. Mais l'exigence s'oppose à l'exigence, l'une est en lutte avec l'autre, et *vice versa*. (*Expérience et jugement*, p. 108 [99-100])⁴⁴³

⁴⁴² Husserl souligne qu'en décrivant la déception et le conflit, il a simplifié son propos de façon à considérer seulement certaines parties de l'intention totale et de l'intuition totale, en concentrant son attention seulement sur les « parties de l'expression qui s'ajustent comme un vêtement à ce qui a été intuitionné » (*Recherches logiques VI*, p. 60 [44]). Son analyse ne tenait pas compte du *surcroît* qui aurait pu se trouver de part et d'autre de l'intention ou de l'intuition. Le cas d'un surcroît d'intuition est à cet égard particulièrement intéressant, car bien qu'il y ait une non-identité entre les contenus de l'intention et de l'intuition – l'intuition contient *plus* que nécessaire pour le remplissement de l'intention (*Recherches logiques VI*, p. 62 [46]), ou vice-versa – il n'y a pas là pour autant déception ni même conflit.

⁴⁴³ L'exemple du mannequin n'était pas nouveau. Déjà dans les *Recherches logiques*, Husserl parlait du conflit entre un mannequin de cire et une dame. Dans ce cas, Husserl disait que la dame et le mannequin étaient de matières *identiques*, mais que c'était en leur qualité qu'ils différaient : la première étant posé en tant que « réalité », et l'autre en tant que « fiction » : « C'est la même dame qui apparaît dans les deux cas, et, la seconde fois comme la première, avec des déterminations phénoménales identiquement les mêmes. Mais, d'une part, elle nous est donnée comme réalité ; de l'autre, au contraire, comme fiction, apparaissant « en personne » et cependant comme inexistante. La différence réside de part et d'autre dans les qualités. » (*Recherches logiques V*, p. 251-252 [443-444]). Encore une fois, c'était une incompatibilité idéale – une

Certes, croire qu'il y a un l'homme et croire qu'il y a un mannequin sont deux croyances qui s'opposent ; elles ne peuvent être simultanément, et c'est bien pourquoi Husserl parle d'un conflit entre elles. En revanche, l'intuition n'est pas encore en conflit, en incompatibilité idéale avec l'une de ces deux croyances. Elle est toujours compatible idéalement avec les deux croyances, et elle plaide même *pour les deux*⁴⁴⁴.

Ainsi, tant que l'intuition n'est pas contradictoire avec le contenu de la visée, il n'y a pas de raison d'être *vraiment* déçu. En ce sens, la déception *ultime* n'est pas qu'opposée à l'évidence ; elle se distingue également des cas où l'intuition confirme ou infirme *en partie seulement* la visée de sens⁴⁴⁵. Avoir une déception ultime en revanche, c'est avoir une intuition telle qu'elle est en contradiction avec la visée intentionnelle. C'est avoir une intuition telle qu'il est impossible idéalement que notre visée se révèle par la suite être vraie. C'est cela, une « véritable » déception. Mais l'emploi du qualificatif « véritable », tout comme « ultime » et « radical », pour qualifier la déception n'est donc possible, selon ce que nous avons dit des prédicats normatifs, que s'il y a une *norme* qui est appliquée à nos déceptions. Cette norme, c'est la contradiction, autrement dit les rapports d'incompatibilité idéale. L'incompatibilité idéale est la norme de la déception correcte. Lorsque la réunion des contenus ne respecte pas cette norme, lorsqu'ils ne sont pas vraiment contradictoires, mais simplement non-identique, il convient de parler tout au plus

chose ne pouvant être réellement et fictivement *en même temps* – qui était en jeu : « [d]eux choses qui ne peuvent évidemment pas être réunies en même temps. Une perception ne peut jamais être simultanément fiction du perçu, pas plus qu'une fiction ne peut être perception de l'objet imaginé. » (*Recherches logiques V*, p. 252 [444]). Autrement dit, un objet qui est l'image d'un autre (comme une œuvre d'art représentative) ne peut pas être à la fois image et l'objet imagé par cette image : c'est une incompatibilité idéale. *Ici aussi*, c'est une incompatibilité idéale qui régit la *rectitude* du doute : on ne peut en droit douter que là où nous sommes devant deux alternatives *qui ne peuvent pas être en même temps*. Si les deux possibilités ne sont pas *incompatibles idéalement*, si je crois devoir douter parce que je crois que l'objet est rouge et que je vois qu'il est rond, mon doute est *incorrect* : je ne suis pas dans une alternative, les deux pouvant très bien être *en même temps*. De même, si je touche l'objet sans le voir, et que je sens qu'il est rond, je ne peux pas rationnellement douter qu'il est rouge, car rond et rouge ne sont pas incompatibles idéalement.

⁴⁴⁴ C'est pourquoi Husserl parle non pas d'une intention *en conflit* avec l'intuition, mais d'une intention tiraillée entre deux options *qui elles sont incompatibles entre elles* : « Dans ce cas du devenir-douteux, comme dans le cas de la négation, se présente un *empêchement* dans le cours du remplissement d'intérêt perceptif tendanciel. Ce n'est pas certes un empêchement des tendances perceptives sous la forme de la simple déception comme dans le cas de la négation, mais pourtant ici non plus il n'y a pas une satisfaction et un remplissement concertants des intentions expectantes qui appartiennent au percevoir. Leur cours, et par là la satisfaction de l'intérêt, est empêché, en sorte que le Je, en s'abandonnant au train des affections, n'atteint pas à la certitude simple, ni non plus au biffage de la certitude, mais il est pour ainsi dire tiraillé entre des *inclinations de croyance*, sans pouvoir se décider pour l'une d'elles : tel est le doute. » (*Expérience et jugement*, p. 111 [102-3])

⁴⁴⁵ Nous pensons ici aux modalités doxiques : cf., *Idées directrices I*, p. 354-360 [214-218].

d'incertitude, et non pas *déception*. Une déception correcte, ce serait donc une déception dont les contenus de l'intention et de l'intuition respectent la norme de l'incompatibilité idéale.

Mais la déception est également un moment où l'intuition se constitue elle-même en son caractère normatif. Car la réunion initiale du contenu intentionnel et de l'intuition ne peut pas demeurer *telle quelle*, elle ne peut pas être maintenue. Quelque chose doit être modifié de sorte que le contenu intentionnel soit compatible avec ce qui se présente dans l'intuition. Mais ce qui est donné dans l'intuition ne peut pas non plus être biffé ; l'intuition s'impose. Et elle s'impose en évinçant toute possibilité que le contenu intentionnel soit en même temps l'objet d'un remplissement intuitif. L'intuition apparaît ainsi en son caractère normatif : c'est elle la norme, et si la compatibilité doit être retrouvée, c'est l'intention qui devra être modifiée. On doit donc, *parce qu'on ne peut changer que le sens de nos visées intentionnelles et non pas l'intuition*, et parce que l'intuition s'impose en évinçant toute possibilité que la visée intentionnelle obtienne un remplissement intuitif, opérer une synthèse d'actes. Dans cette synthèse, sera gardé ce qui était initialement posé et ajouté ce dont on a maintenant l'intuition sous la forme du « non ainsi, mais autrement »⁴⁴⁶. La déception se résout donc partiellement dans un « ne pas », et se voit également ajouter un « mais autrement ». Ainsi seulement, sous l'intuition maintenant constituée comme norme, l'acte intentionnel et son contenu de sens pourront à nouveau être dits corrects.

C'est ce que Husserl souligne dans *Expérience et jugement*. Le passage de la déception à la négation ne vise pas à instaurer pas une *identité* entre le contenu de l'acte et le remplissement intuitif, mais à rétablir une *compatibilité idéale* entre le contenu de l'acte initial et le remplissement intuitif. Pour reprendre ce que nous avons dit du conflit, la négation est une unité supérieure où le contenu de l'intention initial est unifié au contenu intuitif *en tant qu'en conflit* (*Recherches logiques VI*, p. 138 [111])⁴⁴⁷. Car dans la négation,

⁴⁴⁶ De même, le « peut-être » ou le « il est probable que » est une façon de modifier la visée de sens initiale en la conservant, mais en prenant en compte le fait qu'elle est maintenant *douteuse* : que l'intuition la justifie en partie, mais justifie également une possibilité contraire : cf., *Expérience et jugement*, p. 107-113 [99-104].

⁴⁴⁷ En ce sens, nous nous éloignons de la question de savoir si la négation est d'abord de l'ordre de l'acte, du sens ou de l'expérience antéprédicative pour nous intéresser à la question de savoir ce qu'est une *véritable* déception, comment l'intuition s'y constitue en tant que norme, et comment la négation « non ainsi mais autrement » résulte de la reconnaissance de l'intuition comme norme des actes intentionnels et de leur sens. Sur l'ambiguïté de la négation chez Husserl, voir : BENOIST, J., « La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (Avril-Juin 2001), p. 21-35.

le contenu de l'intention déçue *reste*, mais *reste en étant niée*, seule façon de rétablir une compatibilité entre son contenu et ce qu'offre l'intuition. Et il reste nié de façon à ce que lui soit adjoint un nouveau contenu de sens : celui où est posé ce qui maintenant est confirmé par l'intuition. Parlant du cas où nous croyons d'abord être devant une boule rouge, mais où en tournant autour de l'objet, nous voyons sa face arrière verte et bosselée, Husserl affirme :

Ainsi s'introduit un conflit entre les intentions encore vivantes et les contenus de signification qui apparaissent dans la donnée originale qui vient d'être instituée. Mais il n'y a pas seulement conflit : le sens objectif récemment constitué évince, pour ainsi dire, son opposé, de par sa vie même, car il recouvre de toute sa plénitude vivante ce qui n'était que pressenti et attendu à vide, et ainsi l'emporte. Le nouveau sens objectif : « vert » dans sa force de remplissement impressif comporte une certitude dont la force originelle l'emporte sur la certitude de l'attente antérieure de l'être-rouge. Mais la certitude vaincue est encore présente à la conscience affectée du caractère : « ne... pas ». D'autre part, le « vert » s'ajoute au cadre de la signification restante. Le « être-vert-et-bosselé », qui fait son apparition dans la nouvelle phase de perception, ainsi que l'aspect total de la chose du côté en question continuent la série dans la rétention et dont le sens est d'avoir été donnée dans un enchaînement <concordant> [*einstimmigem Zug*]. (*Expérience et jugement*, p. 104 [95-96])

Non pas rouge et sphérique, mais plutôt vert et bosselé. Si le contenu « être-rouge-et-sphérique » était simplement remplacé pour avoir une identité avec le contenu intuitif, il n'y aurait pas une négation, mais une simple affirmation d'un nouveau contenu (« être-vert-et-bosselé ») – il n'y aurait pas de « non ainsi ». Ainsi, le contenu « être-rouge-et-sphérique » ne laisse pas simplement place au contenu « être-vert-et-bosselé » ; il reste présent, mais de façon à être compatible, concordant, avec le contenu « être-vert-et-bosselé » – c'est-à-dire en étant nié. De son côté, l'être-vert-et-bosselé n'est pas simplement l'être-vert-et-bosselé, mais l'être-vert-et-bosselé qui est *autrement* que ce que l'on croyait initialement, qui vient en même temps infirmer notre croyance initiale – d'où le « mais autrement »⁴⁴⁸.

2.2.4.2. LA SURPRISE

Les phénomènes de déception que nous avons présentés auraient donc en commun de manifester des incompatibilités d'essence dans laquelle l'intuition se présente en son caractère normatif pour nos visées de sens, nous intimant normativement d'effectuer une

⁴⁴⁸ Dans le doute, en revanche, le « non ainsi, mais autrement » n'est pas une synthèse correcte. Il s'agit plutôt de laisser les deux possibilités « en question » : « Dans le doute, les deux moments donnés dans une présence vivante qui sont en conflit ont le même mode de validité : celui du « en question », et tout ce qui est en question est précisément ce qui est contesté, contesté par un autre. » (*Expérience et jugement*, p. 110 [102])

nouvelle synthèse d'actes (le « non ainsi, mais autrement ») pour rester dans l'ordre de la compatibilité.

C'est maintenant la surprise, forme particulière de déception, que nous devons aborder, et ce, parce que c'est notamment en faisant appel à ce phénomène que certains auteurs – nous pensons ici à Derrida, Marion et Benoist – ont formulé leurs critiques contre les normes indues qu'imposeraient soit l'intentionnalité, soit le principe des principes de la phénoménologie, à la phénoménalisation. Pourtant, pour notre part et paradoxalement, nous en ferons un phénomène ne mettant pas en déroute les normes qu'appliquerait l'intention à la phénoménalisation – puisque la possibilité de la surprise ne présupposera pas, à nos yeux, de mettre en déroute quelque attente que ce soit –, mais comme simple phénomène où se manifeste l'intuition en son *caractère normatif* pour toute position intentionnelle à venir. Nous proposerons ainsi notre propre phénoménologie de la surprise, nous éloignant ce faisant de la façon dont Husserl a pensé la surprise comme rupture d'une attente et comme sentiment⁴⁴⁹.

Nous disons « forme particulière de déception », parce que la surprise dépend bel et bien, selon la lecture que nous privilégions, d'une incompatibilité idéale. Contrairement à ce qu'en dit Françoise Dastur, la surprise ne montrerait donc pas quelque chose d'irréductible à l'idéal, mais serait possible au contraire *qu'en tant que manifestation d'une incompatibilité idéale*⁴⁵⁰ : nous ne pouvons pas ne pas poser l'objet surprenant tout en ayant

⁴⁴⁹ Natalie Depraz a répertorié les occurrences de la surprise dans la phénoménologie husserlienne. Elle a ainsi dégagé une surprise intimement liée à la déception d'attentes et une surprise liée aux sentiments : cf., DEPRAZ, N., « Husserl et la surprise », dans *La surprise*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N° 24), 2016, p. 145-168.

⁴⁵⁰ Dans « Pour une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise », Françoise Dastur présente la phénoménologie de l'événement et de la surprise comme une phénoménologie du variable et de l'éventuel. « On voit donc par là qu'une phénoménologie qui voudrait obéir à son injonction propre de retour aux choses elles-mêmes ne pourrait nullement se contenter d'être une phénoménologie « éidétique », c'est-à-dire une pensée des invariances de l'expérience, mais qu'elle devrait aussi s'ouvrir à ce que le jeune Heidegger nommait une « herméneutique de la facticité », à une interprétation de ce que l'existence recèle de non réductible à l'idéal, d'essentiellement variable et éventuel. Elle devrait donc viser à être non plus seulement une pensée de l'être ou de l'essence, mais aussi du peut-être et de la contingence, non plus seulement une pensée de l'*apriori* et des conditions de possibilité des phénomènes, mais aussi de l'*aposteriori* et de l'après coup. » (DASTUR, F., « Une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise », *Études phénoménologiques*, 25 (1997) p. 66) Après avoir dit qu'il brisait le *style* de l'expérience, Françoise Dastur affirme que l'événement brise l'éidétique. Or, le passage auquel elle renvoie chez Husserl fait mention du style de l'expérience comme ce qui est habituel, quotidien, *normal* (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 35-36 [28]). De plus, ce qui fait l'essence de l'événement, à ses yeux, c'est qu'il est « contre toute attente » (DASTUR, F., « Une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise », *op. cit.*, p. 67). Mais l'attente n'est pas l'éidétique ; l'attente est plutôt constituée sur la base de

l'intuition de cet objet surprenant, les deux sont contradictoires. Mais la surprise est néanmoins une déception d'un genre particulier : celle dont la genèse n'est pas graduelle. Car la surprise est une déception qui survient *d'un seul coup*. D'un seul coup, nous passons d'une intuition qui ne nous donne aucune raison de croire que l'objet surviendra à une intuition qui nous donne l'objet lui-même comme étant survenu. Il n'y a donc pas, comme dans le cas d'une déception *graduelle*, de passage par des indices ou des éléments intuitifs nous donnant des raisons de croire que l'objet est possible. La surprise est un changement entièrement intuitif : rien ne justifiait la croyance rationnelle en sa survenue, et tout à coup, l'intuition justifie d'un seul coup la position de cet objet en le donnant en chair et en os⁴⁵¹. Pour preuve, une surprise ratée, une surprise qui rate son coup, est une surprise qui s'annonce et *que l'on a donc vu venir* : où l'intuition donnait déjà des indices de la présence de son objet.

La surprise, ainsi comprise, n'est donc pas un passage de l'impossible au possible. Il est vrai que *par après* et dans la *stupéfaction*, nous exprimons parfois notre incrédulité en disant « mais c'est impossible ! ». Pourtant, cela ne veut pas dire qu'à proprement parler, l'objet surprenant était positivement *posé en tant qu'impossible* avant sa survenue. Il n'est pas besoin, pour que l'objet surprenant apparaisse dans un vécu de surprise, qu'au préalable l'intuition ait été incompatible avec la survenue de l'objet surprenant au point où nous aurions été justifiés de biffer sa possibilité ; nous n'avons pas besoin de raisons de croire *qu'il est impossible*, qu'il ne peut pas être, pour que nous vivions sa survenue comme une surprise. En revanche, ce que nous disons, c'est qu'aucune intuition *n'indiquait avant sa survenue* que l'objet était *possible*⁴⁵². Aucune ne l'annonçait. Ainsi, pour que l'objet soit

l'habituel. L'événement surprenant brise l'habituel, et non pas l'éidétique, dont il tire plutôt, comme nous le montrerons, sa possibilité.

⁴⁵¹ C'était bien également ainsi que Descartes interprétait la surprise ; comme un passage qui n'est pas graduel : « Ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait beaucoup de force à cause de la surprise, c'est-à-dire de l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits, laquelle surprise est propre et particulière à cette passion; en sorte que lorsqu'elle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elles. Et sa force dépend de deux choses, à savoir, de la nouveauté, et de ce que le mouvement qu'elle cause a dès son commencement toute sa force. Car il est certain qu'un tel mouvement a plus d'effet que ceux qui, étant faibles d'abord et ne croissant que peu à peu, peuvent aisément être détournés. » DESCARTES, R., *Les Passions de l'âme*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1988, art. 72, p. 197.

⁴⁵² En ce sens, dire que quelque chose ne peut pas rationnellement être *posé comme étant possible* ne veut pas dire qu'il peut être posé rationnellement *comme étant impossible*. Peut-être qu'aucune intuition ne justifie ni sa possibilité, ni son impossibilité.

surprenant, il est simplement besoin qu'il ne passe pas par la case « possible » avant de survenir. Le passage à la surprise n'est donc pas un passage *de l'impossible au possible*, mais un passage d'une absence de preuve de la réalité de l'objet à sa preuve concrète en chair et en os.

La surprise, ainsi comprise, ne brise pas non plus nos attentes, comme si elle devait *spécifiquement* rompre celles-ci. Certes, une surprise ne peut pas être attendue. Car si ce qui est attendu est déjà constitué *en tant que possible*, c'est donc qu'il doit y avoir déjà des preuves de sa possibilité. L'objet surprenant ne peut donc pas être survenu plusieurs fois, être habituel ou être normal, car il serait alors l'objet d'une attente, constitué en tant que possible. Dans ce cas, il y aurait déjà des intuitions justifiant de poser la possibilité de cet objet, alors pourtant que l'objet surprenant se définit *justement par le fait que l'on passe de l'absence d'intuition justifiant de poser l'objet à l'intuition de l'objet lui-même*⁴⁵³. De plus, la surprise n'a pas spécifiquement à *briser* nos attentes, c'est-à-dire à les contredire – nous pouvons très bien imaginer un objet surprenant qui laisse intact toutes les attentes que nous étions justifiés d'avoir avant sa survenue. L'objet surprenant peut arriver *en s'ajoutant* à des attentes laissées intouchées. Ni constitué en tant que possible ou en tant qu'impossible, ni en rupture avec ce qui était déjà constitué en tant que possible ou impossible, l'objet surprenant ne doit simplement pas donner d'indice de lui-même avant de survenir.

Ce n'est pourtant pas ainsi que la surprise a été reçue par la phénoménologie. La surprise a été reprise comme archi-phénomène permettant de montrer l'échec de l'application d'une norme, ou plus précisément d'une *limite*, par l'intentionnalité. Dans une volonté de dépasser l'idéalisme husserlien, la phénoménologie contemporaine, ou du moins ses héritiers, l'a mobilisée comme phénomène manifestant une contrainte normative exercée *par* l'intentionnalité sur ce qui est possible objectivement, mais manifestant

⁴⁵³ Ainsi, si nous devons donner notre propre interprétation d'un passage auquel Françoise Dastur se réfère, lorsque Husserl dit qu'il y a une nouveauté imprévue qui ne correspond pas au style habituel, il ne veut pas dire par là que cette nouveauté *brise* nos attentes, qu'elle *nie* ce qui est attendu, mais simplement que pour que cette nouveauté soit imprévue, elle ne doit justement pas d'abord être attendue : « Fort souvent, mais non pas toujours, ces liens de causalité réelle, avec leur articulation, se présentent à nous dans l'expérience de façon déterminée. Lorsque ce n'est pas le cas et qu'une nouveauté imprévue quelconque se produit, nous nous enquérons alors aussitôt du « pourquoi » et nous le cherchons en scrutant les circonstances spatio-temporelles. Les choses du monde ambiant de l'intuition (toujours prises comme elles sont là pour nous intuitivement dans la quotidienneté de la vie et telles qu'elles valent pour nous comme réalités) ont pour ainsi dire leurs « habitudes », c'est-à-dire se comportent de façon semblable dans des circonstances typiquement semblables. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 35-36 [28])

également *l'échec* de cette contrainte normative exercée par l'intentionnalité. Lectures avec lesquelles nous sommes en partie d'accord puisque dans la surprise, c'est bien l'intuition qui se constitue en son caractère normatif, et non l'intentionnalité, mais avec lesquelles nous sommes également en désaccord puisque ce n'est pas sur fond d'une contrainte normative exercée par l'intentionnalité que la surprise est rendue possible. La surprise fait plutôt fond sur un changement radical dans l'intuition justifiant nos positions, de sorte que ce qu'elle justifiait *au préalable* est devenu d'un seul coup incompatible idéalement avec ce qu'elle justifie *maintenant*.

Pour parvenir à ce résultat, ces reprises de la surprise ont cependant dû faire de la surprise un phénomène lié aux attentes subjectives, à la délimitation du champ du possible et de l'impossible par la subjectivité, ainsi qu'à l'événement – hypothèse que nous avons pour notre part exclue. La dimension « normative » de l'intentionnalité y serait mise au jour, car on ne pourrait être surpris qu'en fonction d'une *attente* qui fixerait à *l'avance* l'ordre de ce qui est possible objectivement. Ainsi, la norme appliquée *par l'intentionnalité* serait en fait une forme d'attente déterminant à l'avance ce qui peut être objectivement. L'objet surprenant surgirait cependant en rompant cette présomption subjective. En elle surviendrait l'impossible, c'est-à-dire quelque chose qui était en dehors de ce que la conscience présumait comme « possible ».

Mais même ainsi posée, la surprise est un phénomène on ne peut plus paradoxal. D'un côté, la surprise serait le contre-exemple d'une certaine lecture *transcendantale* de la phénoménologie. La surprise serait utilisée pour montrer que la conscience, que ce soit dans ses facultés, ses pouvoirs et ses attentes, est débordée et contrainte par ce qui est *pour elle* en dehors du possible. Elle serait le paradigme de l'effraction, dans la conscience, de ce qui lui est impossible, mais de ce qui peut pourtant exister et s'impose à elle, la contraint. D'un autre côté, lorsque la surprise doit montrer que quelque chose fait effraction dans la conscience, c'est toujours seulement comme ce qui perturbe ou contraint une *intentionnalité* préalable, intentionnalité préalable qui fixe *toujours déjà* les limites de ce qui peut être ou non l'objet d'une surprise⁴⁵⁴. Elle ne serait donc, en ce sens, qu'une

⁴⁵⁴ Ce paradoxe est au cœur de la pensée d'une surprise qui ne surgirait pas en tant que dérangement d'une intentionnalité *préalable*, mais qui serait une surprise du sensible lui-même : cf., BENOIST, J., *Le bruit du sensible*, op. cit., p. 165-173. En effet, *même en tant que dérangement d'une intentionnalité préalable*, la

confirmation du transcendantalisme de la conscience. Et cela, à deux niveaux. Premièrement, c'est ce que j'établis de façon présomptive comme possible et comme impossible qui est la mesure de ma surprise. Autrement dit, la surprise joue sur une intentionnalité préalable qui départage *déjà* le possible et l'impossible, et qui permet alors l'apparaître de quelque chose comme *impossible*, comme surprenant. Deuxièmement, la surprise implique que je pouvais, qu'il était en mon pouvoir, qu'il m'était possible, de faire ce départage entre ce qui est possible ou non. Certes, la contrainte est reçue comme quelque chose d'extérieur; mais elle n'est contrainte que parce que *je pouvais, j'étais capable*, de la présumer comme *impossible*. La surprise confirmerait alors le transcendantalisme de la phénoménologie, puisque ce ne serait qu'en regard d'une possibilité constituée par la conscience, constitution de l'ordre de son *pouvoir*, qu'elle apparaîtrait *en tant que surprenant*, c'est-à-dire comme phénomène de prime à bord « impossible ». C'est seulement pour une conscience capable de constituer un champ du possible qu'il peut y avoir un phénomène impossible, surprenant, faisant irruption contre ce champ constitué.

À qui pensons-nous, lorsque nous parlons de ces lectures contemporaines de la surprise ? À Derrida d'abord, pour qui il ne peut y avoir une surprise que là où l'objet surprenant n'est pas déjà constitué comme possible en vertu de mon pouvoir, de ma potentialité et de ma prévision. Plutôt que de venir dans l'horizon de l'attente, la surprise devrait me tomber dessus comme ce qui vient en dehors de ce qui m'apparaît comme possible, car sinon je la prévois et elle n'est pas véritablement surprenante :

Cela veut dire que l'événement en tant qu'événement, en tant que surprise absolue, doit me tomber dessus. Pourquoi? Parce que s'il ne me tombe pas dessus, cela veut dire que je le vois venir, qu'il y a un horizon d'attente. A l'horizontale, je le vois venir, je le pré-vois, je le pré-dis et l'événement c'est ce qui peut être dit, mais jamais prédit. Un événement prédit n'est pas un événement.⁴⁵⁵

surprise n'est possible que *s'il y avait* une intentionnalité préalable. Dépasser l'idéalisme husserlien, c'est donc penser une surprise qui ne soit plus pensée à partir de la structure intentionnelle de la conscience. Ce sera penser, également comme Derrida, une surprise qui nous tombe dessus, et non pas une surprise qui brise nos attentes : DERRIDA, J. « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », dans *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris : L'Harmattan (coll. Esthétiques), 2001, p. 79-112.

⁴⁵⁵ DERRIDA, J., *Dire l'événement, est-ce possible ?*, *loc. cit.*, p. 97. De même, dans un motif encore anti-transcendantal, Derrida décrivait la surprise d'une invention comme quelque chose qui ne doit pas être issu de ce que l'on *peut* faire : « Si je peux inventer ce que j'invente, si je suis capable d'inventer ce que j'invente, cela veut dire que l'invention suit en quelque sorte une potentialité, un pouvoir qui est en moi, aussi cela n'apporte rien de nouveau. Cela ne fait pas événement. Je suis capable de faire arriver cela et par conséquent, l'événement, ce qui arrive là, n'interrompt rien, ce n'est pas une surprise absolue. » *Id.*, p. 95.

La surprise véritable – s’il y en a – est en ce sens une manifestation survenant à la *verticale*, c’est-à-dire n’étant jamais annoncé dans l’horizon des attentes subjectives. La subjectivité ne peut constituer ses conditions de possibilité sans quoi elle serait *prévisible*, et non pas surprenante. Mais c’est donc que la surprise est mobilisée en tant que phénomène opposé à l’idée d’une intentionnalité constituant ce qui est possible.

C’est similairement que Jean-Luc Marion propose d’interpréter la surprise bien que celle-ci, tout comme l’impossible et l’événement, reste chez lui pensée dans le schème de l’intentionnalité. En effet, la surprise est une contre-intentionnalité, une *inversion de l’intentionnalité*⁴⁵⁶. Car la surprise ne survient que par rapport à une certaine limite – ne servir qu’à la *connaissance objective* – que l’intentionnalité aurait fixée à l’avance à toute phénoménalisation. La surprise, en revanche, dérange cette limite puisqu’elle ne peut pas apparaître comme objet d’une connaissance *déployée à partir de la subjectivité*, mais se déploie plutôt à partir d’elle-même, sans être importunée par les limites fixées par la connaissance que le sujet cherche alors à légitimer⁴⁵⁷. Il précise alors que dans la surprise :

[I]’adonné donne toute son attention à un objet essentiellement manquant; il s’ouvre sur un écart vide. Pareil écart, imposé au *moi/me* sans lui en donner connaissance, contredit donc toute extase de la connaissance, où le *Je* transcendantal constituait, devant lui et en une évidence par principe transparente, l’objet. La surprise, cette emprise obscure et subie, contredit l’intentionnalité, cette extase connue et connaissante déployée par le *Je* à partir de lui-même; loin de surveiller du regard le terrain clair de l’objectivité à connaître, le *Je* transmué en un *moi/me* se reconnaît surplombé par la revendication inconnaissable. L’inversion du surplomb (*sur-prise*) ne fait donc qu’un avec la disqualification de la compréhension objectivante (*sur-prise*).⁴⁵⁸

La surprise est alors l’exemple de la déroute des contraintes que l’intentionnalité imposerait au préalable à ce qui apparaît : apparaître *comme objet* et sous forme de *connaissance*. Elle est ce moment où ce qui apparaît met en déroute les limites auxquelles l’intentionnalité et la subjectivité transcendantale cherchaient à le contraindre, en soulignant que ce qui apparaît doit apparaître *de lui-même*, c’est-à-dire sans être conditionné par ce à quoi l’intentionnalité chercherait à le limiter (à l’objet, à la connaissance). Autrement dit, elle remet en cause les

⁴⁵⁶ MARION, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 243-244 ; p. 259-262 ; p. 282 ; p. 366-369.

⁴⁵⁷ Sur la surprise chez Marion, voir : SERBAN, C., « *Surprise et saturation* », dans *La surprise*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N° 24), 2016, p. 69-80. Claudia Serban résume alors ainsi cette déroute de l’intentionnalité objectivante par la surprise : « Ce n’est donc pas toute compréhension qui est mise hors jeu dans la surprise, mais seulement la compréhension *objectivante*. Subir une surprise, c’est cesser d’être confronté à un objet, à quelque chose qui se laisse déterminer et maîtriser comme un objet ; mais c’est aussi cesser d’être un sujet maître de l’apparition, pour devenir au contraire *sujet à l’apparition*. » (*Id.*, p. 75).

⁴⁵⁸ MARION, J.-L., *Étant donné*, op. cit., p. 370.

limites que le principe des principes de la phénoménologie husserlienne impose aux dires de Marion à la donation : « il se trouve que l'intuition donatrice n'autorise pas encore d'apparition absolument inconditionnée, donc de liberté du phénomène se donnant à partir de lui-même »⁴⁵⁹. Mais c'est donc qu'elle apparaît seulement si elle est en dehors des limites du possible que voudrait lui fixer la subjectivité.

De même, Jocelyn Benoist, si nous faisons abstraction de la troisième surprise qu'il décrit et qui apparaît en dehors de tout schème intentionnel et de toute attente⁴⁶⁰, décrit deux types de surprise qui ne sont possibles *qu'en tant qu'en conflit avec une norme qu'aurait au préalable posée l'intentionnalité*. Une surprise est alors soit une *falsification* d'une intentionnalité préalable, soit une *annulation* du sens même de cette intentionnalité ; elle est donc, dans ces deux cas, un dérangement d'une intentionnalité préalable. Dans le premier cas, il y a surprise lorsqu'une intentionnalité préalable est *contredite* par l'événement surprenant. Je pensais par exemple que le papier était gris, mais ce n'est pas le cas ; il est blanc. L'intentionnalité est alors seulement falsifiée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas absurde en regard de l'expérience, mais seulement contredite par elle : certes, le papier n'est pas gris, mais c'est tout de même un papier. Dans le second cas, la surprise est plus radicale et *annule le sens même* de l'intentionnalité préalable ; celle-ci ne fait tout

⁴⁵⁹ *Id.*, p. 258. Reproche adressé à Husserl qui figurait également dès l'entrée d'*État donné* : « Surtout, l'intuition reste une limite de la phénoménalité pour un autre motif, autrement radical : l'intuition fait proprement voir un objet; or l'objet implique une transcendance envers la conscience; donc « l'intuition n'est qu'un nom de cette transcendance ». Ou encore : l'intuition a toujours pour fonction de remplir une visée ou une intentionnalité d'objet; donc elle s'ordonne à l'objectivité et à sa conscience extatique; dès lors l'intuition restreint la phénoménalité à une acception bornée – la transcendance, l'extase et l'intentionnalité de l'objet. Que cette acception de la phénoménalité se déploie le plus souvent et légitimement, n'interdit pas – impose même – de demander si elle reste la seule possible, voire la plus déterminante. L'intuition de remplissement appliquée à une intentionnalité d'objet définit-elle en général toute phénoménalité ou seulement un mode restreint de la phénoménalité ? <...> Husserl ici hésite : d'une part, il semble prétendre libérer l'apparaître (et non seulement l'intuition) de tout principe *a priori*; d'autre part, il semble restreindre l'intuition au remplissement de l'intentionnalité d'objet, donc y borner l'apparaître. L'intuition contredit finalement la phénoménalité, parce qu'elle-même reste ici soumise à l'idéal de la représentation objectivante. » *Id.*, p. 22-23.

⁴⁶⁰ Nous avons laissé de côté, volontairement, le troisième sens de surprise présenté par Jocelyn Benoist. Il développe l'idée d'une surprise perceptuelle qui serait complètement en dehors du schème de l'intentionnalité et de l'attente – c'est-à-dire qui ne serait ni une falsification ni une annulation du sens d'une intentionnalité présomptive. Elle serait redevable non pas à une rupture d'une intentionnalité, mais à un contraste et à des surprises appartenant au sensible lui-même, comme par exemple au *forte* rompant le *pianissimo* de la symphonie *La surprise* de Haydn. En ce sens, le sensible lui-même serait non-continu, non lisse, mais fait de sauts et de ruptures pouvant se comprendre sans faire référence à la rupture d'une intentionnalité – ce serait là une surprise fidèle au projet de sa philosophie réaliste. (BENOIST, J., *Le bruit du sensible*, op. cit., p. 165-173).

simplement pas de sens. Cette surprise ne *contredit* alors pas une intentionnalité préalable, mais rend cette intentionnalité préalable dépourvue de sens, absurde :

De ce point de vue, les surprises les plus intéressantes sont celles dans lesquelles il n'apparaît pas tant que ce que nous aurions pu dire de l'objet était faux, mais que cela n'était tout simplement *pas pertinent*, qu'il y avait erreur non pas tant *à propos* de l'objet que *sur* l'objet. En d'autres termes, loin de jouer à l'intérieur de l'intentionnalité, la vraie surprise met en question les *présuppositions* mêmes, au sens logique du terme, de cette intentionnalité. Ce qui émerge alors, c'est ce que celle-ci tenait pour acquis et qui était constitutif de la possibilité de son sens. Il est essentiel, de ce point de vue, qu'une surprise puisse non seulement falsifier une intentionnalité, mais *annuler son sens*. Ainsi, être radicalement étonné, comporte le fait d'être étonné de la façon même dont on est étonné.⁴⁶¹

L'exemple qu'il donne provient alors de la perception – si je crois percevoir une plante et que je perçois finalement un animal, il n'y a pas seulement une falsification de l'intention préalable, mais annulation du sens même de cette intentionnalité, puisque ce n'est plus sur le même genre d'objet que porte mon intentionnalité : les présomptions subjectives quant au domaine de sens (végétal) auquel pouvait appartenir l'objet intuitif ont été complètement mises en déroute par l'objet surprenant (animal).

Ces deux sortes de surprises reposent donc chacune sur le contresens [*Widersinn*] ou le non-sens [*Sinnlos*] – distinction husserlienne dont nous avons déjà fait état – de la réunion du contenu visée intentionnellement et de son remplissement intuitif. Autrement dit, les surprises sont des phénomènes où l'intentionnalité et l'intuition *sont incompatibles*. Corolairement, et ce qui importe également à Benoist, c'est qu'en elles, les limites dans lesquelles l'intentionnalité voulait tenir l'intuition *sautent* ; elles ne peuvent être maintenues *en réunion avec ce qu'offre l'intuition*. Ce genre de surprise fonctionnerait donc toujours à partir d'une intentionnalité préalable et présomptive, qui imposerait une « norme »⁴⁶², ensuite falsifiée ou annulée, à l'objet de l'expérience : « le dérangement d'une intentionnalité n'a encore de sens que par rapport à une intentionnalité, y compris là où il s'agit de violer sa norme »⁴⁶³. Cette surprise, *non encore « réaliste »*⁴⁶⁴, met donc encore

⁴⁶¹ *Id.*, p. 159-160.

⁴⁶² Comme nous l'avons explicité en introduction, nous ne croyons pas qu'il est juste ici de parler de « norme » imposée par l'intentionnalité. Nous croyons que ce sont plutôt les termes « limite » ou « contrainte » qui s'imposent : *Supra*, section : « Introduction ». Nous avons vu cependant d'autres cas où parler d'une norme imposée à l'intuition et permettant de la qualifier normativement était adéquat : *Supra*, section : « 2.1.3.4. Quelle norme justifie la neutralisation ? ».

⁴⁶³ BENOIST, J., *Le bruit du sensible*, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁶⁴ On comprend donc pourquoi la troisième « surprise » proposée par Jocelyn Benoist, celle qui serait un saut ou un contraste au sein du sensible lui-même, importe à sa philosophie réaliste. Il s'agit de penser une surprise qui ne tire pas sa possibilité de conditions subjectives posées préalablement et ensuite dérangées, mais plutôt

de l'avant le décalage entre possibilité subjective et possibilité objective, pour montrer la norme de la première et sa violation par la seconde, violation qui ne prend toujours son sens que selon ce qui avait été défini comme possible par l'intentionnalité.

Or, que ce soit comme verticalité brisant l'horizon d'attente de l'intentionnalité, comme inversion de l'intentionnalité, ou comme dérangement de celle-ci, la surprise ne serait toujours possible que là où l'intentionnalité tentait, bien que sans succès, d'imposer *une limite à ce qui peut être*. Dans tous ces cas, la surprise ne prendrait son sens qu'au sein d'une intentionnalité préalable incompatible avec ce que lui offre l'intuition, mais surtout d'une intentionnalité qui tentait de définir les limites de ce qui pouvait apparaître.

Nous avons pour notre part refusé de définir la surprise comme un phénomène reposant sur la distinction entre le possible et l'impossible ou sur la différence entre l'attente et l'imprévisible. Ce que nous reprochons à ces lectures, c'est qu'en ne prenant pas pour point de départ la *justification rationnelle des attentes et des présomptions subjectives*, elles ratent le fait que c'est un *changement intuitif* qui constitue le cœur de la surprise, et non pas une déroute d'attentes *imposées* par la subjectivité. Autrement dit, si l'intentionnalité avait des attentes, ces attentes n'étaient pas pour autant des « caprices » de l'intentionnalité ; au contraire, elles pouvaient très bien être fondées *en raison*, c'est-à-dire être rattachées à l'intuition. Dans ce cas, l'objet ne pouvait pas être surprenant car l'intuition donnait déjà des indices de sa présence. Mais tant et aussi longtemps que l'on manquait ce saut dans l'intuition elle-même et le fait que ce n'est que de l'intuition que nos attentes tirent leur justification, la surprise était vue comme le phénomène venant rompre une condition de possibilité entièrement *subjective*. Or, selon ce que nous avons proposé, la possibilité de la surprise dépend plutôt de l'intuition elle-même, qui doit changer du tout au tout pour manifester un objet surprenant, passant d'une absence totale d'intuition pouvant justifier la constitution de l'objet surprenant en tant que possible à la manifestation en chair et en os de l'objet surprenant.

Ce que nous reprochons également à ces lectures, c'est qu'en utilisant la surprise pour *critiquer l'idéalisme transcendantal husserlien*, elles tendent à lire la surprise à partir

d'un contraste dans le sensible lui-même. C'est donc une surprise qui ne brise pas une intentionnalité préalable. Car dans ce schème, l'intentionnalité préalable à briser est encore une condition subjective imposée à ce qui peut apparaître comme surprise.

de l'axe subjectivité/objectivité, et non pas comme un changement *dans l'intuition elle-même*⁴⁶⁵. Elles y lisent le décalage, l'écart entre le partage du possible et de l'impossible défini par la conscience, et le même partage, mais cette fois déterminé objectivement : entre une subjectivité et une événementialité qui lui est « extérieure ». La surprise, c'est alors l'irruption d'une possibilité objective qui semblait pourtant impossible subjectivement. La surprise, c'est le phénomène témoignant du fait que ce n'est pas la subjectivité qui détermine les conditions *de possibilité* de l'expérience. La surprise, ce n'est donc pas un changement *dans l'intuition elle-même*.

Pour notre part en revanche, nous interprétons la surprise comme un changement brusque sur le versant intuitif. Là où l'intuition ne donnait aucune indication annonçant l'événement surprenant, elle donne d'un coup l'événement surprenant lui-même. Nous passons ainsi d'une absence de raisons de croire que l'objet surviendra à toutes les raisons d'être certains que l'objet est. En tant que telle, la surprise n'a donc pas à survenir en tant que rupture d'une norme imposée par l'intentionnalité ; elle n'a qu'à survenir en tant que passage d'une absence d'indice à une intuition en chair et en os de l'objet. De plus, ainsi interprétée, la surprise ne fait pas l'économie de la subjectivité. Seulement celle-ci n'y définit plus le partage entre le possible et l'impossible ; elle est plutôt celle pour laquelle l'intuition est la source justifiant toutes ses positions. Autrement dit, la subjectivité n'y figure que parce que l'intuition est ce qui pour elle justifie ses positions. Mais le jeu de donner des preuves de ce qui est impossible, possible ou effectif, c'est toujours ultimement celui de l'intuition.

Mais maintenant qu'il a été exclu que pour qu'il y ait surprise, il faille que ce soit l'intentionnalité qui impose une limite à ce qui est possible objectivement, nous devons encore justifier pourquoi nous voyons la surprise *comme forme particulière de déception*. Cela ne contredit-il pas ce que nous venons d'avancer ? La déception n'est-elle pas possible qu'en tant qu'incompatibilité idéale entre ce que pose l'intentionnalité et le remplissement intuitif subséquent ? Nous ne le croyons pas. Car il y a bien incompatibilité idéale entre

⁴⁶⁵ En ce sens, nous sommes beaucoup plus proche de la lecture offerte par Jocelyn Benoist dans *Le bruit du sensible*, qui discute une surprise qui serait une forme de *surprise du sensible lui-même*, d'une forme de contraste au sein du sensible lui-même (BENOIST, J., *Le bruit du sensible*, *op. cit.*, p. 165-173). La particularité de notre propos, en revanche, c'est que par le biais de la surprise, nous tentons de constituer l'intuition *en tant que norme ayant un caractère normatif pour ce qui est posé intentionnellement*. Nous ne refusons donc pas le schème intentionnel dans lequel est inclus la surprise.

l'intentionnalité et le remplissement intuitif, mais cette incompatibilité vaut *entre une absence de position de l'objet surprenant et sa manifestation intuitive en chair et en os*. Autrement dit, on ne peut plus ne pas poser l'objet *tout en ayant l'intuition que l'on a maintenant*. Ainsi, il n'est pas dit que l'intentionnalité posait au préalable une limite à ce qui est possible objectivement. Il n'est pas dit non plus que la surprise montre que ce que l'intentionnalité *posait préalablement*, elle le posait à tort – en regard des intuitions disponibles, les positions préalables pouvaient être tout à fait justifiées rationnellement, tout à fait légitimes en regard de l'intuition. Il est simplement dit qu'elle *ne disait rien de l'objet surprenant – qu'elle était silencieuse dans son cas*. L'intentionnalité préalable ne posait rien non plus de lui car l'intuition ne lui en donnait aucune raison – ce qui veut autant dire qu'elle ne posait ni sa possibilité, ni son impossibilité ; elle était elle aussi silencieuse à son égard. Mais elle ne peut plus, alors que l'intuition manifeste l'objet surprenant, ne rien dire à l'avenir de l'objet surprenant. Celui-ci s'impose de façon à ce qu'elle ne puisse plus ne pas le poser. Cet objet *doit être* posé. Car l'absence de position n'est plus compatible avec sa manifestation intuitive pleine et entière.

En ce sens, la surprise, tout comme la déception, en tant que phénomènes manifestant une incompatibilité idéale – entre l'absence de position et la manifestation intuitive pleine et entière ; entre le contenu qui est posé et le contenu intuitif – sont en même temps des phénomènes où l'intuition apparaît en son caractère normatif pour toute position intentionnelle à venir. À défaut de pouvoir changer l'intuition, et en raison de l'incompatibilité entre l'intuition et ce qui est ou n'est pas posé intentionnellement, c'est l'intuition qui se constitue comme norme de la rectitude de l'intentionnalité.

2.2.5. LA CONSTITUTION DU « POUR TOUS » COMME NORME

Jusqu'à maintenant, les phénomènes conflictuels que nous avons pris pour exemples étaient des phénomènes limités à la sphère individuelle de l'ego. Ils n'étaient pas encore intersubjectifs. C'est la sphère intersubjective qu'il convient maintenant d'aborder en nous demandant : y a-t-il des phénomènes conflictuels proprement intersubjectifs dans lesquels se constitue le caractère normatif d'une norme ? Si cette question reçoit une réponse positive, c'est en raison de certains écrits tardifs de Husserl, où il décrit comment les conflits d'opinions intersubjectifs ont motivé l'apparition historique d'une nouvelle raison :

la raison théorique. En raison des conflits d'opinions entre différentes traditions – et ici, Husserl a en vue les conflits résultant du contact de la tradition de la Grèce antique avec les traditions étrangères –, l'idée de diriger ses opinions non plus d'après ce qui vaut pour une communauté traditionnelle donnée, mais plutôt d'après ce qui vaut universellement *pour tous et pour tout temps*, aurait fait son apparition. Que cette idée soit en fait l'apparition d'une nouvelle norme appliquée à nos actes intentionnels, c'est ce que nous aimerions montrer. Ce que notre retour à certains textes tardifs de Husserl portant sur la naissance de la philosophie en Grèce antique a de spécifique, c'est donc de mettre en exergue les conditions génétiques de la révolution normative qui s'y joua⁴⁶⁶ – normativité qui ne signifie pour nous, rappelons-le par clarté terminologique, ni une tâche ou un but pratique, ni une valeur, ni un concept universel, et qui est plutôt liée à la question de la rectitude.

La raison, avons-nous dit, n'est ni une faculté ni une nature selon Husserl, mais consiste plutôt en la sphère des actes intentionnels pour lesquels leur rectitude est en question, et ce, selon la norme de n'admettre que ce qui peut être prouvé intuitivement. Mais cette raison est soumise à une genèse historique, non pas seulement parce que la sphère de nos opinions correctes s'élargit – nos connaissances et nos sciences croissent constamment – alors que la sphère de nos opinions incorrectes est de plus en plus restreinte. *La genèse de la raison*, c'est également l'apparition de *nouvelles normes* selon lesquelles juger de la rectitude de nos actes intentionnels.

Il est possible de distinguer plusieurs stades de la raison dans la genèse historique qu'en dresse Husserl, dont le stade de l'a-rationnel, de la raison pratique, de la raison

⁴⁶⁶ Plusieurs lecteurs de Husserl ont commenté certains des textes portant sur la naissance de la raison théorique en Grèce antique, et certains liaient également cette naissance à des questions normatives. En revanche, ce n'était pas en thématissant une révolution normative *au sens où nous l'entendons*. Pour ne nommer que quelques auteurs ayant traité de la Grèce antique ou de la naissance de la philosophie chez Husserl : BENOIST, J., « "Le monde pour tous" : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », *Recherches husserliennes* 5 (1996) p. 27-52 ; BENOIST, J., *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1994, p. 242-267 ; PERREAU, L., *Le monde social chez Husserl*, Dordrecht/New York : Springer (coll. *Phaenomenologica* 209), 2013, p. 305-309 ; CARR, D., *Interpreting Husserl : critical and comparative studies*, Dordrecht : M. Nijhoff (coll. *Phaenomenologica* 106), 1987, 303 p. ; SOFFER, G., *Husserl and the Question of Relativism*, Dordrecht, Kluwer Academic, (coll. *Phaenomenologica* N° 122), 1991, 224 p. ; DUCAT, P., « Rationalism, Idealism, Nationalism », dans *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers (coll. *Phaenomenologica* No 148), 1998, p. 87-102 ; DODD, J., *Crisis and reflection : an essay on Husserl's Crisis of the European sciences*, Dordrecht : Kluwer Academic (coll. *Phaenomenologica* 174), 2004, 240 p.

théorique, de la raison géométrique⁴⁶⁷, de la raison galiléenne⁴⁶⁸ et de la raison méthodique. Nous disons « stades » d'une genèse historique, mais une fois institués, ils peuvent très bien être coprésents à d'anciens stades de cette genèse. La raison pratique, c'est-à-dire la réflexion sur la rectitude de nos actions pratiques, n'est par exemple pas toujours active puisque nous agissons bien souvent que par habitude ou instinctivement (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 52-53 [383]). Par « stade », il ne faut donc pas comprendre le caractère révolu de ce qui était auparavant, mais le simple fait qu'une nouvelle « norme » soit apparue qui n'était jamais, auparavant, apparue en tant que normes de nos actes intentionnels⁴⁶⁹.

Ce qui est commun à toutes ces nouvelles institutions normatives, c'est le fait qu'elles soient le fruit d'un certain « conflit » rendant impossible le simple maintien de ce qui allait jusqu'alors de soi. Aux yeux de Husserl, le passage entre l'homme a-rationnel et l'homme de la raison pratique suit l'expérience de l'échec pratique, de l'écart entre la fin poursuivie et ce que l'on parvient effectivement à réaliser. Au stade où il n'est pas encore ouvert à la raison pratique, l'homme, que l'on appelle « homme » qu'en vertu de ce qu'il adviendra et que l'on devrait plutôt appeler « bête » ou homme « pré-historique », ne réfléchit ni sur ses fins, ni sur les moyens adéquats pour parvenir à ces fins, et donc encore moins sur la *vérité* de ce qu'il pense, et ce, parce qu'en tant qu'*animal*, il ne peut faire la

⁴⁶⁷ Sur cette genèse de la raison géométrique : cf., PRADELLE, D., *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2013, p. 71-119. Nous laisserons pour notre part de côté la raison géométrique.

⁴⁶⁸ Nous laisserons de côté la raison galiléenne. La norme de cette raison consiste à n'admettre que les connaissances qui peuvent être prouvées *et qui sont formalisées et idéalisantes* : cf., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 57-60 [48-52] ; *Supra*, section : « Introduction ».

⁴⁶⁹ Dans *La genèse de la raison*, Dominique Pradelle montre l'historicité des catégories scientifiques qui prétendent pourtant à une omni-temporalité. Reprenant le passage entre la physique galiléenne et la physique quantique, il souligne que l'idéal déterministe de la causalité est mis en cause par cette dernière. Ce qui lui permet de conclure que « la physique quantique révèle justement que les catégories kantienne correspondent uniquement à l'idéal galiléen et newtonien d'explication des phénomènes, donc à un certain *projet du savoir*, et non à la structure en soi de l'étant ; et, en outre, que leur applicabilité recèle des présuppositions idéalisantes que remet en question leur application au domaine de la microphysique. Est ainsi dévoilée la relativité historique de l'ensemble des catégories kantienne, c'est-à-dire leur corrélation avec un projet de détermination mathématique univoque des états dynamiques des systèmes physiques. » (PRADELLE, D., *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, *op. cit.*, p. 69-70). Ce que Dominique Pradelle entend par « idéal » se rapproche de ce que nous entendons par « norme ». Seulement, le terme « idéal » annonce un *projet*, l'historicité du développement de la connaissance, considérations que nous avons laissées de côté. En effet, notre propos porte moins sur le *projet* et la dimension *téléologique* qui peuvent être donnés à une norme que sur son application normative et sa légitimation phénoménologique.

distinction entre l'opinion correcte et l'opinion incorrecte⁴⁷⁰. La rectitude de ce qu'il fait et pense n'est pas pour lui un problème, et il est toujours dans la pulsion qu'il est. En ce sens, sa vie est entièrement a-rationnelle. Mais l'homme de la raison pratique, en tant que « coupure » par rapport à la bête qu'il était, advient au moment où il commence à réfléchir sur ce qu'il fait et à mettre en question la rectitude de sa pratique. Il réfléchit alors autant à la rectitude des buts qu'il a posés qu'à la rectitude des moyens qu'il a pris pour réaliser ses buts, et cette réflexion motive sa pratique. Loin d'agir aveuglément, il tente d'agir *selon* ce qui lui apparaît être *correct pratiquement*. Mais cette réflexion ne survient que parce qu'il a vécu une expérience où est apparue la différence entre des actes corrects pratiquement et des actes incorrects pratiquement. Cet événement, c'est l'expérience de *l'échec pratique*, celle où le projet ne survient pas tel qu'il était projeté⁴⁷¹. Dans cet écart apparaît l'idée qu'il ne suffit pas de faire ce que l'on fait, mais que l'on doit réfléchir à *comment faire* et à *si l'on doit le faire*.

De même, aux dires de Husserl, ce qui justifie le passage d'une raison théorique à une raison méthodique, au rang de laquelle il range évidemment la philosophie de Descartes, c'est l'expérience d'un conflit entre les systèmes élaborés théoriquement, conflit engendrant le scepticisme, mais aussi toute une réflexion sur la méthode que doit suivre celui qui veut connaître avec certitude⁴⁷². Car sous les feux du conflit entre les systèmes théoriques, la justesse de nos connaissances se mesure à une nouvelle norme : celle de la

⁴⁷⁰ « La raison – dans le sens qui s'atteste ici – constitue en fait la coupure par rapport à l'animal, et aussi par rapport à l'animal que l'on appelle déjà homme du point de vue de la zoologie et qui, en tant qu'homme pré-historique, n'a pas encore acquis la faculté de pouvoir être libre, de méditer sur soi-même et de pouvoir avec cela connaître (en tant que faculté humaine d'un pouvoir bien exercé, continuant à se former à des niveaux toujours plus élevés). » (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 54 [384]).

⁴⁷¹ Décivant ce qui n'est certes pas l'expérience constituant le passage entre la bête et l'homme historique, mais celle similaire permettant la réactualisation de la raison pratique au sein d'une pratique devenue habituelle *et quasi instinctive*, Husserl affirme : « L'activité originellement libre plus ou moins achevée dans la formation de projets et dans leur réalisation se transforme en une passivité « aveugle », elle doit se laisser entraîner, dans de semblables situations, quasi instinctivement jusqu'à l'activité. Mais cela conduit assez souvent à <rater> [*Mißraten*] des projets et généralement, se laisser ainsi aller est contraire à la « raison ». L'« échec » [*Versagen*], en tant que possibilité prévisible, motive, en d'autres termes, la libre intervention pleine de <soûcis> [*fürsorglich*], c'est-à-dire une méditation libre, une orientation habituelle de la volonté visant à porter le projet, par clarification, jusqu'à l'évidence et naturellement sa relativité par rapport à la situation si souvent aperçue de vague manière, qui est elle aussi à clarifier. Vivre en tant qu'*ego* éveillé et mûr dans son monde environnant, ce n'est d'ailleurs pas vivre n'importe comment, mais vouloir vivre en réussissant. » (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 52-53 [383-384]). Nous corrigeons la traduction pour plus de clarté, où il était question de « refus » pratique plutôt que d'« échec » pratique.

⁴⁷² Cf., *Sur l'histoire de la philosophie*, p. 69 [394] ; p. 73-75 [397-399] ; p. 89-92 [408-410] ; *Sur le renouveau*, p. 98-99 [80-81] ; p. 110-111 [92-93].

certitude. Il ne suffit plus que nous prétendions dire quelque chose qui vaut *pour tous et pour tout temps*, encore faut-il que ce que nous disions soit *certain*. Cette nouvelle norme (la norme de la connaissance certaine) est alors liée à la réflexion sur la méthode, et semble en ce sens influencée par une analogie avec la sphère de la raison pratique⁴⁷³. Seule une réflexion portant sur *comment* nous assurer de la *certitude* de ce que nous avançons, et sur les liaisons qui peuvent valoir entre nos connaissances certaines, serait en mesure de nous permettre *de n'acquérir que des connaissances certaines*. Il faudra donc exclure du domaine des connaissances philosophiques toutes les connaissances ne pouvant respecter la norme de la méthode correcte. Connaissances exclues qui ne sont pas pour autant *fausses*, mais qui sont pour le moins *incertaines*. Cette norme témoigne du cartésianisme de Husserl, et nous en avons fait mention lorsqu'il a été question de la justification de l'*epochè* exercée sur les connaissances et l'intuition des choses transcendantes⁴⁷⁴.

Nous avons déjà soulevé des réticences par rapport à cette dernière norme, puisqu'elle empêchait paradoxalement Husserl de partir avec tout ce que l'on a pour résoudre les problèmes liés à la connaissance. Nous avons déjà également émis des réserves quant à la volonté de fonder la raison pratique sur une axiologie – la valeur ne pouvant pas à nos yeux servir de justification à l'établissement d'un devoir, comme nous le montrerons dans notre dernière partie⁴⁷⁵. Ce que nous souhaitons, c'est fonder le devoir autrement qu'en ayant recours aux valeurs ou à l'idée d'une connaissance certaine. Or, c'est justement en ne renvoyant *ni aux valeurs ni à la certitude* que Husserl fonde l'institution de la raison théorique. Car si les normes propres à la raison pratique et à la raison méthodique ont été instituées en tant qu'idées normatives nouvelles à partir de l'expérience d'un conflit, il n'en ira pas autrement de la norme qui préside la raison théorique. Lorsque Husserl cherchera à proposer une genèse de cette nouvelle raison, il fera référence à un vécu de conflit, et plus précisément à un conflit *intersubjectif*. Et cette norme sera pour notre part d'autant plus

⁴⁷³ Que cette nouvelle norme passe par une réflexion sur *les moyens d'acquérir une connaissance certaine*, qu'elle passe par une forme d'*analogie avec la pratique*, puisqu'il s'agit de réfléchir à la fin que l'on poursuit (connaissance certaine) et aux moyens (avancée méthodique) d'y parvenir, semble aller de soi pour Husserl. La philosophie doit réfléchir au *but* qui est le sien, et à la *méthode* pour y parvenir : Cf., *Sur l'histoire de la philosophie*, p. 67 [393].

⁴⁷⁴ *Supra*, section : « 2.1.3. Raison et neutralisation ».

⁴⁷⁵ *Infra*, section : « 3.3. Le devoir sans valeur ».

importante qu'elle pourra avoir un usage théorique *et un usage pratique*, sans que soit fait un détour par les valeurs – point sur lequel se conclura notre troisième section.

2.2.5.1. LA GRÈCE ANTIQUE ET LA RAISON THÉORIQUE

Un texte écrit entre août 1936 et juillet 1937⁴⁷⁶, à l'aube de la plus grande crise qu'allait connaître l'Europe, se démarque particulièrement. Husserl y décrit la genèse ayant conduit les Grecs à instituer l'idée de la philosophie et de la science, dont la réalisation constituerait depuis lors la tâche de l'Europe⁴⁷⁷. Ce passage historique de la raison pratique à la raison théorique, il le situe alors spécifiquement chez les Grecs milésiens (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 108 [422]). Ces Grecs, non satisfaits des connaissances de la raison pratique et pré-scientifique, qui ne valaient que pour une situation donnée et la communauté limitée d'un « Nous », auraient cherché des connaissances valant cette fois *pour tous et pour tout temps*, donnant ainsi naissance à la raison théorique⁴⁷⁸.

Cette nouvelle attitude n'est cependant pas, croit Husserl, apparue par hasard. Elle aurait été le fruit d'une certaine genèse, mais d'une genèse telle que cette nouvelle attitude était en « fracture »⁴⁷⁹ avec l'attitude qui prévalait jusqu'alors. Husserl devrait donc, si c'est

⁴⁷⁶ Ce texte, ce trouvant dans le volume XXIX des *Husserliana*, a récemment été traduit par Laurent Perreau : HUSSERL, E. *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes* [Hua XXIX], trad. L. Perreau, Paris : Vrin, (coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques), 2014, 120 p.

⁴⁷⁷ Sur l'institution de la tâche de la philosophie en Grèce antique : DODD, J., *Crisis and reflection : an essay on Husserl's Crisis of the European sciences*, *op. cit.*, p. 61-78.

⁴⁷⁸ Nous ne nous attarderons pas, au contraire de Ricœur par exemple (RICŒUR, P., *À l'école de la philosophie*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2004, p. 32 [31-32]), à la téléologie historique immanente de l'Europe. Nous chercherons pour notre part ni à savoir si une telle téléologie est active dans l'histoire européenne, ni si elle la conduit à une crise. Nous laisserons également de côté la question de savoir si un *a priori historique* est possible, possibilité qui a été problématisée ainsi par Dominique Pradelle : « Dès lors, une difficulté centrale nous semble résider dans ce passage du fait à l'essence, des formes particulières de l'histoire à l'essence de toute historicité en général : peut-on, afin d'atteindre cette dernière dans son universalité, neutraliser méthodiquement les différentes formes de la facticité ou de la singularité du fait – que ce soit sous la forme de l'adhérence à une époque particulière (situation de crise propre aux années trente), à une société particulière (l'Europe spirituelle comme configuration historique et géographique), ou à une discipline culturelle particulière (géométrie, sciences, art, philosophie) ? *Peut-on passer du fait à l'essence sans encourir le danger d'une essentialisation arbitraire de l'accidentel* ? En second lieu, il doit s'agir d'une *élucidation phénoménologique ou transcendantale de l'historicité* faisant retour à ses modes de donation à... et de constitution par la conscience – c'est-à-dire aux modalités subjectives selon lesquelles celle-ci accède au sens de ce qui est historique en général. De ce point de vue, c'est l'interprétation téléologique de l'histoire qui représente la difficulté fondamentale. » (PRADELLE, D., « Est-il possible d'élucider l'*a priori* de l'historicité ? », *Germanica* 33 (2003), p. 3-4). Nous insisterons plutôt sur les conditions ayant rendu possible la genèse de la raison théorique chez les Grecs et sur les enjeux normatifs qu'elle posa.

⁴⁷⁹ Le terme « fracture » est celui employé par Dominique Pradelle : PRADELLE, D., *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, *op. cit.*, p. 129-133.

en droit qu'il situe l'origine de cette nouvelle attitude chez les Grecs, montrer comment ce nouveau type d'attitude a été rendu possible pour eux, et *que pour eux*. Qu'est-ce qui a pu motiver les Grecs à adopter cette attitude théorique ? Et qu'est-ce qui rendait la situation des Grecs si particulière que ce n'était que chez eux qu'une telle attitude pouvait advenir, certes d'abord chez quelques hommes seulement, mais ensuite pour l'ensemble d'une tradition⁴⁸⁰ ?

Car aux yeux de Husserl, cette attitude, même si elle était en rupture avec les attitudes qui valaient jusqu'alors, ne pouvait survenir *sans raison*. Il lui fallait donc trouver la « motivation factuelle » rendant possible l'apparition de cette nouvelle attitude théorique en rupture avec l'attitude mythico-pratique alors hégémonique :

Naturellement, l'irruption de l'attitude théorique possède, comme tout produit historique, sa motivation factuelle dans le contexte concret de l'événement historique. Il faut, par conséquent, expliquer de ce point de vue comment ce *Θαυμαζειν* a pu s'installer et devenir une habitude, d'abord chez certains individus, à partir de la façon de vivre et de l'horizon de vie de l'humanité grecque au VII^e siècle, dans son commerce avec les grandes nations déjà hautement cultivées dans son monde-ambiant. (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 365-366 [331-332])

Questions d'autant plus difficiles qu'en tant qu'institution originaire d'une *nouvelle attitude*, celle-ci ne pouvait pas simplement advenir en continuité à ce qui avait déjà cours. Husserl excluait en ce sens explicitement l'idée que ce soit simplement à partir d'un échec pratique que l'on puisse en venir à une attitude théorique durable⁴⁸¹. Husserl se devait donc de trouver des conditions telles qu'elles puissent briser l'attitude pratique et pré-théorique

⁴⁸⁰ Commentant les textes de Husserl de cette période, Ricœur résumera ainsi l'idée de l'Europe chez Husserl : « Seule l'Europe a une « téléologie immanente », un « sens ». Alors que l'Inde, la Chine ont seulement un type sociologique empirique, l'Europe a l'unité d'une figure spirituelle <...> La philosophie est l'« entéléchie innée » de l'Europe, le « proto-phénomène » de sa culture. <...> Encore faut-il bien entendre ce terme : philosophie. Entendue comme sens de l'homme européen, elle n'est pas un système, une école ou une œuvre datée, mais une Idée, au sens kantien du mot : une tâche. L'idée de la philosophie, voilà la téléologie de l'histoire. » RICŒUR, P. *À l'école de la philosophie, op. cit.*, p. 32 [31-32].

⁴⁸¹ « Car ce qui éveille tout d'abord l'intérêt théorique, ce n'est pas le cercle d'expérience dans lequel se déroulent les affaires [*Handeln und Wirken*] quotidiennes. Cette praxis concrète n'a pas encore besoin d'une science. Seule une science déjà formée et se révélant techniquement féconde éveille un besoin scientifique provenant de la praxis. L'expérience concrète conduit la praxis et le besoin pratique concret détermine quels chemins nouveaux et particuliers doit emprunter l'expérience concrète. Ici tout est très familier, y compris la façon dont la connaissance utile doit être acquise. L'intérêt théorique va donc au-delà de ce cercle et commence tout d'abord par exemple comme éveil d'un intérêt géographique pris au paysage étranger, aux peuples et aux mœurs étrangers, aux dispositifs politiques, aux représentations religieuses, etc. étrangers. » (*Sur le nouveau*, p. 98 [79])

qui prévalait jusqu'alors et faire advenir l'idée encore vague de la nouvelle attitude théorique⁴⁸².

Dans le monde de l'attitude pré-théorique, de l'attitude que Husserl nomme également pré- ou extra-scientifique, dans le monde donc tel qu'il était avant l'avènement de la raison théorique, les connaissances qui valaient étaient des connaissances qui ne valaient que *pour une situation donnée*. Autrement dit, l'universalité, le fait qu'une connaissance puisse valoir pour tous et pour tout temps, n'était pas un critère permettant de juger de la rectitude ou non d'une connaissance. C'était plutôt toujours d'une situation donnée que dépendait la validité d'une connaissance. Il en était ainsi parce que le monde de l'attitude pré ou extra-scientifique se limitait à un monde environnant historiquement et communautairement situé. Dans ce monde, les pratiques et les connaissances, de même que le sens spirituel des objets qui s'y trouvent, ne valent que pour cette communauté donnée, mais pas pour la communauté de tout homme :

Chaque sujet singulier a ses apperceptions de son monde environnant, l'horizon historique qui lui est propre, son commerce particulier avec les autres hommes, tout comme sa communauté à la première personne du pluriel qui co-détermine ses propres apperceptions. Au titre de personne qui a grandi et s'est liée aux autres en vivant au sein de ma famille, j'ai, et il en va de même pour tout un chacun, une strate au sein de laquelle j'ai en commun, tout homme a en commun, typiquement et individuellement, un monde environnant valant comme allant de soi, celui de la famille. En tant que membre de la communauté villageoise, chaque villageois a une histoire supérieure correspondante qui lui est typiquement caractéristique, etc. (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 55 [385])

Dans ce monde environnant pré-théorique, il est fait l'expérience d'une couche de l'expérience qui est en partage avec une certaine communauté, *mais seulement avec une certaine communauté*. Ce monde est celui de ceux qui partagent les mêmes pratiques, les mêmes mythes, la même histoire, la même tradition, etc.

Toute connaissance appartenant à cette strate du monde environnant n'y vaut donc que *pour ceux qui partagent la même situation* parce qu'ils appartiennent à *la même communauté*, et n'y vaut que *pour aussi longtemps que sera maintenue cette communauté*. Ce n'est donc pas que la strate de l'expérience pré-théorique est sans connaissance, c'est seulement que ses connaissances sont des connaissances intimement liées à la sphère de cette communauté. Husserl donne plusieurs exemples de telles connaissances qui sont liées

⁴⁸² Le terme « idée » est important, puisque cette nouvelle attitude n'ayant pas au préalable d'exemples sur lesquels s'appuyer pour concevoir sa tâche, l'idée qu'elle se donnait pour tâche n'était qu'encore vague à ses débuts : cf., *Sur l'histoire de la philosophie*, p. 68 [394].

une situation donnée, au premier rang desquelles la connaissance qui vaut au marché et la connaissance qui vaut à la pharmacie :

Tout un chacun » (toujours rapporté à un tel Nous) sait ce qui se passe effectivement sur le marché et pareillement dans chaque autre situation familière. Il sait ce qui doit être rationnellement décidé concernant chaque vérité et chaque fausseté, quelles sont les raisons ou les distinctions qui sont à cet égard pertinentes ou non. Une différence de gramme est sans importance pour une livre donc la réalité peut être reconnue sur le marché, une aune correcte n'y dépend pas de la largeur d'un doigt, tandis que c'est bien le cas à la pharmacie. (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 56 [386])

Le membre de la communauté sait quelle est la pratique en usage et ne demandera pas un demi-kilo là où c'est la livre qui a cours, ni ne demandera des grammes là où c'est le volume qui compte. De même, il connaîtra les histoires et les mythes qui valent pour cette communauté, ou les règles et les lois qui sont en vigueur. Mais ce sont des connaissances qui n'ont cours *qu'au sein de cette communauté*.

Mais au-delà de cette communauté, ces connaissances ne valent plus. Non pas qu'elles seront fausses, Husserl se limitant à dire qu'elles sont *non-pertinentes*. Car « pertinent » et « non pertinent » sont des concepts normatifs qui dépendent d'un contexte d'applicabilité⁴⁸³, et pour le genre de vérité qui vaut dans le monde environnant *pré-théorique*, l'applicabilité d'une vérité, sa « pertinence », dépend toujours d'une situation – pratique, communautaire, historique. La pertinence de ce genre de connaissance est donc toujours *relative* :

Puisque toutes les connaissances sont conditionnées par la situation ou sont, ce qui si on le comprend bien revient au même, fondées traditionnellement, puisque dans le même temps la tradition est relative au sujet-porteur de la tradition du moment, il est alors clair que toute connaissance considérée dans sa normativité [*Normhaftigkeit*], selon ce qui doit valoir comme étant légitimement, dans une intuition évidente, vrai ou faux, change avec les personnes ou plus précisément avec les traditions qui sont à chaque fois en question (ce qui ne doit nullement désigner un reproche ou une lacune). Cela s'exprime aussi par le fait <que, relativement à chaque personnalité et chaque situation, appartient une sphère de pertinence et de non-pertinence, comme nous le montrerons bientôt de façon plus précise>. (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 55-56 [385])⁴⁸⁴

⁴⁸³ Nous avons déjà mis de l'avant la distinction normative entre « pertinent » et « non-pertinent » lorsqu'il a été question de la téléologie, de l'axiologie et de la normativité intentionnelle. La pertinence n'est donc pas toujours relative à des contextes communautaires ou coutumiers changeants. Parfois, c'est la définition et la division du domaine des sciences qui rend une vérité, pourtant vraie dans une autre science, *non-pertinente* pour une certaine science : *Supra*, section : « 1.2. Les trois types de « devoir » ».

⁴⁸⁴ Nous corrigeons. Nous lisons en allemand : « Das drückt sich auch darin aus, daß zu jeder relativierenden Personalität und Situation, wie wir gleich genauer aufweisen werden, eine Relevanz- bzw. Irrelevanzsphäre gehört. » (*Die Lebenswelt*, [385])

Ainsi, la connaissance du coût au kilo ne sera pas pertinente là où c'est le système impérial qui est en vigueur, ni la connaissance d'un fait historique dans une communauté qui ne partage pas la même histoire, ni non plus la connaissance de la *common law* dans un pays de tradition civiliste. Ce qui, il va de soi, ne rend pas ces connaissances fausses en dehors de leur contexte d'application, mais simplement non pertinentes en dehors de la vie de cette communauté⁴⁸⁵.

Or, tant et aussi longtemps qu'une communauté est enclavée et n'entre en contact avec aucune autre communauté, les connaissances qui sont pour elle valides *ne lui semblent pas ne valoir que pour elle*. Elles lui semblent, au contraire, *absolues*. Certes, au sein d'une communauté se constitue déjà la différence entre la pertinence et la non-pertinence d'une connaissance : il suffit de passer du marché à la pharmacie pour que la vérité qui prévalait au marché devienne non-pertinente. Rien n'indique cependant que ces vérités ne valent *que pour les marchés et les pharmacies de cette communauté* ; rien n'indique qu'elles sont *relatives à cette communauté*. Le bouleversement préalable à l'idée de ne chercher que des connaissances pouvant valoir *pour tous* devait donc rendre visible, « perceptible » nous dira Husserl (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 58 [387]), le fait que la validité des connaissances d'une communauté donnée *est relative à cette communauté donnée*.

Quel genre de bouleversement ont alors dû vivre les Grecs milésiens de sorte que les connaissances qui valaient pour leur communauté leur semblent tout à coup *insuffisantes* ? De sorte également que s'installe l'idée d'acquérir des connaissances pouvant valoir *universellement*, pour toute communauté donnée ?

Ce bouleversement, Husserl le situe dans les relations que les Grecs entretenaient avec les étrangers. Car tout change lorsque cette communauté fait la rencontre d'étrangers⁴⁸⁶. Dans cette rencontre, ce qui allait de soi pour une communauté *apparaît*

⁴⁸⁵ En ce sens, il n'est pas dit que ces vérités ne valent que pour un domaine d'objets – par exemple qu'elles ne valent que pour les objets ayant telles ou telles déterminations sensibles, appartenant au règne animal, au règne végétal, etc. – mais qu'elles ne valent que pour une certaine communauté donnée. Car les vérités qui ne valent *que pour certains domaines d'objets* peuvent néanmoins valoir pour tous et pour tout temps, et c'est pourquoi Husserl parle d'*a priori* matériels. En revanche, les vérités *relatives* sont des vérités qui ne sont en vigueur que pour certains hommes qui partagent la même tradition et la même culture. Ce dont il est ici question, c'est de l'opposition relatif/universel, et non pas de l'opposition matériel/formel.

⁴⁸⁶ Que ce soit la rencontre entre les Grecs et les étrangers qui ait permis d'instituer l'attitude théorique est une idée qui revient constamment chez Husserl : cf., *Sur le renouveau*, p. 96 [77-78] ; *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*, p. 347-383 [314-348].

comme n'allant pas de soi pour les autres communautés, l'étranger ne reconnaissant pas les mêmes vérités. Conséquemment, ce qui semblait aller de soi, valoir *pour tous*, ne vaut maintenant que pour la communauté d'un « nous » particulier :

Ici, la perceptibilité progressive de cette relativité, de la relativité qui dépend de la communauté du Nous et même de la communauté politique-populaire, ou encore les différences entre des vérités ayant traditionnellement une validité générale et provenant du devenir sensible vivant, tout ceci joue sans aucun doute son rôle, et même s'il ne s'agit pas d'un rôle unique, ce peut être aussi, éventuellement un rôle donnant la direction préparatoire. [Il en va de même] à mesure que les limites de la communauté populaire et de sa tradition unitaire se trouvent dépassées, à mesure que ce qui est étranger du point de vue de la nation entre en commerce réciproque. (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 58 [387])

Parce que sa représentation du monde n'est pas identique à la nôtre, notre propre représentation du monde semble être davantage une représentation *de notre communauté* que du monde tel qu'il serait effectivement. L'étranger « fait apparaître la différence entre représentation du monde et monde effectif » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 366 [331-332]).

C'est précisément cette rencontre avec les étrangers qui aurait eu lieu en Grèce antique. Certes, les Grecs ne furent pas les premiers à faire la rencontre d'étrangers, bien qu'ils furent les premiers aux yeux de Husserl à instaurer durablement l'idée de ne chercher que des connaissances universelles. On ne peut donc certainement pas n'attribuer qu'à cette rencontre la naissance de la raison théorique. Ainsi, aux dires de Christian Meier, c'est plutôt le fait qu'ils aient été un peuple de navigateurs colonisant les côtés de la Méditerranée, sous la pression des ressources manquantes sur les îles, qui importe : cela favorisa le relâchement des liens familiaux et affaiblit l'influence des cités-mères, d'autant plus qu'aucun pouvoir central fort ne parvenait à s'imposer durablement en Grèce à l'époque archaïque et classique⁴⁸⁷. Les Grecs, nous dit Christian Meier, « durent tout simplement compter sur leur pensée libre, parce qu'ils avaient extrêmement peu de liens, qu'ils étaient extrêmement vulnérables et que les bouleversements ébranlaient jusqu'à l'homogénéité de leur savoir d'un ordre juste »⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ MEIER, C., *La naissance du politique*, Paris : Gallimard (coll. NRF essais), 1995, p. 43-70. La question qui dirige *La naissance du politique* est d'ailleurs similaire à celle de Husserl, seulement elle est dirigée vers l'institution de la démocratie et non vers l'institution de la philosophie : « pourquoi et comment la démocratie naquit-elle chez les Grecs et non pas dans toute autre civilisation qui leur fut antérieure ou comparable ? » *Id.*, p. 11.

⁴⁸⁸ *Id.*, p. 61-62.

D'autres ont proposé pour leur part que les Grecs entretenaient des rapports particuliers envers les étrangers puisqu'ils étaient les seuls à les voir de façon impartiale, comme des égaux. C'est ainsi que Castoriadis souligne que les Grecs voyaient les étrangers de façon impartiale, de façon égale, et ce, parce qu'ils avaient en partage la mort : « la mort est le premier universel, qui pose l'identité de la condition humaine à travers toutes les apparences, toutes les différences, et permet l'accession à cette universalité »⁴⁸⁹. Simone Weil, pour sa part, insiste sur le fait que si les Grecs voyaient les étrangers comme des égaux, c'était que tous, Grecs comme étrangers, partageaient la même subordination aux dieux et aux aléas de la bonne fortune et de la nécessité⁴⁹⁰. Arendt aussi attribue l'impartialité grecque au fait qu'à leurs yeux, Grecs comme étrangers devaient leur victoire et leur défaite à une décision des dieux⁴⁹¹.

Husserl estime aussi que la rencontre des Grecs avec les étrangers avait quelque chose de particulier : seuls les Grecs voyaient les étrangers comme des égaux. Seulement, pour Husserl, les Grecs ne voyaient pas les étrangers comme des égaux parce qu'ils avaient la mort en commun ou parce qu'ils étaient tous subordonnés aux dieux. Aux yeux de Husserl, si les Grecs considéraient les étrangers comme des égaux, c'est parce que les étrangers semblaient *intelligents* tout comme eux. Chez les Grecs, la rencontre avec les étrangers prend la forme d'un commerce [*Verkehr*] particulier, d'un commerce où l'*intelligence* et l'*inventivité* de l'étranger pouvaient être reconnues :

⁴⁸⁹ CASTORIADIS, C., *Ce qui fait la Grèce. I. D'Homère à Héraclite*, Paris : Seuil, 2004, p. 120. « Cette « naissance » de l'impartialité est un moment essentiel, fondateur : l'égalité de tous les hommes est comme une première cerise du panier, à laquelle toutes les autres sont accrochées, philosophie démocratie, histoire, ethnographie, autocontestation des institutions politiques de la société, etc. Dès lors que les autres valent tout autant que nous, on veut les connaître, connaître leurs institutions, leurs dieux, les comparer aux nôtres ; s'enclenche ainsi un mouvement réflexif qui se porte sur nos propres institutions, pour les relativiser, les critiquer – les changer peut-être... » *Id.*, p. 119.

⁴⁹⁰ Weil insiste, dans *La source grecque*, sur le traitement égal des Grecs et des Troyens dans l'Iliade d'Homère : « L'extraordinaire équité qui inspire l'*Iliade* a peut-être des exemples inconnus de nous, mais n'a pas eu d'imitateurs. C'est à peine si l'on sent que le poète est Grec et non Troyen. » (WEIL, S., *La source grecque*, Paris : Gallimard (coll. Espoir), 1953, p. 38). Selon Weil, ce que les Grecs et les étrangers avaient en commun, c'était qu'ils étaient tous soumis aux dieux qui « disposent souverainement de la victoire et de la défaite » (*Id.*, p. 38). Les Grecs savaient qu'ils étaient subordonnés, tout comme les étrangers, à la force : « Celui qui ignore à quel point la fortune variable et la nécessité tiennent toute âme humaine sous leur dépendance ne peut pas regarder comme des semblables ni aimer comme soi-même ceux que le hasard a séparés de lui par un abîme. » (*Id.*, p. 40). À ses yeux, c'est le fait que les Grecs et les étrangers étaient tour à tour vainqueurs et vaincus qui aurait rendu possible cette idée qu'ils étaient tous deux soumis à la fortune et à la nécessité.

⁴⁹¹ ARENDT, H., *Qu'est-ce que le politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, éd. U. Ludz, Paris : Seuil (coll. L'ordre philosophique), 1995, p. 100-101.

Le Grec peut mépriser les Barbares. Les mythologies qui lui sont étrangères, qui en tant que mythologies spécifient, du point de vue de l'étranger comme pour son propre peuple, une strate si importante du monde environnant pratique, peuvent tout d'abord valoir pour lui comme barbares, stupides, tout à fait erronées. Mais dans l'intimité du commerce s'amorçant précocement et se poursuivant à travers les générations, et par l'appréciation changeante des biens culturels étrangers, et ce faisant, de l'intelligence étrangère et de son inventivité, de son historicité, on pouvait pourtant aussi en même temps, comme cela advint effectivement, se rendre compte du fait qu'il y a pourtant toujours aussi, sur le fond des dissemblances entre les mythologèmes propres [à une culture] et ceux qui lui sont étrangers (les mythologèmes égyptiens, perses, etc.), quelque chose d'extra-mythologique, le noyau d'une objectivité identique compris en eux, au titre de l'identique, qui ne peut être aperçu que de manières diverses chez ces différents peuples et dans ces différentes mythologies. (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 58-59 [387])⁴⁹²

Que l'intelligence et l'inventivité soient aussi accordées aux étrangers, cela permettait aux Grecs de reconnaître que *par-delà leurs différences culturelles*, les Grecs et les étrangers partageaient tous deux *un même monde objectif*. C'est dans cette intelligence commune que Husserl situe l'origine du grand bouleversement intellectuel qu'allaient connaître les Grecs ; l'origine de la naissance de la raison théorique.

2.2.5.2. L'ÉTRANGER COMME *ALTER EGO* ÉGAL EN RAISON

Nous devons ici *déplier* cette genèse au risque de rater sinon ce qui aura rendu possible la naissance de la raison théorique. Ce nouveau bouleversement, si l'on en croit la citation précédente, n'était en effet lui-même possible que si les Grecs admettaient que les étrangers aussi étaient intelligents et faisaient preuve d'inventivité. Mais les termes employés par Husserl ne sont pas anodins, et témoignent d'une condition imposée à cette genèse : dire que l'étranger faisait preuve d'intelligence et d'inventivité, c'est dire que l'étranger devait être constitué pour les Grecs *en tant qu'alter ego également doté de raison*. Les étrangers devaient d'abord être constitués en tant qu'alter ego également capables de faire la différence entre une opinion justifiée et une opinion injustifiée.

Idee qui prend toute son importance si l'on entend par là qu'il fallait que la différence des étrangers ne soit pas attribuable au fait qu'ils aient été une strate de l'humanité réductible à l'animal. Sans quoi le fait qu'ils ne partageaient pas les mêmes

⁴⁹² Parfois, Husserl insiste plutôt sur la curiosité légendaire des Grecs, grâce à laquelle ils se seraient soustraits de leurs intérêts pratiques et auraient porté leur attention sur la diversité des nations étrangères : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 366 [331-332]. Dominique Pradelle insiste sur cette curiosité, mais également sur la politique et les mythes qui prévalaient chez les Grecs : cf., PRADELLE, D., *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, op. cit., p. 134-139. Nous proposons pour notre part une autre genèse, partant d'un conflit intersubjectif et de ce qui s'y révèle de commun.

idées que les Grecs aurait simplement été attribué au fait qu'ils étaient incapables, tels des bêtes, de départager la vérité de l'erreur. Or, Husserl le précise, le bouleversement opéré par les Grecs n'était possible que s'ils attribuaient la différence d'opinions entre les cultures non pas au fait que les autres n'étaient pas capables de vérité, mais au fait que ces opinions étaient *relatives à une culture, pertinentes que pour une culture*. Certes, Husserl ne parle pas, dans ce texte, de la distinction entre l'animal et l'homme rationnel – nous ne suivons ici que la piste de ce qu'entend Husserl par « intelligence » et « inventivité ». Nous pouvons cependant prendre appui sur d'autres textes, où Husserl montre comment les produits d'une autre culture, *présente ou révolue*, se distinguent des simples traces laissées par les animaux. Ainsi, dans un texte rappelant un passage de la troisième critique kantienne⁴⁹³, Husserl souligne que pour que se constitue l'idée d'une autre communauté *humaine rationnelle* et non pas simplement l'idée d'une autre communauté *animale*, il faut que les objets humains – dans leurs produits, leurs comportements, leurs organisations – se manifestent de façon telle qu'ils témoignent du fait qu'ils sont des objets issus d'une *production humaine* et non pas de simples « traces animales »⁴⁹⁴ ou de simples résultats de la causalité naturelle⁴⁹⁵ :

⁴⁹³ « Si quelqu'un, dans un pays lui semblant inhabité, voyait une figure géométrique dessinée dans le sable, par exemple un hexagone régulier, sa réflexion, en se mettant à la recherche d'un concept de cette figure, appréhenderait, bien que de façon obscure, l'unité du principe de sa production par l'intermédiaire de la raison, et ainsi en viendrait-il à juger, d'après celle-ci, que le sable, la mer avoisinante, les vents ou même les animaux dont il connaît les empreintes, toute autre cause dépourvue de raison, ne peuvent être le fondement de la possibilité d'une telle figure [...] par conséquent, cet effet pourrait être absolument considéré comme fin, non pas toutefois comme une fin de la nature, mais comme un produit de l'art (*vestigium hominis video*). » KANT, E., *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris : Aubier (coll. GF Flammarion), 1995, p. 362 [370].

⁴⁹⁴ « Ce qui importe en outre, c'est qu'un monde d'humains et d'animaux n'est pas simplement un monde qui contient ces humains et ces animaux, mais qu'il s'agit d'un monde qui tient de ceux-ci son « visage ». Le monde est un monde humanisé, un monde animalisé qui se présente comme tel dans chaque monde actuel de vie ou d'expérience, dans chaque phase du monde historique relevant de notre contexte génératif. Il s'agit d'un monde de la culture. Dans le monde-de-la-vie, les objets mondains se donnent dans l'expérience concrète en tant qu'armes, maisons, objets fonctionnels de tout type, en tant que traces laissées dans l'herbe, que vestiges d'un campement, etc. Mais tel est déjà le cas pour les animaux : grâce aux « traces animales » et à leur typologie, nous voyons que des animaux sont passés par là, et quels animaux sont passés par là. » (HUSSERL, E., « Monde humain, monde animal, monde préhistorique » (1932) [Hua XXXIX], trad. E. Alloa, *Philosophie* 131: 4 (2016), p. 21 [510])

⁴⁹⁵ Husserl dira également que les choses naturelles se donnent en tant que *résultats d'une causalité naturelle*. Donnant l'exemple du charbon de bois, qui se donne *en tant que résultat d'une combustion*, Husserl nous dit : « Par exemple, le bois qui se consume au contact du feu, de la chaleur ; le charbon en tant que tel, ou bien le charbon comme bois carbonisé ou comme herbe calcinée reste reconnaissable : il est l'objet du monde constitué. Celui-ci est, tel qu'il est, physique, et il est pour ainsi dire plein de tous ces résultats causaux qui, persistant au niveau physique, demeurent reconnaissables comme ce qu'ils sont. Ils portent pour ainsi dire

Et dans chaque phase, c'est le monde environnant de leur présent au sens le plus large, au sens où les acquis du passé sont condensés, le passé pour ainsi dire documenté et faisant un monde est présent, tout comme chaque produit d'une activité, chaque machine, chaque livre, chaque objet culturel advenu avec le temps est là et est évidemment en tant que produit humain d'une production antérieure. Mais tout n'est pas un produit humain. Abstraction faite des manifestations de la vie humaine et animale, qui sont advenues à partir des hommes et des animaux et sont compris en tant que tels, mais qui ne sont pas advenus en tant que produits d'une activité faite en vue d'une fin (fossiles d'animaux, excréments, etc.), le monde environnant a dans chaque présent également toutes sortes de choses qui sont advenues d'elles-mêmes et non de la vie humaine, comme l'arbre fendu par la foudre, comme les autres changements connus et compris provenant de simples « événements naturels », changements grâce auxquels une existence durable et persistante s'est développée dans le monde environnant et est comprise à partir de l'expérience de la vie. (*Die Lebenswelt*, [547-548])⁴⁹⁶

Notre monde environnant serait ainsi fait d'objets qui sont des produits humains, d'objets qui sont des traces ou des vestiges de la vie animale et humaine sans être des produits d'une production humaine, et d'objets résultant d'événements naturels. Or, si nous rapprochons ce passage de ce que Husserl disait de la distinction entre l'homme et l'animal, seul le premier ayant une *raison pratique*, les objets spécifiquement humains doivent se présenter comme *produits d'une production* : ils doivent révéler la raison pratique qui a présidé à leur production. Il ne suffit donc pas que l'étranger se constitue *en tant que chair* : il doit dans ses comportements et ses objets, s'il doit se distinguer de l'animal, se constituer en tant qu'être de raison⁴⁹⁷. Dire, comme le fait Husserl, que l'étranger présente aux Grecs des produits et des comportements témoignant de son *inventivité* et de son *intelligence*, c'est donc dire qu'il se constituait, pour les Grecs, comme être ayant des produits humains, comme être donc de raison pratique, et non comme simple *animal*. Ainsi seulement le fait

leur propre histoire causale en eux, ou bien en la manifestant directement, ou bien – ce qui revient au même – de manière indicielle, ce qui en assure la certitude. » (*Id.*, p. 22 [512])

⁴⁹⁶ *Id.*, p. 20-23 [509-513].

⁴⁹⁷ C'est, nous semble-t-il, une critique que l'on peut adresser à Husserl : jusqu'à quel point la voie de la chair mise en œuvre dans les *Méditations cartésiennes* permet-elle une constitution pleine et entière de l'*alter ego* en tant qu'*ego de raison* ? Pour pleinement constituer autrui en tant qu'*alter ego*, il faut le constituer en tant qu'*alter ego* doté de raison, et non pas simplement comme chair – auquel cas on ne voit pas en quoi il se distingue de l'animal. Dans d'autres textes en revanche, et principalement dans les textes où le phénomène d'expression et de communication est constitutif de l'expérience d'autrui, Husserl semble en mesure de constituer autrui comme *alter ego* plein et entier : *Sur l'intersubjectivité II*, p. 353-374 [461-479] ; p. 416-419 [663-665]. Certains auteurs ont déjà mis de l'avant cette voie expressive de la constitution d'autrui, sans insister cependant sur le fait que pour constituer autrui comme *alter ego* au même titre que moi, je dois le constituer en tant qu'*ego* doté de raison : cf., DEPRAZ, N., *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1995, p. 169 ; RICARD, M.-A., « L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl », *Recherches qualitatives* 25:1 (2005), p. 88-102. Sur autrui et l'expression, voir également : STEIN, E., *Le problème de l'empathie*, Paris : Éditions du Cerf, 2012, p. 129-142 [85-96].

que l'étranger ne reconnaissait pas les mêmes vérités que les Grecs ne pouvait pas être dû au fait qu'il n'était qu'un animal.

Ce qui veut également dire que les différences d'opinions entre les Grecs et les étrangers n'étaient pas attribuables à l'« anormalité » des étrangers, par exemple à une différence dans leur constitution psycho-physique, ni à l'« infériorité » de leur expérience par rapport à celle des Grecs. Certes, il aurait été possible pour les Grecs de réduire ces divergences au fait que leur propre expérience était normale, alors que celle des étrangers était anormale. Sous cette hypothèse, ces divergences auraient alors été attribuées au fait que les étrangers étaient « aveugles » ou « sourds » à ce dont la majorité des Grecs faisaient l'expérience⁴⁹⁸. Tout comme vis-à-vis des opinions des anormaux de leur propre communauté, les opinions communément partagées par les Grecs auraient alors tout simplement pu paraître *meilleures* que celles des étrangers⁴⁹⁹. De même, les Grecs auraient également pu interpréter ces divergences d'opinions comme preuve de l'*optimalité* de leurs propres expériences sur celles des étrangers, ces derniers n'arrivant tout simplement pas à « distinguer » autant de choses que les Grecs⁵⁰⁰. Le fait que les étrangers n'aient pas eu les mêmes opinions aurait alors été imputé au fait que leurs expériences n'étaient pas aussi claires et distinctes, aussi *riches*, que celles des Grecs.

Mais si les Grecs avaient attribué cette divergence d'opinions au fait que les étrangers étaient anormaux ou au fait qu'ils avaient une expérience appauvrie, ils auraient instauré un rapport *hiérarchique* envers les étrangers. Ce faisant, que ce soit en la pensant à partir de la normalité ou de l'*optimalité*, la divergence d'opinions n'aurait pas conduit au bouleversement que Husserl décrit : les Grecs ne l'auraient pas attribué au fait que leurs

⁴⁹⁸ Sur la divergence d'opinions comme pouvant être reconduite à la différence entre ce qui vaut normalement pour la majorité d'une communauté et ce qui vaut pour quelques anormaux : *cf.*, « Normalité, anomalie et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 24-35 [650-666]. Husserl ne croit cependant pas que la raison théorique soit redevable à la normalité de la raison d'un homme. Au contraire, être rationnel d'un point de vue théorique, ce n'est pas avoir la raison de l'homme « naturel et sain » : *cf.*, *Sur l'histoire de la philosophie*, p. 57 [386].

⁴⁹⁹ Husserl refuse explicitement de fonder le fait qu'une connaissance apparaisse *en tant que relative à une communauté donnée* sur le fait qu'il y ait des expériences *différentes* au sein d'une communauté donnée. Car la différence – par exemple celles découlant d'une hiérarchie sociale – fait déjà partie de la normalité d'une communauté donnée, nous dit Husserl. La différence est elle-même *normalisée* au sein d'une communauté parce qu'elle est renvoyée, par exemple, à une différence de classes sociales. *Cf.*, *Sur l'histoire de la philosophie*, p. 59 [388].

⁵⁰⁰ Sur l'*optimal*, comme norme de l'apparence qui serait la meilleure en droit : *cf.*, « Normalité, anomalie et animalité » (1926) [Hua XXXIX], p. 29-30 [658-659].

opinions n'étaient que *relatives à leur communauté*. Ils l'auraient plutôt attribuée à la *supériorité* de leurs opinions sur celles des étrangers. Conséquemment, leur propre opinion leur semblait être *la norme de l'opinion correcte* : leur expérience normale ou sinon à leurs yeux optimale aurait été *la norme de toute opinion correcte*. Dans ce rapport hiérarchique avec l'étranger, l'idée d'adopter comme norme de l'opinion correcte ce qui peut *valoir pour tous* ne se serait pas imposée. Si l'attitude théorique consistant à n'admettre que les connaissances pouvant *valoir pour tous* devait naître, les divergences d'opinions ne devaient plus être expliquées par l'anormalité ou la déficience de celui ne partageant pas la même opinion.

Mais, comme le dit bien Husserl, dans leur commerce, les Grecs cessent de mépriser les étrangers et de prendre leurs opinions pour des opinions « barbares, stupides, tout à fait erronées ». Peut-être que, ayant eux-mêmes émigré dans de nouvelles colonies autour du bassin méditerranéen⁵⁰¹, les Grecs savaient qu'ils pouvaient à leur tour être les anormaux d'autres communautés. Peut-être sinon, selon ce qu'en dit Christian Meier, est-ce qu'en raison de ces migrations, les Grecs durent s'adapter aux nouvelles situations particulières qui se présentèrent à eux, et, leur monde familial ainsi brisé, entamèrent une réflexion sur ce qui vaut *généralement*, pour tout un ensemble de situations⁵⁰². Husserl insiste quant à lui seulement sur le fait que les étrangers faisaient preuve d'intelligence et d'inventivité aux yeux des Grecs, et sur le fait que recevant d'eux nombre d'inventions qu'ils estimaient, les Grecs avaient tenu les étrangers non pour des inférieurs, mais *comme des égaux*, ou du moins, comme d'autres hommes pouvant avoir une certaine expérience *égale*. Car si des opinions devaient valoir pour tous, c'est que tous devaient être également en mesure d'y

⁵⁰¹ MEIER, C., *La naissance du politique*, op. cit., p. 49.

⁵⁰² C'est dans la colonisation grecque que Christian Meier situe l'origine des bouleversements intellectuels que connurent les Grecs : « L'expansion dans l'espace méditerranéen, la colonisation, les profonds changements, l'émergence de graves problèmes de la vie civique dans les *poleis* anciennes comme dans les nouvelles ont dû s'accompagner d'un développement des capacités d'intellection, de compréhension et d'expérience. La fondation des colonies présupposait déjà qu'une réflexion sur l'organisation pratique de l'ordre de la cité fût menée. Même lorsqu'il s'agissait de reproduire l'ordre traditionnel de la cité mère, il fallait définir les coutumes imprécises qui étaient en usage, et procéder à leur adaptation et à leur perfectionnement dans les situations nouvelles, loin de la patrie, loin des anciens qui, le cas échéant, auraient pu dire comment devaient se faire les choses. La nécessité de trouver des formules générales pour des règles qui n'avaient été exprimées jusque-là qu'à propos de cas particuliers donna naissance à une nouvelle conception des fondements de la vie publique. » (*Id.*, p. 56.) Ce qui intéresse Christian Meier en revanche, ce n'est pas la naissance de la réflexion théorique, mais la naissance de la réflexion sur le politique, et c'est pourquoi *l'intérêt* général est pour lui un intérêt pratique.

prendre part⁵⁰³. La divergence d'opinions ne pouvait donc plus rester imputable au fait que les étrangers étaient *anormaux* ou avaient une expérience moins optimale ni au fait qu'ils étaient dépourvus de raison. Elle devait simplement être imputable au fait que de part et d'autre, ils appartenaient à des communautés différentes.

2.2.5.3. LE MONDE EN COMMUN

Mais Husserl n'insiste pas que sur ces divergences d'opinions et sur l'égal respect que les Grecs avaient envers les étrangers. Au contraire, la nouvelle raison théorique n'était possible à ses yeux que si les Grecs avaient *en plus* une expérience en commun avec les étrangers : que si les Grecs et les étrangers, une fois mise en suspens la strate de leur expérience qui était relative à leur communauté culturelle respective, gardaient un monde en commun pouvant valoir pour tous.

Quel était donc ce monde commun pouvant valoir pour tous ? Quelle expérience du monde restait-il une fois que la strate de leur expérience du monde communautaire et traditionnel était réduite ? La question n'obtient pas une réponse univoque de la part de Husserl : suivant s'il cherche à décrire ce qui apparaît de prime abord comme monde commun, à montrer la genèse des sciences universelles ou à promouvoir la phénoménologie transcendantale, c'est toujours autre chose qui semble pouvoir valoir pour tous à ses yeux.

Si nous commençons d'abord par décrire *le monde commun* tel qu'il a dû apparaître *aux yeux des Grecs*, c'est-à-dire pour ceux qui n'avaient pas encore l'exemple des sciences élaborées depuis lors, nous devons retourner aux relations qu'ils entretenaient avec les étrangers et à ce qui a pu leur apparaître identique à eux et aux étrangers. Et Husserl donne bien quelques spécifications quant à ce que les Grecs avaient en commun avec les étrangers. Il remarque que malgré les différences mythologiques, « <c>e sont pourtant le même soleil, la même lune, la même terre, la même mer, etc., qui sont faits mythes de diverses manières chez les différents peuples » (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 59 [387]) Et il ajoute à cet exemple celui des choses que l'on trouve au marché : « <c>e sont pourtant les mêmes choses qui ont pour les étrangers un sens religieux et qui, pour les Grecs, au marché, ont un prix » (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 59 [387]).

⁵⁰³ Sur cette impartialité comme condition de l'accession à la raison *critique* grecque : cf., NARBONNE, J.-M., *Antiquité critique et modernité : essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris : Les Belles Lettres, 2016, p. 92 ; p. 95 ; p. 131-132.

Que les choses du marché participent à l'apparition de l'idée d'un monde pour tous se comprend bien, puisqu'elles renvoient à une expérience mercantile qui n'est possible que si l'on reconnaît que les objets du monde environnant sont donnés *à tous*, même s'ils n'ont pas le même sens culturel *pour tous*. En effet, la chose vendue suppose toujours que vendeur et acheteur aient la perception d'un même objet, qu'il y ait là, *pour tous les deux*, quelque chose à voir, à toucher, à sentir, etc. Elle suppose aussi toujours que vendeur et acheteur voient qu'ils voient tous les deux qu'il y a là quelque chose à voir. Sans quoi le simple transfert *de main à main* de l'objet s'avérerait impossible : si le vendeur et l'acheteur ne voyaient pas *le même objet*, le vendeur et l'acheteur ne sauraient coordonner le simple geste de se le passer de main à main, le premier ne sachant quand lâcher sa prise sur le bien, le second ne sachant où porter ses mains pour le prendre. Un geste aussi simple que la passation de l'objet vendu suppose toujours de « voir » que l'autre voit aussi quelque chose. Ce phénomène fort simple démontrait qu'en une certaine strate, les objets des uns étaient les objets des autres, et il n'est pas besoin, au contraire de ce qu'avance David Carr, que les Grecs et les étrangers aient eu un *concept* de l'objet qui aurait été un « territoire neutre non affecté par les aspects religieux, mythiques ou scientifiques »⁵⁰⁴. Il était simplement besoin de renvoyer à des expériences de l'objet qui ne sont possibles que s'il y a quelque chose de perceptible pour soi et pour autrui : se le passer de main à main, l'indiquer à autrui en le pointant, parler de lui, etc.⁵⁰⁵

Idee que confirme un texte datant de 1931, texte dans lequel Husserl avait déjà entrevu comment avait pu se constituer *historiquement* l'idée d'un monde identique *pour tous*. Il tente alors de décrire l'expérience que nous faisons lorsque nous sortons de notre monde familier – de la chambre pour l'enfant, puis de la ruelle, du village, de la ville et du territoire national – pour entrer pas à pas dans des mondes qui ne nous sont pas familiers. L'expérience de l'humanité étrangère rompt cependant avec la tendance que nous aurions d'élargir notre propre familiarité au monde du dehors. Car l'étranger se présente avec des

⁵⁰⁴ CARR, D., *Interpreting Husserl : critical and comparative studies*, *op. cit.*, p. 223. Sur le rapport entre le monde pour tous, le langage et l'intuition sensible : *cf.*, BENOIST, J. « "Le monde pour tous" : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », *loc. cit.*, p. 27-52. Sur le monde de la vie comme monde ayant une structure pour tous : PERREAU, L., *Le monde social chez Husserl*, *op. cit.*, p. 305-309.

⁵⁰⁵ Rappelons également comment à l'inverse l'objectivité de la nature ne pouvait se constituer *que comme corrélat d'une intersubjectivité*, que comme synthèse de l'identité du monde tel qu'aperçu à partir du là-bas d'autrui et tel qu'aperçu à partir de mon ici : *cf.*, *Méditations cartésiennes*, § 55. L'objet perceptible, où toute signification culturelle a été réduite, apparaît ainsi comme la strate de l'objet qui peut être que pour tous.

objets dont on ne connaît ni l'utilité ni la signification. Décrivant le contact de l'homme du sud avec les civilisations nordiques, Husserl écrit :

Si je ne connais pas le type individuel de l'objet, je ne connais pas non plus la relation possible à des besoins humains, par exemple qu'il sert à nourrir, qu'il est éventuellement déjà élaboré correctement en vue des repas ultérieurs. Un homme qui, comme un insulaire de l'océan Pacifique, ne possède qu'un monde environnant tropical, ne peut pas faire l'expérience de la finalité particulière d'une peau ou bien de skis, d'un poêle chauffant, etc. La simple expérience sensible, par laquelle je possède une nature physique, et la simple expérience de ma chair, tout à la fois en tant que chose et en tant qu'organe, rend possible, à cet égard, une simple compréhension par appréhension d'un autre homme en tant que moi de sa chair et de son règne charnel, faisant en cela l'expérience, tout autant des choses physiques. (*Sur l'intersubjectivité II*, p. 350 [436])

Il reste donc, malgré les incompréhensions, une expérience commune entre cet homme et l'homme du Nord⁵⁰⁶ ; tous deux voient le même objet physique *depuis son propre ici*. Mais tous deux voient aussi que l'objet est aussi pour autrui, depuis son là-bas, un objet pour lui. Dans l'appréhension par empathie, je peux apercevoir qu'autrui perçoit le même objet depuis son là-bas : « <m>ais cela, dans un « depuis là-bas », comme si je touchais, voyais « depuis là-bas » » (*Sur l'intersubjectivité II*, p. 349 [435]). Il n'est pas anodin en ce sens qu'à l'inverse, Husserl croit que l'idée d'une nature *objective* ne puisse se constituer *comme corrélat d'une intersubjectivité*, que comme synthèse de l'identité du monde tel qu'aperçu à partir du là-bas d'autrui et du monde tel qu'aperçu à partir de mon ici (*Méditations cartésiennes*, § 55). Cette strate de l'objet, dont on a réduit toute strate liée à l'utilité ou la signification culturelle, apparaît ainsi comme une strate de l'objet dont l'objectivité ne peut être que pour tous.

La pertinence de la référence à la terre, la mer, la lune et le soleil est cependant moins évidente. Husserl y réfère en disant que les mythes des différentes traditions portaient sur la *même* terre, la *même* mer, la *même* lune et le *même* ciel, suggérant ainsi que ces objets étaient perceptibles pour tous, malgré les significations culturelles divergentes qu'ils pouvaient revêtir. Peut-être Husserl voulait-il alors indiquer que tout comme les objets du marché, ces objets du monde ambiant étaient des objets que l'on voit et qui sont

⁵⁰⁶ En donnant l'exemple d'objets n'ayant une utilité que pour le climat nordique, Husserl pallie une objection que nous pourrions lui adresser. Nous pourrions en effet dire que l'objet *indique toujours un usage possible*, la poigne qu'il permet, comment nous pourrions l'agripper et le manier, ce à quoi il pourrait donc servir, etc. Ce serait l'objection que Heidegger pourrait lui adresser, soulignant que *même pour l'homme étranger*, tout objet du quotidien se présente comme objet pouvant avoir un usage possible. En donnant des exemples d'objets dont l'usage est lié à un climat que l'homme du Pacifique ne connaît pas, des objets complètement déconnectés du contexte dans lesquels ils peuvent servir, Husserl entend peut-être ainsi répondre à Heidegger.

vus par tous : le fait de les pointer, de faire la distinction entre le jour et la nuit, mais aussi d'en faire de part et d'autre des mythes, supposait qu'ils faisaient partie du monde *pour tous*. Dire que c'était la *même* lune, le *même* soleil, la *même* terre et la *même* mer n'était peut-être sinon qu'une allusion au fait que les premiers philosophes milésiens ont d'abord développé une physique et une cosmologie.

Mais nous croyons que cette allusion est plus significative, et qu'elle s'impose pour Husserl en raison du fait que l'expérience des objets du marché en tant qu'objets physiques n'était pas suffisante pour rendre compte du nouveau sens du monde qui a été institué par les Grecs. Car le monde, rappelons-le, acquiert un nouveau sens pour les Grecs : il devient « l'univers de cette chose identique-ci, de cet « étant »-ci » (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 61 [389])⁵⁰⁷, que les sciences objectives ont pour tâche de connaître. Or, au cours de l'année 1934, Husserl avait déjà cherché à montrer comment se constituaient la nature en tant que nature universelle et infinie et l'objet en tant qu'objet « en soi », idées essentielles aux sciences *objectives*⁵⁰⁸. Il voulait ainsi décrire comment se constituait la possibilité de connaître l'objet *tel qu'il est lui-même*, et non tel qu'il apparaît à chacun de nous pris individuellement, ni tel qu'il apparaît à une communauté traditionnelle donnée, c'est-à-dire chargé de significations culturelles, pratiques, voire personnelles⁵⁰⁹. Était donc cherchée cette couche de l'expérience où l'objet n'est pas déterminé, en ce qu'il est, par du sens – que celui-ci soit culturel ou personnel – et qui était donc, pour cette raison, *pour tous*. Par

⁵⁰⁷ Nous corrigeons la traduction. Nous lisons en allemand : « das Universum jener identischen Dinge, jener « Seienden » ».

⁵⁰⁸ Nous nous référons ici principalement au supplément XIII et au texte N° 30 datant de 1934 se trouvant dans *Die Lebenswelt* [Hua XXXIX] : « Beilage XIII <Induktion in der Welterfahrung und die Konstitution der orientierten Erfahrungswelt als Welt mit Erde und Himmel> » dans *Die Lebenswelt*, [184-189] ; « Nr. 30 <Natur in der Umweltlichkeit und Natur an sich> Gewohnheitsstil der Umwelt als kausaler Stil. Gegenüber dieser umweltlichen « Kausalität » die exakte Kausalität. <Homogenisierung von irdischer Umwelt und Himmelselt> » dans *Die Lebenswelt*, [301-306].

⁵⁰⁹ De même, dans l'*Excursus* à l'*Einleitung in die Ethik*, Husserl concevait l'objet et la nature en soi comme une strate de l'expérience non recouverte par une prestation de sens provenant de l'esprit. Pour l'atteindre, il fallait « déconstruire » [*abbauen*] toute prestation de sens résultant d'un acte intentionnel, toute signification culturelle ou humaine revêtant les objets de notre monde environnant. Ainsi était retrouvée la sous-couche de l'expérience faite d'objets simplement naturels, c'est-à-dire situés de façon spatio-temporelle dans le monde, et ayant seulement des caractéristiques *physiques* : « Prenons une chose non-charnelle comme un livre, qui a, avec ses feuilles de papier et ses caractères imprimés, des mots et des propositions significatives, ou pour être plus précis, qui exprime par la langue une œuvre artistique littéraire, etc. Tout cela disparaît par la déconstruction. Ce qui reste, c'est le « simple objet de la nature », avec ses propriétés physiques, un quelque chose de déterminé, qui a son extension spatiale, ses propres propriétés, qui s'étendent dans la forme spatiale [*Raumgestalt*], durent temporellement, se modifient, et se modifient selon les lois causales. » (*Einleitung in die Ethik*, [295])

« en-soi », il entendait alors l'idée que : « <1>a chose a son être extensif, sa durée, sa forme changeante dans la durée, son mouvement et sa mobilité, son changement dans l'espace-temps naturel » (*Die Lebenswelt*, [301]). L'objet « en soi » était donc l'objet en tant que situé spatio-temporellement dans un monde objectif, abstraction faite de toute teneur de sens culturel ou personnel redevable à une prestation de l'esprit.

Tout le problème était, en 1934, de savoir comment cette idée de l'en-soi de l'objet et surtout l'idée d'un seul et unique monde spatio-temporel pouvaient se constituer à partir de l'expérience. Car Husserl remarque à l'époque que les objets terrestres et les objets célestes ne se phénoménalisent pas de la même façon. Il cherchait donc à constituer l'idée d'un unique univers de l'étant à partir de notre expérience du monde terrestre (la terre et la mer) et du monde céleste (la lune et le soleil). Ce qu'il en dit alors, c'est que l'idée de l'en-soi de l'objet terrestre, l'idée qu'il a son être extensif, sa durée et son mouvement, sa place dans le monde spatio-temporel, se constitue notamment grâce à ses diverses apparences dans l'expérience de rapprochement et d'éloignement⁵¹⁰. À la même époque, Husserl avait décrit comment l'espace, et notamment la situation spatio-temporelle des objets dans l'espace, se constituait grâce à l'expérience de l'éloignement et du rapprochement, et donc à la marche :

Si je vais vers un corps lointain, je me rapproche toujours plus de lui, et j'arrive finalement auprès de lui – à la fin, je ne peux plus me rapprocher davantage. Tant que je le peux, je ne suis pas encore tout à fait auprès de lui. S'il est en repos, alors mon mouvoir touche à sa fin. Mais l'espace est un système de lieux, à savoir le système des lieux vers lesquels il m'est possible d'aller grâce à ma faculté de me déplacer. Le lieu est alors le lieu où peut être un corps, par exemple l'un des corps qui sont et se trouvent toujours en un lieu, ou l'un des corps mus qui poursuivent leur mouvement en chaque lieu <...> (*La terre ne se meut pas*, p. 63)

Pour certains objets en revanche, et il pense ici aux objets célestes, alors que dans d'autres textes il était également question de l'air et de l'eau⁵¹¹, il est impossible de les constituer à partir d'une expérience du rapprochement et de l'éloignement (*Die Lebenswelt*, [304-305]). Ces objets, qui se trouvent au-delà de la ligne d'horizon terrestre, mais en même temps

⁵¹⁰ Cf., *Die Lebenswelt*, [304-305].

⁵¹¹ « Et l'air ? Il ne se distingue d'abord pas de l'espace. Il n'est pas un corps au sens habituel, ni la terre au sens habituel, sur laquelle les corps se trouvent et à laquelle ils appartiennent, de laquelle ils peuvent se détacher, etc. <...> L'air est partout où il n'y a pas de corps. Mais il a aussi en tant que vent, en tant que souffle, etc., ses extensions ayant la forme d'une place et des connexions, même si ces extensions ne sont pas nettement déterminées. Il est semblable à l'eau, avec la mer sans fin, que l'on peut prendre et dont on fait l'expérience comme un corps – un corps liquide – dans un récipient. » (*Die Lebenswelt*, [187])

toujours devant la voûte du ciel, sont toujours à égale distance de nous. Ce sont des corps que l'on voit, mais dont on ne peut s'approcher. Ce sont donc des objets dont la place spatio-temporelle ne peut se constituer par la marche au contraire des objets terrestres ; même si nous devions marcher éternellement, ils resteraient toujours à égale distance de nous qui restons sur terre. Nous ne pouvons non plus, comme au marché, nous les passer de main à main. Comment alors apparaissent-ils *en tant que choses ayant leurs propres propriétés spatio-temporelles* ? Comment se constitue l'idée qu'ils puissent avoir une *place* dans le même monde en soi de la nature ?

Husserl ne peut pas ici constituer le caractère spatio-temporel des objets du monde céleste à partir de l'expérience du rapprochement et de l'éloignement. Il doit cependant montrer comment chacun de ces objets apparaît en tant qu'occupant une place *dans l'espace* si tant est que les objets terrestres *et les objets célestes* sont les objets d'une seule et même nature. Il peut, pour ce faire, tirer profit de deux phénomènes. D'abord, certains objets célestes passent *devant* d'autres objets célestes et les cachent momentanément. Parlant du cas de la lune, du soleil et des nuages, Husserl dit :

Comment arrivons-nous donc à apercevoir la lune comme une sphère ou un disque lointain, comme un corps éloigné ? Tout objet terrestre lointain est pour nous devant le ciel, et la ligne d'horizon de la terre (par exemple sur la mer) n'est pas non plus sur le ciel. Entre les deux se trouve le jeu des nuages, qui souvent cachent le ciel. Les nuages sont toujours devant le soleil, devant la lune. (*Die Lebenswelt*, [188])

Si les nuages passent *devant* eux, c'est donc que la lune et le soleil passent *derrière* les nuages. Pour que ce soit possible, il faut donc que les nuages *soient dans l'espace*. Et la chose peut être répétée pour la lune et le soleil : la lune parce qu'elle cache parfois le soleil, et le soleil parce qu'il cache parfois d'autres planètes. Mais cela ne suffit pas aux yeux de Husserl, ou du moins ne suffit pas pour les étoiles derrière lesquelles *rien ne passe*. En revanche, les étoiles, comme les autres corps célestes, *se meuvent* :

Le soleil et la lune existent continuellement de façon perceptible dans leur lumière brillante. Ils apparaissent dans le ciel et disparaissent ; ils sont identifiés comme les mêmes lorsqu'ils reviennent, ils ont leurs changements et leurs mouvements, ils sont aussi des étants qui persistent dans « l'espace céleste » calculable, qui a lui-même son propre être, par intermittence caché par des objets terrestres, en dessous par des nuages ou du brouillard, etc. Il en va de même pour les étoiles. Les étoiles fixes appartiennent définitivement au ciel lui-même, et nous disons en vertu de leur « mouvement apparent » : le ciel lui-même, sur lequel sont les étoiles, se meut. D'un autre côté, les planètes ne sont pas définitivement en un lieu céleste, elles changent de place, etc. (*Die Lebenswelt*, [306])

Husserl en conclut que comme nous parlons de « place », de « mouvement », et de « changement » dans le cas des objets célestes, il fait sens, bien que ce soit en un sens différent que ce qui se trouve sur terre⁵¹², de parler d'un *espace spatio-temporel céleste* : « Là il est donc question d'être qui persiste, de mouvement et de changement, du ciel qui a des lieux et qui est d'une certaine façon un espace [*Raum*], etc. » (*Die Lebenswelt*, [306])

C'était d'ailleurs le même monde universel des objets spatio-temporel qui lui était apparu, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, comme structure générale du monde de la vie. Le chemin que Husserl se devait alors d'emprunter était certes inverse à celui qui, partant de l'expérience des Grecs, devait montrer comment l'idée de la science pouvait surgir. Husserl ne part pas alors de la situation historique passée qui était celles des Grecs, mais bien de sa situation présente, où les sciences objectives idéalisantes forment un régime de « validations naturelles naïves » qui masquent le monde de la vie auquel il veut retourner⁵¹³. Autrement dit, il ne s'agit pas alors de montrer comment historiquement et à partir du monde de la vie, l'idée d'une science objective a pu apparaître, mais bien de faire le geste inverse, c'est-à-dire réduire les sciences objectives pour dégager le monde de la vie⁵¹⁴. Malgré ces chemins inverses, il

⁵¹² « Mais tous ces concepts, puisés purement à partir de l'expérience de ce qui est céleste, ont justement leur propre signification. Par rapport aux autres concepts d'être. » (*Die Lebenswelt*, [306])

⁵¹³ Et ce, en ayant des buts très précis. Il souhaite notamment montrer comment les sciences objectives *idéalisantes* trouvent leur fondement de validité dans l'*a priori* du monde de la vie : « Cette référence est celle d'une fondation de validité. C'est une certaine prestation idéalisante qui réalise la formation de sens et la validité d'être de degré supérieur qui sont celles de l'*a priori* mathématique et de tout *a priori* objectif, et ce sur le fondement de l'*a priori* du monde de la vie. Il faudrait donc tout d'abord que ce dernier soit pris comme thème scientifique dans ce qu'il a de propre et dans sa pureté, et au-delà il faudrait faire apparaître la tâche systématique de savoir comment, sur un tel fond, et selon quel mode d'une nouvelle formation de sens, l'*a priori* objectif se réalise comme une prestation théorétique médiate. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 159 [143]). Mais parler d'un *a priori* du monde de la vie ne va pas de soi ; il faut, pour cela, montrer que certaines de ses structures sont accessibles à tous et pour tout temps, et non pas relatives à un sujet ou une communauté donnée. En cela, la thématique y est similaire à celle que l'on trouve dans les textes que nous avons examinés jusqu'ici.

⁵¹⁴ Nous sommes en ce sens en désaccord avec Gail Soffer, qui affirme que le monde de la vie et le monde de la science sont opposés (SOFFER, G., *Husserl and the Question of Relativism*, *op. cit.*, p. 165). Au contraire, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, si Husserl met bien entre parenthèse les résultats des sciences objectives idéalisées ayant cours à son époque, cela n'exclut pas l'idée d'une *science du monde de la vie* lui-même (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 158-159 [142-143]). L'avantage du monde de la vie sur les objectivités idéalisées, c'est qu'il donne lieu à un domaine d'évidences originaires, dont nous avons une pure expérience, et non à des confirmations médiates et idéalisantes que nous ne pouvons pas effectivement éprouver (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 140-147 [126-132]). Pour atteindre une telle science du monde de la vie, il faudra cependant chercher une strate du monde de la vie qui se prête à une vérité *non-relative*, à une vérité pour tous et pour tout temps (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie*

s'agit donc de montrer, tout comme en 1936-1937, comment le monde de la vie doit se présenter pour que soit possible l'idée d'en faire la science. Husserl est cependant encore ennuyé par la relativité culturelle des aperceptions des objets du monde de la vie, relativité qui contrevient à l'idée que des énoncés peuvent valoir pour quiconque⁵¹⁵. Il lui faut alors réduire ces relativités pour trouver les structures générales qui sont accessibles pour tous et pour tout temps : « Cette structure générale, à laquelle tout relativement-étant est lié, n'est pas elle-même relative. Nous pouvons la considérer dans sa généralité et, avec la prudence qui s'impose, constater d'entrée de jeu son accessibilité une fois pour toutes et pour tout le monde. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 158). Ce qu'il découvre alors comme structure générale, c'est encore le monde comme tout des objets spatio-temporels. « Si », nous dira alors Husserl, « dans un regard circulaire et libre nous examinons le formellement-général, ce qui reste invariant dans le monde de la vie, quel que soit le changement des relativités, alors nous nous arrêtons comme malgré nous à ce qui pour nous dans la vie détermine seul le sens du mot monde : le monde est le tout des choses, des choses réparties dans la forme mondaine qu'est la spatio-temporalité, « à leur place » dans un sens double (à leur place dans l'espace, à leur place dans le temps), bref le tout des « onta » spatio-temporels. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 37, p. 161 [145])

Ainsi, le fait que Husserl mentionne la terre et la mer, mais aussi *le soleil et la lune*, objets célestes, est significatif. Cette mention servait à indiquer la « révolution dans la formation du sens du monde » ayant eu lieu en Grèce antique⁵¹⁶, celle où le monde apparaît comme *un seul et même univers*, incluant ciel et terre, et dans lequel tous les objets physiques sont situés. C'était d'ailleurs le même monde universel des objets spatio-temporel qui lui était apparu, dans la *Krisis*, comme structure générale du monde de la

transcendantale, p. 158 [142]). C'est dans ce contexte que Husserl pose le problème d'un monde *pour tous*, c'est-à-dire d'un monde dont la validité n'est pas relative qu'à un sujet ou qu'à une communauté donnée.

⁵¹⁵ « Mais si nous posons comme but la vérité inconditionnellement valable pour tous sujets sur des objets, en partant de ce en quoi des Européens normaux, des Indous normaux, des Chinois normaux, etc., malgré toute relativité, cependant finissent par s'accorder – partant donc de ce qui rend identifiables pour eux et pour nous des objets du monde de la vie communs à tout le monde, bien que la conception en demeure différente, comme par exemple la forme de l'espace, le mouvement, les qualités sensibles et autres choses semblables -, alors nous parvenons quand même à trouver le chemin de la science objective. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 158 [142])

⁵¹⁶ *Sur l'histoire de la philosophie*, p. 60 [389].

vie⁵¹⁷. Cette mention se comprend d'ailleurs d'autant mieux lorsque l'on sait déjà à *quel genre de sciences cette nouvelle attitude théorique devait donner lieu*. Rétrospectivement, nous savons que ce n'était pas n'importe quel genre de monde pour tous qui pouvait apparaître aux Grecs ; ce devait être l'idée d'un monde tel qu'il puisse donner le coup d'envoi aux sciences objectives que nous connaissons aujourd'hui. C'est pourquoi Husserl nous dit :

Mais avec ce renversement, la délimitation de la finitude s'accomplit, toute finitude se trouve d'un coup dépassée, à savoir la finitude de toute situation avec sa vérité de situation. L'opposition ouverte à l'ensemble du règne de la δόξα signifie justement en même temps que la connaissance s'empare de l'infini, c'est-à-dire en ce qu'il s'agit pourtant d'un monde identique et unique, d'un unique <univers> d'étants existant identiquement, <univers> qui s'étend à travers l'infini de tous les mondes situés, de toutes les humanités fonctionnant à leur égard comme leur support (qu'il s'agisse de notre nation ou d'autres nations selon une possibilité finie), se présentant en elles subjectivement et relativement sous des modes toujours nouveaux. Ainsi, avec l'« étant » philosophique, avec la connaissance par laquelle le monde philosophique est devenu tâche à accomplir, l'infini devient implicitement une thèse, un infini de l'ensemble de toutes les situations.⁵¹⁸

Le simple monde du marché ne pouvait suffire à ce titre, car il fallait découvrir l'idée d'un monde qui dépasse la finitude de notre situation, dont celle du marché⁵¹⁹.

Ce monde pour tous des Grecs a rendu possible les sciences objectives et ensuite idéalisantes, et c'est à ce titre *historique* que Husserl le mobilise dans ses textes des années 30. Mais que l'attitude théorique, c'est-à-dire celle consistant à faire l'épochè des connaissances relatives à une communauté pour cette fois ne rechercher et n'admettre que

⁵¹⁷ « Si », nous dira Husserl, « dans un regard circulaire et libre nous examinons le formellement-général, ce qui reste invariant dans le monde de la vie, quel que soit le changement des relativités, alors nous nous arrêtons comme malgré nous à ce qui pour nous dans la vie détermine seul le sens du mot monde : le monde est le tout des choses, des choses réparties dans la forme mondaine qu'est la spatio-temporalité, « à leur place » dans un sens double (à leur place dans l'espace, à leur place dans le temps), bref le tout des « onta » spatio-temporels. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 161 [145]) Certes, le projet de la *Krisis* est différent : Husserl ne part pas de la situation historique passée qui était celles des Grecs, mais bien de sa situation présente, où les sciences objectives idéalisantes forment un régime de « validations naturelles naïves » qui masquent le monde de la vie qu'il veut dégager. Malgré tout, Husserl cherche, comme en 1936-1937, à réduire la strate de l'expérience qui est relative à une culture donnée pour trouver les structures générales du monde qui sont accessibles pour tous et pour tout temps. Et ce qu'il découvre alors comme structure générale, c'est encore le monde comme tout des objets spatio-temporels.

⁵¹⁸ *Sur l'histoire de la philosophie*, p. 63-64 [391].

⁵¹⁹ Il ne faut pas croire pour autant qu'il n'y a que les connaissances portant sur ce monde universel et ses objets spatio-temporels qui soient *pour tous*. Ce monde pour tous découvert par les Grecs a rendu possible les sciences objectives et ensuite idéalisantes, et c'est à ce titre *historique* que Husserl le mobilise dans ses textes des années 30. Mais que l'attitude théorique ait pu donner lieu à d'autres types de sciences n'est pas exclu. C'est d'ailleurs à partir de ce raisonnement que Husserl propose une nouvelle orientation à l'attitude théorique, orientation le portant cette fois vers l'ego transcendantal et la phénoménologie : *cf.*, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 38, p. 163-168 [146-151] ; p. 371-383 [334-348].

des connaissances pouvant valoir pour tous et pour tout temps, ait pu donner lieu à d'autres types de sciences n'était pas exclu par Husserl. C'est d'ailleurs à partir de ce raisonnement qu'il proposera une nouvelle orientation à l'attitude théorique, orientation le portant cette fois vers l'ego transcendantal. Car, nous dit Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, le monde de la vie admet plusieurs orientations. La conscience du « tout des ontas spatio-temporels » peut porter sur le monde en tant qu'horizon des objets *ou* sur les objets dans le monde, les deux consciences n'étant pas équivalentes (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 162-163). Le monde de la vie admet également une seconde orientation qui implique de se détacher de cette façon habituelle de vivre *dans* le monde pour se tourner cette fois vers la *subjectivité* pour laquelle apparaît la dimension objective du monde de la vie (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 164). Il s'agit, dans cette orientation subjective, de faire la science de *l'universum du subjectif* en tant que pré-donné universel de toute donation du monde, science que réalise la phénoménologie transcendantale (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 166). De l'idée d'une science du monde pour tous, Husserl passe ainsi à une conscience que nous sommes tous, et dont la science serait *universelle* parce qu'elle serait science du champ de pré-donation universelle du monde. Ce faisant, Husserl *inscrit* sa phénoménologie transcendantale comme fin historique d'une idée et d'une tâche – chercher les connaissances et faire une science pouvant valoir *pour tous* – apparues pour la première fois en Grèce antique.

Husserl semble ici bénéficier d'une certaine équivoque attachée à l'expression « pour tous » : d'une science du monde pour tous, il passe à une science de la conscience que nous sommes tous. Avec la nouvelle orientation vers la subjectivité transcendantale, Husserl cherche maintenant une vérité que l'on pourrait affirmer *à propos de tous*⁵²⁰. Mais le véritable corrélat subjectif qui serait *pour tous*, au sens d'être-disponible-pour-tous,

⁵²⁰ Il y a donc entre ces deux orientations – objective et subjective – un glissement de sens que l'on entend également dans l'expression « avoir quelque chose en commun » : s'il s'agit parfois de souligner par cette expression l'être-en-partage ou l'être-disponible-pour-tous (les parties communes d'un immeuble, avoir un savoir en commun, avoir une histoire en commun, avoir un monde en commun), il s'agit aussi parfois de souligner par là l'être-identique ou l'être-semblable (ils ont quelque chose en commun : ils sont tous les deux philosophes).

n'est-il pas plutôt l'intersubjectivité transcendantale, la socialité universelle, *l'humanité* en tant que véritable corrélat subjectif du monde de la vie⁵²¹ ?

Ce n'était d'ailleurs pas le premier glissement de ce genre dans le raisonnement de Husserl. Car de l'idée d'un monde pour tous, d'une strate de l'intuition dont tous pouvaient faire l'expérience, il en était venu à l'idée d'une connaissance qui valait pour *le tout du monde*, c'est-à-dire d'une connaissance du monde et de ses objets pouvant valoir en n'importe quel point du monde, indépendamment donc de toute caractéristique concrète particulière ou situationnelle. En ce sens, la différence entre le monde terrestre et le monde céleste était problématique *justement* parce qu'elle menaçait l'idée qu'il puisse y avoir un *tout du monde identique*, un univers. Qu'une science des objets et du monde en leur teneur concrète ait été possible en tant que science *pour tous*, cela semble avoir été exclu dès le départ par Husserl. Peut-être était-ce parce que ce qui motivait Husserl, c'était de montrer l'institution originaire des sciences *formelles et idéalisantes* et non pas de tout ce que nous avons en partage – sa critique des sciences formelles et idéalisantes le contraignant à ne pas décrire toutes les couches du monde pour tous. Husserl aurait ainsi décrit un monde pour tous de façon à ce que soient possibles les formations de sens ayant été historiquement développées ultérieurement et prévalant à son époque, se bornant ainsi à *une certaine couche du monde pour tous*. Comme si les sciences objectives étaient toujours déjà présentes comme ce qu'il fallait parvenir à constituer historiquement ; comme si elles prédéterminaient implicitement le monde pour tous décrit par Husserl.

⁵²¹ Ce qui motive cette affirmation, c'est une remarque de Husserl, qui fait contrepoids à l'unilatéralité, voire au caractère obtus, de ses analyses portant sur la subjectivité *isolée* : « Mais tout se complique dès que nous prenons garde que la subjectivité n'est ce qu'elle est : un ego constitutivement fonctionnant, que dans l'intersubjectivité. Ce qui signifie pour le point de vue « ego » les thèmes nouveaux de la synthèse concernant l'ego spécifique et l'ego autre (tous les deux pris purement comme ego), les thèmes de la synthèse « Je/Tu », et aussi bien, mais plus compliqués, ceux de la synthèse « Nous ». D'une certaine façon c'est là encore une temporalisation, à savoir celle de la simultanéité des pôles égologiques, ou, ce qui revient au même, de la constitution de l'horizon personnel (purent égologique) dans lequel chaque ego se sait être. C'est la socialité universelle (en ce sens-là, c'est l'« humanité ») en tant qu'« espace » de tous les sujets égologiques. Mais naturellement la synthèse de l'intersubjectivité touche du même coup à tout : le monde de la vie intersubjectivement identique pour tous sert d'« index » intentionnel pour la diversité d'apparitions qui, liées dans la synthèse intersubjective, sont ce à travers quoi tous les sujets égologiques (et non pas chaque sujet séparément grâce à ses diversités, à celles qui lui sont individuellement propres) est orienté (*sic*) sur le monde commun et les choses qu'il comporte, en tant que champ de toutes les activités qui ont leur lien dans la communauté du « Nous », etc. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 196 [175-176])

Rien n'exclut cependant que le monde *pour tous* soit plus riche et qu'il y ait des expériences universelles qui ne soient pas formelles. De telles sciences sont d'ailleurs bien possibles : pensons à la zoologie, la géographie, à la médecine ou une physique des couleurs ou des sons. Car le motif initial instituant la révolution de la formation du sens du monde connue par les Grecs ne limite pas ces nouvelles formations de sens à la science des structures universelles du monde. Tout ce qu'exigeait le dépassement du conflit d'opinions prévalant entre les Grecs et les étrangers, c'était que les Grecs n'admettent que des opinions pouvant valoir pour tous, et mettent en suspens toutes les connaissances culturelles relatives à une communauté donnée. Réduisant ainsi la couche de leur monde traditionnel et accédant au monde « primordial » de *l'humanité*, les Grecs n'étaient certainement pas que devant une structure formelle du monde. Ils avaient tout au moins également la strate de l'objet perçu échangé au marché, et donc vu et touché. C'était d'ailleurs cette chose perçue en commun qui était identifiée par Husserl, en 1922, comme chose intersubjectivement commune⁵²². La chair également était un objet valant pour tous, et il n'est donc pas étonnant que les Grecs, et au premier plan Hippocrate, aient développé une médecine rationnelle – d'autant plus si l'on accepte la façon dont autrui se constitue phénoménologiquement pour chacun par l'aperception de sa chair. Rien n'excluait non plus que les sentiments fassent l'objet d'opinions pouvant valoir pour tous : qu'il y ait un même amour, une même haine, une même honte ou une même fierté, tout comme il y avait une même terre, une même mer, une même lune et un même soleil, aurait facilement pu être reconnu à partir des différents mythes. Que ces strates du monde pouvant valoir pour tous aient été écartées par Husserl au profit de la structure universelle du monde spatio-temporel, cela ne se comprend que parce que Husserl se limitait à montrer comment pouvait s'instituer originairement l'idée des sciences objectives et idéalisantes qui allaient suivre historiquement. Mais cela ne veut en aucun cas dire que le monde pour tous était réduit à un tel monde.

⁵²² « Les jugements motivés chosalement sont objectivement valides, c'est-à-dire que ce sont des validités intersubjectivement communes dans la mesure où ce que je vois, chacun peut le voir ; au-dessus de toutes les différences des individus, des nations, des traditions valant de manière générale et enracinées de façon stable se trouvent les choses communes dont le titre est le monde commun des choses, qui est constitué dans des expériences échangeables de telle sorte que tous peuvent s'entendre avec tous, avoir recours à la même chose vue. Et, s'y référant tout d'abord, puis étendant son emprise au-delà, s'ouvre un domaine de la vérité que chacun peut porter à sa vue, que chacun peut réaliser effectivement en soi en intuitionnant, chacun provenant de chaque cercle culturel, ami et ennemi, Grec ou barbare, enfant du peuple de Dieu ou des peuples ennemis de Dieu. » (*Sur le renouveau*, p. 95-96 [77])

2.2.5.4. LA NAISSANCE DE LA RAISON THÉORIQUE : UNE RÉVOLUTION NORMATIVE

Étonnamment, la réflexion de Husserl qu'il avait entamée à partir du *conflit* entre ce que chacun tient pour vrai le conduit à la question du *commun*. La phénoménalité du conflit est donc éludée au profit de la concordance des visées intentionnelles entre les étrangers, de leur évidence commune. Ce faisant, nous risquons cependant de manquer la révolution qui s'y est jouée. Car aux yeux de Husserl, tout change chez les Grecs, qui décident de délaisser l'ancienne norme d'après laquelle ils jugeaient de la rectitude de leurs opinions et d'adopter une nouvelle « norme », la vérité objective pouvant valoir pour tous et pour tout temps, pour juger de la rectitude de leurs connaissances et de leurs pratiques (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 138 [124] ; p. 367-368 [333-334] ; *Sur l'histoire de la philosophie*, p. 55-56 [385])⁵²³.

Si cela est exact, cela voudrait dire que les Grecs ont réalisé une *révolution normative*. Jusqu'alors, la validité d'une connaissance dépendait de la communauté : une connaissance n'était correcte que si elle avait cours *pour un « nous » donné*, pour une communauté donnée. Nous devrions dire, en ce sens, que le « pour nous » était la norme d'après laquelle la rectitude de toute opinion devait être déterminée. Ou bien parce que chaque membre de la communauté reprenait passivement ce qui vaut pour sa communauté et l'adoptait lui-même en tant que ce qui va de soi (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 37-38 [373]). Ou bien parce que, même lorsqu'il y réfléchissait activement et librement et cherchait à établir ce qui vaut *vraiment*, la validité de la connaissance dépendait encore de son appartenance à une coutume et à une tradition données (*Sur l'histoire de la philosophie*,

⁵²³ Il est à noter qu'en 1922 et 1923, alors qu'il est déjà question de ce qui a pu motiver les Grecs à adopter l'attitude théorique, Husserl voit cet événement comme l'apparition d'une nouvelle norme d'après laquelle ils jugeaient de la validité de leurs connaissances. Seulement, Husserl y insiste alors sur le fait que la norme du jugement correct, c'est la « chose même », et s'il parle alors d'un « pour tous et pour tout temps », ce n'est pas en tant que norme de la validité des opinions, mais simplement en tant que conséquence du fait que c'est la chose même qui est prise comme norme du jugement : cf., *Sur le renouveau*, p. 95-97 [77-79]. Il y affirme de plus, en un autre passage, que le principe normatif de la philosophie, c'est de se diriger selon la « libre raison », c'est-à-dire en ayant pour soi-même une évidence pour chacune de ses opinions. Parlant du passage de la philosophie antique à la culture médiévale, Husserl affirme : « Si auparavant les philosophes étaient les représentants du principe normatif dominant de la libre raison (comme de celui qui représente, selon l'idée, la forme de l'humanité authentique), pour le nouveau principe fondamental de toutes les normes, la *civitas dei*, ce sont les prêtres qui sont les représentants. Si la communauté philosophique était pour ainsi dire communautaire et si l'idée directrice n'était portée par aucune volonté sociale englobante, la communauté correspondante, celle des prêtres, est maintenant impérialiste, dominée de part en part par une volonté unitaire. » (*Sur le renouveau*, p. 107 [89-90])

p. 38-39 [373-374]) Dans ce cas, l'allant de soi était certes activement remis en question, mais sans jamais que soit remise en question la norme – le « pour nous » – d'après laquelle devait être jugée la rectitude de ce qui allait de soi.

Mais l'expérience de la communauté, en tant qu'expérience toujours concordante, est brisée parce que ce qui va de soi pour les Grecs et ce qui va de soi pour les étrangers sont en conflit. Même en y réfléchissant activement, les Grecs et les étrangers ne peuvent s'entendre, car ce qui pourrait justifier leurs opinions diffère : les Grecs prenant leur propre tradition comme norme de la rectitude de leurs opinions, les étrangers la leur. Pire, les Grecs ne peuvent même pas prétendre que c'est parce que les étrangers sont stupides, anormaux ou comme des bêtes, qu'ils ne partagent pas la même opinion : ces derniers leur semblent au contraire *tout aussi intelligents*. C'est pourquoi le sens implicite adossé à de telles opinions devait être « là pour moi ou pour nous, mais non pas là pour tous », selon l'heureuse formule de Soffer Gail⁵²⁴.

Ainsi, si Husserl parle d'une révolution dans la formation du sens du monde en Grèce antique, il faut l'entendre en un sens plus fort qu'une simple remise en question de la rectitude des opinions qui prévalaient alors. C'est également *la norme* d'après laquelle ils jugeaient de la rectitude de leur opinion qui ne va plus de soi, et sa légitimité qui est mise en doute. *C'est la légitimité de la norme d'après laquelle ils jugeaient de la rectitude de leur opinion qui est mise en question*. Les opinions ne sont donc pas les seules à devoir être remises en question : c'est aussi la norme d'après laquelle elles étaient jugées, qui, dans le conflit, apparaît en tant qu'allant de soi devant maintenant être mis en question. Elle apparaît alors pour ce qu'elle est : une norme qui jusqu'alors n'apparaissait pas en tant que *norme*, mais qui participait plutôt à la constitution de ce qui va de soi. Par le conflit serait rendue manifeste la norme implicite, que l'on ignorait jusqu'alors imposer à nos opinions, tant l'on croyait qu'il était *naturel* de juger nos opinions d'après ce qui valait pour la communauté.

Ce qui va de soi dans l'attitude naturelle, ce n'est donc pas seulement des connaissances ou des opinions, mais également la norme d'après laquelle l'on devrait juger de la rectitude de celles-ci. L'attitude naturelle est aussi une attitude normative ; ce qui va

⁵²⁴ Cf., SOFFER, G., *Husserl and the Question of Relativism*, op. cit., p. 181.

de soi dans l'attitude naturelle, ce sont des opinions et également – voire surtout – *les normes d'après lesquelles nous jugeons de la rectitude de nos opinions.*

Ainsi libérés du caractère « naturel » de la norme, de son « évidence », de son « cela va de soi », les Grecs ont pu en faire l'épochè – le geste de l'épochè n'étant rationnel pour celui qui l'opère, nous l'avons vu, *que si ce qui est mis en suspens ne va plus de soi*⁵²⁵. Ils n'ont pas, ce faisant, simplement fait l'épochè des thèses contenues dans leurs opinions communautaires et traditionnelles. Ce dépassement de ce qui allait de soi impliquait également de faire l'épochè de la norme d'après laquelle ces opinions valaient en droit. Celle-ci devait également être mise en suspens et ainsi « dénaturalisée » s'il devait y avoir une révolution normative.

Et c'est bien ce qui arrive chez les Grecs. Dans le conflit d'opinions, la norme d'après laquelle ils jugeaient de la rectitude de leurs opinions apparaît en tant que norme *relative* à une communauté donnée et en tant que norme qui ne va pas de soi pour tous : l'étranger, lui, ne juge pas de la rectitude de ses opinions *d'après la même norme*. Ils firent, conséquemment, l'épochè de cette norme pour chercher *une nouvelle norme d'après laquelle juger de la rectitude de leurs opinions*. La norme pratique et communautaire alors mise en suspens, un espace était libéré pour que soit cherchée une nouvelle norme d'après laquelle juger de la rectitude de leurs opinions⁵²⁶. Et ce qu'il leur apparut, du moins selon ce qu'en dit Husserl, c'est qu'ils pouvaient également juger leurs opinions selon une autre norme : n'accepter que les opinions pouvant valoir pour tous. « Le concept de raison se

⁵²⁵ Nous l'avons déjà dit : l'épochè était justifiée que là où la thèse suspendue ne semblait pas absolument certaine, que là où il était justifié de dire qu'elle *peut peut-être être incorrecte*. Pour que la norme d'après laquelle les Grecs jugeaient la rectitude de leurs opinions soit mise en suspens de leur part, elle devait donc leur apparaître comme pouvant être incorrecte. Sans quoi, cette mise en suspens aurait été *sans raison*. *Supra*, section : « 2.3.3.3. La neutralisation, un acte de raison ».

⁵²⁶ « <Ils sont *eo ipso*, en tant qu'étants irrelatifs identiquement reconnaissables, dans le cours des choses quotidiennes subjectives et relatives, dans lequel ils se dissimulent certes ; mais des substrats et des prédicats, c'est-à-dire de nouveau des vérités, peuvent également ressortir dans la nouvelle attitude d'un être-dirigé habituellement vers ce qui n'est pas relatif, d'un intérêt plaçant, grâce à une épochè, hors de validité la validité ontologique des choses quotidiennes – <dans la nouvelle attitude> de l'intérêt théorique.> » (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 62 [390]) Nous traduisons. Nous lisons en allemand : « Als identisch wiedererkennbar irrelativ Seiende waren sie *eo ipso* im Ausgang von den in subjektiv-relativen Alltagsdingen, in denen sie sich zwar verhüllen, aber doch herausgeschaut werden können, Substrate von Prädikaten, also wieder von Wahrheiten in der neuen Einstellung eines habituell auf das Irrelative Gerichteten, also die Seinsgeltung der alltäglichen Dinge durch eine Epoché außer Geltung setzenden Interesses – des « theoretischen Interesses » »

<trouvant> ainsi déplacé », nous dira Husserl, les Grecs passèrent d'une raison pratique et communautaire à la raison théorique (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 57 [386]).

On comprend donc que pour motiver une critique *de la norme*, il fallait plus qu'un simple écart entre ce que les Grecs tenaient pour vrai et ce qui était *réellement*. La surprise et la déception ne pouvaient suffire. Car si celles-ci motivaient la critique *de la visée intentionnelle*, mais pas pour autant la critique de la norme d'après laquelle la rectitude de cette visée devait être décidée, ici, ce dont il est question, c'est de la motivation menant à la critique de la *norme appliquée à la visée intentionnelle*. Pour une telle genèse, le simple écart entre l'intention et l'objet intuitif ne suffisait plus : c'était la norme en tant que telle, et la norme *en son non-droit*, qui devait apparaître. C'est pourquoi, nous semble-t-il, le conflit entre les Grecs et les étrangers se devait d'être un conflit *entre des normes*, conflit menant à leur dépassement dans une nouvelle norme pouvant s'appliquer *à tous*.

C'est alors *en raison* que l'ancienne norme, de même qu'une nouvelle norme que l'on souhaiterait adopter, doit se justifier. Ainsi, même si Husserl parle de liberté dans la mise en suspens de certaines normes, la suspension et l'application des normes n'ont rien de contingent. Car, rappelons-le, pour que les Grecs puissent mettre en suspens la norme qu'ils imposaient sans le savoir à leurs opinions, celle-ci a d'abord dû leur sembler *illégitime* en regard des relations qu'ils entretenaient avec les étrangers. Ceux-ci faisaient bel et bien preuve d'intelligence et d'inventivité, et prouvaient donc qu'ils étaient ouverts, contrairement aux bêtes, à la raison. Ils semblaient d'ailleurs s'entendre avec les Grecs sur certains points. Dans la mesure où une certaine strate de l'expérience semblait donnée en commun aux Grecs et aux étrangers, ce n'était pas sans raison qu'ils pouvaient prétendre ne s'orienter que d'après des opinions pouvant valoir pour tous. Il était donc tout à fait rationnel pour les Grecs de chercher à appliquer une nouvelle norme, cette fois *commune*, d'après laquelle juger de la rectitude de leurs opinions.

L'application de cette nouvelle norme ne se fit par ailleurs pas sans heurt. Il semble difficile en effet de dire, comme le fit Gail Soffer⁵²⁷, que les deux normes pouvaient simplement coexister, la première n'étant pertinente que dans un contexte national, et la seconde dans un contexte d'échange avec des étrangers. La norme de n'admettre que des

⁵²⁷ SOFFER, G., *Husserl and the Question of Relativism*, op. cit., p. 191.

connaissances valant pour tous eut au contraire une fonction critique envers la doxa initiale, qui fit en sorte que les deux ne pouvaient pas cohabiter sans plus. D'un point de vue théorique, toutes les opinions formulées devaient maintenant être conformes à la vérité objective, valant pour tous et pour tout temps. Les anciennes opinions, fondées sur la tradition d'une communauté, ne pouvaient plus être maintenues sauf dans certains contextes communautaires traditionnels : « D'un côté, le plus essentiel de l'attitude théorique de l'homme philosophique est l'universalité propre du comportement critique, lequel est décidé à n'admettre sans questions aucune opinion donnée d'avance, aucune tradition, et à poser aussitôt, à l'égard de l'universum traditionnel donné d'avance, la question d'un vrai en-soi, lequel est une idéalité. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 367 [333]). Pour prendre un exemple, lorsqu'il était question du soleil et de la lune, il ne devait plus être question du soleil et de la lune tels que présentés par les mythes, mais du soleil et de la lune en tant qu'objets célestes situés dans un unique monde spatio-temporel.

Surtout, cette nouvelle norme transforma également les pratiques de la communauté. Elle ne fut pas qu'une norme *théorique*, elle devint également une norme *pratique*. D'abord parce que cette norme institua une nouvelle pratique au sein des pratiques existantes : le métier du philosophe, du scientifique, tourné vers la tâche infinie de connaître l'entièreté de l'étant d'un point de vue *théorique* (*Sur l'histoire de la philosophie*, p. 41-65 [376-392] ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 363 [329]). Ce positionnement face au monde, cette façon de le rendre thématique de façon théorique, devint même, à mesure que la sphère de la communauté scientifique croissait, la façon *normale, typique*, de se rapporter au monde pour une communauté donnée, que Husserl identifie comme « Occident » ou comme « Europe » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 347-383 [314-348])⁵²⁸. Mais aussi et plus radicalement parce que cette norme théorique devint une norme

⁵²⁸ Sur la normalisation des normes : cf., WANDELFIELDS, B., « Normalité et normativité. Entre phénoménologie et structuralisme », *Revue de métaphysique et de morale* 45: 1 (2005), p. 57-67. Maren Werhle considère également les processus de normalisation des normes, et plus particulièrement l'internalisation corporelle des discours normatifs. Ce qu'elle entend cependant par « norme » ne correspond à ce que Husserl entendait par « norme », mais correspond plutôt à l'emploi foucauldien et butlérien du terme. Par « norme », Maren Werhle entend une mesure universelle des actions humaines, et s'intéresse

pour la pratique en exerçant une *fonction critique* à l'égard des pratiques déjà existantes au sein de la communauté. Le philosophe et le scientifique demanderont que les pratiques de l'humanité suivent non plus ce qui vaut pour cette communauté, mais qu'elles suivent plutôt ce qui vaut *objectivement*, pour tous et pour tout temps :

Mais ce n'est pas là seulement un nouveau comportement dans la connaissance. L'exigence de soumettre l'ensemble de l'empirie à des normes idéales, à savoir celles de la vérité inconditionnée, cette exigence engendre aussitôt une mutation, qui va bien plus loin, de l'ensemble de la praxis de l'existence humaine, autrement dit de toute la vie culturelle ; celle-ci ne doit plus se laisser normer par l'empirie quotidienne et la tradition dans leur naïveté, mais par la vérité objective. Ainsi, la vérité idéale devient-elle une valeur absolue qui emporte avec soi une mutation universelle de la praxis dans le mouvement de la culture, et dans les effets qu'elle produit constamment dans l'éducation des enfants. Si nous réfléchissons de plus près à la nature de cette mutation, nous comprenons bientôt ce qu'elle comporte inévitablement : si l'idée générale de vérité en-soi devient la norme universelle de toutes les vérités relatives qui apparaissent dans la vie humaine, des vérités de situation réelles et vraisemblables, cela touche alors, aussi, toutes les normes traditionnelles, celles du droit, de la beauté, de la convenance, des valeurs personnelles dominantes, des valeurs personnelles de caractère, etc. (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 367-368 [333-334])⁵²⁹

Selon Husserl, nous devrions donc admettre que la norme, qui avait jusqu'à maintenant pour nous un sens éminemment *théorique* – la norme étant ce qui permet de juger de la rectitude des formations de sens de nos visées intentionnelles –, puisse *également avoir une portée pratique*.

Dire que la vérité objective exerce « une mutation universelle de la praxis » est cependant ambigu et peut vouloir dire tout au moins deux choses. Cela peut vouloir dire que cette norme théorique est elle-même évaluée axiologiquement, et qu'en raison de sa *valeur supérieure*, toute pratique permettant de la réaliser sera considérée comme *meilleure* que les autres. Parce que les objets respectant cette norme ne peuvent advenir que comme produits d'une réalisation pratique, parce que ces produits peuvent être évalués axiologiquement et ainsi comparés à d'autres pratiques, l'apparition de cette norme théorique devrait nous conduire à modifier nos priorités axiologiques et pratiques. Et c'est

particulièrement à celle qui sont culturellement imposées : WEHRLE, M., « Normality and Normativity in Experience », *loc. cit.*, p. 128-139.

⁵²⁹ Critique des pratiques existantes que Husserl décrit également ainsi : « Cela se produit sous la forme d'une nouvelle espèce de praxis, celle de la critique universelle de toute vie et de tous les buts de la vie, de toutes les formations et systèmes culturels issus déjà de la vie de l'humanité, et par conséquent, aussi, sous la forme d'une critique de l'humanité elle-même et des valeurs qui expressément ou non la guident ; plus loin encore, c'est une praxis qui vise à élever l'humanité grâce à la raison scientifique universelle suivant des normes de vérité de tout type, qui visent à en fait une humanité fondamentalement nouvelle, capable de répondre absolument d'elle-même sur le fondement de vues théorétiques absolues. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 363 [329])

bien ce que suggère le passage cité. En disant que cette nouvelle vérité théorique devient « une valeur absolue », Husserl soutient que si l'attitude théorique bouleverse la pratique allant de soi jusqu'alors, c'est parce qu'elle bouleverse le rapport axiologique et donc hiérarchique valant entre les pratiques. La pratique théorique, scientifique, devient la pratique de toutes les pratiques et les supplante.

Mais dire cela, ce n'est pas encore accorder une fonction proprement *pratique* à la norme du « pour tous ». De plus, si cette norme exerce une mutation à l'égard de la pratique, c'est alors simplement en raison de sa valeur supérieure, et non pas parce que cette norme *en elle-même* permettrait de discriminer si une pratique est correcte ou incorrecte.

Si la norme doit avoir un usage pratique, ce passage doit donc être lu d'une autre façon. Il faut y lire que cette norme ayant un usage théorique a peut-être *également* un usage proprement pratique, c'est-à-dire un usage permettant de déterminer la *rectitude de nos pratiques*. Dire de la norme « pour tous » qu'elle a un usage pratique, ce serait donc dire qu'en l'appliquant normativement à diverses actions, nous serions en mesure de déterminer lesquelles sont correctes et lesquelles sont incorrectes.

Ce geste n'est possible qu'à condition que l'obstacle principal à l'usage normatif des normes soit levé. Cet obstacle, c'est l'assimilation de la norme à la preuve. Jusqu'à maintenant, ce que Husserl considérait être la norme de la rectitude des actes intentionnels, c'était la possibilité d'une justification de l'acte intentionnel par une preuve intuitive. Dans certains cas, cette norme était modifiée, par exemple lorsque Husserl prenait la certitude absolue, l'optimal ou le normal comme normes. Mais même dans ces cas, ces normes entretenaient encore un lien avec la preuve : elles discriminaient les actes intentionnels corrects et ceux incorrects en regard de la preuve intuitive qu'ils pouvaient recevoir, le genre de preuves *admissibles* étant simplement réduit. Elles avaient pour effet de restreindre le champ des thèses et des intuitions, pourtant toutes probantes, pouvant être considérées comme *correctes*. Or, chaque fois que la norme est assimilée à la preuve ou à

un type précis de preuve, elle ne peut avoir qu'un usage théorique. Pour fonder un usage pratique, la norme doit donc être dissociée de la preuve⁵³⁰.

C'est ici que la norme du « pour tous » prend toute sa portée. Certes, cette norme peut avoir un usage *théorique* ; il s'agit de n'admettre que les thèses et les justifications intuitives qui peuvent être pour tous. Mais rien n'empêche qu'elles aient également un usage pratique.

Et il y a bien un endroit où Husserl applique cette norme à la pratique. Dans les articles *Sur le renouveau*, Husserl interroge les implications éthiques des différentes formes que peut prendre l'humanité. Et ce qu'il remarque alors, c'est que certaines idées peuvent être appliquées normativement à la forme que prendra l'humanité. Ainsi, l'application normative de l'idée de la libre raison, laquelle comprend la norme du « pour tous », à la forme de l'humanité aura pour conséquence que le communisme doit être et que l'impérialisme ne doit pas être. L'impérialisme serait plutôt la forme de l'humanité conforme à l'idée du *civitas dei* :

Si auparavant les philosophes étaient les représentants du principe normatif dominant de la libre raison (comme de celui qui représente, selon l'idée, la forme de l'humanité authentique), pour le nouveau principe fondamental de toutes les normes, la *civitas dei*, ce sont les prêtres qui sont les représentants. Si la communauté philosophique était pour ainsi dire communiste et si l'idée directrice n'était portée par aucune volonté sociale englobante, la communauté correspondante, celle des prêtres, est maintenant impérialiste, dominée de part en part par une volonté unitaire. Son idée de *civitas dei* est incorporée par elle à l'ensemble de la vie communautaire médiévale comme idée finale normative et, par elle, devient en général déterminante en pratique pour le mouvement de la culture et cela, en vertu de sa place autoritaire dans la conscience publique. (*Sur le renouveau*, p. 107-108 [89-90])⁵³¹

⁵³⁰ Pour donner un autre exemple de changement normatif intimement lié à la preuve, pensons, dans le domaine juridique, à la différence entre la preuve *hors de tout doute raisonnable* et la preuve selon *la balance des probabilités*. Si la première vaut en matière criminelle et pénale, la seconde vaut en matière civile – sauf exceptions. La preuve jugée correcte sera, dans un cas, jugée en fonction d'une norme (« hors de tout doute raisonnable ») et en fonction d'une autre norme dans l'autre cas (« balance des probabilités »). Il y a des raisons à ces changements normatifs, et on peut penser notamment au fait qu'en matière criminelle et pénale, le pouvoir de l'État doit être contrebalancé par une norme plus stricte. Sur la genèse historique de l'apparition de la norme du « hors de tout doute raisonnable » : cf., SHAPIRO, B. J., « *Beyond reasonable doubt* » and « *probable cause* » : *historical perspectives on the Anglo-American law of evidence*, Berkeley : University of California Press, 1991, 365 p.

⁵³¹ Similairement, parlant de la forme que doit prendre la communauté philosophique, Husserl dira : « Il y a là une liaison universelle de la volonté qui instaure une unité de volonté sans qu'il y ait une organisation impérialiste de la volonté, une volonté centrale dans laquelle toutes les volontés singulières se centralisent, à laquelle elles se subordonnent toutes volontairement et dont les [individus] singuliers se savent les fonctionnaires. Il y a ici la conscience du but communautaire, celui du bien commun à exiger, d'une volonté de totalité, dont tous se savent les fonctionnaires, mais en tant que fonctionnaires libres et non pas assujettis, et jamais en tant qu'ils renonceraient à leur liberté. (Il en va autrement dans des organisations de volonté spéciales comme les académies, etc.) » (*Sur le renouveau*, p. 72 [53])

Similairement, Husserl comparera également les formes d'humanité dont la norme était l'idée nationale, que l'on pourrait rapprocher de la norme du « pour nous », et celle dont la norme était l'idée de l'humanité entière, une autre façon de dire « pour tous » (*Sur le renouveau*, p. 147-148 [121-122])⁵³². Certes, Husserl justifie alors l'application normative de l'idée de la libre raison et de l'humanité entière en renvoyant à leur valeur positive et supérieure. Comme si une norme ne pouvait pas obtenir de fonction pratique en dehors du détour par les valeurs. En même temps, l'idée de la libre raison et de l'humanité entière y sont appliquées normativement aux pratiques de l'humanité – Husserl pense ici notamment aux institutions, aux relations intersubjectives, à la prospérité, au travail. Ces idées fonctionnent comme des normes et opèrent une distinction entre des pratiques correctes et des pratiques incorrectes. Les valeurs servent alors tout au plus à justifier le choix d'une norme plutôt que d'une autre. Qu'une phénoménologie du caractère normatif de la norme ait pu justifier ces normes sans le détour par les valeurs, c'est ce que n'aura finalement pas soupçonné Husserl.

En dehors de ces passages, Husserl n'a pas reconnu, à notre connaissance, d'autres usages pratiques aux normes. C'était plutôt les valeurs qui devaient fonder les prescriptions de la pratique. *Pourquoi ?*, c'est ce qui convient maintenant d'examiner.

⁵³² Pour une vue détaillée des textes datant dès la fin des années 10 et portant sur le caractère supranational de la philosophie chez Husserl : cf. DUCAT, P., « Rationalism, Idealism, Nationalism », *loc. cit.*, p. 87-102.

3. LE DEVOIR PRATIQUE À L'ÉPREUVE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

Les diverses normes intentionnelles, dont nous avons montré jusqu'ici l'usage théorique, ont-elles un usage pratique ? Des devoirs pratiques découlent-ils d'elles ? Peut-on s'en servir pour *justifier certains devoirs pratiques* ? C'était sur ces interrogations que nous avons conclu la dernière section.

Husserl a également cherché à connaître les intrications subsistant entre ces normes théoriques et la pratique. Seulement, il avait une façon de problématiser cette question qui était différente de la nôtre. Pour sa part, cette intrication posait en effet deux problèmes. Était d'abord un enjeu la question de savoir si l'acte de juger en respectant les normes théoriques pouvait devenir un devoir pratique, de sorte que la vérité soit pour l'ego un devoir pratique. Mais était surtout un enjeu la question de savoir si la visée intentionnelle dans laquelle se constitue le devoir pratique pouvait elle-même être soumise à des normes de rectitude, de sorte qu'il soit sensé d'interroger la vérité d'un devoir pratique.

Or, ces façons qu'a Husserl de poser le problème présupposent toujours une séparation entre les normes théoriques et le devoir pratique, comme nous l'avons montré à partir des *Prolégomènes*. Aux normes théoriques sont associées la *vérité* des propositions et la *rectitude* corrélatrice des actes intentionnels ; au devoir pratique est associée la *valeur* d'un objet. Présupposant ainsi leur *séparation*, la question de savoir si les normes théoriques ont un usage pratique revient toujours à la question de savoir si la vérité et la valeur sont liées et, si elles le sont, comment elles le sont.

Mais cette séparation ne va pas de soi, et, là où elle s'impose, c'est qu'il a été présupposé, comme nous le montrerons, que le corrélat objectif de l'éthique doit à la fois justifier les actes intentionnels affectivo-volitifs, être prescriptif et être de l'ordre de ce qui peut motiver la volonté. Unité entre la justification, la prescription et la motivation qui sera assurée par la *valeur*.

Dès qu'il est question de *devoir pratique*, il sera donc question d'une volonté de passer à l'acte, volonté qui n'est possible que si elle est « suscitée » par un objet. Ne pourra être un fondement du devoir pratique que ce qui peut fonder un devoir et à la fois susciter une volonté. Opérant ainsi une synthèse entre Hume et Kant, entre le problème de la *motivation* et le problème du fondement *objectif* du devoir pratique, Husserl cherchera un type d'« objet » qui peut à la fois *susciter la volonté* et déterminer *objectivement* une prescription pratique. Avec pour conséquence que la possibilité de passer à l'acte conditionnera ce que l'on doit reconnaître comme devoir-faire.

Pour faire une analogie avec la théorie, c'est comme si Husserl disait que ne peut être une norme pour nos actes intentionnels que ce qui peut *également* susciter un acte intentionnel ; comme si la possibilité d'adopter telle ou telle norme comme norme d'après laquelle juger de la rectitude de tel ou tel acte intentionnel devait être limitée par la possibilité qu'elle *suscite* un acte intentionnel. Husserl aurait très certainement décrié cette restriction induite imposée à la norme comme une forme de psychologisme⁵³³ : la psychologie, science des faits psychiques *et de ce qui les suscite*, aurait dans ce scénario servi de fondement à la détermination de ce qui constitue une norme pour la pensée. Il l'aurait sinon taxée d'ignorer la différence entre norme et fait, faisant dépendre le droit pour une norme d'être une norme de la possibilité qu'*en fait* une pensée soit conforme à cette norme.

Pourquoi alors adopter une telle restriction dans le fondement de la détermination du devoir pratique ? Pourquoi exiger que cet « objet » soit *en même temps* un objet qui suscite la volonté ? La détermination de ce qui doit être pratiquement ne devrait-elle pas être distincte et indépendante de la question de ce qui peut être voulu, voire de ce qui est *réalisable* ?

Pour choquantes qu'elles puissent paraître à celui qui présuppose que le devoir pratique exige quelque chose *à faire* et impose qu'il soit fait *volontairement*, ces questions

⁵³³ Nous disons « très certainement », car il est vrai que sa critique du psychologisme repose sur un enjeu quelque peu différent. Il n'y est pas question de la psychologie en tant que science de ce qui *suscite* un fait psychique, mais bien en tant que science des faits psychiques. En même temps, il est clair que la science de ce qui suscite un fait psychique serait comprise comme une forme de psychologie génétique aux yeux de Husserl, et c'est pourquoi nous disons que Husserl aurait « très certainement » décrié cette restriction comme étant une forme de psychologisme.

sembleront cependant tout à fait sensées à mesure que nous donnerons des exemples de phénomènes éthiques (l'impératif, l'excuse et l'akrasie) qui ne tirent leur sens que d'une fragilisation de l'unité de la justification, de la prescription et de la motivation, unité qui est maintenue chez Husserl grâce à la valeur. Ce qui n'exclura pas d'interroger et de juger la volonté de celui qui agit, mais imposera de le faire *en un second temps*, c'est-à-dire une fois que ce qui constitue un devoir pratique aura été déterminé *abstraction faite de toute question volitive*. L'éthique que nous proposerons sera donc suspensive, puisque toute thèse relative à la volonté, au passage à l'acte et à la réalisabilité pratique du devoir sera suspendue lors de la détermination de ce devoir.

Ce n'est bien sûr pas ce que soutient Husserl, qui croit que la volonté et le devoir pratiques sont liés, au point qu'ils aient à leur fondement *un objet commun* : la valeur. En raison des relations ordinales (meilleur, moins bon, pire) qui subsistent entre les valeurs, la valeur exercera un attrait ou suscitera l'aversion de la volonté tout en justifiant des prescriptions pratiques : le meilleur devra être et exercera un attrait, alors que le pire ne devra pas être et suscitera notre aversion. Les valeurs, en ce sens, semblent être des objets parfaits pour la sphère pratique. D'autant qu'elles permettront de parler d'actes intentionnels *évaluatifs* et *affectivo-volitifs* et de rectitude intentionnelle et de raison pratique pour ces actes. Ainsi, non seulement les valeurs lient la volonté (motivation) et le devoir pratique (prescription) à un même fondement commun, mais elles lient aussi la pratique à la question théorique de la vérité (justification). La rectitude des actes intentionnels évaluatifs, affectivo-volitifs et celle de leur visée de sens dépendront de si l'objet visé a bel et bien une valeur pouvant les justifier. Ainsi, non seulement les valeurs semblent-elles toutes faites pour la pratique, mais elles le sont également pour appliquer le régime intentionnel (acte intentionnel, sens, objet visé) au domaine pratique. Sur ce point, Husserl n'est cependant l'héritier ni de Hume ni de Kant, mais de Brentano.

3.1. LE RÉGIME INTENTIONNEL APPLIQUÉ À LA SPHÈRE DE LA RAISON PRATIQUE

3.1.1. L'HÉRITAGE DE BRENTANO

Husserl a principalement été influencé par les enseignements de Brentano dans le développement de son éthique et sa fondation sur une axiologie. Entre 1884-1886, Husserl a en effet assisté aux cours portant sur la philosophie pratique de Brentano publiés sous le

titre *Grundlegung und Aufbau der Ethik*⁵³⁴. L'ouvrage *De l'origine de la connaissance morale*⁵³⁵, paru en 1889, était également connu de Husserl, qui l'avait qualifié d'« écrit génial » où il trouvait des « germes féconds » devant être développés ultérieurement (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 172 [90]), et dont il se sentait « grandement redevable » (*Idées directrices I*, nbp (a), p. 470 [290]). Deux idées brentaniennes marquent alors Husserl : l'idée selon laquelle l'éthique serait affaire de valeurs et de sentiments, et celle selon laquelle parler d'« intention » et d'« évidence » en éthique aurait un sens.

Nous retrouvons par exemple la première idée, celle selon laquelle l'éthique serait affaire de valeurs, lorsque Husserl prend pour point de départ de ses réflexions éthiques le principe formel suprême de l'éthique de Brentano, son impératif catégorique :

Après l'énoncé de ses lois de la sommation, Brentano parvient en peu de phrases à son principe : « Fais le meilleur parmi ce qui est à ta portée. » Or, nos considérations montrent que cela ne peut être qu'une expression populaire provisoire et que des réflexions très méticuleuses et très pénétrantes sont nécessaires pour exposer systématiquement le sens, les limites et les présupposés formels du principe qui, dans cette expression, semble si bien aller de soi. Or, réaliser cela me paraît être une partie véritablement fondamentale de toute éthique pure et, partant la partie principale et foncière d'une exploration systématique de l'essence de la raison pratique et, plus précisément, de la raison pratique formelle. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 310 [221]).

Certes, Husserl ne se satisfait pas de ce principe « provisoire » et cherche à le reformuler et à la préciser. La reprise de ce principe éthique, même s'il est par ailleurs corrigé et transformé, témoigne néanmoins que pour Husserl tout comme pour Brentano, l'éthique a un contenu axiologique parce que l'action doit être dirigée vers le « meilleur ». Nous verrons même que le concept de « valeur » alors mobilisé par Husserl est semblable à celui de Brentano, puisque les valeurs sont sujettes aux mêmes lois – de la sommation, d'absorption, etc. – et sont les corrélats des mêmes actes intentionnels – l'amour et la haine, le choix, la décision et la volonté.

Le deuxième héritage de Husserl imputable à l'influence de Brentano est l'application des concepts d'« intention » et d'« évidence » à la sphère des actes affectifs et

⁵³⁴ BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hamburg : F. Meiner (coll. Philosophische Bibliothek), 1978, 424 p.

⁵³⁵ BRENTANO, F., *L'origine de la connaissance morale*, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 2003, 322 p.

volitifs⁵³⁶, qui sera, rappelons-le, la sphère des actes propres à l'éthique. Cet héritage passe par la reconnaissance d'une *analogie* entre les actes objectivant et les actes non-objectivant, ces derniers incluant des actes comme l'évaluation, le sentiment, le souhait, la volonté, etc. Brentano, admettant lui-même être influencé par Aristote et par Descartes⁵³⁷, aurait ouvert Husserl à l'idée qu'il y a aussi une intention et une évidence pour ces actes non-objectivants :

Transposer métaphoriquement les rapports d'intention et de remplissement, au sens du remplissement qui atteste, qui légitime, c'est déjà dire que le concept d'évidence dans le domaine objectivant a son *analogon* exact dans la sphère des actes non-objectivants. C'est Brentano qui a fait cette grande découverte. Il appelle cet *analogon* de l'évidence l'amour <correct> [*richtig*] et caractérisé comme <correct>. C'est que Brentano en est venu à sa théorie par une construction plutôt que par l'analyse phénoménologique. Mais cela ne change rien au fait qu'il a été le premier à reconnaître qu'il existe ici un parallélisme entre actes objectivants et non-objectivants, et que, par son exposé tout entier, il a le premier pris conscience de manière extrêmement pénétrante du problème de la justesse dans la sphère de l'évaluation, et de la nécessité de traiter de cette sphère en parallèle avec la sphère logique. Des tâches immenses attendent <437> ici la recherche analytique. C'est seulement lorsqu'elles seront résolues qu'on aura une vraie critique de la raison évaluative. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 436-437 [344])

Voir dans l'évaluation, l'affectivité et la volonté des rapports d'intention et d'évidence conduira Husserl à parler d'*actes* évaluatifs, affectifs et volitifs. Cette analogie le conduira même à examiner le caractère *rationnel* de ces actes et à parler de *raison* axiologique et pratique au même sens où il en était question pour les actes théoriques (*Cf.*, *Idées directrices I*, p. 470-471 [290-1]). Il s'agira là encore de parler d'actes rationnels ou non rationnels, d'actes corrects ou incorrects selon qu'ils posent en droit ou non des valeurs. Cela ne se fera certes pas sans difficulté pour Husserl, menaçant même l'univocité de son concept d'« acte intentionnel ». En même temps, cette analogie avec les actes objectivants nous permettra de clarifier ce que Husserl entend par « valeur ». Nous pouvons être justifiés ou non dans nos évaluations, nos affects et notre volonté, et ce sont les valeurs qui seront le fondement de cette justification.

Ce double héritage – l'éthique est affaire de valeurs, et il est possible de parler d'intention et d'évidence dans le cas des actes évaluatifs, affectifs et volitifs – ne doit évidemment pas masquer les distances prises par Husserl par rapport à Brentano. Bien

⁵³⁶ *Id.*, § 20-23, p. 51-53.

⁵³⁷ Brentano affirme emprunter à Aristote l'idée selon laquelle ce qui définit les phénomènes psychiques c'est leur caractère intentionnel : *cf.*, *Id.*, § 19, p. 48-49. L'influence de Descartes se trouverait quant à elle dans la reprise de la tripartition des phénomènes psychiques en trois classes : la représentation, le jugement et l'émotion : *cf.*, *Id.*, § 20, p. 51.

qu'empruntant lui aussi la voie des valeurs et des émotions comme domaine de l'éthique, Husserl soutient par exemple que Brentano n'a pas reconnu la possibilité d'une éthique et d'une axiologie idéales et formelles (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 172 [90]). De même, bien que reconnaissant les actes intentionnels propres à l'éthique comme des actes *analogues aux* actes objectivants, Brentano n'aurait pas aux dires de Husserl suffisamment distingué les relations noétiques des relations noématiques et ontiques propres aux valeurs et aux actes non-objectivants (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, § 12, p. 172-184 [90-101]). De plus, le concept d'« évidence » tel qu'utilisé par Brentano serait incompréhensible et mystérieux (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 436 [344]).

Mais malgré ces critiques, Husserl reste bien dans les sillons d'un double héritage. Aux yeux de Husserl, ce sont les valeurs, et que les valeurs, qui fondent l'éthique, qui donnent un contenu à *l'impératif catégorique*. Au point où il serait adéquat de parler d'une cécité de Husserl quant aux autres fondements objectifs possibles de l'éthique. La norme ayant un usage théorique, par exemple, ne sera pas en elle-même le fondement objectif d'une prescription éthique, à moins qu'elle n'obtienne *une valeur positive et supérieure*. De plus, Husserl pensait que l'évaluation, l'affectivité et la volonté *sont des actes intentionnels*. Et ce parce qu'avant lui Brentano, suivant son analogie entre les jugements et les émotions, croyait que les actes évaluatifs et volitifs avaient un objet – la valeur – et pouvaient être vrais ou faux. Ainsi, si Husserl, comme nous le montrerons, ne confond pas valeur et vérité et se distingue ainsi des néokantiens de l'École du Sud-Ouest, c'est parce qu'il applique la structure de l'intentionnalité aux actes évaluatifs et affectivo-volitifs : la valeur sera visée par les actes évaluatifs et affectivo-volitifs, alors que « vrai » sera le qualificatif du sens des actes intentionnels posant en droit une valeur.

Comment Brentano et à sa suite Husserl en viennent-ils à imposer le régime intentionnel aux actes évaluatifs et affectivo-volitifs, de sorte qu'ils soient analogues *mais indépendants* des actes judicatifs ? Comment ce régime intentionnel convainc-t-il Husserl à poser une axiologie au fondement de son éthique ? Ce sont les deux questions que nous aimerions d'abord aborder.

3.1.2. BRENTANO ET L'ACTE AFFECTIVO-VOLITIF CORRECT

Comme nous l'avons déjà dit, Husserl puise l'idée d'une analogie entre les actes volitifs et les actes judicatifs chez Brentano. Ce dernier parvient à cette idée en partant d'une réflexion sur les phénomènes psychiques. Le psychique, selon les enseignements qu'il tire de la *Métaphysique* d'Aristote et des scolastiques, serait essentiellement *intentionnel*. La conscience serait en effet toujours conscience *de quelque chose*, c'est-à-dire d'un objet qui n'est peut-être pas *effectivement*, mais qui est tout au moins « présent intérieurement » dans la conscience, par exemple sous forme d'objet perçu, d'objet de croyance, d'objet voulu, etc. :

Le trait caractéristique commun à tout ce qui est psychique est constitué par ce que l'on a souvent défini en utilisant malheureusement un terme qui prête beaucoup au malentendu : la conscience, c'est-à-dire un comportement du sujet, une relation que l'on a qualifiée d'*intentionnelle* à quelque chose qui n'est peut-être pas effectivement donné, mais qui, néanmoins, est présent intérieurement de manière objective. Pas d'audition sans quelque chose qui soit entendu, pas de croyance sans quelque chose à quoi accorder crédit, pas d'espoir sans quelque chose qui soit espéré, pas d'effort sans quelque chose vers quoi on tend, pas de joie sans quelque chose dont on se réjouisse, et ainsi de suite. (*L'Origine de la connaissance morale*, § 19, p. 48-9 [16])⁵³⁸

Ce trait intentionnel commun aux phénomènes psychiques ne doit cependant pas masquer les différentes classes de phénomènes que l'on y retrouve. Brentano, reprenant alors la division de Descartes, les compte au nombre de trois : la représentation, le jugement et les émotions [*Gemütsbewegungen*], cette dernière classe comprenant autant les mouvements d'attraction et de répulsion, les sentiments, le choix des moyens et des fins que les actes de volonté⁵³⁹.

⁵³⁸ Cf., BRENTANO, F., « La Doctrine du jugement correct » dans *L'Origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, § 15, p. 213 [32-3]. Sur la normativité et l'intentionnalité : cf., BENOIST, J., « Un concept normatif de l'intentionnalité ? » *Études phénoménologiques* 23 (2007), p. 9-36. Brentano tient cette interprétation de la conscience, comme conscience *de quelque chose*, d'Aristote. Aristote pensait en effet que la pensée était *relative à quelque chose* sans être elle-même cette chose : « Le pensable signifie, en effet, que la pensée est relative à lui, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est pensée, car ce serait répéter deux fois la même chose. De même, la vue est vue d'un objet déterminé, non de ce dont elle est la vue (bien que, en un sens, il soit vrai aussi de le dire), mais elle est relative à la couleur ou à quelque chose autre de ce genre : autrement, on répéterait deux fois la même chose, à savoir que la vue est la vue de ce dont elle est la vue. » ARISTOTE, *La Métaphysique*, Tome I, trad. J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques), 1981, p. 297-298 [1021 a 29-1021 b 3].

⁵³⁹ « La troisième classe est celle des émotions au sens le plus large du terme, et elle englobe les plus simples mouvements d'attraction ou de répulsion lors d'une réflexion quelconque, jusqu'aux sentiments de joie et de tristesse engendrés par des convictions, ainsi qu'aux phénomènes les plus complexes du choix des moyens et des fins. Aristote rassemblait tout cela sous le terme d'ὄρεξις. Descartes déclarait que cette classe comprenait les *voluntates sive affectus*. » (BRENTANO, F., *L'origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, § 20, p. 51 [17]). Dans « La Doctrine du jugement correct », il la qualifiera ainsi : « Aimer ou haïr : plaisir et déplaisir, plaire et

Brentano souligne cependant que malgré le caractère intentionnel de tous ces phénomènes psychiques – il s’y joue toujours une conscience *de quelque chose*, conscience qui pose intentionnellement quelque chose – les deux dernières classes, celle du jugement et celle de l’émotion, ont un point en commun que n’a pas la représentation. Le jugement et l’émotion peuvent soit affirmer, soit nier l’objet auquel ils se rapportent – le jugement l’acceptant ou le rejetant, l’émotion l’aimant ou le haïssant⁵⁴⁰. Or, la même opposition ne se trouve pas dans la représentation ; la représentation n’affirme ni ne nie (*L’Origine de la connaissance morale*, § 20, p. 51 [17-8])⁵⁴¹. L’exemple de Brentano est celui de la représentation du blanc et de la représentation du noir : ces deux représentations ont certes une relation à *des* objets « opposés », mais elles ne sont pas deux façons contraires de se représenter *un même objet*⁵⁴² :

Lorsque nous comparons les phénomènes des trois classes, nous constatons qu’il y a une analogie entre ceux des deux dernières qui fait défaut à la première : la présence d’une opposition au sein de la relation intentionnelle dans le jugement; il s’agit de l’opposition entre acceptation ou rejet, dans l’émotion, entre amour et haine, plaisir ou déplaisir. Il n’y a rien de semblable dans la représentation. Je peux, certes, me représenter des choses opposées, noir et blanc, par exemple; je ne puis cependant me représenter le même noir <de façon contraire>⁵⁴³; alors que je juge de manière contraire suivant que j’accorde mon crédit ou le refuse, et que mon sentiment me porte à une attitude contraire suivant que son objet me plaît ou me déplaît.⁵⁴⁴

déplaire, désirer et fuir, vouloir et renoncer, appartiennent à ce genre. » (BRENTANO, F., « La Doctrine du jugement correct », *op. cit.*, § 15, p. 213 [32])

⁵⁴⁰ « Si, dans la deuxième classe [du jugement], la relation intentionnelle était une acceptation ou un rejet, dans la troisième [classe de l’émotion], elle est amour ou haine, ou bien, pour le dire justement de manière plus correcte, plaisir ou déplaisir. Amour, plaisir, haine déplaisir, nous les rencontrons dans les plus simples mouvements d’attirance ou de répulsion, dans la joie triomphante et la tristesse désespérée, dans l’espoir et la crainte, et, de même, dans toute activité de la volonté. » (BRENTANO, F., *L’origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, § 20, p. 51-52 [18])

⁵⁴¹ Selon Brentano, la représentation correspond à l’*idea* chez Descartes, et « comprend les représentations concrètement intuitive, telles que nous les offrent, par exemple, les sens, ainsi que les concepts qui sont le moins fondés sur une intuition » (*Id.*, § 20, p. 50 [17]). Ce qui les distingue ce n’est pas leur caractère simple ; au contraire, des représentations complexes, comme « un arbre vert, une montagne dorée, un père de cent enfants, un ami de la science » (*Id.*, p. 51 [17]), sont aussi des représentations et ne sont pas des jugements. Ce qui distingue les représentations, c’est plutôt que si elles sont bien des phénomènes psychiques, elles n’affirment ou ne nient pas pour autant leur contenu : on a simplement conscience de leur contenu.

⁵⁴² Dire que la représentation du blanc a pour contraire la non-représentation du blanc n’est pas plus satisfaisante, même si Brentano n’en parle pas, car elle ne couvre pas à proprement parler l’opposition que l’on trouve dans le jugement et dans l’émotion ; l’opposition dans le jugement et l’émotion n’est pas entre l’existence et la non-existence d’un jugement ou d’une émotion, mais entre deux jugements qui existent ou entre deux émotions qui existent mais qui se rapportent de façon contraire à un même objet.

⁵⁴³ Nous corrigeons. Nous lisons dans la traduction française « je ne puis cependant me représenter le même noir comme étant son contraire, le blanc », alors qu’en allemand Brentano affirme « ich kann aber nicht dasselbe Schwarz in entgegengesetzter Weise vorstellen ».

⁵⁴⁴ *Id.*, § 21, p. 52 [18-9].

De même, dans *La Doctrine du jugement correct*, Brentano soutient que si les objets de diverses représentations peuvent bien être opposés (comme le noir et le blanc), la relation entre la représentation et l'objet n'admet pas de couple opposé tel qu'« accepter » et « rejeter » :

Dans les représentations, il n'y a pas d'oppositions en dehors de celles qui sont relatives aux objets : clair-sombre, sonore-silencieux, chaud-froid, etc. Parmi les jugements, il y a en revanche une opposition dans la relation à l'objet.⁵⁴⁵

Il ne ferait ainsi aucun sens, dans le cas de la représentation, de parler d'une différence entre affirmer et nier. La représentation serait toujours simplement ce dont on a conscience⁵⁴⁶.

Les émotions quant à elles, au même titre que les jugements, poseraient quelque chose – l'objet de l'émotion – et s'y rapporteraient selon deux façons contraires : soit en l'affirmant, soit en le niant. C'est-à-dire que du moment que l'objet est aimé ou qu'il plaît, il ne pourrait pas également être haï ou ne pas plaire.

Cette opposition dans la façon de se rapporter à l'objet aurait cependant une incidence sur la *rectitude* des actes intentionnels judicatifs et émotifs – à l'exclusion donc des représentations. Comme il est possible d'affirmer et de nier un même objet posé mais que l'affirmation et la négation sont contraires, alors une seule des deux pourra être « correcte », l'autre étant d'emblée « incorrecte ». Brentano dira que l'affirmation et la négation ne peuvent être correctes en même temps :

Ce qui entraîne cette conséquence non négligeable : aucune des activités rangées dans la première classe ne peut être qualifiée de <correcte> [*richtig*] ou d'<incorrecte> [*unrichtig*]⁵⁴⁷ ; en revanche, pour ce qui est de la deuxième classe, et dans chaque cas, des deux modes de relation, acceptation et rejet, l'un sera juste, l'autre erroné, comme le fait valoir, depuis toujours, la logique. Et il en va naturellement de même pour la troisième classe aussi. Des deux modes d'attitude opposés, amour et haine, plaisir et déplaisir, dans chaque cas, l'un est juste – et seulement l'un des deux – ; l'autre, erroné.⁵⁴⁸

Cela vaut donc également des émotions, qui, parce qu'elles affirment ou nient leur objet, seront soit correctes, soit incorrectes, selon que l'objet de l'émotion est digne d'être aimé [*liebenswert*] ou digne d'être haï [*hassenswert*] (*L'Origine de la connaissance morale*,

⁵⁴⁵ BRENTANO, F., « La Doctrine du jugement correct », *op. cit.*, §15, p. 214 [33].

⁵⁴⁶ De même, Husserl soutiendra que toute position, qu'elle soit judicative, évaluative, affective ou volitive, peut être soit affirmative, soit négative : *cf.*, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 210 [124] ; *Idées directrices I*, p. 361-363 [218-219].

⁵⁴⁷ Nous corrigeons, pour uniformiser la traduction.

⁵⁴⁸ BRENTANO, F., *L'origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, § 22, p. 52-53 [19].

§ 27, p. 65 [23]). Les représentations, qui constituent la première classe des phénomènes psychiques nommée par Brentano, ne posent quant à elles pas de problème de rectitude *justement* parce qu'elles n'admettent pas le couple opposé et contraire « affirmer » et « nier ». Malgré leur caractère intentionnel, malgré le fait qu'elles soient conscience de quelque chose, qu'en elles nous ayons conscience de quelque chose, les représentations ne sont pas sujettes aux prédicats normatifs « correct » et « incorrect », « vrai » et « faux ». En elles, on a bien quelque chose, et elles sont donc des phénomènes psychiques *intentionnels* ; mais en elles, on n'affirme ni ne nie, et il ne ferait donc aucun sens de les qualifier de « correctes » ou d'« incorrectes ». Le rapport intentionnel ne poserait donc pas ipso facto un enjeu *de justesse, de rectitude* aux yeux de Brentano ; le problème de la rectitude des phénomènes psychiques serait plutôt la conséquence de la possibilité d'affirmer et de nier l'objet intentionnel.

3.1.3. HUSSERL ET L'AMBIGUÏTÉ DE L'ACTE

Il y aurait probablement fort à dire sur ce dernier point, qui signifie que Brentano fait dépendre la question de la rectitude d'un phénomène psychique de la possibilité qu'il ait deux modalités contraires : l'affirmation et la négation. Jusqu'à maintenant, nous n'avions pas insisté sur l'opposition entre les modalités intentionnelles, mais plutôt sur l'écart entre ce que pose l'acte intentionnel et ce qui pourrait le confirmer. À partir de ce que nous avons dit de la distinction entre le sens et le non-sens, nous pouvons même dire que l'opposition entre l'affirmation et la négation ne peut pas, à elle seule, rendre compte de toutes les façons que nous avons de juger de la rectitude du sens. Parfois, l'affirmation et la négation étaient toutes deux incorrectes, soit parce que leurs contenus ne pouvaient pas avoir affaire ensemble, soit parce que leurs contenus n'avaient aucun rapport avec ce dont il était question, soit parce que la proposition ne prenait ni la forme d'une affirmation ni la forme d'une négation⁵⁴⁹. Dans ces cas, que le contenu propositionnel ait une modalité affirmative ou négative ne changeait rien ; la proposition était toujours *incorrecte*.

C'est pourtant suivant l'analogie posée par Brentano entre la sphère du jugement et la sphère affectivo-volitive, analogie selon laquelle tous deux seraient *intentionnels* et pourraient être dits « corrects » ou « incorrects », que Husserl analyse les actes affectifs et

⁵⁴⁹ Cf., *Supra*, section : « 1.3.3. Les prédicats normatifs qualifiant les unités de signification ».

volitifs (*Idées directrices I*, p. 470-471 [290-291]). Il ferait sens, tout comme pour l'acte de juger, de distinguer une volonté correcte d'une volonté incorrecte. La volonté serait ainsi analogue à l'acte de juger, Husserl allant même jusqu'à proposer le dessein comme *analogon* de la proposition logique (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 238 [148]). Ainsi, tout comme la proposition peut être vraie ou fausse et l'acte de juger correct ou incorrect, le dessein pourrait être adéquat ou inadéquat et la volonté correcte ou incorrecte.

Parler de normativité intentionnelle et d'actes intentionnels au niveau de la sphère évaluative et volitive peut cependant susciter certaines équivoques. En quel(s) sens y aurait-il là normativité intentionnelle et *actes* intentionnels ? Répondre à cette question pose un véritable problème pour Husserl, qui risque même de faire éclater son concept d'« acte intentionnel »⁵⁵⁰. Car il semble y avoir deux manières distinctes de se diriger vers l'objet, selon que l'on se situe au niveau des actes évaluatifs et volitifs ou des actes judicatifs.

En effet, l'objet auquel se réfère l'acte évaluatif et volitif, le *quid* de l'évaluation, de la joie, de la volonté, etc., est déjà constitué par des actes objectivants sous-jacents. Si, par exemple, j'évalue que la pomme est belle, mon évaluation se réfère à la pomme déjà constituée dans un autre vécu, dans un acte perceptif véritablement objectivant. De même, si je souhaite qu'il neige demain, le « il neige demain » est déjà constitué dans un autre acte objectivant, un jugement, auquel se réfère le souhait. Les actes de la sphère affectivo-volitive ne participent ainsi aucunement à la constitution de l'objet sur lequel ils se dirigent, jetant ainsi un discrédit sur notre droit de les qualifier d'actes constituants.

Le « se-diriger-sur » des actes affectifs et volitifs semblent alors être différent du « se-diriger-sur » des actes objectifs. Les premiers se dirigent vers une représentation, c'est-à-dire vers un autre vécu, et non pas vers un état de choses. Pour reprendre l'exemple de

⁵⁵⁰ Cf., « Les modes d'intentionnalité essentiellement différents des actes objectivants et des actes affectifs. Le problème de l'unité du concept d'acte », dans *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 425-429 [334-338]. Sur cet enjeu, voir : PRADELLE, D., « Une problématique univocité de la raison », préface de *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2009, p. 47-52 ; PRADELLE, D., *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2012, p. 228-235 ; BENOIST, J., « Un concept normatif de l'intentionnalité ? », *loc. cit.*, p. 9-36. ; MARIANI, E., « L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* de E. Husserl » dans *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, éd. Ubiali, M. et Wehrle, M., Cham [Switzerland] : Springer, (coll. Phaenomenologica), 2015, p. 18-24.

Husserl, la joie prise au fait qu'il fasse beau se réfère au beau temps *constitué dans une perception fondatrice* :

Je me réjouis qu'il fasse beau, et c'est précisément ce beau temps qui se tient devant moi dans une représentation en tant que le « au sujet de quoi » de la joie. On peut donc dire, en un sens plus propre, que la joie se dirige sur ce qui est représenté, tandis qu'à proprement parler nous ne pouvons certes pas dire cela d'une objectivation. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 427 [336]).

La joie a donc pour composante une référence à un autre vécu. Mais il n'en va pas de même des actes objectivants, qui pour leur part ne se dirigent pas vers le contenu d'un autre acte fondateur, mais plutôt vers l'objet lui-même. Lorsque je juge que A est B, l'état de choses A est B vers lequel est dirigé le jugement n'est pas lui-même une composante d'un autre vécu⁵⁵¹.

Ce qui tracasse alors Husserl, c'est que l'expression « se-diriger-sur l'objet » serait équivoque, et ne voudrait pas dire la même chose pour les actes évaluatifs et les actes objectivants : les deux types d'actes ne se référeraient pas de la même façon à l'objet. Si nous devons employer une nouvelle terminologie pour clarifier cette équivoque, nous pourrions dire que le « se-diriger-sur » des actes affectivo-volitifs est un rapport de *fondation*, alors que le « se-diriger-sur » des actes objectivants est un rapport d'*attestation*, fondation et attestation impliquant *deux questions normatives distinctes*.

Si nous commençons par décrire ce qui se passe dans les actes objectivants, nous remarquons qu'ils se dirigent vers un objet de telle sorte qu'entre en jeu la question de l'*attestation* de l'objet. En effet, en se dirigeant vers l'objet, les actes objectivants prétendent *viser en droit* l'objet, prétention qui ne peut se légitimer que dans une intuition attestatrice. C'est ainsi en effet que Husserl présente le « se-diriger-sur » du jugement, le ramenant au problème de l'attestation :

Parler de la référence du jugement à son état de choses, cela veut dire les référer au moins de manière assumptive à une attestation [*Ausweisung*] possible, et dans l'enchaînement de cette attestation maintenir fermement quelque chose d'identique – cela précisément que nous nommons l'état de choses – en tant que ce qui est avisé et donné, et le placer dans la

⁵⁵¹ « Supposé que nous jugions que A est B : nous avons alors le vécu « A est B ! ». On dit de lui qu'il se « réfère » à l'état de choses qui est en réalité – en supposant que le jugement soit un [jugement] correct. Cet état de choses n'est pas le vécu et n'est pas une composante du vécu. Le vécu ne consiste pas en l'état de choses même « A est B », plus le juger qui s'y réfère ; mais c'est le vécu tout entier qui est précisément le juger que « A est B ! », et il n'y a rien de plus à y chercher – donc rien de tel qu'une référence à quelque chose qu'il faudrait mettre au jour dans le vécu lui-même. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 425 [334-5])

perspective que l'on privilégie. (Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur, p. 425-6 [335])

À titre d'attestation, nous pourrions penser par exemple à un acte intuitif ou enchaînement d'actes justifiant médiatement la prétention de l'acte objectivant. Ce qui importe cependant, c'est de voir que cette attestation n'est pas une fondation, mais bien une confirmation intuitive des prétentions de l'acte objectivant.

Les actes évaluatifs et volitifs quant à eux se dirigent sur les objets à la manière de la fondation, de sorte que c'est *sur* la constitution préalable de l'objet qu'ils sont possibles. Ils ne sont par contre pas nécessaires à cette constitution sous-jacente, et ils n'ouvrent pas *eux-mêmes* à un rapport d'attestation. L'intuition de l'objet ne justifiera pas, à proprement parler, les actes affectivo-volitifs, mais plutôt les actes objectivants sur lesquels les actes affectivo-volitifs sont fondés. Certes, à titre de « *se-fonder-sur* », l'acte affectivo-volitif peut aussi être correct ou incorrect. Seulement, l'acte affectif ou volitif *correct* ne l'est pas à proprement parler en vertu d'une attestation de son objet ; *dans le rapport de fondation*, dire que l'acte affectivo-volitif est correct, cela veut dire qu'il se fonde *vraiment* ce sur quoi il prétend se fonder. Pour donner un exemple, une évaluation peut être dite *incorrecte* si l'on prétend évaluer *une action* alors que l'on évalue plutôt les *conséquences* de cette action ; pour évaluer correctement, il faudrait alors se tourner vers l'action elle-même, ou spécifier que l'évaluation porte sur les conséquences de l'action.

On voit bien alors pourquoi les actes évaluatifs et volitifs menacent le concept d'acte et le sens univoque de la normativité intentionnelle. Les actes évaluatifs et volitifs ne semblent rien « constituer » en propre, et parler d'« acte » à leur égard est alors problématique. Surtout, la rectitude intentionnelle de ces actes « se-fondant-sur » dépend de leur rapport aux actes constituants et fondateurs sous-jacents, mais pas à proprement parler de l'objet s'attestant – attestation qui serait plutôt un problème normatif propre aux actes objectivants. Pour preuve et pour reprendre l'exemple précédent, si finalement l'action devait avoir des conséquences différentes de celles *attendues*, l'évaluation des conséquences attendues ne serait pas erronée : seul l'acte objectivant – l'attente – serait à proprement parler *erroné*. Nous serions ainsi en présence de deux rapports normatifs distincts et irréductibles, de quoi rendre Husserl dubitatif quant à sa notion d'acte intentionnel : « Le concept d'acte a-t-il encore une unité ? Ne vole-t-elle pas en éclats dès

lors qu'on reconnaît le double sens de l'intentionnalité ? » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 428 [337])

La stratégie de Husserl consiste alors à changer le point de départ de son analyse. Plutôt que de prendre l'objet comme point commun de tous les types d'actes, il décide de prendre le « se-diriger-sur » comme vecteur commun de tous les actes. L'erreur selon Husserl aura donc été de prendre l'objet constitué comme point de départ de la comparaison entre les actes évaluatifs et volitifs et les actes objectivants. Certes, les actes évaluatifs et volitifs se réfèrent à des objets déjà constitués – le *quid* évalué, voulu, souhaité, etc. –, mais cette référence n'est pas ce à partir de quoi nous devrions analyser l'« acte » de la sphère évaluative et volitive. « <C>e qui est cause d'erreur », nous dira Husserl, « c'est de partir de la référence au prétendu objet intentionnel, [présente] de part et d'autre, et d'y voir l'élément commun en même temps que l'élément d'hétérogénéité : l'élément commun, qui donne au concept d'acte son unité, et l'hétérogénéité, qui fait se dissocier diverses spécifications fondamentales d'actes. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 430-1 [339]) Ainsi, c'est parce qu'il aurait d'abord pris l'objet constitué dans des actes objectivants comme objet *commun* à toutes les strates d'actes – objectivants comme affectivo-volitifs – que Husserl serait parvenu à une impasse.

Pour s'en sortir, Husserl décide de commencer l'analyse non plus par l'objet intentionnel, mais par le « se-diriger-sur » des actes intentionnels. Il fait l'hypothèse que c'est ce « se-diriger-sur » qui constitue l'essence de tout acte, et ce nouveau point de départ lui fournit alors un nouvel élément commun pour l'analyse des deux classes d'actes. Or, dans la sphère objectivante, ce « se-diriger-sur » a un sens téléologico-normatif :

Cela paraît peut-être choquant, mais le mieux serait peut-être encore de dire : *les actes objectivants sont, sinon au sens propre (du terme), du moins au sens téléologique (normatif), « dirigés » sur des objets. L'objet est un étant. Objet et état de choses, être et non-être, vérité et non-vérité, (tout) cela relève des actes objectivants, de quelque manière que nous clarifions davantage les concepts afférents aux mots utilisés.* (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 431 [339-40])

Les actes objectivants seraient ainsi dirigés sur l'objet comme *telos* normatif de la rectitude des actes intentionnels. Nous retrouvons ici la normativité intentionnelle sur laquelle nous avons tant insisté.

Serait-il alors possible de parler également pour les actes évaluatifs et volitifs d'un « se-diriger-sur » téléogico-normatif, de sorte que le concept d'acte retrouverait une unité ? Oui, nous dira Husserl, « <l>'être-dirigé <est> ici aussi un [être-dirigé] téléogico-normatif. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 431 [340]). Seulement, le *telos* normatif de ces actes ne pourra pas être l'objet des actes objectivants – c'était, rappelons-le, l'erreur initiale de Husserl que de comprendre l'objet intentionnel comme étant *le même de part et d'autre*. Le *telos* normatif sera ici plutôt la valeur, norme selon laquelle il faudra juger de la rectitude des actes évaluatifs et volitifs :

Si nous nous exprimons objectivement, ou encore <axiologiquement>, alors nous parlons d'objets et de valeurs; si nous nous exprimons en termes phénoménologiques, alors nous parlons de l'organisation, pour ainsi dire, de la raison. « raison » est un titre pour l' *a priori* téléologique qui régit d'un bout à l'autre les sphères d'actes concernées; je le qualifie ici de téléologique, parce qu'il y va de rapport de <rectitude> [*Richtigkeit*] et de <non-rectitude> [*Unrichtigkeit*], et l'orientation vers l'objet et la valeur est cette orientation au sens de la <rectitude>. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 434 [343])⁵⁵²

En affirmant que le *telos* normatif des évaluations et des volitions est une valeur, Husserl donne un *autre telos* normatif aux actes évaluatifs et volitifs. Il sauvegarde ainsi un concept unitaire de l'acte intentionnel, bien que ce ne soit plus *le même telos* qui agisse ici à titre de norme.

Dire d'une évaluation qu'elle est *correcte*, c'est donc dire qu'elle vise *en droit* une valeur – et non pas qu'elle se fonde à juste titre sur un objet déjà constitué. Une des normes des actes évaluatifs sera donc de n'admettre que des positions de valeurs qui peuvent axiologiquement être prouvées. Pour les actes affectivo-volitifs, la rectitude intentionnelle dépendra donc de si l'évaluation, le souhait, la joie, la volonté, etc., sont dirigés *en droit* vers une valeur. Ici, Husserl reconnaît donc que l'acte évaluatif ou affectivo-volitif peut être correct ou incorrect, mais il refuse de réduire cette rectitude à un rapport normatif de *fondation*, c'est-à-dire à un rapport où l'objet qui est au fondement de l'acte évaluatif ou affectivo-volitif serait la norme de sa rectitude : « Ils ne se dirigent pas sur ce qu'il y a d'objectif dans les objectivations qui leur sont sous-jacentes. » (*Leçons sur l'éthique et la*

⁵⁵² De manière similaire : « Les actes évaluatifs en tant qu'actes d'un genre propre se « dirigent » sur quelque chose, mais non sur des objets ; il relève seulement de leur essence que cette orientation qui est la leur puisse être saisie de manière objectivante, puis jugée et déterminée de manière objectivante. Ce qu'il faut dire avant tout, c'est que le se-diriger qui fait partie de l'essence spécifique des <actes> non-objectivants n'est pas un se-diriger sur les objets des représentations, perceptions, jugements, etc., qui leur sont sous-jacents. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 431 [340])

théorie de la valeur, p. 433 [342]). Au contraire, s'il fait sens de parler d'actes évaluatifs et volitifs corrects ou incorrects, légitimes ou illégitimes, c'est au même sens téléologico-normatif que pour les actes objectivants, justifiant ainsi le concept unitaire, l'« analogie » nous dira Husserl, entre ces deux « se-diriger-sur ». Tous deux se dirigent vers quelque chose, mais la classe des actes judicatifs se dirige vers des objets, et la classe des actes affectivo-volitifs se dirige vers des valeurs.

Conséquemment, il faudra également parler le domaine des actes affectivo-volitifs d'une différence entre des actes vides ou pleins, d'un remplissement légitimant en droit la visée, d'une évidence, etc. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 434 [342-3]). Décrivant une confirmation et une déception axiologique, Husserl dit :

Peut-être nous demandons-nous ce que c'est, en fait, que cette chose qui a tant de valeur à nos yeux ; nous nous représentons plus nettement la situation [*Sachlage*], et recherchons les moments dont l'évaluer dépend spécifiquement. Ce faisant, il n'y a pas que le représenter qui gagne en netteté : bien plutôt, l'évaluer vide et vague se transforme en un évaluer authentique, remplissant son intention-de-valeur. Mais il peut aussi en résulter, le cas échéant, l'annulation [*Aufhebung*] – voire l'annulation nécessaire – de l'intention-de-valeur originaire. Nous prenons par exemple conscience du fait que l'évaluer repose sur des conditions préalables de valeur qui ne sont pas remplies, que par habitude, par exemple, nous continuons d'évaluer quelque chose, bien que les suppositions auparavant fondatrices ne soient désormais plus maintenues par nous, etc. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 435-6 [343-4])

Et il est bien des phénomènes qui manifestent aux yeux de Husserl le fait que ce sont les valeurs et non les objets qui justifient les actes évaluatifs et affectivo-volitifs. Le remplissement du souhait – et cela vaut également pour la volonté – témoigne de cette distinction. Car dire qu'un souhait se remplit, cela peut vouloir dire deux choses : satisfaction ou légitimation. Husserl décrit ainsi cette distinction :

Un souhait se remplit : c'est-à-dire, le souhait est exaucé. La conviction de l'être du souhaité, qui auparavant faisait défaut, fait en quelque sorte son apparition, et cette transformation du soubassement objectivant a pour corollaire, en vertu d'une loi d'essence, la transformation du souhait en joie du remplissement. Or c'est là tout autre chose que le remplissement qui constitue l'essence de la fondation, de la production progressive d'évidence, ou encore de la mise en valeur [*Auswertung*] ou de la dévaluation [*Entwertung*]. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 435 [343])

La réalisation de l'objet souhaité ne veut donc pas dire que le souhait était justifié, mais simplement qu'il est satisfait. La légitimation du souhait ne veut pas dire que son objet s'est réalisée ou se réalisera, mais simplement que son objet est digne d'être souhaité. Ainsi, même si le souhait se réalise, cela ne veut pas dire qu'il était un souhait *légitime* : le souhait peut être *illégitime* en raison de la *valeur négative* de son objet (*Leçons sur l'éthique et la*

théorie de la valeur, p. 436 [344]). C'est plutôt, pour faire une comparaison avec un autre acte que Husserl ne fait pas alors, la *prévision* qui est légitimée par le fait que son objet se réalise. Qualifier un souhait de correct ou d'incorrect, de légitime ou d'illégitime, n'est possible qu'en regard de la *valeur de l'objet souhaité*.

Nous obtenons donc une réponse à notre question initiale : en quel(s) sens y aurait-il, pour les actes évaluatifs et volitifs, une normativité intentionnelle ? Au même sens que pour les actes objectivants, mais avec cependant un autre telos normatif : les valeurs et leur attestation dans l'intuition. Ainsi, le statut des valeurs dans la phénoménologie husserlienne est lui-même clarifié. Les valeurs, tout comme l'objet des actes objectivants, sont ce vers quoi les actes intentionnels évaluatifs et volitifs sont normativement tournés ; elles les légitiment lorsqu'elles s'attestent, et ainsi attestées, ces actes sont corrects. Pour les actes évaluatifs et volitifs il sera donc aussi question de « raison », d'une raison pratique, c'est-à-dire d'une différence entre des actes corrects et incorrects et d'une orientation vers un telos – les valeurs – comme norme d'après laquelle nous devrions juger de la rectitude de ces actes.

3.2. LA DÉTERMINATION DU DEVOIR PRATIQUE

Nous avons vu que les actes de la conscience appartenant à la sphère pratique étaient aux yeux de Husserl à la fois intentionnels et dirigés vers un « telos normatif » : les valeurs. C'était, disions-nous, l'une des dettes de Husserl envers Brentano. Nous avons cependant soulevé que Husserl était également redevable d'une autre idée envers Brentano. Car les valeurs servent, chez l'un comme chez l'autre, à déterminer quel est le contenu du devoir pratique. Les valeurs permettent de discriminer ce que l'on doit faire et ce que l'on ne doit pas faire. Le devoir pratique, ce sera de faire ce qui a *le plus de valeur*, selon ce que Husserl retient de l'impératif catégorique brentanien : « Fais le *meilleur* parmi ce qui est à ta portée »⁵⁵³.

⁵⁵³ Cf., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 310 [221]. Brentano ne formule pas toujours ainsi son impératif catégorique et il insiste parfois sur le fait que l'impératif s'adresse au choix et à la décision. Dans *De l'origine de la connaissance morale*, Brentano énonce donc son impératif de la façon suivante : « Choisissons donc ce qui, parmi les choses accessibles, est le mieux ! » (BRENTANO, F., *L'origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, § 17, p. 47). Dans *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Brentano insistait sur la question de la décision : « Quand est-ce qu'une décision est dirigée vers un but correct ? La réponse est : lorsque ce qui est choisi c'est ce qui est le meilleur parmi ce qui est atteignable. » (BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, *op. cit.*, p. 220-1) Et s'il insistait sur la volonté et la décision, c'était

Il n'en ira donc pas autrement chez Husserl. Ce seront également les valeurs qui permettront d'identifier les actions qui *doivent être faites* et de les différencier des actions *qui ne doivent pas être faites*. Seulement, là où Husserl se distinguera de Brentano, c'est qu'il tentera, à partir de la distinction phénoménologique entre le noétique et le noématique, de montrer comment l'impératif catégorique exige non seulement la réalisation de certaines actions objectives, mais aussi que la conscience entretienne certains rapports précis envers ces actions objectives. Il ne suffira pas, en ce sens, de *faire* le meilleur, mais il faudra également *le vouloir sciemment et rationnellement*. Nous pourrions dire que *l'apport propre de la phénoménologie dans la constitution de l'impératif catégorique*, c'est d'exposer qu'il n'y a pas que l'action objective qui compte, mais également la conscience de celui qui agit.

Nous devons même dire que l'impératif catégorique est issu d'une application normative des lois axiologiques formelles à l'action et à la volonté. Autrement dit, de même que les lois logiques pouvaient être appliquées normativement aux visées de sens et aux actes, les lois axiologiques formelles – dont principalement la loi d'absorption – peuvent être appliquées normativement aux visées de sens et aux actes. L'impératif catégorique n'est que le résultat de cette application normative.

C'est dans la dernière section du texte de 1914 des *Leçons portant sur l'éthique et la théorie de la valeur* que Husserl examine le plus en détail dans son corpus comment le devoir pratique est phénoménologiquement déterminé. Il y explicite alors de quel droit son impératif repose sur l'axiologie formelle et les actes intentionnels dans lesquels se constitue le dessein pratique. Dans sa formulation finale en 1914, cet impératif catégorique exigera : « *veux et agis rationnellement !* ». Certes, Husserl modifiera par la suite, notamment dans les articles *Sur le renouveau*, cet impératif catégorique. Mais ce sera simplement pour lui donner une teneur plus précise, et non pas pour nier ce qu'il en aura dit en 1914⁵⁵⁴.

parce qu'il croyait que le « *sujet de ce qui est moral et immoral est défini comme étant la volonté* » (BRENTANO, F., *L'origine de la connaissance morale*, op. cit., § 16, p. 46).

⁵⁵⁴ Dans *Sur le renouveau*, l'impératif catégorique est modifié afin de prendre en considération le fait que les actions ne sont pas isolées et ponctuelles, mais plutôt intriquées dans le tout d'une vie que l'on peut configurer. Conséquemment, l'impératif catégorique y est formulé ainsi : « *soit un homme vrai; mène une vie que tu puisses légitimer de part en part par une vision évidente, une vie issue de la raison pratique.* » (*Sur le renouveau*, p. 55 [36]) Cela ne veut cependant pas dire qu'il n'est plus question de vouloir et de faire ce qui est le meilleur ; cela veut simplement dire que vouloir et faire le meilleur, c'est *vivre une vie que l'on peut*

Dans le texte de 1914 en revanche, l'impératif catégorique est élaboré en deux temps. C'est d'abord la détermination de l'action pratique qui est due qui occupe Husserl – « Agis rationnellement ! » –, versant de son impératif qu'il considère « objectif » puisqu'il s'agit de cerner *ce qui doit être fait*. Mais l'impératif exige également quelque chose de la conscience de celui qui agit – « Veux rationnellement ! » –, et ce versant de l'impératif peut être qualifié de subjectif. Comme dans les *Leçons* l'action objective exigée est considérée séparément de la conscience exigée de celui qui agit, nous suivrons tour à tour ces deux versants de l'impératif catégorique.

3.2.1. LE VERSANT OBJECTIF DE L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE

3.2.1.1. FAIRE LE MEILLEUR

Examiner objectivement le devoir pratique revient à demander *quelle est l'action [Handeln] exigée par l'éthique*. Husserl répond à cette question en déterminant objectivement et formellement le devoir de la façon suivant : « Fais le meilleur parmi les biens accessibles dans les limites de la sphère pratique totale qui est à chaque fois la tienne » (*Leçons sur*

légitimer de part en part. Cette précision fait en effet suite à une réflexion portant sur une possibilité qui appartient en propre à l'homme (configurer *l'ensemble de sa vie*) et sur la loi axiologique de sommation, sur laquelle nous reviendrons : « Plus l'homme porte de façon libre et claire un regard d'ensemble, une évaluation et une réflexion, quant aux possibilités pratiques, sur sa vie entière, plus il fait la somme de sa vie et, pour toute sa vie future, prend son départ en considérant tout de façon critique; plus il adopte de façon décidée dans sa volonté la forme rationnelle de vie reconnue et en fait la loi intransgressible de sa vie : plus il est parfait – en tant qu'homme. » (*Sur le renouveau*, p. 54) Contrairement à Paul Ducros, nous ne croyons donc pas qu'il y ait une rupture tranchée entre l'éthique précédant la Première Guerre mondiale et les articles *Sur le renouveau*. Celui-ci soutient en effet que seule l'éthique se développant entre 1920 et 1934 serait véritablement conforme à l'idéalisme transcendantal : DUCROS, P., *Husserl et le géostatisme. Perspectives phénoménologiques et éthiques*, Paris : Les Éditions du Cerf (coll. Nuit surveillée), 2011, p. 148-153. Nous croyons pour notre part que s'il y a un changement thématique entre ces deux périodes, c'est parce que Husserl pense l'éthique en ayant non plus seulement en vue l'action individuelle, mais également la vie de l'homme, l'ensemble de la communauté, l'humanité et l'histoire. Et cela se comprend très bien : ce sont ces *thématiques* que bouleversa la Première Guerre mondiale. En revanche, Ullrich Melle propose une rupture entre l'éthique que l'on trouve jusque dans les articles *Sur le renouveau* et celle qui se développe à partir de la moitié des années 20. Cette nouvelle éthique serait une critique de Husserl à l'éthique trop « rationnelle » et « objective » qu'il avait jusqu'alors développée et laisserait une place importante à l'amour : MELLE, U. « Husserl's personalist ethics », *Husserl Studies* 23:1 (2007), p. 1-15. De même, Laurent Perreau identifie, à partir des années 20, l'idée d'une communauté d'amour comme éthique sociale : PERREAU, L., *Le monde social chez Husserl, op. cit.*, p. 263-267. Quant à Joaquim Siles i Borràs, il reprend les articles *Sur le renouveau* pour donner une portée éthique à la phénoménologie elle-même, portée que l'on peut effectivement trouver dans ces articles, mais également dans la *Crise des sciences européennes* : SILES I BORRÀS, J., *The Ethics of Husserl's Phenomenology. Responsibility and Ethical Life*, London ; New York : Continuum (coll. Continuum studies in Continental philosophy), 2010, 209 p. De façon similaire, Nicolas Monseu insiste sur la dimension éthique de l'épochè dans la philosophie antique et chez Husserl : MONSEU, N., « Réflexions sur quelques notions de philosophie antique dans l'*Einleitung in die Ethik* de Husserl », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 22: 2 (2007), p. 261-277.

l'éthique et la théorie de la valeur, p. 231 [142]). Nous examinerons en deux temps cet impératif catégorique objectif. D'abord en spécifiant comment Husserl justifie axiologiquement l'idée que c'est l'action la *meilleure* que l'on doit faire. Ensuite en montrant pourquoi il se voit contraint d'apporter une limite à cette idée : l'action la meilleure devra être cherchée parmi les actions *accessibles*.

On se souvient comment Husserl, dans les *Prolégomènes*, proposait de transformer toute proposition de forme « A doit être B » en proposition de forme « Un A qui est B est un *bon* A ». Il introduisait ainsi une évaluation au fondement de la proposition énonçant un « devoir-être ». Il n'en va pas autrement pour la détermination du devoir pratique au sein de l'impératif catégorique, où si une action doit être, c'est parce qu'elle est la *meilleure* action. C'est donc encore la valeur qui distingue une possibilité parmi tant d'autres, et qui nous justifie de la poser en tant que *devoir* – bien qu'ici, on l'aura remarqué, les possibilités évaluées se limitent à des *actions*, dans la mesure justement où l'éthique est une discipline qui porte sur l'agir.

Ce qui suppose évidemment que les actions se distinguent les unes des autres quant à leur *quid* – faire *ceci* versus faire *cela* – et quant à leur valeur⁵⁵⁵. Le corrélat objectif de la conscience n'apparaîtrait donc pas à la conscience simplement en tant qu'objet constitué, le monde par exemple ne serait pas simplement fait de choses *mates*, *lisses*, *dépourvues de distinctions de valeurs*, mais donnerait plutôt lieu à un jeu de valeurs – tout comme on parle d'un jeu de lumière – où certaines choses se démarqueraient par une certaine valeur, et d'autres par *une autre* valeur. Les distinctions de valeur introduiraient des irrégularités d'un nouvel ordre entre les objets.

Or, Husserl croit que plusieurs lois formelles valent entre les valeurs – entre le bon et le meilleur, entre le meilleur et le pire, etc. Il y aurait des relations idéales qui subsistent entre les valeurs tout comme il y a des relations idéales qui subsistent entre les formes des objets en général – justifiant ainsi l'analogie qu'il dresse entre l'axiologie formelle qu'il a

⁵⁵⁵ « Mais nous aurons à exposer en détail que, au sens propre, seuls des actes objectivants sont dirigés sur de l'objectif, sur de l'étant ou du non-étant, tandis que des actes évaluatifs sont dirigés sur des valeurs, et plus précisément, sur des valeurs positives et négatives. Certes, ces deux types de corrélats sont fusionnés matériellement, ou même, dans les actes, essentiellement : des valeurs ont leur côté-objet et en même temps leur côté-valeur spécifique, celui-là fondant celui-ci, et lorsque les valeurs deviennent elles-mêmes objets de la connaissance judicative, le côté-valeur se trouve lui-même objectivé. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 152 [72])

en vue et la logique formelle qu'il avait développée dans les *Recherches logiques*⁵⁵⁶. Dans le cadre axiologique, ces lois sont principalement de trois ordres : les lois axiologiques de la conséquence, les lois axiologiques de la contradiction et du quart exclu, et les lois axiologiques de la comparaison. Parmi celles-ci, ce sont les lois axiologiques de la comparaison, et plus particulièrement la loi d'absorption, qui permettront à Husserl de déterminer le contenu de son impératif catégorique.

Les lois axiologiques de la conséquence portent notamment sur les rapports qui subsistent entre plusieurs niveaux de valeur, entre ce que Husserl nomme des valeurs présupposées ou antécédentes et des valeurs dérivées. Un objet qui n'est pas doté de valeur peut recevoir une valeur en raison de la valeur d'un autre objet auquel il est lié⁵⁵⁷. C'est le cas là où la valeur d'une fin a pour conséquence la valeur des moyens permettant de réaliser cette fin (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 149 [70]). C'est donc cette loi de la conséquence axiologique qui permet de fonder les prescriptions téléologiques dont nous avons parlé à partir des *Prolégomènes*. Sous ce genre de prescription, doit être tout moyen qui contribue à l'atteinte d'une fin dotée d'une valeur positive, et ce, parce que le moyen a de façon dérivée de la valeur grâce à la valeur de la fin qu'il permet de réaliser⁵⁵⁸. Si cette normativité technologico-pratique ne permettait pas de délimiter le domaine propre à la

⁵⁵⁶ Ainsi, l'analogie entre la logique formelle et l'axiologie formelle n'est pas du tout « boiteuse » comme le soutient Samuel Le Quitte (LE QUITTE, S., « La fonction de l'analogie dans la fondation de l'éthique », dans *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, éd. Ubiali, M. et Wehrle, M., Cham [Switzerland] : Springer (coll. Phaenomenologica), 2015, p. 36.). Au contraire, si Husserl propose une analogie entre les deux, c'est parce qu'il pense pouvoir montrer, comme pour la logique dans les *Prolégomènes*, qu'il y a au fondement de toute éthique normative ou appliquée une axiologie formelle et objective, qui établit *quelles sont les relations idéales* que l'on peut établir entre les valeurs *en général*. Ces lois, qui sont les lois des valeurs en générales, peuvent prendre une tournure normative nous intimant d'évaluer, de vouloir, voire d'être affecté ainsi plutôt qu'autrement, tout comme les lois formelles de la logique pouvaient prendre une tournure normative de façon à nous dire *comment nous devons juger*, quel est le jugement *correct* : cf., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 73-147 [3-69]. Cette analogie est fondée sur le fait que *de part et d'autre*, nous avons affaire à des actes intentionnels qui posent quelque chose, et qui peuvent être justifiés ou injustifiés selon leur *telos* normatif. Seulement, dans le cas des actes de juger, ce *telos* normatif est l'objet en général, alors que dans le cas des actes évaluatifs et affectivo-volitifs, ce *telos* normatif est la valeur en général. Ce qu'a très bien remarqué Emmanuel Mariani : MARIANI, E., « L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* de E. Husserl », *loc. cit.*, p. 13-30.

⁵⁵⁷ « <...> partout où l'on peut parler en quelque façon d'évaluer et de valeur, règne la différence entre *antécédents-de-valeur* et des *conséquences-de-valeur*, entre valeurs présupposées et valeurs qui reposent sur elles ou en dérivent. Ces dernières sont des valeurs en vue d'autres valeurs, les premières sont pour ainsi dire des valeurs-prémisses ou des valeurs-fondements. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 150 [71])

⁵⁵⁸ *Supra*, section : « 1.2. Les trois types de « devoir » ».

logique, elle justifiait cependant dans le domaine pratique le devoir des moyens, et ce, sur le fondement des lois axiologiques de la conséquence. En ce sens, la technologie pratique est bel et bien un cas particulier de l'axiologie.

Les lois axiologiques de la contradiction et du quart exclu portent quant à elles sur les rapports idéaux qui découlent du fait qu'un objet peut être soit doté de valeur positive, soit doté de valeur négative, soit dénué de valeur. Dans ce dernier cas, Husserl parle d'objets ou d'états de choses qui sont neutres, qui sont des « *adiaphora* » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 164-165 [83-84]). Lorsque ces objets sont évalués, ils sont donnés en tant qu'indifférents, c'est-à-dire en tant que ne fondant en droit aucune visée de valeur. D'autres objets sont cependant dotés de valeur, et lorsqu'ils le sont, ils peuvent alors avoir une valeur *positive*, comme le bon et le beau, ou une valeur *négative*, comme le mauvais et le laid. Husserl affirme donc que l'évaluation se fait en quelque sorte en deux temps : un premier où il s'agit de savoir s'il y a ou non une valeur, et un second où il s'agit de savoir si, dans le cas où l'objet a de la valeur, cette valeur est positive ou négative :

Il faut prendre garde au fait que l'adiaphorie est un cas que la raison évaluative doit établir en tant que tel. Qu'un état de choses donné possède des prédicats de valeur spécifiques ou qu'il soit exempt de valeur, il n'est possible de l'établir que grâce à des examens axiologiques rationnels ; et d'un autre côté, dans toute critique axiologique, il faut nécessairement prendre en compte le cas d'une possible exemption de valeur. Une critique d'évaluations effectuées peut toujours et *a priori* fournir deux sortes de résultats : 1 / l'état de choses n'est absolument pas un état de valeur ; 2 / il en est un, et alors seulement se pose la question de savoir si c'est le prédicat positif ou le prédicat négatif qui est juste. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 165 [84])

La neutralité n'est pas le contraire de la valeur positive ni de la valeur négative, mais de la présence d'une valeur en général. À l'inverse, la valeur positive s'oppose à la valeur négative de même catégorie⁵⁵⁹, et non pas à l'absence de valeur. Le principe de non-contradiction doit donc être appliqué *deux fois*, à deux moments distincts au sein de l'évaluer. De plus, parce que l'objet peut avoir *soit* une valeur positive, *soit* une valeur négative ou *soit* être exempt de valeur, c'est le principe du quart exclu qui vaudrait dans l'axiologie.

⁵⁵⁹ Husserl restreint l'application du principe de contradiction dans le cadre de l'évaluation. Ce principe ne peut s'appliquer que lorsque la valeur positive et la valeur négative sont de la même catégorie axiologique (par exemple le bon et le mauvais, le beau et le laid) et pour la même situation. Ainsi, un objet pourrait à la fois avoir une valeur esthétique positive et une valeur morale négative, ou avoir une valeur positive à titre de moyen mais une valeur négative à titre de fin, etc. (*cf.*, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 170-171 [88-89] ; *cf.*, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 164 [83]).

Cela ne dit cependant encore pas tout des valeurs. Car les valeurs se distinguent aussi selon un ordre de *gradation*, de sorte que subsistent entre elles des « relations ordinales » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 172 [90]). Ainsi, non seulement les valeurs seraient positives ou négatives, mais certaines seraient *supérieures*, d'autres *inférieures* et enfin certaines *égales*. La positivité d'une valeur n'assurerait donc pas sa supériorité, ni la négativité d'une valeur son infériorité : le meilleur est supérieur au bon, le sublime supérieur au beau, le pire inférieur au mauvais, etc. Chaque valeur pourrait ainsi être située au sein d'une hiérarchie des valeurs. En conséquence de quoi il serait possible de parler de *plus* et de *moins* entre les valeurs, Husserl n'hésitant pas à leur appliquer les signes arithmétiques $<$, $>$ et $=$ (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 183 [100]).

Les relations ordinales que Husserl a en vue ouvrent sur une arithmétique axiologique où il s'agit, pour une même catégorie de valeur ou définition de valeur⁵⁶⁰, de calculer ce qui a plus ou moins de valeur⁵⁶¹. Husserl va même jusqu'à affirmer qu'il est possible de faire une *sommation* axiologique, et il pose une série de lois axiologiques qui découlent de cette possibilité. Par exemple, la valeur d'un acte correspondrait à la somme de toutes les valeurs positives, négatives et neutres qu'il entraîne⁵⁶². Ainsi, un acte qui aurait les valeurs positives A et B a plus de valeur qu'un acte ayant seulement la valeur positive A. Toutes les valeurs négatives qu'il contient diminuent cependant sa valeur par rapport à un autre acte qui aurait les mêmes valeurs positives : « un bien tout seul est meilleur que le même bien mélangé à un mal » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 175 [93]). Quand aux aspects *neutres* de cet acte, comme ils correspondent à une absence de valeur, ils n'affectent pas la valeur totale de l'acte : « une somme quelconque

⁵⁶⁰ Husserl ne croit pas qu'il soit possible de comparer les valeurs de deux catégories axiologiques distinctes : « Il me sens qu'il n'y a aucun sens viable à comparer une valeur de souhait à une valeur de plaisir et une valeur existentielle à une valeur non existentielle (une valeur de bien avec une valeur de beauté) et à dire que l'une serait davantage digne de souhait que l'autre n'est digne d'être goûtée, et autres choses semblables. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 172-173 [90])

⁵⁶¹ La traduction française « à du « plus valable » et du « moins valable » » porte à confusion (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 183 [100]). En allemand, nous lisons : « auf « höher wert » und « minder wert » ». Il est donc question de valeur, et non pas de « valable » et de validité [*Geltung*].

⁵⁶² En lui-même ou selon les conséquences qui se rattachent à lui : « En effet, à un bien ou à un mal peuvent se rattacher des conséquences bonnes ou mauvaises, et l'on peut désigner analogiquement cette connexion comme une connexion sommative $<...>$ À savoir : si B est une valeur existentielle et si C_b en est une conséquence existentielle bonne, cette conséquence augmente alors la valeur de B. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 176 [94])

conserve la même valeur lorsque quelque membre se trouve « augmenté » d’adiaphora ; *l’adiaphoron* joue donc le rôle du zéro » (*Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, p. 176 [93]). Husserl appliquera même cette loi de la sommation à des cas particuliers, par exemple au tout composé de parties⁵⁶³, à la *production* de valeur comme exception à la loi de la sommation⁵⁶⁴, au bien qui s’étale temporellement⁵⁶⁵, et aux différences d’intensité⁵⁶⁶.

Comme les valeurs se différencient selon des relations ordinales, selon le plus ou le moins, elles seront corrélatives à des actes intentionnels où les objets seront comparés et soupesés⁵⁶⁷, préférés ou négligés, actes sur lesquels sont fondés d’autres actes intentionnels, comme le choix, la décision et certains actes volitifs qui en découlent (*Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, § 16 et § 17)⁵⁶⁸. Ces actes seront aussi soumis à la raison, nous dira Husserl, c’est-à-dire qu’ils pourront être dits corrects ou incorrects selon la supériorité ou l’infériorité véritable de la valeur de ce sur quoi ils portent (*Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, p. 184, [100-101]). Ainsi, préférer – et ultimement choisir – ce qui a plus de valeur sera correct, mais incorrect si le corrélat a une valeur négative ou s’il a moins de valeur qu’un autre objet tout aussi accessible.

⁵⁶³ La valeur d’un tout dépend de la valeur de ses parties : elle en est la somme (*Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, p. 178 [95]).

⁵⁶⁴ Dans certains là, la liaison des parties en un tout produit une unité de valeur « qui est plus que l’unité collective des composantes de valeur » (*Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, p. 179 [96]). La simple somme de la valeur des parties ne correspond pas alors à la valeur d’ensemble, puisque c’est le jeu des parties, leur agencement, qui crée une toute nouvelle valeur.

⁵⁶⁵ Husserl dira : « l’étalement temporel d’un bien ou d’un mal <...> doit être traitée comme une somme de valeurs partielles correspondant aux parties de temps » (*Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, p. 180 [97]). La question est alors de savoir si la valeur d’un objet augmente en proportion de sa durée.

⁵⁶⁶ Principe d’intensité que l’on peut résumer ainsi : « avec l’augmentation de ce qui est fondateur de valeur, la valeur augmente elle-même » (*Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, p. 182 [99]).

⁵⁶⁷ En ce sens, les relations ordinales rapprochent les valeurs de la logique formelle *des probabilités*. Tout comme les probabilités ont chacune leur poids et qu’il faut parfois trancher *selon la balance des probabilités*, chaque chose qui a de la valeur a également un poids axiologique qui justifie de faire un choix selon la balance des valeurs en cause. Pour les probabilités, il s’agit de soupeser chacune d’elles, de faire une *balance des probabilités* ; pour les valeurs, il s’agit également de soupeser chacune d’elles, de faire une *balance des valeurs* [*Wertabwägung*]. Ainsi, si Husserl commence le § 12 en affirmant que les lois de la comparaison des valeurs sont similaires aux lois de la probabilité, ce n’est pas parce que les valeurs seraient seulement *probables*, mais plutôt parce qu’un objet a *plus ou moins* de valeur, tout comme il peut être *plus ou moins* probable. Sur l’analogie entre la balance des probabilités, où il s’agit de peser ce qui parle en faveur de chacune d’elles, et la balance des valeurs, où il s’agit de peser la valeur de différentes possibilités pratiques : cf. *Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, p. 206-208 [120-122] ; p. 240 [150]).

⁵⁶⁸ Tous les actes volitifs ne sont pas issus d’une réflexion quant au poids des valeurs en cause : certains suivent simplement une « stimulation » et ne sont pas le fruit d’une délibération ou d’une décision : cf., *Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur*, p. 196 [111-112].

Surtout, les relations ordinales entre les valeurs permettent de déterminer ce qui est objectivement dû pratiquement. Car la différence entre les valeurs positives et négatives, si elle permet certes d'exclure du devoir tout ce qui a une valeur négative ou tout ce qui est neutre, ne permet pas encore de déterminer précisément *au sein de tout ce qui a une valeur positive* ce que l'on doit faire. Autrement dit, cette différence ne donne pas encore un impératif *catégorique* aux yeux de Husserl.

Or, la différence ordinale entre les valeurs permettrait quant à elle de déterminer catégoriquement ce qui est objectivement dû. Car Husserl affirme que les relations ordinales impliquent une loi d'absorption, où ce qui a la valeur la plus haute « absorbe » les valeurs inférieures, même si elles sont positives :

Si je me trouve dans un choix, si je pose la <224> question de la volonté : dois-je A ou B, etc., alors dans le cadre de leur disjonction le devoir pratique, compris objectivement, passe des valeurs moindres à la valeur la plus haute ; il sera complètement « absorbé » par celle-ci. <...> *Dans tout choix, le mieux [das Bessere] absorbe le bien, et le meilleur absolument [das Beste] absorbe toute autre chose appréciable pratiquement comme bonne en elle-même. (Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur, p. 223-224 [135-136])*⁵⁶⁹

L'absorption fonctionne ainsi comme une forme de dévaluation de tout ce qui a une valeur inférieure, même si cette valeur était positive (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 218-220 [130-133]). Cette dévaluation correspond en fait à la « quantité » de valeur des objets qui n'ont pas été réalisés en raison du choix de réaliser à la place un autre objet de valeur. La valeur du bien inférieur A est *dévaluée* de la quantité de valeur supérieure B qui n'a pas été réalisée parce qu'on aurait choisi A à la place, entraînant ainsi la valeur du bien inférieur A sous zéro :

<...> tout comme dans le cas où, de par son existence, un bien a pour conséquence un autre bien, la valeur de bon en soi du premier bien subit une augmentation du fait même qu'elle acquiert la valeur d'un bien dérivé, de même une diminution de valeur correspondante se produit là où l'existence d'un bien empêche l'existence d'un autre bien ; et il y a dépréciation complète si son existence empêche l'existence d'un bien relativement supérieur ; la valeur, positive en elle-même, sombre sous le point zéro. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 219-220 [132])⁵⁷⁰

Par exemple, si je décide de jouer aux jeux vidéo plutôt que de faire un exercice physique, il faut soustraire de la valeur de jouer aux jeux vidéo la valeur positive et supérieure de

⁵⁶⁹ « La loi d'absorption établissait seulement que si, dans un choix, ou pour le dire plus clairement, dans une question-de-volonté en général, des valeurs positives sont précisément en question, la meilleure d'entre elles absorbe toutes les autres. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 235 [145])

⁵⁷⁰ Ainsi, pour donner une image quantifiée de cette dévaluation, si sur une échelle allant jusqu'à 10, la valeur d'un bien A est de « 5 » mais est incompatible avec la réalisation d'un autre bien B valant « 7 », la valeur véritable de A sera de « - 2 ».

l'exercice. La véritable valeur d'une action est déterminée en lui soustrayant la valeur de toutes les actions qui sont empêchées en raison de la réalisation d'une autre action. La loi d'absorption dépendrait ainsi d'une arithmétique des valeurs et du fait que tous les biens ne peuvent pas nécessairement coexister.

Nous obtiendrions ainsi un premier élément de ce qui est objectivement dû, de l'impératif catégorique. Car Husserl définit justement l'impératif catégorique, ce que l'on doit absolument faire, comme ce dont la valeur *ne peut être absorbée* : « Qu'est-ce qui définit un « impératif catégorique » ? Précisément, en fait, son incapacité à être absorbé. » (Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur, p. 224 [136]) Autrement dit, est absolument dû ce qui ne peut pas être dévalué par rapport à un autre bien. Or, selon la loi d'absorption, la seule chose dont la valeur ne peut jamais être dévaluée au point d'être de valeur inférieure à d'autres biens, c'est ce qui est le meilleur⁵⁷¹. Ainsi, l'impératif catégorique, partiellement formulé, énoncerait « *Fais le meilleur* », et serait une application de la loi d'absorption⁵⁷². L'éthique proposée par Husserl serait ainsi *maximaliste*, en ce qu'elle commande de faire *le meilleur* et non pas seulement le bien.

Comme on le voit, Husserl ne pose pas simplement un impératif, mais le déduit plutôt de l'essence de la valeur et des relations axiologiques idéales et formelles. C'est parce qu'il est de l'essence de la valeur d'être positive ou négative et d'être supérieure, égale ou inférieure que Husserl parvient à son impératif « Fais le meilleur ». L'impératif

⁵⁷¹ Pour confirmer cette idée de Husserl, imaginons quelques situations. Si A vaut 5, B vaut 7 et C vaut 9, et que A, B et C sont incompatibles, alors la valeur véritable de A est de A-B-C, donc -11, celle de B est de B-A-C, donc -7, et celle de C est de C-A-B, donc -3. C serait ainsi meilleur que A et que B. *Cependant*, si A et B étaient compatibles, alors faire A *et* B serait meilleur que faire C (A+B>C). Mais de toute façon, faire A *et* B serait alors le *meilleur*, ce qui confirme encore la définition partielle de l'impératif catégorique de Husserl.

⁵⁷² Chez Kant, l'impératif catégorique vient avant les prédicats « bon » et « mauvais », et c'est la conformité d'une action par rapport à la loi qui détermine si l'action est bonne ou mauvaise. Dans l'éthique kantienne, « bon » et « mauvais » sont utilisés comme des prédicats normatifs et non pas comme des valeurs. Ainsi, l'action bonne sera l'action *conforme* à l'impératif catégorique, et l'action mauvaise sera celle non-conforme à l'impératif catégorique : « La règle de la faculté de juger sous des lois de la raison pratique pure est celle-ci : demande-toi toi-même si l'action que tu projettes, si elle devait se produire selon une loi de la nature dont tu ferais toi-même partie, tu pourrais vraiment la reconnaître comme possible pour ta volonté. C'est d'après cette règle que chacun juge, de fait, si des actions sont bonnes ou mauvaises. » (KANT, E., *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 2003, p. 177 [122]) Scheler pour sa part a critiqué l'idée que ce soit une impératif qui *introduise* les différences axiologiques. Au contraire, la vie est toujours déjà dotée de différences axiologiques et c'est dans ces valeurs que tout impératif trouve sa source de droit : cf., SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. M. de Gandillac, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1955, p. 213-214 [200] ; DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler : son évolution et son unité*, vol. 2, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1959, p. 506-520.

catégorique n'est que le résultat d'une application normative des lois axiologiques formelles à l'action – et, comme nous le verrons, à la volonté. L'impératif catégorique est *correct*, énonce ce qui vaut pour toute action en général, parce qu'il est conforme aux lois axiologiques idéales et formelles. Étant lui-même formel, il pourra également s'appliquer normativement à *toute action*.

De plus, ce que révèlent les valeurs, c'est qu'elles sont essentiellement prescriptives. Les valeurs sont des objets prescriptifs ; elles sont des objets qui phénoménalisent des devoirs, et dans le cadre de l'éthique des actions qui doivent être faites. Comme les valeurs se rangent selon le plus et le moins – ce que les simples objets ne font pas – et comme la plus haute valeur absorbe les valeurs inférieures, *une* action se démarque et est exigée comme devant-être. C'est la supériorité de la valeur qui justifie qu'une action soit exigée par l'impératif catégorique.

3.2.1.2. DE CE QUI EST ACCESSIBLE PRATIQUEMENT

Définir ainsi l'impératif catégorique ne satisfait cependant pas encore Husserl. Nous avons en effet souligné que cet impératif exige ce dont la valeur reste la plus haute même après toute absorption. Or, « Fais le meilleur » est une exigence encore *relative* selon Husserl, qui risque toujours d'être à nouveau « absorbée » : « <c>ette absorption ne produit cependant aucun devoir absolu, mais seulement, en général, un devoir relatif, ou encore, comme nous dirons mieux, aucun devoir tout court, mais seulement un devoir sous réserve. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 224 [136]). Un devoir « sous réserve », car de nouvelles possibilités pratiques peuvent toujours surpasser et absorber ce que l'on tenait jusqu'alors pour « meilleur ». Le problème qui se pose à Husserl est donc qu'ainsi formulé (« Fais le meilleur »), l'impératif n'exclut pas qu'un élargissement de la sphère pratique puisse avoir pour conséquence de modifier ce que l'on doit faire, en ouvrant sur une nouvelle action qui serait elle encore meilleure. En ce sens, l'impératif *ne serait pas encore catégorique*.

Il lui faudrait donc « clôturer » et « délimiter » objectivement le champ pratique de sorte qu'il ne soit plus possible de l'élargir à de nouvelles possibilités pratiques pouvant supplanter ce qui était jusque-là la meilleure action (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la*

valeur, p. 224-5 [136-7]). Cette délimitation objective, Husserl la trouve dans le concept d'accessibilité [*Erzielbarkeit*] pratique :

Ce n'est que lorsque nous concevons le domaine des biens pratiques s'offrant au moi comme étendu jusqu'au point où il embrasse tous les biens de ce type, *i.e.* tous les biens accessibles au sujet dans le présent en question, et que nous rapportons ensuite la question de volonté à tous ces biens – [c'est alors seulement] que le meilleur de ce cercle le plus large n'est plus absorbable, qu'il n'est plus simplement un meilleur de façon relative ; il n'y a plus d'élargissement pensable du cercle qui comporterait encore un bien pratique pouvant être meilleur encore. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 235 [145])

En limitant l'examen axiologique aux seules actions accessibles au sujet, Husserl s'assure qu'il y a un nombre fini de biens évalués, et que l'examen axiologique n'est pas *infini*, suspendu à la nécessité constante d'examiner de nouvelles possibilités pratiques, empêchant ce faisant toute décision définitive. Il s'agit d'examiner un nombre fini de possibilités pratiques parmi lesquelles, s'il s'y trouve une action ayant une valeur positive, une action « meilleure » pourra être choisie. Il modifie conséquemment la formulation de son impératif éthique, de manière à limiter le champ pratique à ce qui est accessible pratiquement : « Fais le meilleur parmi les biens accessibles dans les limites de la sphère pratique totale qui est à chaque fois la tienne ! » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 231 [142]).

Ainsi, l'analyse de l'accessibilité est donc moins le fruit d'un souci pour une description phénoménologique fidèle à la constitution du pouvoir pratique que d'un autre souci, celui de constituer une sphère d'action *close* où il serait possible de déterminer une ou des actions *meilleures*. Il s'agit de fermer le cercle des actions, puisque l'ouverture *infinie* du champ d'actions possibles laisse toujours ouverte la possibilité qu'une action jusque-là meilleure soit supplantée par une action encore meilleure, ouverture qui menace donc le caractère catégorique et définitif de l'impératif. Pour ne pas rester dans la délibération et pouvoir se décider à une action meilleure, il faut donc fermer le cercle des actions de façon à ce que les valeurs de celles-ci ne puissent plus être dépassées par une nouvelle possibilité pratique :

Aussi longtemps que quelque chose de nouveau – à savoir de nouveaux biens – doit entrer en ligne de compte dans le choix, nous n'avons manifestement aucune exigence pratique positive, bien que notre loi conserve sa validité pour tout cercle de choix quelle qu'en soit l'extension. Nous voyons aussi qu'à cause de cela précisément, c'est-à-dire tant qu'un élargissement du cercle est possible, aucun des biens mis en réserve ne doit être effectivement biffé : il reste toujours en délibération. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 221 [133-4])

C'est donc dire que Husserl applique une norme à la constitution correcte de l'impératif : celui-ci doit être définitif et catégorique, il doit pouvoir déterminer définitivement quelle action doit être faite.

Cette clôture du champ du pouvoir pratique répond également à un deuxième souci, celui de déterminer *objectivement* ce qui est à chaque instant et pour chaque sujet l'action la meilleure. Husserl refuse par là de faire dépendre la détermination du devoir pratique de ce qui est *effectivement* examiné par le sujet agissant. L'argument de Husserl est alors que la portée de cet examen est contingente, et peut très bien toujours être à nouveau élargie. Nous n'aurions pas alors une véritable clôture du champ pratique :

Ce sur quoi le sujet choisissant dirige sa question de volonté, et jusqu'où il étend la disjonction questionnante, est en effet quelque chose de contingent. Il peut éventuellement, dans le champ de la question, prendre en compte des possibilités toujours nouvelles, et à chaque élargissement du domaine pratique, pour dire les choses généralement, l'*optimum* se modifiera. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 224-5 [136])

La délimitation de Husserl est alors en un certain sens *plus large* que ce qui est peut-être *effectivement* examiné comme possibilité pratique : tout ce qui est *accessible* pratiquement fait partie des actions à évaluer, pas seulement celles qui sont effectivement examinées. En un autre sens cependant, la délimitation de Husserl est *plus étroite*. Car il s'agit bien de *limiter* les actions évaluées aux seules actions *accessibles*, de limiter donc la possibilité d'élargir toujours plus *en pensée* le cercle des actions examinées, toutes certes imaginables mais non réalisables. Autrement dit, l'accessibilité pratique fixe une limite *objective* à notre capacité *subjective* d'imaginer des actions « meilleures », mais possibles seulement en pensée.

En même temps, cette accessibilité pratique institue une certaine *relativité* du devoir pratique. Certes, Husserl tient au caractère *objectif absolu* du devoir éthique : il s'agit de formuler le devoir de façon à ce que cette formulation vaille universellement et suffise à le définir, et de sorte qu'il soit déterminé seulement en fonction des lois aprioriques valant entre les essences du domaine pratique. D'un autre côté, il définit la sphère de l'accessibilité pratique *non pas dans l'absolu*, mais plutôt *relativement* à ce qui est accessible à un sujet en particulier et au moment de son action :

Qu'un faire soit une possibilité pratique pour un sujet ou, si l'on préfère, la question de savoir s'il l'est, cela est déterminé en soi, le sujet lui-même en jugeât-il de façon erronée, tînt-il pour pratiquement possible quelque chose qui, en vérité, ne l'est pas. Dans cette mesure, nous

avons ici quelque chose d'objectif. Mais l'objectivité de la possibilité pratique est essentiellement liée au sujet concerné, et la même chose vaut pour le domaine pratique entier du sujet à chaque moment de son agir possible, c'est-à-dire pour le domaine de toutes les possibilités pratiques existant objectivement pour le sujet à un moment donné. S'il a en général des possibilités pratiques, donc un domaine total pratique, celui-ci est alors en tout cas le sien, et l'on pourra en tout cas énoncer au moins cet *a priori*, à savoir que deux sujets-*ego* ne peuvent avoir par principe un domaine pratique total identique, des sphères d'action possibles identiques. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 239 [149])

Il ne serait donc pas question d'imposer un devoir qui se situe en dehors de la sphère de ce qui est possible pratiquement pour un sujet agissant. Ce qui veut également dire que la détermination d'un devoir pratique présuppose toujours la constitution préalable du pouvoir pratique. Le contenu matériel du devoir serait ainsi toujours relatif à la sphère du *pouvoir subjectif*: « <c>e que quelqu'un ne peut pas, il ne le doit pas non plus » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 239 [149]).

3.2.1.3. LE PRIMAT DE LA RÉALISABILITÉ PRATIQUE

Cette relativité admise – le champ pratique est celui d'un sujet à un moment donné –, ce que Husserl entend par « accessibilité pratique » témoigne du fait qu'il pense le devoir pratique à partir de sa réalisabilité. En parlant d'*accessibilité* pratique, Husserl semble en effet penser le devoir exclusivement comme une action positive, comme un faire. Or, les devoirs négatifs, les devoirs ne pas faire, font-ils également partie de cette « accessibilité » pratique ? Le terme « accessibilité », mieux traduit par « atteignabilité » [*Erzielbarkeit*], indique qu'il s'agit de réaliser un *but* [*Ziel*] qui n'est pas encore, de le faire. Pourtant, nous reconnaissons parfois des devoirs qui ne s'expriment pas dans une telle positivité. Par devoir, on doit parfois *ne pas faire quelque chose* (ne pas tuer, ne pas mentir, ne pas voler ; résister aux désirs et aux tentations ; refuser des possibilités, etc.), simplement *maintenir* quelque chose⁵⁷³, chercher à n'atteindre *rien de plus que ce qui est déjà*, voire chercher à *éviter* que quelque chose se réalise. Ne doit-on pas admettre une « atteignabilité » pratique inverse et négative, qui poserait non pas le problème de ce qui nous est accessible de faire, mais plutôt de ce qui nous est accessible de ne pas faire ? Est-ce que la formulation strictement *positive* de l'impératif catégorique (« Fais le meilleur ») peut vraiment rendre

⁵⁷³ Le maintien demande tout de même une maintenance, comme les études sur le *care* l'ont montré : cf., GILLIGAN, C. *Une voix différente : pour une éthique du care*, Paris : Flammarion (coll. Champs), 2008, 284 p. « Maintenir », ce n'est donc « ne pas faire », sauf à masquer le travail reproductif qui lui permet de « perdurer ». En revanche, il ne s'agit pas d'atteindre un but qui n'est pas encore.

compte de ce moment négatif (« Ne fais pas le mal », « évite le pire », « maintiens ce qui est déjà », « abstiens-toi d'agir », etc.) ?

Un deuxième problème vient de ce que la portée du champ pratique n'est pas clairement délimitée par Husserl. Pour que l'action soit « accessible », faut-il simplement pouvoir prendre des *moyens*, pouvoir *tenter* une action, ou faut-il pouvoir atteindre le *résultat* de l'action escomptée ? N'est-il pas pertinent de distinguer des devoirs de moyens et des devoirs de résultats ? L'atteignabilité du résultat semble parfois être un critère du devoir pratique – comme lorsque j'ai le devoir de tenter quelque chose *que* lorsque je sais que cette tentative réussira et n'aggravera pas la situation, par exemple effectuer une chirurgie seulement si je sais que je peux la réussir. À l'inverse, n'ai-je pas dans d'autres cas des devoirs *inchoatifs*, c'est-à-dire le devoir de faire quelque chose dès que je peux simplement le tenter ? Si j'ai le devoir de prendre les moyens pour sauver quelqu'un d'une noyade, de tenter de le sauver, je n'ai certainement pas le devoir de le faire que si je peux *réussir* à le sauver. L'atteignabilité du *but* ne semble donc pas être un critère pertinent dans tous les cas⁵⁷⁴. Or, en parlant d'atteignabilité, de *Erzielbarkeit*, de but [*Ziel*] accessible, Husserl semble favoriser l'atteinte du résultat et exclure d'emblée la question des devoirs *inchoatifs*, des devoirs de moyens.

On peut s'interroger sur les motifs ayant poussés Husserl à ne formuler que *positivement* son impératif, et à le formuler en pensant l'action comme un *but réalisable*, *atteignable* – peut-être que l'idée de progrès (faire toujours plus) déterminait encore sa compréhension du devoir pratique. Nous croyons pour notre part que cette faiblesse vient de ce que Husserl ne fait pas alors une véritable phénoménologie de l'action, et les lacunes dans la définition de ce qu'il entend par « accessibilité pratique » proviennent de cette omission. Il ne fait pas, dans ces pages portant sur la détermination de l'impératif catégorique, de différence par exemple entre faire et s'abstenir, ou entre la tentative et la réussite. Il ne demande pas non plus si nous n'avons pas des devoirs *envers notre pouvoir* pratique : doit-on chercher constamment à élargir la sphère de ce qui est en notre pouvoir (par apprentissage, par nos technologies, etc.) ? Ou ne doit-on pas parfois la limiter

⁵⁷⁴ Nous trouvons la même distinction, par exemple, par rapport à la promesse : je ne dois promettre que ce qui est dans *les limites de ce qui est atteignable*, sous peine de m'engager fautivement envers autrui, mais je peux pourtant promettre de seulement *tenter* une action si ce n'est que la tentative que je peux garantir.

(détruire des arsenaux dangereux, ne pas chercher à connaître ce qui pourrait avoir un usage dangereux, etc.) ? Husserl cherchait simplement, en 1914, à *clore* le champ des actions devant être considérées et évaluées, de sorte que son impératif puisse permettre de déterminer *catégoriquement*, c'est-à-dire définitivement, l'action devant être faite.

3.2.2. LE VERSANT SUBJECTIF DE L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE

Avec l'idée du meilleur et de ce qui est accessible pratiquement, nous aurions selon Husserl les deux principes nous permettant de délimiter formellement l'action qui doit être faite. C'est, nous dit-il, « l'impératif formellement objectif » : « L'impératif formellement objectif dit : « Fais le meilleur parmi les biens accessibles dans les limites de la sphère pratique totale qui est à chaque fois la tienne ! » » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 231 [142]). Jusqu'ici, Husserl s'en serait donc tenu jusqu'ici au corrélat objectif du devoir pratique, en identifiant l'action la meilleure parmi toutes les actions possibles au devoir pratique.

L'impératif purement formel et objectif permet de déterminer quelle *action* doit être faite – celle qui est la meilleure parmi les biens accessibles. Cet impératif permet de déterminer l'*actus reus* exigé par l'éthique, l'action objective de l'éthique. Husserl ne croit cependant pas que l'éthique puisse se satisfaire d'une définition simplement *objective* du devoir pratique : « Notre considération objective est terminée ; elle a produit une détermination purement formelle de ce qui est absolument dû pour tout temps et pour tout sujet ; mais ce dû catégorique est-il un véritable impératif catégoriques ? Le concept du devoir-faire n'a-t-il pas encore un autre sens auquel jusqu'à présent nous n'avons pas fait droit ? » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 242 [152]) Cet impératif n'est pas suffisant, à ses yeux, car il ne dit encore rien des aspects noétiques sans lesquels il ne pourrait y avoir d'impératif catégorique. L'impératif n'exige-t-il pas en effet également quelque chose de la conscience de celui qui agit ? N'exige-t-il pas, par exemple, que l'action ne soit pas réalisée *par hasard*, mais parce que nous la voulions ?

Si, répondra Husserl, et ce que l'impératif exigera de la conscience, c'est une certaine volonté :

Mais qu'en est-il de la valeur d'une volonté juste ? *La volonté qui vise ce qui est absolument juste est-elle déjà, par là même, la meilleure volonté ?* L'impératif catégorique n'a-t-il pas en vue la meilleure volonté ? N'est-il pas impliqué dans l'exigence éthique formelle suprême

qu'elle s'adresse au sujet de la volonté et exige de lui catégoriquement la volonté la meilleure qu'on puisse à chaque fois concevoir ? (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 231 [142])

Il ne suffira donc pas alors d'avoir un impératif pour l'action, il faudra également un impératif qui s'adresse à la conscience et qui lui intime une certaine volonté.

Ici, un retour aux vécus dans lesquels se constitue le devoir pratique s'impose à Husserl, qui complète donc son impératif catégorique avec une phénoménologie des actes intentionnels qui sont associés à l'action. Car ce sont alors plusieurs distinctions phénoménologiques qui aident Husserl à déterminer ce que l'impératif éthique exige de la conscience pour qu'elle soit la meilleure. Il conviendrait en ce sens de parler d'une contribution proprement phénoménologique à son impératif pratique. Ce qui ne veut pas dire que ces distinctions n'ont pas par ailleurs été faites en dehors du projet phénoménologique husserlien, mais plutôt qu'elles relèvent en propre d'une réflexion phénoménologique, que cette réflexion se sache telle ou non.

Ce qui sera exigé de la conscience, c'est d'abord que la volonté soit convenante, c'est-à-dire que son objet soit tel qu'elle puisse *en droit* le vouloir. Cette distinction découle directement du fait que Husserl place la volonté, comme les affects, dans le domaine des actes de raison : la volonté, en tant qu'acte de raison, peut être « correcte » ou « incorrecte », « convenante » ou « inconvenante » selon les prédicats normatifs qualifiant spécifiquement la volonté. Mais Husserl ne s'arrêtera pas là, et dira que l'impératif catégorique exige une volonté éclairée et une volonté *qui se sait* convenante, de sorte que nous pouvons dire que l'impératif catégorique exige non seulement d'agir selon ce qu'il y a de mieux, mais aussi de le faire volontairement et *en toute connaissance de cause*.

3.2.2.1. LA VOLONTÉ CONVENANTE

Au sein de la structure intentionnelle, la valeur en tant que telos normatif, en tant qu'« objet », se distingue de son corrélat noétique : la volonté. La simple volonté ne garantit pas la valeur de l'objet voulu, et Husserl croit au contraire qu'il convient de juger la volonté selon sa rectitude par rapport à la valeur objective de l'action projetée. Nous retrouvons ce faisant l'écart intentionnel entre l'acte intentionnel et l'objet intuitif, et surtout la non-rectitude possible du premier par rapport au second.

Pour qualifier la rectitude de l'acte volitif, Husserl emploie alors le terme « convenance ». La volonté sera convenante lorsqu'elle se dirige vers une action de valeur supérieure, mais contre ce qui a une valeur inférieure, et elle sera à l'inverse inconvenante lorsqu'elle se dirige contre ce qui a une valeur supérieure ou vers une valeur inférieure. Husserl ne donne pas alors d'exemple, mais il serait possible de penser à la convenance de la volonté se dirigeant pour une action héroïque mais contre l'action mesquine, et à l'inconvenance de la volonté se dirigeant pour un acte de trahison mais contre un acte de loyauté. La question de la convenance ou de l'inconvenance de la volonté en regard de la valeur de l'objet intentionnel introduit donc dans le domaine pratique la question de la rectitude intentionnelle. Il s'agit alors de juger normativement de la convenance ou de l'inconvenance d'un acte volitif selon la supériorité et l'infériorité des objets et des actions en cause.

Husserl effectue même un pas de plus. Non seulement il distingue une volonté convenante d'une volonté inconvenante, mais il octroie *une valeur positive à la volonté convenante*. Autrement dit, l'acte volitif qui correspond à ce qu'exige la normativité intentionnelle sera également évalué, doté d'une valeur ; la volonté obtiendra elle-même une valeur positive ou négative selon qu'elle est correcte ou non :

Une volonté dirigée sur une valeur positive, en tant que volonté se réglant sur quelque chose qui est doté de valeur positive, est elle-même « correcte ». Cela exprime une convenance particulière, qui doit elle-même être évaluée axiologiquement et qui est alors dotée de valeur positive, considérée en elle-même. Une volonté se dirigeant *contre* une valeur positive (donc rejetant cette valeur) ou se dirigeant, en affirmation, sur une non-valeur [*Unwertiges*] est incorrecte, est « inconvenante », et cette inconvenance, cette contradiction de la volonté contre la volonté positive est axiologiquement une non-valeur [*Unwert*]. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 222-3 [134-5]).

Ainsi, grâce à une réflexion sur les actes intentionnels, il serait possible de prendre pour objet la volonté et de l'évaluer.

Mais si l'on qualifie axiologiquement la volonté de sorte qu'il y ait des volontés ayant plus de valeur que d'autres, c'est donc que la valeur de la volonté peut être ajoutée à la valeur de l'action. Une action héroïque sera par exemple *encore meilleure* lorsqu'elle est voulue, puisque la valeur positive de cette volonté convenante sera ajoutée à la valeur de l'action. Or, si ce qui a le plus de valeur absorbe tous les biens inférieurs, alors joindre à l'action la meilleure la valeur positive de la volonté convenante sera également exigé par l'impératif catégorique. Husserl en vient ainsi à affirmer que l'impératif éthique doit être

modifié de façon à ce que soit également exigée la convenance de la volonté, en raison de sa valeur positive : « Veux le meilleur et fais le meilleur ! » (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, [356]). Dépassant ainsi sa définition initiale tournée seulement vers l'action, Husserl inclura un élément intentionnel à l'impératif.

3.2.2.2. QUI SE SAIT CONVENANTE

Mais ici encore, la phénoménologie permet une nouvelle distinction. En effet, si la rectitude de la volonté peut être jugée « extérieurement », par un tiers, comme étant correcte ou incorrecte, convenante ou inconvenante, le sujet peut également *voir pour et en lui-même* la valeur de l'action projetée (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 243-244 [153]). Husserl parvient à cette idée grâce à une analogie entre la volonté et l'acte de juger théorique : « <e>n somme, d'un côté, nous attribuons au jugement <correct> de la valeur et ne semblons exiger presque rien d'autre que la <rectitude> ; d'un autre côté, cependant, nous disons que juger avec <rectitude> mais aveuglément est sans valeur. Et quelque chose de semblable semble se produire dans le domaine de la volonté. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 232 [143]). Phénoménologiquement, il y aurait donc une différence entre vouloir une action qui se trouve être la meilleure *sans l'évidence* qu'elle est la meilleure, et vouloir la même action en ayant l'évidence qu'elle est la meilleure.

Si la volonté sans évidence peut certes en un certain sens être dotée de valeur positive, la volonté éclairée obtient en revanche, selon Husserl, une valeur supérieure du fait que le sujet veut dans l'évidence de la valeur de son objet. Ce faisant, Husserl dévalue expressément deux figures du sujet pratique : celui qui fait le bien par hasard ou par habitude, et celui qui le fait simplement parce qu'il a une belle âme – ce dernier exemple ne se trouvant pas dans les *Leçons* de 1908-1914, il est cependant décrit dans le cours portant sur l'éthique de 1902. Aucun des deux ne peut être aussi valorisé que celui qui fait une action bonne en toute connaissance de cause, c'est-à-dire en ayant l'intuition de sa valeur positive.

Prenons l'exemple de la « belle âme », que Husserl décrit dans son cours de 1902. Selon Husserl, l'action du sujet ayant une belle âme est toujours conforme à l'impératif

formel objectif⁵⁷⁵. La belle âme fait toujours ce qu'exige le devoir pratique. Elle ne le fait cependant pas parce qu'elle y reconnaît son devoir, mais simplement parce que c'est l'action vers laquelle elle est portée instinctivement et intuitivement :

La belle âme est l'incorporation de l'idéal d'une personnalité qui, de façon purement intuitive, sans la moindre réflexion préalable, donc de façon purement instinctive, fait à chaque fois ce qui est juste. <...> La belle âme est un produit de la nature, qui a poussé comme une belle fleur dans des conditions particulièrement favorables. (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 207-208 [401-402])

La belle âme, en ajustant sa volonté à l'action que lui indique son instinct, fait naturellement le bien. Non pas qu'elle ne veut pas ce qu'elle fait, mais plutôt qu'elle le veut sans avoir l'évidence que *c'est le bien*. Elle le veut parce que c'est sa disposition naturelle que de toujours vouloir ce qui se trouve *par ailleurs* être le bien⁵⁷⁶.

Il n'en va pas autrement de celui qui agit par habitude. Ses actions sont voulues simplement parce qu'il les a apprises et qu'elles se sont ensuite instituées en habitude, et non pas pour leur valeur : « Sans aucune évidence, cédant à une pulsion [*Trieb*] aveugle, par exemple à une habitude aveugle provenant d'une éducation conformiste [*konventionellen*], le sujet voulant peut toucher par hasard ce qui en soi est le meilleur, le « juste » unique, tel que peut le reconnaître dans une pleine évidence quelqu'un qui juge rationnellement. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 231 [142]). Dans ce cas comme dans le cas de la belle âme, si l'action est voulue, ce n'est pas en ayant l'intuition de sa valeur. Dans ces cas, la volonté se tourne vers une action sans intuition évidente de sa valeur, tout comme lorsque l'on juge peut-être correctement mais sans avoir une évidence de l'objet⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ Tout comme l'homme paradisiaque, que Husserl prend parfois en exemple : *Sur le renouveau*, p. 53-54 [34].

⁵⁷⁶ Scheler, qui examine également l'exemple de la belle âme et s'oppose alors au « rigorisme éthique » de Kant qui exige que l'on fasse le bien « par devoir », souligne pour sa part qu'elle est une figure morale ayant une valeur morale positive, puisqu'elle n'a pas en elle de mauvaises tendances et qu'elle n'a donc pas besoin d'être soumise à un impératif catégorique. Aux yeux de Scheler, les éthiques impérativistes incluent toujours un moment négatif, parce qu'elles supposent toujours l'idée qu'il y a des tendances mauvaises et qu'il faut se méfier des hommes. Dire de la belle âme qu'elle agit bien même si on ne lui demande pas, dire d'elle qu'elle n'a aucune tendance à faire le mal, c'est donc dire qu'elle a une valeur positive supérieure que la personne a besoin d'un impératif catégorique pour être éthique. SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, op. cit., p. 241 [232-233]. La position de Scheler sur la belle âme se rapproche de celle de Schiller : SCHILLER, F., « Grâce et dignité » dans *Textes esthétiques : grâce et dignité et autres textes*, Paris : Librairie J. Vrin (coll. Essais d'art et de philosophie), 1998, p. 42.

⁵⁷⁷ Ce qu'il dit alors de l'acte de juger aveugle, qui est analogue à la volonté aveugle, confirme cette interprétation. Husserl souligne que quelqu'un peut dire une proposition vraie soit de façon aveugle ou soit

Husserl vise donc ici une distinction *au sein de la volonté*. La belle âme et celui qui agit par habitude sont des figures d'une volonté *aveugle*, et non pas des figures d'une strate *involontaire* de l'action. Leur action n'est pas le fruit de mouvements corporels involontaires, comme les tremblements ou les tics moteurs, ni une conséquence imprévue d'une autre action. C'est plutôt une couche de la volonté qui ne pondère pas et ne réfléchit pas à la valeur des actions possibles, qui ne résulte pas d'un examen et d'une décision réfléchie, mais qui n'est pourtant pas involontaire⁵⁷⁸. Une volonté pourrait donc être « totalement aveugle » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 231 [142]). Mais la perfection éthique exige de la volonté qu'elle soit évidente (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 243 [153]). C'était d'ailleurs parce que l'animal ne pouvait pas distinguer une volonté aveugle d'une volonté éclairée que Husserl disait de lui, en 1902, qu'il ne pouvait pas un être moral⁵⁷⁹. Il y aurait ainsi une différence entre vouloir une

dans l'évidence. Dans le premier cas, c'est sans aucune raison et par hasard que ce qui est dit est vrai : « Quelqu'un peut, en effet, y juger de façon totalement aveugle, il peut, comme on dit, « parler à la légère » sans [le moindre recours à] la raison et il peut néanmoins atteindre le juste « par hasard ». Pour le jugement objectif, on dira que ce qu'il dit est vrai ; et nous parlons aussi, éventuellement, de la valeur de la vérité, ou encore de la valeur du juger juste, et cependant, nous ne créditions nullement de cette valeur celui qui juge ; il n'a en cela, disons-nous, par le moindre mérite, nous allons même jusqu'à dire [que] son juger [est] sans valeur. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 242 [152]) La façon dont Husserl décrit alors cet acte de juger ne justifie pas d'y voir un acte involontaire – il s'agit bien de parler volontairement à la légère, et non pas d'un parler involontaire (on pourrait penser à une parole sous hypnose, en raison d'un syndrome (pensons au syndrome de Gilles de la Tourette) ou par somnambulisme). Surtout, si nous suivons Husserl, le problème de cet acte de juger, *problème qui justifie sa dévaluation*, ce n'est pas qu'il soit *involontaire* – ce que Husserl ne dit pas –, mais plutôt que bien qu'étant volontaire, cet acte n'est guidé ni par l'évidence, ni par des motifs rationnels : « Un juger doté de valeur serait un juger effectué pour des motifs rationnels, un juger qui prend la bonne direction parce qu'il est guidé par des motifs rationnels et qui dans le meilleur des cas serait parfaitement évident. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 242 [152]).

⁵⁷⁸ « Mais toute volonté n'est pas une décision, n'a pas toujours le caractère d'une décision. En relève tout acte de volonté qui suit simplement une stimulation [*Reiz*], sans hésiter et sans douter, sans délibération et sans prise de parti. Par exemple, je lève les yeux : mon petit déjeuner est là. Immédiatement, je dis : je veux déjeuner maintenant. Ici se pose assurément la question de la relation de ces volitions qui suivent, sans plus, une « excitation », aux activités instinctives que nous qualifions d'involontaires. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 196 [112])

⁵⁷⁹ Certes, l'animal évalue les objets de son environnement – objets suscitant chez lui approbation et désapprobation. Seulement, bien qu'évaluant ces objets et les évaluant peut-être même de façon correcte, l'animal ne verrait pas la distinction de droit entre les évaluations aveugles et éclairées, et, étant ainsi dépourvu de raison, sa volonté ne pourrait être morale : « Et pourtant nous ne considérons pas les animaux comme des êtres moraux, pas davantage qu'ils ne le font eux-mêmes. La raison en est claire. Tout un chacun dira en l'occurrence : ce sont des êtres dépourvus de raison. Naturellement ce « dépourvu de raison » ne signifie pas un manque en matière de science théorique, d'aptitude à la connaissance théorique abstraite, etc. Il ne signifie pas non plus que les bêtes manqueraient de la capacité d'approuver ou de désapprouver mutuellement leur comportement, car on peut aussi fortement douter que cette aptitude fasse défaut aux bêtes. Cependant, tout comme on peut être sûr que l'animal juge, mais n'a pas la capacité de distinguer entre jugement évident et jugement aveugle-instinctif, de même l'animal évalue, mais il est inapte à distinguer entre évaluation aveugle et évaluation évidente. Et parce qu'il est incapable de procéder à cette distinction, la

action, et vouloir une action dont on voit par ailleurs la valeur objective. Et la volonté qui se dirige vers une action en ayant l'intuition de sa valeur, en ayant pesé et réfléchi à la valeur des actions possibles et s'étant décidé en ayant l'évidence des valeurs en cause, aura plus de valeur aux yeux de Husserl qu'une volonté qui se trouve certes à vouloir par habitude ou naturellement l'action la meilleure, mais sans avoir l'intuition de la valeur de cette action⁵⁸⁰.

3.2.2.3. PARCE QU'ELLE EST CONVENANTE

Or, parler de réflexion axiologique et surtout de décision pose un nouvel enjeu. La volonté ne doit pas se contenter de *voir* la valeur de l'action ; cette *intuition de la valeur* doit également être le *motif* de la volonté. Phénoménologiquement, avoir l'intuition de la valeur d'un objet n'équivaut pas – et ne garantit pas – que nous prenions cette valeur comme *motif* pour lequel nous voulons l'objet voulu. Je peux certes être motivé rationnellement à vouloir une action – c'est le cas lorsque je la veux *parce qu'elle* est la meilleure. Mais je peux également être motivé de façon contraire à la raison, comme lorsque j'ai l'intuition de la valeur négative de l'action et que je décide de la faire *pour cette raison*. Je peux enfin vouloir pour des motifs qui ne sont pas ceux qui sont de l'ordre de ce qui assure la rationalité d'une volonté. Ce n'est pas alors la valeur intuitionnée de l'action qui me motive à la vouloir, mais d'autres raisons qui n'ont rien à voir avec les valeurs – je peux la vouloir parce que je subis la contrainte par autrui, parce que je ne me sens pas la force de faire autre chose, etc.

La simple présence d'une évaluation évidente n'implique pas que la volonté la suit. Au contraire, il faut penser l'évaluation comme l'un des nombreux motifs possibles de la volonté, mais comme *le* motif de la volonté convenante. C'est la valeur de l'action qui doit motiver la volonté. Seule une volonté reconnaissant l'action qui est la meilleure *et* la

conscience de la justesse d'une évaluation, la conscience de la <normativité> [*Normalität*], l'évidence rationnelle du fait qu'évaluer ainsi c'est procéder à une juste évaluation, que sentir, vouloir et agir ainsi c'est sentir et agir justement – tout cela ne peut pas être pour lui un motif de l'action, ni par là le motif d'une éducation éthique, d'une formation du caractère. L'animal ne peut se soumettre à aucune norme, parce qu'il est incapable de reconnaître une norme. » (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 206 [400])

⁵⁸⁰ Husserl reconnaît d'ailleurs explicitement que c'est cet aspect de l'impératif pratique, qu'il avait jusqu'alors négligé, qui l'intéresse maintenant : « Dans notre déduction, qui détermine pourtant le sens de l'impératif objectif d'une justesse parfaite, la raison du sujet volontaire n'a jamais été présumée, il n'était pas même présumé que celui-ci s'engageât dans une réflexion et dans un examen. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 231 [142]).

voulant *en tant que telle* serait ainsi véritablement convenante, c'est-à-dire convenante tant quant à l'objet voulu que quant à sa motivation.

En ce sens, évaluer à juste titre une action, mais la faire pour une autre raison que sa valeur positive sera moins convenant que de la faire *pour* sa valeur positive. À l'inverse, la volonté qui veut une mauvaise action justement parce qu'elle a une valeur négative semble plus contraire à la raison que la volonté qui veut la même action mauvaise en la sachant mauvaise mais pour un autre motif que sa valeur négative. Pensons à la différence entre le bourreau qui fait souffrir autrui *pour lui faire du mal*, et celui qui fait souffrir autrui en sachant lui faire du mal, mais en voulant ainsi lui faire du bien, par exemple le « corriger ».

Cette nouvelle distinction découle, à nos yeux, du fait que si l'évaluation est intentionnellement dirigée sur des valeurs dont elle peut avoir l'intuition, la volonté est quant à elle fondée sur des évaluations. C'est pour marquer cette double *rectitude* de la volonté – qui peut être éclairée par l'intuition des valeurs, et qui peut se décider notamment sur le *fondement* de ses évaluations – qu'il faudrait distinguer la volonté éclairée de la volonté motivée de façon convenante. Malheureusement, Husserl explicite alors très peu cette distinction entre une volonté éclairée et une volonté motivée rationnellement⁵⁸¹. Il affirme simplement, dans les *Leçons* de 1914 que :

<...> ce n'est que lorsque le sujet voulant lui-même calcule, pour ainsi dire en lui-même, c'est-à-dire lorsqu'il se laisse déterminer dans son vouloir par des motifs rationnels authentiques, lorsqu'il accorde son vote-de-volonté non pas aveuglément, mais de telle façon que se constitue originairement dans son vouloir la justesse du but, [c'est alors seulement] qu'il est en lui-même conscience d'un devoir auquel correspond adéquatement le vouloir ; ce n'est qu'alors qu'il a une valeur originaire. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 244 [153])

La valeur de l'action doit être ce sur quoi se règle la volonté⁵⁸². Cette valeur doit être le motif quant à pourquoi ceci est voulu plutôt que cela. Dans la volonté ainsi motivée, il y aurait donc non seulement une conscience du devoir, de ce qui est le meilleur, mais également une volonté de le faire parce qu'il est un devoir.

⁵⁸¹ Sur la question de la motivation de la volonté : cf., RICŒUR, P., « La motivation du vouloir » dans *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris : Éditions Points (coll. Essais), 2009, p. 93-116.

⁵⁸² Nous trouvons également cette idée lorsque Husserl affirme que la volonté doit se « régler » sur les thèses qui sont à son fondement et qui forment l'acte entier : « Pour la sphère de la volonté, il faut tenir compte tout particulièrement du fait que le vouloir (corrélativement, la proposition-de-volonté, le dessein), se fonde et se règle, d'une part, sur des présuppositions doxiques, d'autre part, dans une mesure encore plus stricte et plus insigne, sur des présuppositions axiologiques. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 214 [127])

3.2.2.4. VOULOIR ET DEVOIR AVOIR UNE VOLONTÉ

Ce genre de distinction phénoménologique entre la volonté et l'action, mais également entre des volontés n'ayant pas toutes la même valeur, permet à Husserl d'exiger, au sein de son impératif catégorique, certains types de volontés. Ce faisant, Husserl ne confond-il pas cependant deux questions ? Son impératif catégorique permet de déterminer ce qui doit être fait, et c'est bien le devoir pratique qui est alors en question. Mais que ce devoir pratique soit fait volontairement ou non, en toute connaissance de cause ou non, parce qu'il est un devoir ou pour un autre motif, n'est pas pertinent pour la détermination de *ce qui doit être fait*. Au contraire, cela concerne plutôt la question de savoir si l'on peut adresser une louange ou un blâme à celui qui agit ; si l'on peut le récompenser ou le réprimander. La volonté peut être louée ou blâmée non pour l'action effectivement réalisée, mais pour sa convenance. Il n'est pas possible par exemple de blâmer celui qui a une volonté convenante mais qui réalise une mauvaise action, comme dans le cas de l'*échec pratique*. De même, nous ne pouvons pas louer celui qui a une volonté inconvenante mais qui, par le hasard des circonstances, réalise le bien. Lorsque l'on évalue la volonté de celui qui agit, *ce n'est pas la détermination de ce qui doit être fait qui est alors en question, c'est la responsabilité morale de celui qui agit*.

Surtout, l'inclusion de la volonté dans ce qui est *exigé* par l'impératif suppose qu'il fait sens, aux yeux de Husserl, de dire que l'on peut vouloir et décider d'avoir une volonté précise. Nous aurions une maîtrise de nos volontés et pourrions nous diriger vers certaines d'entre elles plutôt que d'autres, Husserl affirmant :

Mais vaut également *a priori* pour tout sujet en général, [le fait] que les volitions elles-mêmes appartiennent au domaine de la volonté du sujet volontaire, c'est-à-dire que je peux, dans le maintenant, diriger ma volonté sur un vouloir futur, que je puis tout aussi arbitrairement suspendre des motions de ma volonté, détourner des inclinations et orienter ma volonté sur une délibération et un choix rationnels et, ce faisant, sur des décisions de volonté rationnelles. Eu égard à cela, elles font elles-mêmes partie de tout domaine de la volonté, et la loi du meilleur énonce dès lors qu'il faut prendre garde plus particulièrement aux biens qui résident dans ces actes rationnels, et que ces actes rationnels sont des conditions nécessaires de la possibilité d'atteindre le but conséquent de la justesse de la volonté. Je ne dois donc pas seulement demander ce que je peux et examiner ce qu'est le meilleur, et par suite adopter de moi-même une attitude rationnelle, mais je dois de propos délibéré tendre au but de la plus grande clarté et de la plus grande rationalité possibles – par quoi je ne m'assure pas seulement d'un meilleur par ailleurs seulement relatif, mais, dans l'intuition évidente elle-

même, j'ajoute une nouvelle valeur. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 234 [144-5])⁵⁸³

Nous pouvions déjà anticiper, grâce à la reformulation de l'impératif catégorique (« *Veux le meilleur* ») que la volonté elle-même serait l'objet d'une volonté – comment exiger un vouloir particulier, comment exiger de vouloir le meilleur, si on ne peut vouloir et se diriger vers une telle volonté du meilleur ? Dans le passage cité, Husserl va cependant plus loin, et précise à quels titres il peut y avoir une telle itération de la volonté. La volonté peut d'abord se porter sur une volonté future, et l'itération est donc avant tout temporelle. La procrastination en est un phénomène exemplaire, puisque lorsqu'il s'agit de remettre une action à demain, nous voulons en même temps en avoir la volonté demain. Il en va de même pour toutes les actions que nous planifions dans le futur, ou de toutes celles pour lesquelles nous cherchons à nous motiver – en essayant de nous motiver à agir, nous voulons vouloir. Mais cette itération temporelle sert surtout d'appui à Husserl pour penser une deuxième itération de la volonté, celle d'une volonté portée sur un *type* de volonté. Il ne s'agit pas alors simplement d'une volonté portée sur une volonté future, mais plutôt d'une volonté de vouloir d'une certaine façon – ici de façon *convenante*.

Ce que la possibilité de vouloir et de se décider pour une volonté convenante permet à terme, c'est une ultime modification de l'impératif catégorique. L'impératif catégorique peut exiger une volonté, et une volonté particulière – celle qui se sait convenante –, justement parce que la volonté fait aussi partie du domaine de ce que l'on peut vouloir et décider. Et si l'impératif peut exiger un type particulier de volonté – la volonté convenante, *rationnelle* –, c'est parce que nous sommes en mesure de vouloir et de diriger nos actes intentionnels selon la rectitude intentionnelle de la volonté : une volonté aveugle n'est pas une volonté faite en ayant l'évidence de la valeur de l'action voulue, et une volonté éclairée intuitivement n'est pas encore une volonté ayant pour *motif* la valeur positive de son action. Seule la volonté à la fois éclairée intuitivement et prenant la valeur la meilleure comme motif de son choix est véritablement rationnelle. Et seule cette volonté rationnelle a, aux yeux de Husserl, une valeur supérieure. Ainsi, si nous étions déjà passés de « Fais le

⁵⁸³ Ce qu'il annonçait déjà de façon formelle : « Je mentionne également, comme quelque chose de remarquable, quelques-uns des axiomes relatifs aux actes itérés et à leurs corrélats. On peut, disions-nous, au lieu de simplement vouloir A, vouloir aussi le vouloir de A, etc., au lieu d'omettre A, omettre l'omission de A, etc. Il y a là des implications aprioriques, des implications au sens de la raison. On ne peut pas vouloir le vouloir de A et ne pas vouloir A tout court. Ce serait une contradiction dans l'ordre de la volonté. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 215 [128])

meilleur » à « Veux et fais le meilleur », Husserl propose maintenant une ultime modification de son impératif catégorique :

Nous avons donc aussi l'impératif : <veux> et agis rationnellement ! Si ton vouloir est <correct>, il n'est pas encore pour autant <plein de valeur> [*wertvoll*] ; seul un vouloir rationnel <est plein de valeur> [*wertvoll*]. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 244 [153])⁵⁸⁴

Ce qui est exigé, ce n'est donc plus seulement de vouloir la meilleure action, mais de vouloir la meilleure action de façon entièrement rationnelle : en ayant *l'intuition* qu'elle est la meilleure. Ainsi formulé, l'impératif catégorique vise non seulement ce que l'on doit faire, mais également la conscience que l'on doit avoir lorsqu'on le fait.

3.2.3. L'ÉTHIQUE DE LA VÉRITÉ

D'un point de vue pratique, ce sont les valeurs qui déterminent le devoir pratique, et non pas les normes appliquées aux actes intentionnels et à leur contenu de sens. Ce n'est donc pas la rectitude de l'acte intentionnel qui fait le devoir pratique, c'est la *valeur supérieure* de l'action et de la volonté projetée. Tout se passe donc comme si les normes n'avaient pas *en elles-mêmes et en propre* de fonction prescriptive pratique. L'impératif pratique provient des valeurs elles-mêmes.

C'est donc également que normativité intentionnelle et prescription axiologique sont irréductibles l'une à l'autre. Il y a deux voies pour entrevoir cette irréductibilité chez Husserl : l'une partant d'une phénoménologie de l'erreur et de la faute, que l'on pourrait donc qualifier de voie objective, l'autre partant d'une phénoménologie des actes intentionnels impliqués par la constitution du devoir pratique, et que l'on pourrait donc qualifier de voie subjective. Ces deux voies parviennent tout de même à la même conclusion : si la vérité et la valeur imposent toutes deux des devoirs, elles ne le font cependant pas *de la même façon*. Ainsi, même si la rectitude intentionnelle semble devenir un devoir pratique dans la dernière formulation de l'impératif catégorique, où il est exigé de vouloir et d'agir *rationnellement*, c'est seulement parce que cette rectitude est *évaluée positivement* – sans une telle évaluation, cette rectitude ne serait pas exigée pratiquement. Nous verrons quels sont les présupposés normatifs qui justifient Husserl de refuser de faire

⁵⁸⁴ Nous corrigeons « veuille » par « veux », car il s'agit bien de la forme impérative du verbe « vouloir » en allemand [*wolle*]. Par ailleurs, nous corrigeons « valable » par « plein de valeur » pour traduire « *wertvoll* », pour bien marquer que Husserl propose ici une *évaluation* de la volonté correcte – le terme « valable » devant plutôt servir pour qualifier ce qui a une validité, ce qui est correct, ce qui a une rectitude intentionnelle.

de la rectitude intentionnelle un *devoir pratique* en dehors d'une évaluation positive. Pour l'instant, nous souhaitons simplement montrer l'irréductibilité de la rectitude intentionnelle à la prescription axiologique et le fait que si les actes intentionnels rationnels et corrects et plus largement la vie rationnelle doivent devenir des devoirs pratiques pour l'ego, c'est seulement dans la mesure où la raison et la rectitude intentionnelle ont elles-mêmes *une valeur supérieure par rapport à la vie contraire à la raison*.

3.2.3.1. L'ERREUR ET LA FAUTE

Partant de ce qui est *propre au domaine du devoir pratique*, Husserl formule une première insuffisance de la normativité intentionnelle par rapport à toute tentative de définir le devoir pratique. La normativité intentionnelle serait en effet *trop large* pour définir le devoir pratique, et ne serait ainsi pas en mesure de constituer ce qui distingue, dans l'ensemble de la raison, la raison *pratique*.

C'est l'argument qu'il développe contre le rationalisme de Ralph Cudworth, grâce à la différence qui subsiste entre l'erreur et la faute. Ce dernier aurait proposé de penser la validité idéale des propositions éthiques en parallèle avec celle des propositions mathématiques. Pour Cudworth, qui aurait « simplement renouvelé la découverte platonicienne » (*Einleitung in die Ethik*, [130]). Cudworth soutenait en effet que les propositions mathématiques sont l'expression d'une idéalité immuable, dont la vérité ne dépendrait pas de l'esprit qui les pense. Et il pensait également qu'il n'en allait pas autrement des propositions éthiques, qui étaient ainsi pensées sur le modèle des vérités mathématiques. Cudworth combattait en ce sens tout relativisme éthique, et nous conviait plutôt à reconnaître la possibilité de parler, au même titre que pour les mathématiques, de *vérité* en éthique (*Einleitung in die Ethik*, § 28 [129-136]).

Husserl, nous l'avons vu, propose lui aussi une éthique objective, et il serait ainsi partiellement en accord avec la position de Cudworth. Mais partiellement seulement, parce que Husserl critique Cudworth pour s'être limité à dire que la vérité est la norme de toute proposition, également des propositions dans lesquelles sont formulés des devoirs pratiques, sans distinguer en quoi consiste en propre le contenu du devoir pratique (*Einleitung in die Ethik*, [134]). Autrement dit, Husserl aurait souhaité que Cudworth

distingue la validité objective d'une proposition éthique du devoir pratique qui est inclus en elle :

La validité est une validité théorique ; aller à son encontre est une erreur qui est possible seulement aussi longtemps que l'intuition fait défaut. Mais une loi éthique n'est pas qu'une simple proposition théorique, elle est plutôt une proposition théorique posant une loi, qui en son sens propre et d'une certaine façon renferme une loi en un tout autre sens, et cette loi est une loi proprement éthique, c'est-à-dire une exigence générale, un impératif général pour la volonté et son sujet. (*Einleitung in die Ethik*, [134])

Une telle distinction n'aurait donc été possible que si Cudworth s'était aperçu que si nos actes intentionnels peuvent être contraints de viser d'une certaine façon et non d'une autre proposition éthique si l'on veut qu'elle soit vraie, ce « devoir » est différent de celui contenu *dans* la proposition éthique. Le devoir éthique prend quant à lui la forme d'un *impératif* pour notre volonté et notre action, et la proposition éthique contient donc un devoir « de plus » que la simple proposition mathématique.

La simple validité objective des propositions ne s'adresserait pas à la volonté et à l'action (*Einleitung in die Ethik*, [135]). De plus, Cudworth, n'ayant pas vu la distinction entre la validité objective de la proposition éthique et le devoir pratique qui est inclus dans la proposition éthique, ne se serait pas demandé quel genre d'objet est en mesure de justifier un devoir pratique – rôle que remplissaient, nous l'avons vu, les valeurs chez Husserl. Cudworth en ce sens n'aurait pas fait la distinction entre la raison théorique et la raison pratique. Dans le domaine de la première, nous trouverions des motivations judicatives entre des actes de l'ordre de l'attestation, de la conclusion et de la démonstration, alors que le domaine de la seconde s'édifierait sur la différence entre le bien et le mal, distinguerait ce que l'on doit et ce que l'on ne doit pas pratiquement, et porterait sur des motivations volitives (*Einleitung in die Ethik*, [135]). Dans la raison pratique aussi il serait question de rectitude des actes intentionnels posant des propositions éthiques et de validité objective de ces propositions, mais il serait également question de ce que l'on doit pratiquement, et c'est pourquoi nous disions que la seule question de la rectitude intentionnelle était *trop large* pour constituer spécifiquement le contenu du devoir pratique. Non seulement la proposition éthique peut être vraie ou fausse comme la proposition mathématique, mais elle inclut en plus en elle un devoir pratique qui ne se réduit pas à sa validité objective.

C'est ici que la différence entre l'erreur et la faute éclaircit le refus de Husserl de proposer une éthique reposant sur la seule validité objective des propositions, c'est-à-dire une éthique où il ne serait pas question d'un objet (la valeur) proprement éthique et des devoirs pratiques qui dérivent de ce genre d'objet. Si une proposition éthique énonce ce que l'on doit faire et qu'une autre énonce ce que l'on ne doit pas faire, cela ne veut pas dire que l'une d'elles est vraie alors que l'autre est fautive : au contraire, toutes deux peuvent très bien être vraies, tout comme elles peuvent très bien être fautes. L'impératif « Tu ne dois pas faire le mal » n'est pas moins vrai que l'impératif « Fais le meilleur » : elles sont toutes les deux des propositions éthiques valables, et ce n'est donc pas la rectitude intentionnelle qui permet de distinguer ces deux propositions – les deux étant *correctes*. Pourtant, la première pose un devoir-ne-pas-faire et la seconde un devoir-faire, distinction qui n'est possible, comme nous l'avons montré, que si l'on admet *un type d'objet (la valeur) qui fonde la différence entre ce que l'on doit faire et ce que l'on ne doit pas faire*. Une volonté qui, correctement, déciderait de respecter ce que l'on ne doit pas faire ne serait donc pas *erronée*, pas plus que celle qui, correctement, déciderait de respecter ce que l'on doit faire. Pour que cette volonté soit erronée, il faudrait qu'elle se trompe dans ce qu'elle tient pour un devoir-faire ou un ne-pas-devoir-faire.

Or, il y a un phénomène qui implique un surplus significatif dans le fait de contrevenir à une proposition éthique valable. Il est possible de dire de celui qui juge à l'encontre de ce qu'enseignent les lois éthiques qu'il fait erreur. Mais celui qui agit à l'encontre de ces lois fait plus que cela : il commet une *faute* : « La dénégation d'une proposition mathématique est un contresens ; celui qui va à l'encontre de la loi mathématique commet une erreur. Celui en revanche qui va à l'encontre d'une loi éthique commet une faute [Sünde]. » (*Einleitung in die Ethik*, [134]) L'erreur de Cudworth serait justement de n'avoir pas vu qu'agir contre le devoir pratique, ce n'était pas nécessairement faire *erreur*, mais que c'était tout au moins commettre une *faute*. Ainsi, lorsque, remplis de *bonnes intentions*, nous pensons faussement faire ce qu'il a de mieux, nous faisons non seulement alors erreur, mais nous commettons *en plus* une faute pratique. Parfois sinon, la faute est commise non par erreur, non parce qu'un impératif pratique était tenu erronément pour vrai, mais *en toute « conscience » de cause*. Être fautif ce n'est pas nécessairement être dans l'erreur.

En distinguant erreur et faute, Husserl indique que la rectitude intentionnelle et la prescription axiologique ne se chevauchent pas. Car les impératifs éthiques posent, en plus de la question de leur « vérité », celle de la « valeur » de l'action projetée. Ce sont les valeurs qui distinguent, entre des choses toutes possibles par ailleurs, entre des choses qui peuvent très bien *être*, lesquelles « doivent être » et lesquelles « ne doivent pas être ». De plus, dans la mesure où il est possible de commettre une faute sans être dans l'erreur, la faute dit quelque chose d'autre que l'erreur. Une fois que l'erreur des propositions éthiques est écartée, il reste *encore* à soumettre son action à ce qui a le plus de valeur, et donc à se diriger d'après la loi de l'absorption axiologique. La normativité intentionnelle est donc *trop large* pour définir ce qui est dû pratiquement. Ce devoir pratique repose sur un genre d'objet particulier — les valeurs —, et plus précisément sur les rapports hiérarchiques axiologiques.

Tout se passe donc comme si Cudworth n'avait vu que le problème de la vérité des propositions éthiques, et avait été aveugle aux valeurs et aux prescriptions pratiques que l'on peut établir à partir du fait que tout n'a pas la même valeur. Cudworth aurait en ce sens réduit les prescriptions axiologiques à la rectitude intentionnelle. Au sein de la pensée husserlienne, Cudworth est ainsi la figure qui s'oppose à ce qui fut proposé par le néokantisme de l'École du Sud-Ouest, qui réduisait quant à lui la vérité à la valeur.

3.2.3.2. PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ACTE D'ÉVALUER

Une autre voie se dessine cependant pour distinguer valeur et vérité : celle d'un retour réflexif sur les actes impliqués par l'une et par l'autre. Par cette voie, ce ne sont cependant pas les aspirations démesurées de ceux qui voudraient réduire toute prescription à la question de la rectitude intentionnelle qui sont critiquées, mais plutôt celles de ceux qui voudraient réduire toutes prescriptions – même celles qui s'appliquent aux actes intentionnels – à un enjeu axiologique. Husserl cherche alors surtout à limiter les prétentions de certains penseurs – dont principalement Windelband, représentant du néokantisme de l'École du Sud-Ouest – qui voulaient fonder toute prescription et toute critique, même théorique, sur les valeurs. Dans l'*Excursus* de l'*Einleitung in die Ethik*, Windelband fait ainsi figure de pensée opposée à celle de Cudworth.

Cette fois-ci, Husserl décide cependant non pas de partir de ce qui serait propre au devoir pratique et à la « faute » morale, mais de l'équivoque s'attachant au terme « évaluer » [*werten*]⁵⁸⁵. Car « évaluer » est un terme qui peut signifier plusieurs *actes distincts*, et l'emploi du terme peut susciter des équivoques, dont Husserl propose une genèse dans l'*Excursus*. Selon le sens originaire et propre du mot, l'évaluation est un acte de l'ordre du sentiment par lequel une valeur est attribuée à quelque chose. Nous avons alors un rapport affectif envers quelque chose, et la valeur est le corrélat de ce rapport affectif : « On dit très souvent « Quelque chose a de la valeur pour quelqu'un », que ce soit lorsqu'une chose ou une personne lui est chère, lorsqu'il trouve une chose attrayante, etc. Il est ici question d'une attitude [*Verhalten*] du sentiment, d'une attitude affective qui est qualifiée d'« évaluer », de « saisie de valeur » [*werthalten*]. » (*Einleitung in die Ethik*, [315])

Mais ce sens originaire est à distinguer d'autres usages dérivés et équivoques du terme « évaluer », dont au premier chef un usage du terme « *werten* » qui serait mieux rendu par « vérification » [*bewahrheiten*]. Car si en allemand « prouver » [*nachwerten*] et « justifier » [*auswerten*] emprunte leur racine de « *werten* », rien pourtant en eux n'est de l'ordre de l'affectivité. Au contraire, il s'agit en eux d'appliquer une norme [*normieren*] – *la vérité* – à un acte ou à des enchaînements d'actes, comme lorsque nous suivons les rapports de fondation entre les actes. Prouver, justifier et vérifier, c'est toujours démontrer le droit d'une affirmation par rapport à l'intuition. Ainsi, ces actes renvoient et prennent leur sens par rapport à l'*intuition* comme source de leur droit, *et non pas par rapport à l'affectivité* : « L'intuition dans laquelle une vérité logique m'est donnée, et le processus de

⁵⁸⁵ Husserl affirmait, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, que l'équivoque n'était pas toujours un problème de langage pouvant être résolu simplement en distinguant plus clairement toutes les significations d'un seul et même terme. Certaines équivoques seraient plutôt le fruit de *déplacements* de l'intentionnalité. La résolution de certaines équivoques impliquerait donc ultimement de retourner réflexivement aux déplacements intentionnels les ayant produites : « Mais il faut observer qu'il ne s'agit pas ici d'équivoques qui seraient imprimées dans le langage de telle sorte que l'on devrait et pourrait s'occuper uniquement des mots et des significations des mots. Il s'agit bien plutôt de *déplacements* de l'intentionnalité et de son action, déplacements internes et qui au surplus s'imposent et sont liés par des connexions essentielles. Alors c'est en tant que conséquence de ces déplacements que se produit l'équivoque dans le langage, et cela, de telle façon qu'on ne puisse résoudre cette équivoque en la considérant comme adhérent au langage même, en l'interrogeant pour savoir vers quoi tendent ses associations de significations, mais de telle façon qu'on puisse la résoudre (et même la formuler en tant qu'équivoque) uniquement grâce à cette interrogation réflexive sur les visées intentionnelles et sur la constitution originelle des formations qui s'accomplit dans l'effectuation de ces visées. » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 240 [157-158])

fondation dans lequel la visée se mesure à l'intuition correspondante et consacre sa conformité à la norme [*Normhaftigkeit*], ne sont pas des actes émotifs, mais plutôt des actes appartenant à la sphère de la connaissance. » (*Einleitung in die Ethik*, [316]). Prouver le droit d'une affirmation par rapport à la vérité, ce n'est pas avoir un rapport affectif à cette affirmation, mais avoir un rapport intuitif – aussi éloigné soit-il – par rapport à elle.

Enfin, Husserl souligne un troisième sens du terme « évaluer », qui peut également vouloir dire « mesurer » [*messen*]. Ce troisième sens dériverait d'abord de l'emploi du terme « mesurer » pour dire « vérification », comme lorsque l'on dit « mesurer » la vérité d'une proposition. Or, comme « évaluer » était déjà utilisé à la place du terme « vérification », on aurait employé le terme « évaluer » également pour dire « mesurer » : « Comme la justification [*Auswerten*] a une analogie avec l'acte de mesurer [*Messen*], dans la mesure où on parle de mesurer une visée logique, esthétique, éthique par rapport à la vérité correspondante en tant que norme, alors chaque acte de mesurer se dit finalement également « évaluer » [*werten*]. » (*Einleitung in die Ethik*, [316]) Pourtant, mesurer ce n'est pas évaluer au sens *affectif*, et ce n'est pas non plus justifier. Mesurer, c'est compter un certain nombre d'unités de mesure. Ainsi, si certaines unités de *mesure* sont nommées « valeur », comme la valeur-argent [*Geldwert*], c'est en raison d'une équivoque, car nous n'y trouvons rien, originairement, qui serait de l'ordre de l'affectivité⁵⁸⁶.

Pour parler sans équivoque, il faudrait ainsi corrélérer l'évaluer affectif à la valeur, la vérification à la vérité, et l'acte de mesurer à l'unité de mesure. Une phénoménologie de ces actes et *de leurs distinctions* montre l'irréductibilité de chacun d'eux. En même temps, Husserl propose une genèse de l'équivoque. Car ce n'est pas par hasard si ces termes ont tous été « rabattus » à l'évaluer. Pour l'acte de mesurer, nous l'avons vu, ce qui était en jeu, c'était l'analogie avec l'acte de vérifier. Husserl est peu loquace sur cette analogie et ne dit pas en quoi elle consiste. On peut cependant penser au fait qu'une unité de mesure peut ressembler à une règle, à une « norme » que l'on compte, conduisant ainsi confondre unité de mesure et norme. Il serait alors facile de prendre à l'inverse la norme pour une unité de mesure, et de dire que l'on « mesure » la vérité d'une proposition – or, d'un point de vue

⁵⁸⁶ « D'abord dans la sphère proprement axiologique : l'argent est dit valeur non pas par amour de son caractère charmant, mais la valeur-argent est plutôt la mesure de la valeur économique, là où l'unité monétaire sert d'unité de mesure. Finalement, on « évalue » [*bewertet*], on estime [*schätzt*] la longueur d'une rue d'environ 100 mètres, la hauteur d'une montagne, etc. » (*Einleitung in die Ethik*, [316])

noétique, ce sont deux actes intentionnels distincts qui sont en cause, mais l'analogie entre unité de mesure, règle et norme masque cette distinction. De plus, et sur ce point Husserl est explicite, l'acte de vérifier présentait lui-même *une connexion originaire* avec l'évaluer au sens affectif. Car nous pouvons également avoir un rapport affectif à la vérité, bien que ce rapport affectif ne garantisse pas la vérité de ce que nous tenons pour vrai – cela, seule l'intuition le peut⁵⁸⁷. En ce sens, « vérifier » est donc toujours *en même temps* « évaluer » affectivement, prendre plaisir à la vérité, et l'équivoque provient simplement d'une indistinction entre ces deux actes concomitants. Le fait que le terme « évaluer » s'impose pour désigner l'acte de vérifier et que l'acte de mesurer, déjà lui-même utilisé pour dire « vérifier », se dise également « évaluer », se comprend alors aisément, et découle génétiquement d'une double analogie entre ces trois actes.

N'y a-t-il pas aujourd'hui un renversement de cette genèse ? Ne croit-on pas que l'acte de mesurer est le plus originaire, et que l'acte de vérifier et surtout l'évaluation affective en dériveraient ? Nous pensons ici à l'économisation des affects, l'analyse économique, par exemple, renversant la genèse proposée par Husserl et prétendant que tout évaluer, même affectif, est originairement un acte de mesurer les coûts et les avantages que nous tirons de quelque chose⁵⁸⁸. *Mais nous pourrions également adresser ce reproche à Husserl*, qui concevait une forme *d'arithmétique* des valeurs, où il en allait de sommation et d'absorption axiologique. N'est-ce pas là, en un sens, perdre ce que les affects ont de propre au profit d'une *mesure et d'un calcul de leurs objets* ? N'est-ce pas là confondre évaluer et mesurer ?

3.2.3.3. WINDELBAND : LA VÉRITÉ EST UNE VALEUR

Husserl ne s'adressera pas cette critique, mais il profitera de cette déconstruction des équivoques du mot « évaluer » pour souligner l'irréductibilité de la valeur et de la vérité.

⁵⁸⁷ Il y a une deuxième raison à l'équivoque entre l'évaluer affectif et l'acte de vérifier : il est toujours possible de se demander si une chose a *vraiment* une valeur. Dans ce cas, ce dont il est question, c'est de la vérité de la valeur ; il s'agit de *vérifier* si notre évaluation est correcte ou non en prenant pour norme ce que l'on a intuitivement. Dans ce cas, Husserl parle de jugement de valeur [*Werturteile*] : « De la même façon, l'histoire de l'art n'est pas seulement dirigée vers une clarification de la genèse spirituelle de l'œuvre d'art et, corollairement, vers celle de l'artiste en tant que personnalité artistique, elle est au contraire aussi histoire qui norme [normierend] esthétiquement : elle exprime alors des jugements de valeurs, et ce sont alors de véritables jugements de valeur. » (*Einleitung in die Ethik*, [317])

⁵⁸⁸ Par exemple, du point de vue de l'analyse économique, le mariage n'est pas un acte lié à un rapport affectif envers quelqu'un, qui m'apparaîtrait comme « aimable » ; c'est plutôt un acte qui résulte du calcul des avantages et des inconvénients que j'en tirerai.

Car si vérifier n'est pas évaluer, c'est donc que la vérité *n'est pas* une valeur (*Einleitung in die Ethik*, § 13 c), [317-320]. Or, c'est précisément cette indistinction qui, aux yeux de Husserl, aurait poussé Windelband et ses partisans à réduire la vérité à la valeur⁵⁸⁹. Ce qui aurait créé cette confusion chez ces néokantiens, c'est le fait que la vérité peut *également* avoir une valeur :

Ceux qui prenaient leur concept de valeur originellement dans la sphère affective et qui d'un autre côté constataient l'application du mot à la normation [*Normierung*] de l'esprit ont été trompés par cette équivoque, et Windelband et son école conseillent aujourd'hui de confondre « évaluer » (valoriser) au sens affectif avec « normation ». Ce qui fit alors son effet, c'est le fait que chaque chose donnée conforme à la norme [*normgerecht*] en tant que telle est également une valeur. (*Einleitung in die Ethik*, [316])

Aveugles au fait qu'avoir une valeur n'est pas la même chose qu'être vrai, ils auraient ainsi réduit la vérité, qui peut certes avoir une valeur, à la valeur.

Dire que les néokantiens, dont en premier plan Windelband, ont fait de la vérité une valeur ne couvre cependant pas l'ensemble de la divergence entre eux et Husserl. Car certes, la vérité est, chez Windelband, une valeur, ce qui veut dire en ses termes quelque chose qui n'est pas, qui est donc un *idéal*, quelque chose à réaliser⁵⁹⁰. En ce sens, c'est-à-dire dans la mesure où la vérité est une fin à laquelle on aspire, il pourrait être tentant de rapprocher Windelband des partisans d'une logique pratique, ou, plus largement, d'une interprétation *pratique* des actes cognitifs subjectifs qui doivent nous permettre d'atteindre la vérité⁵⁹¹. Pourtant, ce n'est pas le caractère *pratique* des actes subjectifs qui retient l'attention de Windelband. Ce qu'il cherche à fonder, c'est la *validité objective* des axiomes, ce qui ne peut être fait, selon lui, que parce que la vérité est une valeur et qu'en tant que valeur, la vérité est un idéal. Autrement dit, là où Husserl distingue radicalement valeur et vérité et ne fait pas dépendre la validité d'un axiome de la position d'une valeur,

⁵⁸⁹ Il ne sera ici question que de Windelband et non pas des autres néokantiens de l'École du Sud-Ouest. La confusion entre valeur [*Wert*] et validité [*Geltung*] chez Rickert, confusion grâce à laquelle la première obtient le statut de norme, et sa critique heideggérienne ont déjà été mises en exergue par Sophie-Jan Arrien : ARRIEN, S.-J., *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1912-1923)*, *op. cit.*, p. 32-43. Pour une comparaison entre la position de Rickert et celle de Husserl sur la logique, et notamment du rôle qu'y jouent les valeurs pour le premier : DEWALQUE, A., « Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de « logique pure » » *Les Études philosophiques* 84: 1 (2008), p. 97-115.

⁵⁹⁰ WINDELBAND, W., « Méthode critique ou méthode génétique? », *loc. cit.*, p. 244. Sur ce texte, voir : *cf.*, DUFOUR, E., « Notice » dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, M. de Launay (dir.), Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Textes philosophiques), 2000, p. 226.

⁵⁹¹ *Supra*, section « 1.2.2. Le devoir téléologique et les disciplines technologico-normatives ».

Windelband confond valeur et vérité, mais surtout fonde la validité objective d'un axiome sur la position d'une valeur idéale : la vérité. Selon quel raisonnement y parvient-il ?

Dans *Méthode critique ou méthode génétique ?*, Windelband s'intéresse à la validité des axiomes, des formes logiques, ou également de ce qu'il nommera « des normes » de notre pensée⁵⁹², validité qui, selon lui, est problématique parce qu'elle ne peut être prouvée ni par l'induction, ni par déduction⁵⁹³. En effet, l'induction et la déduction présupposent toujours la validité des axiomes pour unir le particulier et l'universel, comme la validité de la loi de la conséquence, du principe de non-contradiction, ou du principe de raison suffisante. La philosophie, à titre de science de la totalité de la connaissance, aurait donc pour tâche d'assurer cette validité objective des axiomes : « *le problème de la philosophie est la validité de l'axiome* »⁵⁹⁴.

Il ne resterait alors que deux méthodes pour assurer cette validité objective : celle génétique et celle téléologique, que Windelband résume de la sorte :

soit on présente la validité *factuelle*, on cherche à montrer que, dans le processus réel des représenter, vouloir et ressentir humains, ces axiomes sont effectivement reconnus comme valables, c'est-à-dire qu'ils sont des principes valables et reconnus au sein de la réalité empirique de la vie psychique, – soit on montre qu'il leur revient un autre mode de nécessité, à savoir la *nécessité téléologique*, que leur validité doit inconditionnellement être reconnue pour que soient accomplies des fins certaines.⁵⁹⁵

La voie génétique doit cependant être exclue puisqu'elle réduit la validité objective à une simple aptitude à être effectif, et ne parvient pas à fonder *son droit*. S'occupant des processus réels des actes psychiques et des axiomes qui sont simplement *effectivement* reconnus, elle laisse de côté la question de savoir quels actes et quels axiomes *doivent* [*müssen*] être reconnus. Conséquemment, et puisque le problème de la philosophie est de démontrer la validité des axiomes, il sera impossible pour Windelband de faire de la méthode génétique la méthode philosophique. Tout au plus cette méthode peut-elle montrer que les axiomes valent dans les faits, qu'ils sont parfois effectivement reconnus par les hommes, mais jamais qu'ils valent absolument, indépendamment de toute reconnaissance

⁵⁹² Cet emploi terminologique peut prêter à confusion. L'idéal n'est pas la norme de la pensée : c'est l'axiome, valable en vertu d'un idéal, qui est une norme pour chaque acte de penser individuel. Ainsi, le principe de non-contradiction est une norme pour notre pensée : ce principe dit comment nous devons [*müssen*] penser si nous devons penser en ayant pour idéal la vérité.

⁵⁹³ WINDELBAND, W., « Méthode critique ou méthode génétique? », *loc. cit.*, p. 231.

⁵⁹⁴ *Id.*, p. 235.

⁵⁹⁵ *Id.*, p. 235.

factuelle. Aucun axiome n'est effectivement reconnu « pour tout temps », et la méthode génétique ne peut donc pas élever ceux-ci à la validité à laquelle ils prétendent néanmoins. À défaut d'asseoir solidement la validité des axiomes, le relativisme guette donc la méthode génétique, qui ne peut se le permettre sous peine de nier la validité de ses propres affirmations. C'est pourquoi ultimement la méthode génétique n'aura pas d'autres choix, selon Windelband, que de faire reposer la validité des axiomes sur la *normalité* quantitative ou historique, chose impossible. La normalité quantitative, soit celle de l'habitude et de la majorité, n'y parvient pas parce que « sur le vaste terrain de la nécessité naturelle, l'inhabituel est tout aussi légitime que l'habituel : il n'y a là pas de droit en général, mais seulement la puissance, l'existence, et ce que la majorité fait à l'être isolé qui s'éloigne de ses habitudes ne repose que sur le « droit » brutal du plus fort »⁵⁹⁶. Droit du plus fort qui, c'est ce qui est sous-entendu de la part de Windelband, n'est pas une légalité conférant de la validité, mais tout au plus une aptitude à vaincre. De même, la normalité historique n'est pas plus en mesure de distinguer les axiomes valides de ceux qui ne le sont pas, parce que les simples transformations historiques ne garantissent pas qu'elles vont toujours vers des principes de plus en plus valides. Critiquant alors l'idée que l'histoire serait nécessairement un progrès, Windelband affirme que « [d]u point de vue de la théorie explicative, il n'y a qu'antérieur et postérieur, il n'y a justement que transformation : l'examen génétique ne peut à lui seul décider si la transformation est un progrès; il faut toujours pour cela un étalon, la représentation d'une fin, qui permette de déterminer la valeur des transformations »⁵⁹⁷. Autrement dit, l'histoire et la majorité peuvent s'égarer et ne sont donc pas garantes, en elles-mêmes, de la validité des axiomes. Il ne reste alors à Windelband que la voie *téléologique* pour fonder la validité des axiomes.

Formellement, cette méthode téléologique prouve *en droit* la validité des axiomes de la façon suivante : si l'on doit [*soll*] se donner pour fin d'atteindre une pensée ayant une valeur particulière, alors on doit [*muss*] nécessairement reconnaître que certains axiomes ont une validité⁵⁹⁸. Windelband dira à l'égard de la pensée vraie que :

⁵⁹⁶ *Id.*, p. 241.

⁵⁹⁷ *Id.*, p. 242.

⁵⁹⁸ La nécessité téléologique enseigne « que [la validité des axiomes] doit inconditionnellement être reconnue pour que soient accomplies des fins certaines [*dass ihre Geltung unbedingt anerkannt werden muss, wenn anders gewisse Zwecke erfüllt werden sollen*] » (*Id.*, p. 235).

[l]a philosophie théorique ne peut démontrer ses axiomes; ni les soi-disant lois de la pensée de la logique formelle ni les principes fondamentaux de toute considération du monde, qui se développent à partir des catégories, ne sont à fonder d'une quelconque manière par l'expérience; mais la logique peut parler à tout un chacun : tu veux la vérité, souviens-toi, et tu dois reconnaître la validité de ces normes pour que ton vœu soit accompli [*du musst die Geltung dieser Normen anerkennen, wenn dieser Wunsch je erfüllt werden soll*].⁵⁹⁹

Cette méthode téléologique sera également appliquée à l'éthique et à l'esthétique, dans lesquelles certains axiomes vaudront en vertu de la présupposition de certaines fins. Ainsi, pour l'éthique, il dira que :

La philosophie pratique ne peut ni atteindre les maximes morales par une induction ni les dériver de quelconques connaissances théoriques de la métaphysique, de la psychologie ou de la sociologie empirique; mais l'éthique peut s'adresser à chacun avec cette argumentation : tu es convaincu qu'il y a une mesure absolue d'après laquelle doit être décidé de ce qui est bon et de ce qui est mauvais [*nach welchem entschieden werden soll, was gut und was böse ist*]; allons, si tu réfléchis bien, tu trouveras que ce n'est possible que si la validité de normes certaines est reconnue comme nécessaire.⁶⁰⁰

Le raisonnement est dans tous ces domaines le même : certains axiomes, qu'ils soient logiques, éthiques ou esthétiques, doivent être valides objectivement si certaines valeurs – la vérité, le bien ou le beau – doivent être. La méthode téléologique fonctionne ainsi sur la présupposition d'une fin qui, si elle doit être [*wenn sie sein soll*], conditionne la validité de l'axiome. Ce dernier doit [*muß*] valoir universellement et inconditionnellement en vertu de la fin qui est pour nous un devoir [*sollen*], et ce n'est qu'ensuite que l'axiome devient une norme et que pour la pensée qui a reconnu en cette fin un devoir⁶⁰¹.

Le « müssen » exprime ainsi une nécessité téléologique entre une fin-valeur et les conditions qui lui sont nécessaires. La validité des axiomes et le caractère normatif qu'ils ont pour chacun des actes de la subjectivité – actes qui doivent [*müssen*] les suivre s'il s'agit d'atteindre la vérité – dépendent donc aux yeux de Husserl entièrement de l'axiologie. Windelband, parce qu'il n'a pas vu l'intentionnalité de la conscience et la normativité qui s'y joue, ne peut asseoir la validité d'un axiome et son caractère normatif

⁵⁹⁹ *Id.*, p. 237.

⁶⁰⁰ *Id.*, p. 237. Pour justifier les axiomes qui valent objectivement dans l'esthétique, c'est encore la même forme téléologique qu'il emploie : « La philosophie esthétique ne peut démontrer les règles de la beauté ni par une connaissance théorique du monde ni par un questionnement généralisé auprès de tous les individus sensibles, ou même seulement d'un grand nombre d'entre eux; mais elle peut nous forcer à nous souvenir que, si la beauté doit être autre chose qu'une satisfaction individuelle [*anderes sein soll als individuelle Wohlgefälligkeit*], nous devons nécessairement reconnaître [*anerkennen müssen*] pour elle une norme universellement valable. » (*Id.*, p. 237)

⁶⁰¹ Il semble en ce sens difficile d'affirmer comme le fait Éric Dufour que : « le discours théorique est une activité finalisée qui est dirigée sur une fin, une norme qu'est la vérité », puisque la norme est ce qui doit [*muß*] être reconnu si la fin doit [*soll*] être poursuivie. DUFOUR, E., « Notice » *loc. cit.*, p. 226.

que sur leur *nécessité logique* en regard de *valeurs*. Windelband n'aurait donc pas vu le vécu – l'évidence – dans laquelle se constitue la validité des axiomes.

Il est difficile alors d'affirmer, comme le fait rapidement Husserl, que le problème de Windelband aurait simplement été de confondre deux sens de l'évaluer [*werten*]. Car Windelband ne fait pas que transformer la vérité en valeur, il assoit également la validité sur l'axiologie, manquant alors *ce qui se joue dans le rapport intentionnel*. Il ne voit pas comment c'est l'intuition qui assure la validité des axiomes, et comment ces axiomes, pour être *en droit* tenus-pour-valides, n'ont nul besoin de la position de valeurs et ne sont donc pas dérivés par rapport à l'axiologie : ils n'ont besoin que de l'intuition comme source normative de leur droit.

3.2.3.4. LA VÉRITÉ A DE LA VALEUR : LA RAISON À L'AUNE DE SA VALEUR

Pourtant, tout en distinguant vérité et valeur, Husserl maintient la possibilité d'évaluer, et donc d'attribuer une valeur, à la vérité et à l'erreur. Le droit d'une affirmation ne pourra être décidé qu'en vertu de l'intuition, mais le *devoir pratique* de réaliser la vérité et de critiquer nos visées intentionnelles selon la rectitude de leur contenu de sens *ne pourra se justifier qu'en raison de la valeur positive attribuée à la vérité*. C'est en raison de la valeur que nous attribuons à la vérité que nous la *préférons* en droit à l'erreur et qu'elle est pour nous l'objet de notre volonté :

Nous évaluons bien sûr également la vérité logique, et c'est pourquoi nous aspirons à elle ; nous évaluons l'effort correct, nous évaluons l'action [*Tat*] dirigée par de justes motifs, et de la même façon la vérité est également une valeur au sens de l'émotion. Mais la vérité est elle-même en soi une norme, et en soi, elle n'a rien d'une valeur de l'émotion. C'est seulement en tant que norme évaluée qu'elle devient une valeur. (*Einleitung in die Ethik*, [316])⁶⁰²

Sans confondre vérité et valeur, nous serions néanmoins capables de reconnaître la valeur de la vérité. Celle-ci ne serait plus seulement le lieu de la normativité intentionnelle, mais également d'une prescription pratique.

C'est tout un renversement qui est ici à l'œuvre. Alors que la logique avait été qualifiée dans le même *Excursus* de science régnant sur toutes les autres sciences (*Einleitung in die Ethik*, [281]), ici, l'éthique est qualifiée de reine de toutes les sciences normatives :

⁶⁰² À l'inverse, l'erreur aura une valeur négative, ce qui justifiera le fait que dans nos actions et nos réalisations, nous cherchons à l'éviter (*Einleitung in die Ethik*, [318]).

Il faut alors voir que l'éthique est dans les faits reine parmi toutes les sciences normatives, car elle présuppose toutes les autres sciences et les absorbe finalement en elle, puisqu'elle prête finalement à toutes les sciences une fonction éthique ; mais elle ne le fait pas moins pour tous les arts et toutes les formations de l'esprit en général. C'est pourquoi on ne peut pas en rester à une éthique générale et formelle de style habituel, qui est l'analogie de la logique formelle habituelle et de la théorie formelle des objets, qui à son tour n'est pas la dernière logique, mais seulement la première. (*Einleitung in die Ethik*, [319])

Ce que Husserl veut indiquer, c'est que l'éthique semble ici chapeauter toutes les sciences normatives en leur donnant une fonction pratique. Les sciences normatives permettraient de faire la différence entre les actes intentionnels corrects et les actes intentionnels incorrects, entre les propositions et les formations de sens vraies et celles fausses, et l'éthique transformerait la rectitude intentionnelle et la vérité en devoirs pratiques. Elle ferait en sorte que la réalisation de connaissances vraies et d'actes intentionnels corrects soit un devoir pratique. Nous retrouvons ainsi le problème initial des *Prolégomènes* de l'intrication entre science objective, science normative et axiologie⁶⁰³. La logique, en tant que science normative, distinguerait certes des actes intentionnels sensés d'autres allant à l'encontre du sens, mais elle n'obtiendrait une *fonction pratique* que grâce à sa valeur positive. Ce qui ne veut pas dire que ce soit l'éthique qui détermine le contenu des propositions vraies ou les lois logiques, mais plutôt que ce n'est que l'éthique qui peut transformer la vérité et le respect des lois logiques en devoir pratique. L'éthique indique ainsi un devoir pratique pour l'ego, lui intimant de participer à l'élaboration de la connaissance et à ne pas rester « dans l'erreur ». De ce point de vue, les sciences et, plus largement, toutes les prestations de l'esprit pour lesquelles il est pertinent de demander si elles sont correctes ou incorrectes sont considérées comme des activités *pratiques*.

Ainsi, dans l'éthique, l'acte intentionnel n'est pas pris *comme acte intentionnel*, sinon de façon dérivée. Dans un geste contraire à celui du début des *Prolégomènes*, l'acte intentionnel devient plutôt une action pratique, et l'emploi du terme *Tat*, plutôt que *Akt*, témoigne de cette transformation. Certes, ce sera sa *rectitude* qui intéressera l'éthique, et c'est pourquoi nous affirmons que l'action [*Tat*] est encore acte intentionnel de façon dérivée. Mais c'est à titre d'*objet* pratique de la volonté, d'activité vers laquelle la volonté peut se porter, d'action [*Tat*] pour laquelle nous nous décidons et que nous faisons, que l'acte intentionnel entre dans l'éthique. Si l'acte intentionnel était le fruit d'une

⁶⁰³ *Supra*, section : « 1.2.2. Le devoir axiologique ».

déréalisation de l'acte *au sens courant*, ici, l'action [*Tat*] résulte d'une transformation pratique, d'une « praxisation », de l'acte intentionnel.

Surtout, en vertu de ce que nous avons déjà dit concernant les normes appliquées à l'intentionnalité et la prescription axiologique, le fondement du devoir se dédouble ici. En un sens, certaines normes déterminent quelles doivent être les positions de sens de nos actes intentionnels. En même temps, les valeurs déterminent également quel genre de position de sens nous devons privilégier – celles qui sont conformes aux normes appliquées à l'intentionnalité. C'est parce que nos visées de sens vraies, plus largement correctes, ont une valeur supérieure que nous devons les préférer aux visées de sens incorrectes. Pourquoi alors avoir besoin d'ainsi évaluer la vérité ? Pourquoi une interprétation *pratique* des actes de la subjectivité est-elle en même temps corolaire de l'apparition de la valeur de ces actes ? Serait-ce parce que nous n'avons *aucune raison*, en dehors des valeurs, de *préférer et de vouloir* certains actes plutôt que d'autres ? Serait-ce parce que la praxisation de la vie intentionnelle rencontre toujours le présupposé que pour faire quelque chose, il faut toujours que cette action ou son objet suscite notre intérêt et nous *émeut* ?

3.3. LE DEVOIR SANS VALEUR

En suivant Husserl dans ce qu'il dit du rapport entre vérité et valeur, nous sommes revenus au problème initial des *Prolégomènes*. Le contenu théorique d'une science n'est pas d'abord pensé sous forme de contenu pratique, et les actes théoriques sont pensés indépendamment de leur réalisation pratique. Le contenu objectif d'une science théorique est déterminé par la rectitude de nos formations de sens par rapport à certaines normes. Parmi celles-ci, nous avons vu l'intuition, la certitude, la méthode, le « pour tous », etc. En revanche, pour que la rectitude de ces normes devienne l'objet de la volonté, pour que l'ego fasse du respect de ces normes le but de sa pratique, cette rectitude doit elle-même avoir une *valeur positive et supérieure*. C'est cette valeur, tout comme le disait Husserl dans les *Prolégomènes*, qui nous motive à transformer le contenu théorique d'une science en prescription pour nos actes intentionnels⁶⁰⁴.

⁶⁰⁴ Si nous suivons les transformations que doit suivre une proposition telle que « toute couleur a une extension spatiale » pour devenir pratique, celle-ci doit d'abord être qualifiée de vraie, la vérité doit ensuite être évaluée positivement, l'acte intentionnel « je juge que toute couleur a une extension » reçoit ce faisant

Mais alors que dans les *Prolégomènes* ce problème s'articulait sur les différentes façons de délimiter le domaine unitaire d'une science – une science théorique obtient cette délimitation par *un domaine d'objet*, alors qu'une science pratique l'obtiendrait par la position d'un but pratique –, nous envisagerons ici selon une autre perspective l'intrication entre théorie et pratique. La question de la délimitation des sciences nous intéressera moins que la question du rapport entre l'intentionnalité et la pratique. Ce qui nous intéressera, c'est comment l'acte intentionnel, *déréalisé* parce que compris comme *essence* d'acte, *déréalisé* par la réduction transcendentale et *déréalisé* d'un point de vue normatif, parce que compris selon sa rectitude intentionnelle et non pas selon son avoir lieu, est ici confronté à la question de sa *réalisation pratique*.

3.3.1. LA MOTIVATION À AGIR

L'éthique nous conduirait ainsi à un problème de taille pour la phénoménologie : celui de la possibilité d'une vie de conscience se conformant volontaire et en toute liberté aux principes de la phénoménologie, principes qui deviendraient ainsi directeurs pour la vie de la conscience. L'impératif catégorique n'exige-t-il pas de vouloir et d'agir conformément à la raison, conformément donc aux choses mêmes et à l'intuition qui pourrait nous en être donné ? Mais pour que de tels principes soient directeurs, il faut pouvoir se décider pour eux, les vouloir, et non pas y parvenir « par hasard » ou passivement. Pour ce faire, certains types d'actes intentionnels – ceux *rationnels* – doivent se démarquer par la valeur supérieure. Ce serait la seule façon de faire de la vie de raison l'objet d'une volonté. Ainsi seulement la vie de raison ne serait pas que le fruit d'une genèse passive. Vouloir la raison et la vouloir rationnellement ne serait possible *que grâce aux valeurs*.

Tout se passe donc comme si le passage volontaire à l'acte présupposait toujours les valeurs, sans lesquelles la conscience n'aurait aucune motivation à vouloir ceci plutôt que cela. Le simple fait d'avoir une raison pour agir ne serait donc pas suffisant pour agir. Il faudrait également que cette action présente un *attrait* tel que nous puissions la vouloir.

En ce sens, la valeur serait un objet *exemplaire*. Elle serait, d'une part, le fondement de la détermination du devoir. Car en vertu de la hiérarchie axiologique et de la loi

une valeur positive, et ainsi, cet acte intentionnel peut faire l'objet d'une prescription pratique de type : « Nous devons juger que toute couleur a une extension spatiale ».

d'absorption, les valeurs, nous l'avons vu, permettent de discriminer entre plusieurs actions possibles celle qui doit être faite. Elle serait, d'autre part, l'objet de notre volonté. À cet égard, la valeur serait en mesure de susciter notre volonté et notre action. Non seulement elle permettrait de déterminer ce que l'on doit faire, mais elle ferait également en sorte que l'on puisse le vouloir.

Pourtant, nous l'avons vu, les normes appliquées aux actes intentionnels et à leur visée de sens permettaient également de déterminer un devoir. Certains actes et certaines formations de sens devaient être en raison du fait qu'ils étaient conformes à une norme. Les valeurs y dédoublent alors la fondation du devoir que les normes réalisaient déjà pleinement.

On pourrait argumenter *qu'il n'y a dédoublement que dans le cas des actes théoriques*. La valeur dédoublerait la normativité déjà à l'œuvre lorsqu'il est question de vérité, mais pas dans les cas où il ne serait pas question de vérité, de connaissance ou de science. Dans les autres cas – c'est-à-dire dans les cas où le problème ne serait pas *la vérité* du contenu de nos visées intentionnelles, mais l'action que l'on doit vouloir parmi celles tout aussi possibles les unes que les autres –, la valeur ne dédoublerait pas une normativité déjà présente, mais opérerait en elle-même la détermination, au sein de tous les possibles, de ce qui doit être.

Certes, et c'est pourquoi c'est par les actes théoriques que nous avons débuté cette recherche sur les normes. Car le maintien de la valeur dans le cas des actes théoriques et le dédoublement que l'on y trouve entre la prescription axiologique et la normativité intentionnelle rendent manifeste *le véritable rôle des valeurs*. Si les actes théoriques ont constitué le point de départ de cette recherche, c'est que la valeur, alors pourtant qu'elle est superfétatoire dans le cas des actes théoriques pour discriminer ce qui est correct de ce qui est incorrect – discrimination que diverses normes liées à la preuve réalisent déjà pleinement –, est néanmoins nécessaire pour que les actes théoriques corrects puissent devenir l'objet d'une *réalisation pratique volontaire*. Mais c'est donc dire que la véritable fonction des valeurs lorsqu'il s'agit de réaliser la science, d'atteindre des connaissances vraies, ou d'avoir une visée de sens correcte, c'est de pouvoir vouloir ces actes ; c'est de pouvoir être porté et attiré vers eux.

Cela voudrait donc dire qu'en éthique, Husserl penserait un fondement commun au devoir et à la volonté pour toutes les actions, sauf pour les actes théoriques. En effet, pour les devoirs pratiques qui ne concernent pas la vérité et la connaissance, Husserl proposerait un fondement commun au devoir et à la volonté. *Avoir une raison d'agir, ce serait dans ces cas également être motivé à agir.* La supériorité de la valeur d'une action serait la raison pour laquelle nous nous décidons pour elle, et ce serait également ce qui nous motiverait à la vouloir. Dans les cas où il s'agit de diriger nos actes intentionnels en fonction de leur rectitude, ce ne serait cependant pas le même objet qui constituerait la raison d'agir et la motivation à agir : la raison pour laquelle c'est tel ou tel acte intentionnel que nous devons privilégier étant déterminée par la norme appliquée au sens et à nos actes intentionnels et la source de notre motivation à agir provenant des valeurs. Pourquoi alors limiter cette distinction entre norme et valeur à la seule sphère de la vie théorique de l'ego ? Ne faut-il pas au contraire admettre que les normes peuvent servir de raison d'agir au-delà de cette sphère où il est question de vérité et de connaissance ? La façon dont Husserl pense l'application des normes aux actes intentionnels et à nos formations de sens, *surtout s'il est vrai que tout notre rapport au monde est ainsi constitué transcendentalement dans des actes intentionnels*, peut-elle être appliquée à l'ensemble de notre vie pratique ? Nous reconnâtrions ce faisant une fonction véritablement pratique, et non pas seulement théorique, aux normes appliquées à la vie intentionnelle de l'ego.

Avant d'en arriver là, il nous faut cependant démontrer que les valeurs servent surtout à constituer le devoir *en tant qu'objet pouvant être voulu*, et plus spécifiquement *en tant qu'objet suscitant l'action pratique*. Si donc jusqu'à maintenant, nous avons examiné le lien entre l'évaluation et la prescription pratique, c'est maintenant le rapport entre la valeur, la volonté et le passage à l'acte qui nous intéresse. Nous verrons même que la valeur, si elle « suscite » la volonté, menace également l'univocité du concept d'« acte intentionnel » de Husserl, puisque l'acte intentionnel y est compris en tant qu'acte « suscité-par » et non pas « dirigé-sur ». Or, si Husserl en vient à lier valeur et volonté, c'est notamment en raison de la position mitoyenne qu'il occupe entre Hume et Kant.

3.3.1.1. ENTRE HUME ET KANT

Que la valeur soit à la fois ce qui justifie une volonté et ce qui la suscite s'explique par la position mitoyenne que Husserl occupe entre Hume et Kant. S'il reconnaît sa dette envers chacun d'eux, il ne peut cependant souscrire entièrement ni à l'éthique de Hume, ni à celle de Kant. Car Hume et Kant auraient présumé, à tort, que les sentiments et la raison étaient deux sphères totalement distinctes de la subjectivité. Hume aurait ce faisant donné son aval à une morale du sentiment, mais donc nécessairement a-rationnelle, alors que Kant, rationaliste en morale, aurait fondé la détermination de son impératif catégorique sur la seule raison pure, abstraction faite de tout contenu provenant des sentiments. Or, Husserl refuse d'opposer sentiments et raison, et propose au contraire de penser une éthique qui accorde un rôle aux sentiments et qui soit rationnelle.

Dans son cours de 1902, Husserl critique Hume en tant que représentant d'une morale du sentiment qui, en dénonçant le primat de la raison sur l'ordre des affects et des sentiments, aurait combattu l'intellectualisme en morale⁶⁰⁵. Dans le livre II du *Traité de la nature humaine*, ce dernier refusait en effet de parler de raison des affects et des passions. Si les affects pouvaient être *déraisonnables*, c'était à ses yeux tout au plus *indirectement*, c'est-à-dire en raison de jugements sous-jacents aux affects. Dans la mesure en effet où notre vie affective dépend de l'existence de certains objets, si nous jugeons faussement qu'un objet existe, alors l'affect serait indirectement déraisonnable⁶⁰⁶. La joie par exemple ne se justifie que si l'objet de la joie *existe véritablement*. Or, la question de l'existence de l'objet étant une question propre à jugement, ce n'est qu'indirectement que la joie pourrait être dite déraisonnable s'il s'avérait que son objet n'existe pas vraiment. De même, notre vie affective dépendant également de nos jugements portant sur l'efficacité de certains moyens pour atteindre certaines fins, si nous jugeons faussement qu'un moyen est approprié pour atteindre cette fin, alors nos affects, ainsi portés vers ces moyens, seraient indirectement déraisonnables – *indirectement*, puisque c'est le jugement portant sur les moyens appropriés qui est faux, et non pas les affects eux-mêmes.

⁶⁰⁵ Cf., HUME, D., *Dissertation sur les passions : Traité de la nature humaine, livre II*, trad. J.-P., Cléro, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 1995, p. 269.

⁶⁰⁶ *Id.*, p. 272.

Pour Husserl, comme nous l'avons vu, il fait sens de parler d'une raison affective dans la mesure où les sentiments sont justifiés non pas seulement par objets constitués par des actes objectivants sous-jacents, mais par la valeur des objets vers lesquels ils se dirigent. Ainsi, la justification de la joie dépend certes de l'existence d'objets constitués dans certains actes objectivants sous-jacents, *mais aussi de la valeur positive de l'objet de la joie*. La valeur, à ce titre, était ce qui justifiait en propre nos actes affectifs, ce que Hume n'aurait pas vu⁶⁰⁷. Ainsi, ce qu'auraient raté les moralistes du sentiment, c'est que la *présence* d'un sentiment ne suffit pas à le justifier : le sentiment peut également se « tromper », et l'objet doit être digne du sentiment pour que ce dernier soit justifié⁶⁰⁸.

Husserl croit que nous sommes contraints, si nous acceptons la dichotomie entre les sentiments et la raison, et si nous optons pour une morale du sentiment, d'être sceptiques en éthique. Son argument contre Hume consiste à souligner que si l'on accepte de fonder l'éthique dans les sentiments tels qu'ils « sont enracinés dans notre constitution et dans notre disposition » (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 190 [385]), alors on perd toute possibilité de parler d'une rectitude objective des impératifs éthiques, d'une validité universelle de la distinction entre ce qui est moralement bon et ce qui est moralement mauvais (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 189 [384-385]). Ce qui détermine le

⁶⁰⁷ Il serait intéressant, à ce titre, de comparer ce que Husserl disait du sentiment et de l'évidence dans les *Prolégomènes*. Il refusait alors de réduire l'évidence à un sentiment dans la mesure où le sentiment était alors conçu par lui comme quelque chose d'essentiellement *subjectif*, et non pas comme quelque chose de justifié objectivement : « L'évidence n'est pas un sentiment accessoire, qui s'ajoute accidentellement ou selon une loi de la nature à certains jugements. Ce n'est absolument pas un caractère psychique qui se laisserait simplement appliquer à n'importe quel jugement d'une certaine classe (c'est-à-dire aux jugements appelés « vrais ») ; de telle manière que le contenu phénoménologique du jugement en question, considéré en lui-même, resterait identiquement le même, qu'il soit revêtu de ce caractère ou non. Il ne s'agit en rien de quelque chose d'analogue à ce que nous avons coutume de nous représenter avec la connexion des contenus sensoriels et des sentiments qui s'y rapportent : deux personnes ont les mêmes sensations, mais qui provoquent en elles des sentiments différents. » (*Prolégomènes*, p. 209 [189-190])

⁶⁰⁸ « Le moraliste du sentiment dit : « Selon que le sentiment a décidé en faveur de l'approbation ou de la réprobation, le jugement prend l'aspect de ce sentiment d'après lequel il s'oriente ; le jugement de valeur ne fait qu'exprimer comment décide le sentiment. » C'est là assurément, en un certain sens, une vérité et une trivialité. Mais c'est l'une de ces trivialités qui *recèlent de grandes énigmes philosophiques*. Qu'énonce donc le jugement de valeur ? Il n'énonce certainement pas que moi, qui prononce le jugement de valeur, j'accomplis de fait tel sentiment approuvateur. Il n'énonce pas davantage que les hommes en général, ou même sans exception, ressentent de telle manière sur la base de la situation donnée. Si nous faisons en outre abstraction du problème (car c'en est un) de savoir *comment le sentiment peut avoir un rapport à une objectivité*, le problème difficile est ici de comprendre *comment nous sommes censés dépasser le fait d'un sentiment surgissant chez celui qui apprécie la valeur et parvenir à un prédicat qui élève une prétention à l'objectivité*. Nous ne jugeons pas : « Ceci est apprécié », mais : « Ceci est digne d'être apprécié, bon. » » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 335-336 [253-254])

devoir pratique dépend alors de la constitution affective de chacun. Si les sentiments sont constitués dans la nature humaine, alors il est certes possible de disputer de ce qui est bien ou mal, mais la « norme » de cette dispute est alors le sentiment *tel qu'il a effectivement lieu pour un sujet donné*. Une telle morale du sentiment pourrait tout au plus établir certains principes moraux qui sont *généralement* reconnus par les hommes, celui s'en détournant étant alors *malade* ou *anormal*⁶⁰⁹. Mais cette morale, *parce qu'elle oppose le sentiment à la raison et fonde le premier dans une constitution ou une disposition strictement subjective*, ne pourrait jamais fonder des lois universelles concernant l'agir moral.

Pourtant, rappellera Husserl, l'éthique prétend à une validité universelle qui dépasse la simple validité *générale*. En effet, l'éthique prétend critiquer les us et coutumes, le droit institué, ou toute conduite, et ce, autrement qu'en disant simplement qu'ils ne correspondent pas à ce qu'en général, les gens ressentent. L'éthique serait, tout comme la logique, une science normative, c'est-à-dire dans son cas une science déterminant quelles conduites sont correctes et lesquelles ne le sont pas. Et ce, parce que, tout comme la logique, elle édicterait les *lois universelles* déterminant l'agir correct. L'impératif catégorique était un exemple d'une telle légalité universelle devant servir à distinguer des actions correctes et des actions incorrectes, les premières étant conformes au devoir pratique, et non les secondes. Or, si l'éthique peut avoir une fonction normative pour chacune des conduites, c'est parce qu'elle énonce les lois idéales qui valent entre les valeurs. Ainsi, si l'on reconnaît que les objets de nos sentiments n'ont pas tous la même valeur, et qu'il s'y joue des différences entre des valeurs positives et négatives et des valeurs inférieures et supérieures, alors les lois idéales que l'on peut établir entre ces valeurs ainsi qu'entre les sentiments et les actes qui leur sont corrélés constitueront l'objet d'une science éthique universelle, objective et donc rationnelle :

Si les jugements de valeur ont leur objectivité, leur vérité, autrement dit une validité absolument universelle comme n'importe lequel des autres jugements, si donc il y a des valeurs, et tout spécialement des valeurs éthiques, qui ne sont pas seulement des valeurs aux yeux de tels ou tels, de telle ou telle race ou espèce, mais sont au contraire des valeurs en soi,

⁶⁰⁹ « Les normes éthiques prétendent au statut de cour suprême relativement aux questions pratiques ; elles ont la prétention d'être juges également de la coutume et du droit, d'en déterminer la valeur ou l'absence de valeur absolues. Cette autorité supérieure de la morale, sa prétention à fixer en matière de valeur des étalons ultimes et supra-empiriques, et donc absolus, paraît perdue si la source des distinctions éthiques réside dans le sentiment. Les normes éthiques restent à l'état de relativité ; dans le meilleur des cas, nous nous élevons au-dessus du cercle étroit de ce qui unit une lignée ou un peuple, mais même alors nous restons limités à l'unité de l'espèce humaine. » (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 191 [386])

alors les choses se présentent autrement ; ressortiront alors aux valeurs des rapports de valeur objectifs, des différences entre valeur supérieure et moindre valeur, qui aussi bien ont en elles-mêmes validité et consistance : alors nous pouvons parler de conduites inférieures et supérieures en matière de sentiment, de désir et d'action, alors nous pouvons prendre la mesure de l'écart gigantesque qui sépare des valeurs sensibles et éthiques, le goût pour ce qui est commun et le goût pour ce qui est noble ; et enfin nous pouvons comprendre la différence entre le *goût individuel* et la *valorisation évidente*, qui saisit la valeur éthique en tant que telle et avec évidence. La dignité de l'éthique réside dans sa validité idéale et absolument indépassable, et dans la sublimité de ses valeurs absolues par rapport à toutes les valeurs moindres ou simplement apparentes – une sublimité qui peut elle-même, à son tour, être saisie dans l'évidence comme écart de valeur, et qui relève de la sphère des validités objectives. (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 194-195 [389-390])

Ces différences *objectives* entre les valeurs et leur corrélation avec certains actes intentionnels assureraient l'objectivité et la validité universelle des normes éthiques. Husserl avait fondé, nous l'avons vu, son impératif catégorique sur les lois axiologiques et sur une phénoménologie des actes intentionnels affectifs et volitifs. L'impératif catégorique dépendait alors de la loi axiologique d'absorption et de la constitution du « meilleur », ce que Husserl qualifie de « sublimité » dans la citation précédente, et du fait que la volonté n'était *correcte* que si elle était tournée vers la meilleure valeur. Dépendant non pas de ce que dans les faits certains ressentent, mais plutôt des lois axiologiques et de la rectitude des actes intentionnels corrélés à ces valeurs, le principe suprême de l'éthique husserlienne obtenait une validité universelle et objective.

D'un autre côté, Hume n'avait pas totalement tort, aux yeux de Husserl, lorsqu'il pensait que la morale ne pouvait faire abstraction des sentiments. C'est cette intrication entre morale et sentiment que Husserl mobilise contre Kant, chez qui il loue pourtant le rationalisme éthique.

Kant, tout comme Hume, concevait le sentiment comme une sphère de la subjectivité distincte de la raison. La faculté de désirer est essentiellement subjective à ses yeux ; elle varie d'un individu à un autre et dépend de la constitution de chacun. Que la faculté de désirer participe à la détermination de l'impératif éthique, cela voudrait donc dire que cet impératif n'est pas une loi objective, mais une maxime subjective, la loi se définissant par son universalité et son objectivité. Que l'impératif catégorique, en tant que *loi morale*, doive exclure toute référence aux affects et aux sentiments s'entend alors facilement. Mais un tel raisonnement repose fallacieusement sur le présupposé qu'il n'y aurait aucune objectivité des sentiments.

Husserl réfute ce présupposé de la même façon qu'il le réfutait chez Hume. Mais il ajoute cette fois un nouvel argument non pas contre la dichotomie supposée entre le sentiment et la raison, *mais contre l'absence des sentiments* dans la morale kantienne⁶¹⁰. La simple forme de la loi, dira Husserl, son universalité et son objectivité, ne fait pas d'elle une loi éthique. Les lois mathématiques également sont universelles et objectives, et pourtant personne ne dirait d'elles qu'elles sont *de l'ordre de l'éthique*. Il faut plutôt, selon Husserl, pour qu'une loi soit une loi éthique, qu'elle parle de quelque chose qui puisse toucher l'affectivité de l'ego :

Tout être sensé sera d'accord ici pour dire que la possibilité d'une généralisation en une loi de la nature m'est quelque chose de complètement indifférent et ne forme jamais en aucune façon un fondement de la détermination de la volonté. Or, si elle ne forme pas un fondement de détermination de la volonté, c'est qu'elle laisse le sentiment complètement intouché. (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 223 [416])

Seule une loi ne laissant pas indifférents les sentiments serait une loi donnant en même temps une motivation à agir en conformité avec elle. La volonté serait ainsi liée au fait que nous ne restons pas indifférents et que nous sommes affectés par les objets vers lesquels nous sommes tournés.

Dans les pages précédentes des *Leçons* de 1902, Husserl avait en effet spécifié que l'entendement ne pouvait pas à lui seul fournir les concepts propres à l'éthique. Un être sans sentiment n'aurait aucune idée de l'éthique nous disait-il :

où se trouve la source des concepts éthiques primitifs, où sont les vécus sur la base desquels je puis donner à ces concepts l'évidence de la validité conceptuelle ? <...> La morale du sentiment a donc montré que les activités affectives, en bref les sentiments, livrent cette source ; à tout le moins elle a mis hors de doute la contribution qu'y apporte le sentiment. Il s'agit ici d'une chose qui va de soi, et qui doit sauter aux yeux sitôt que l'on fait la clarté sur la question de l'origine. Il va de soi qu'on ne peut parler de « bon » et de « mauvais » si l'on fait abstraction du sentiment. (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 199 [394]).

Nos concepts éthiques trouveraient ainsi leur « source » dans le sentiment, dans l'activité affective de l'ego. Et c'est encore ce qu'il retiendra des morales du sentiment dans son *Einleitung in die Ethik* de 1920/1924 : « Le comportement pratique des hommes est évidemment déterminé par les sentiments. Si nous cherchions à éliminer tous les sentiments du cœur de l'homme, nous perdriions tous nos concepts éthiques, tous les concepts comme

⁶¹⁰ Sur les critiques adressées par Husserl à la morale kantienne, voir notamment : PRECHTL, P., « Husserls Gedanken zur praktischen Vernunft in Auseinandersetzung mit Kant », *Perspektiven der Philosophie* 17 (1991), p. 291-314 ; ZHANG, W., « Rational a priori or Emotional a priori? Husserl and Scheler's Criticisms of Kant Regarding the Foundation of Ethics », *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 8: 2 (2011), 143-158.

moyen et fin, bon et mauvais, vertu et devoir [*Pflicht*], et tous les concepts particuliers qui vont de pair avec leur sens. L'homme ne serait plus alors un être ayant des aspirations, voulant et agissant. » (*Einleitung in die Ethik*, [147-148])⁶¹¹ Sans le sentiment, nous n'aurions aucun concept éthique.

Ce qui complique cependant quelque peu l'analyse que nous avons présentée du rapport entre l'évaluation, le sentiment et la volonté. Jusqu'à maintenant, nous avons parlé de l'évaluation comme si elle était séparée du sentiment, et présenté le sentiment comme étant dépendant, pour sa rectitude, d'une évaluation sous-jacente évidente. Ainsi, une joie légitime dépendait de la valeur positive de son objet, laquelle valeur était constituée dans certains actes évaluatifs. Pourtant, Husserl parle dans les *Leçons* de 1902 du sentiment comme de la source de nos concepts éthiques. Et à l'inverse, l'évaluation est souvent qualifiée d'acte *affectif*, comme si l'évaluation était toujours un affect, tout comme le sentiment. Ainsi, dans les *Leçons* de 1908, il dira que les actes évaluatifs font partie des actes affectifs⁶¹². Encore dans les années 20, l'évaluation sera conçue par lui comme une attitude affective : « <i>I est ici question d'une attitude [*Verhalten*] du sentiment, d'une attitude affective qui est qualifiée d'« évaluer », de « saisie de valeur » [*werthalten*] » (*Einleitung in die Ethik*, [315]). N'est-ce donc pas grâce aux sentiments et aux affects que les différences évaluatives se constituent ?

Nous verrons, à partir des Manuscrits A, qu'il n'en est rien, puisque Husserl persiste à différencier les actes évaluatifs, qui peuvent ne pas avoir de teneur affective, et les affects et les sentiments, qui sont suscités par la valeur des objets. Mais avant de distinguer l'acte de saisie des valeurs des sentiments, il convient de préciser en quel sens le sentiment peut être une *source* de nos concepts éthiques, au prix sinon de lui donner un statut

⁶¹¹ Formulation qui rappelle ce passage des cours de 1902 portant sur l'éthique : « le sentiment contribue pour une part *essentielle* à la venue au jour des distinctions éthiques. Imaginons un être percevant et pensant, dépourvu de toute capacité de sentir, de désirer, de vouloir : à ce compte, il n'y a plus aucun sens pour cet être à parler de « bien » et de « mal », de valeur et d'absence de valeur, ou aussi bien de vertu et de vice. » (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 196 [391])

⁶¹² Plus particulièrement dans la deuxième partie des *Leçons concernant des problèmes fondamentaux de l'éthique (1908-1909)*. Husserl dira, par exemple : « Si par évaluation en général, en un sens élargi, nous entendons tout phénomène affectif, toute prise de position de l'affectivité <...> » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 320 [240]) Ou encore : « On pourra commencer par opposer, [d'une part], sous le titre d'*intellect* pur, l'ensemble des actes de pensée possibles <...> qui se rapportent d'une manière non évaluative à des objets <...> d'autre part, sous le titre d'*affectivité*, des actes évaluatifs de toute sorte, toutes sortes de prises de position affectives. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 331 [249])

contradictoire. En tant que « source » de nos concepts éthiques, en tant que saisie de valeur, le sentiment semble en effet être une forme d'intuition de la valeur. Avoir du plaisir à quelque chose, c'est avoir l'intuition de son caractère plaisant. Aimer quelque chose, c'est avoir l'intuition de son caractère de bien. En même temps, la simple présence du sentiment n'est pas garante de sa rectitude. Celui-ci peut être correct ou incorrect, rationnel ou irrationnel, selon que son objet est digne d'être corrélé à tel ou tel sentiment. *Mais d'où le serions-nous, sinon justement du sentiment, si tant est qu'il soit la source de nos concepts du bon et du mauvais ?* Ce que Husserl dit du sentiment n'est-il pas alors contradictoire : à la fois source intuitive des valeurs, et donc norme de la rectitude de nos actes intentionnels, et à la fois acte intentionnel pouvant être correct ou incorrect, et donc non proprement intuitif ?

C'est pourquoi nous préférons séparer le sentiment et l'évaluation, de façon à fonder le premier sur la seconde. Au soutien de cette séparation, nous trouvons le fait que Husserl parle souvent d'évaluation sans faire référence au sentiment, notamment lorsqu'il est question de la rectitude intentionnelle de l'évaluation (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, § 12, p. 422-437 [332-345]). De même, en 1902, Husserl affirme explicitement que la rectitude du sentiment dépend de l'évaluation qui est à son fondement : « La simple appréciation, l'adjonction de quelque sentiment particulier, ne suffisent pas à faire qu'une décision soit morale. *Sans la distinction en évaluation correcte et évaluation apparente et sans la capacité de prendre conscience de cette distinction et d'en faire la mesure pratique de ses actions, il n'est pas question de parler de morale.* » (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 207 [401]). Husserl reconnaît également que l'on peut reconnaître la valeur de certaines choses sans pour autant ressentir quoi que ce soit⁶¹³. De plus, nous avons montré à partir de l'axiologie husserlienne comment les valeurs pouvaient donner lieu à des absorptions, à des sommations, etc. A-t-on le même équivalent dans la sphère du sentiment ? Dans quel « sentiment » se constitue cette arithmétique des valeurs ? Le corrélat subjectif de telles opérations axiologiques semble au contraire strictement

⁶¹³ À ce sujet, certains textes qui composent les *Études concernant la structure de la conscience (1908-1914)* sont particulièrement, dont ceux traduits en partie dans le volume *La Surprise* de la revue *Alter* : cf., *La Surprise*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N° 24) 2016, p. 213-255. Voir plus particulièrement les passages suivants : « N°3 Les types d'intentionnalité affective » (1911), p. 218-221 ; « N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 245-246.

évaluatif, puisqu'il s'agit de mesurer les valeurs positives, négatives, supérieures, inférieures et conséquentes, mesure qui n'est pas à proprement parler sentimentale. En effet, les gradations de valeurs sont des rapports ontiques qui ont pour contrepartie des actes comme préférer, soupeser, comparer, etc.⁶¹⁴ Si ces actes sont inclus dans la sphère affective, il est néanmoins difficile d'y reconnaître des sentiments au même titre que la joie, que l'amour, que la honte, etc. L'unité de tels actes avec les sentiments, qui incite Husserl à parler de façon *très large* d'affectivité de manière à les y inclure, semble venir du fait que les actes de comparaison des valeurs et les sentiments visent la même région d'objets : les valeurs.

Que comprendre alors lorsque Husserl affirme contre Kant qu'il ne peut y avoir d'éthique sans sentiment ? S'il est difficile de reconnaître sans ambages que les sentiments sont la « source » de nos concepts comme le bon et le mal, il est néanmoins possible de reconnaître qu'une conscience sans sentiment serait une conscience pour laquelle l'éthique ne ferait aucun sens. Seulement, ce que l'on doit entendre lorsque Husserl affirme contre Kant que si la loi « ne forme pas un fondement de détermination de la volonté, c'est qu'elle laisse le sentiment complètement intouché », c'est que la loi doit porter sur quelque chose *qui puisse susciter les sentiments, car autrement, elle n'éveillerait pas la volonté et l'action*⁶¹⁵. Pour vouloir et agir conformément au devoir pratique, les différences axiologiques doivent me concerner, et elles me concernent dans la mesure où je suis touchée affectivement par elles.

Or, au départ, dans les leçons portant sur l'éthique de 1902, les valeurs étaient mobilisées pour contrer l'opposition entre les sentiments et la raison. Elles permettaient d'inclure les sentiments au sein des actes intentionnels appartenant au domaine de la raison. Car les sentiments, dans la mesure où ils sont justifiés par la valeur des objets sur lesquels ils se dirigent, peuvent être dits corrects ou incorrects, rationnels ou non rationnels, et ce, objectivement. Contre les morales de Hume et de Kant, Husserl se servait des valeurs pour

⁶¹⁴ « Avant d'aller plus loin, je dois à présent signaler aussi que les lois que nous avons énoncées étaient des lois ontiques. Elles se rapportaient, en tant que lois formelles, à ce qui a plus ou moins de valeur. Or, la comparaison de valeur s'effectue sur la base d'actes originaux de préférence et de négligence, qui sont eux-mêmes des actes affectifs. <...> Nous incluons donc la comparaison de valeur, en tant que titre commun pour la préférence et la négligence, dans la sphère de l'affectivité. Au lieu de comparaison, nous disons aussi examen de valeur [*Wertabwägung*]. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 183-184 [100]).

⁶¹⁵ Ce qu'a également déjà relevé Henning Peucker : PEUCKER, H., « Husserl's Critique of Kant's Ethics », *Journal of the History of Philosophy* 45: 2 (2007), p. 309-319.

parler de la raison des sentiments – de ce que Scheler appellera pour sa part la « logique du cœur ». Mais dans son argumentation contre Kant, les valeurs obtiennent un autre statut chez Husserl. Car pour prouver que l'éthique est affaire de sentiment, Husserl souligne qu'une action qui nous laisserait indifférents ne pourrait pas être voulue. Ce qui est en question alors, ce n'est donc plus notre légitimité à agir, mais notre motivation à agir. Conséquemment, le rôle des valeurs change : elles ne sont plus ce qui *légitime* les affects et la volonté, elles sont ce qui *suscite* nos affects et nous motive à agir.

3.3.1.2. SUSCITER LA VOLONTÉ

Le sentiment n'est pas qu'un simple « être-dirigé-sur » comme le jugement. Le sentiment peut certes porter sur un objet, et Husserl parle bien de l'objet de la joie, de l'objet de l'amour, de l'objet de la haine, bref, de l'objet sur lesquels se dirigent nos sentiments et qui, en raison de sa valeur et dans certains cas de son existence, le justifie⁶¹⁶. Mais le sentiment n'est pas *que cela*. Husserl distingue plutôt, au sein de l'affectivité, plusieurs types de vécus : le sentiment ou l'affect en tant qu'*acte intentionnel*, la disposition affective et l'état affectif⁶¹⁷.

Si, en tant qu'acte intentionnel, le sentiment est au sujet de quelque chose, comme lorsque dans la joie, on se réjouit *de quelque chose*, l'état affectif est plutôt en ce que cela fait à l'ego que d'avoir un tel sentiment. Husserl pense alors aux sensations affectives charnelles qui accompagnent notre vie affective, par exemple au frisson⁶¹⁸, aux sensations

⁶¹⁶ Nous avons vu qu'il importait pour Husserl de préciser que c'est la valeur de l'objet qui justifie nos sentiments, et, parfois également, l'existence de l'objet. La joie, par exemple, est justifiée que si son objet a une valeur positive et que si l'objet de la joie existe bel et bien. Dans le cas contraire, l'inexistence de l'objet ayant une valeur positive justifie la tristesse : « Lorsque je m'attriste de la perte de mon ami, il s'agit là d'un acte de non-joie à propos de cette perte ; quelque chose qui était là en tant que valeur, n'est plus, et le non-être du bien, le ne-plus-être, suscite la douleur. La non-joie dirigée contre ce non-être est l'acte de la tristesse. » (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 240.)

⁶¹⁷ Nam-In Lee a déjà distingué, à partir des Manuscrits M contemporains aux textes que nous analyserons ici, l'acte-affectif, la sensation-affective et ce qu'il avait traduit par « mood » [*Stimmung*] : LEE, N.-I., « Edmund Husserl's Phenomenology of Mood », dans *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers (coll. Phaenomenologica No 148), 1998, p. 103-119. Il ne cherchait cependant pas alors à lier l'affectivité à la volonté, comme nous chercherons pour notre part à le faire.

⁶¹⁸ « Me, moi : à travers mon corps passe un courant de plaisir, je sens ce bonheur dans le cœur, dans la poitrine, les frissons vont jusqu'aux orteils, etc. L'on pourrait pourtant dire qu'il ne s'agit que de sensations purement sensibles. En tant que reliés à des parties du corps, ils ne sont pas ce au sujet de quoi il y a joie, ils ne sont pas l'objet du plaisir. » (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 238 [A VI 12 II/71 b]).

de bien-être, au sentiment de bien-être qui peut nous envahir, etc. L'affectivité ne serait donc pas qu'acte intentionnel, mais aussi *état* [*Zustand*] :

Ne puis-je pas aussi distinguer l'acte de l'état ? L'acte (la prise de position) est dirigé intentionnellement vers le bien, le beau, etc., il a une orientation (*Hinwendung*) vers eux et une visée. Lorsque je me réjouis du beau – d'une manière active, tourné vers lui, le contemplant ensemble avec les motifs de joie qui le traversent⁶¹⁹, qui constituent la valeur –, j'ai aussi le vécu des rayonnements dans la forme de la joie sensible, des excitations, des affects (je suis affecté, et j'y suis pourtant passif). Je vis des sentiments de bien-être, un frisson sensible etc. À cet égard je vis des situations qui ont le caractère d'un état. Je ne suis pas tourné vers le sensible, je n'accomplis à cet égard aucun acte (comme <lorsque je me tourne vers quelque chose>⁶²⁰ et des visées)⁶²¹. Je peux pourtant me tourner vers lui, à savoir vers ce frisson, vers ce doux bien-être, et cela peut devenir à nouveau objet de la joie, d'une jouissance. <...> Cela semble vraiment suggérer que les sentiments sensibles s'identifient à des sensations et ne sont pas des actes. Un acte serait ici le plaisir pris au doux frisson <...> (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 240 [A VI 12 II/74 a])⁶²²

Mais Husserl ne se limite pas à faire la différence entre les actes intentionnels affectifs et les états affectifs. Il distingue encore les actes intentionnels affectifs et les états affectifs des *dispositions* affectives. Par disposition affective, Husserl entend l'affect qui se maintient et persiste dans le temps, même alors que l'objet qui l'aurait suscité ou légitimé n'est plus présent en conscience :

Je parle à une personne chère, je suis tourné vers elle dans l'agrément et j'atteins l'état d'une excitation chaude, éventuellement heureuse. Je peux aller plus loin maintenant et, tourné vers elle dans le souvenir, continuer de vivre encore l'agrément et la joie. Mais même lorsque je me tourne vers d'autres objets, la « disposition » heureuse et l'excitation d'abord joyeuse qui avait diminué progressivement demeurent. De même pour la disposition élevée après la « jouissance » d'un chef-d'œuvre. Ici encore, il faut distinguer d'une part l'agrément et la jouissance dans la conversion attentionnelle, et d'autre part la disposition ou l'excitation qui

⁶¹⁹ Husserl ajoute : « Cette joie serait la joie originelle et identique au plaisir de l'attribution de valeur. »

⁶²⁰ Dans la traduction, nous lisons « conversion attentionnelle » pour *Zuwendung*.

⁶²¹ Husserl ajoute : « Tout cela est juste, mais ne prend pas en considération le fait que dans l'amour affectif, dans l'enthousiasme, etc., je suis tourné de manière amoureuse (*liebend zugewendet*), et que l'on doit dire que la propagation sensible, la quantité d'affection, reçoit elle-même une fonction intentionnelle. Conformément à cela, l'objet se tient là non pas seulement comme plaisant, mais comme splendide, etc. »

⁶²² Distinction entre les actes intentionnels et les états affectifs qu'avait également en vue Ricœur, et qu'il décrivait ainsi : « Or tout de suite nous sommes plongés dans l'embarras ; le sentiment – par exemple l'amour, la haine – est sans aucun doute intentionnel ; il est un sentir quelque chose : l'aimable, le haïssable. Mais c'est une intentionnalité bien étrange : elle vise des qualités senties *sur* les choses ou *sur* les personnes : mais en même temps elle révèle la manière dont le moi est intimement affecté. Voilà le paradoxe embarrassant : la coïncidence de l'intentionnalité et de l'intériorité, de l'intention et de l'affection, dans le même vécu. <...> Mais en même temps que les choses perçues et les personnes présentes objectivent l'aimable et le haïssable, l'aimable et le haïssable manifestent sur les choses *mon* amour et *ma* haine. C'est là l'autre face de cette remarquable expérience : intentionnel le sentiment n'est pas objectif ; il n'est pas traversé par une intention positionnelle, par une croyance ontique ; il ne s'oppose pas à une chose qui est ; il ne signifie pas, par le moyen des qualités <253> qu'il vise, l'étant de la chose ; il ne croit pas à l'être de ce qu'il vise. Non. Mais *sur* la chose et par le moyen de l'aimable et du haïssable il manifeste mon être-affecté-ainsi. Sentir, c'est se sentir ainsi et ainsi ; je me sens triste ou gai. » RICŒUR, P., *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 316-317 [252-253].

persistent par la suite. (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 236 [A VI 12 II/129 a-129 b])

Ainsi, la vie affective de la conscience aurait une temporalité différente des objets sur lesquels elle se dirige.

Or, si Husserl parvient à faire la différence entre acte, état et disposition affective, c'est qu'il remarque un décalage entre ces trois vécus affectifs⁶²³. S'ils peuvent certes former une unité intentionnelle, ils ne sont néanmoins pas toujours concomitants. Un acte intentionnel affectif, dans lequel la valeur de l'objet est saisie et attribuée à l'objet, n'implique pas automatiquement que l'ego se sent affecté : « Je peux trouver une chose réjouissante sans m'en réjouir effectivement. Je suis peut-être trop hébété pour m'en réjouir, trop émoussé. » (« Appendice IV <Conscience de valeur et jouissance> » (1909), p. 249 [A VI 8 I/52 a])⁶²⁴ Husserl donne dans ces manuscrits plusieurs raisons pour un tel décalage entre l'acte et l'affect : il peut arriver que des motifs conflictuels m'empêchent de me réjouir d'une nouvelle que je sais pourtant réjouissante⁶²⁵, ou encore que mon état d'esprit (fatigue, lassitude) ne me permette pas de ressentir l'affect, ou encore que je me retienne et m'abstienne au lieu de m'adonner [*Hingabe*] à ce qui a une valeur. *Pourtant, j'appréhende la valeur de l'objet qui me fait face*, mais celle-ci ne me fait rien. À l'inverse, l'état affectif peut très bien s'imposer sans qu'il n'y ait d'acte intentionnel affectif tourné

⁶²³ Ce n'est pas le seul décalage observé par Husserl. Notons aussi le fait que l'état affectif admet des degrés qui dépendent de la participation affective de l'ego, de son « être-intéressé », qui ne sont pas directement liés au degré de légitimation des actes affectifs : cf., « N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 241 [A VI 12 II/130 a].

⁶²⁴ De même : « Ne pouvons-nous pas « rester froids », maussades, incapables de jouir ? Ne se peut-il pas que nous ayons de l'appréciation, et en ce sens du plaisir, sans être le moins du monde excités, sans nous réjouir, sans jouir ? Ainsi, par exemple, dans le cas de l'attribution d'une valeur esthétique : fatigué par le voyage, je me rends à la galerie de peinture, je vois beaucoup de belles choses, des œuvres d'art sublimes et pleines d'attrait, j'appréhende leur beauté, je la contemple esthétiquement. Mais la « jouissance » véritable est réduite, je n'atteins pas un état de ravissement heureux, un courant de joie, comme lorsque je suis frais corporellement et spirituellement. Il y a certes une sorte d'excitation, mais elle n'arrive pas à se développer : la fatigue et sa disposition affective (*Gefühlsstimmung*) prédominent et retiennent le reste. » (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 235 [A VI 12 II/128 a])

⁶²⁵ « Il peut y avoir conflit de motifs. Par exemple, je peux reconnaître que le fait que la Russie a subi une défaite est une bonne chose. Mais j'ai des titres de rente russes et je ressens les dommages de la chute du marché, qui est une suite de la défaite. Je ne peux donc pas me réjouir de la victoire des Japonais que je trouve réjouissante par ailleurs. » (« Appendice IV <Conscience de valeur et jouissance> » (1909), p. 249 [A VI 8 I/52 a])

thématiquement vers l'objet⁶²⁶. Similairement, la disposition affective se maintient au-delà de tout état affectif initial et de l'acte dans lequel était saisi l'objet de l'affect.

Et au-delà de ces décalages, Husserl remarque également des intrications, voire des influences indues, entre ces trois vécus affectifs. L'acte affectif peut former une unité intentionnelle avec l'état affectif, et ils sont alors concomitants. Parfois sinon, la vivacité de l'état affectif peut influencer les actes intentionnels affectifs, au point de nous tromper sur la valeur véritable de l'objet. Ce qui est ressenti subjectivement se transpose alors erronément à la valeur de l'objet :

Des illusions quant aux degrés de valeur sont possibles et sont conditionnées aussi par l'intensité avec laquelle on s'adonne à la jouissance, par l'intensité du sentiment de l'affect auquel on s'adonne. Et pourtant nous parlons d'illusions. Il appartient à la « nature » de ces rapports entre valeur et jouissance que la valeur soit quelque chose d'objectif et qu'elle ne soit pas déterminée par le degré changeant de la jouissance. (« Appendice IV <Conscience de valeur et jouissance> » (1909), p. 253 [A VI 8 I/54 a])

La disposition affective, quant à elle, peut aussi influencer les actes et les états affectifs. La bonne nouvelle du matin peut par exemple m'avoir maintenue dans un état joyeux qui perdure, et toute affectivité subséquente est par la suite teintée par la joie qui m'habite depuis le matin. C'est pourquoi Husserl affirme :

Quand je me trouve bien disposé, quand je chante de joie etc., je vis du plaisir et même, éventuellement, je prends plaisir au plaisir dans des « actes » divers. « Tout me paraît beau maintenant ». Je deviens aussi réceptif aux beautés effectives, je me tourne vers elles. Je chante une belle chanson et je m'en réjouis. La même chanson ne m'apportait pas tant de jouissance autrefois, mais maintenant le degré de la chaleur du plaisir propre à cette jouissance est grand. Tout prend couleur, tout est réchauffé à partir de la disposition, tout plaisir est intensifié, reçoit un afflux de chaleur qui n'a pas sa source dans l'objet de valeur, et ce qui est indifférent devient presque quelque chose de « beau » (à savoir, il reçoit une brillance d'emprunt). (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 237 [A VI 12 II/71a])

C'est donc admettre que la disposition affective, tout comme l'état affectif, peut nous conduire à estimer erronément la valeur des objets⁶²⁷. La différence entre acte, état et disposition contribue alors à démêler la valeur objective de la valeur présomptive qui résulte des dispositions et des états affectifs.

⁶²⁶ « N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 245-246 [A VI 12 II/133 b].

⁶²⁷ « Motivé ne veut pourtant pas dire justifié, mais exprime seulement le rayonnement, et le fait que je trouve dans le phénomène lui-même que le plaisir n'a pas sa source dans la valeur de l'objet lui-même, mais renvoie en arrière à une attribution de valeur et une jouissance antérieures comme en « provenant ». Ces réflexions du sentiment (*Gefühlsreflexe*) (la brillance d'emprunt) ne fondent aucune valeur, même pas des valeurs dérivées ([celles-ci seraient] plutôt sources d'erreurs axiologiques). » (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 238 [A VI 12 II/71 a])

Or, non seulement ces distinctions corroborent la séparation que nous avons faite entre évaluation et sentiment, entre la saisie indifférente de la valeur d'un objet et le fait que cet objet puisse affecter celui qui se dirige intentionnellement sur lui⁶²⁸, mais elles éclairent également les différents rapports qui subsistent entre l'ego et les objets de valeur. Car les actes, les états et les dispositions consistent en un jeu pluriel de vecteurs, qui parfois partent de l'objet pour aller vers le sujet, mais qui parfois partent du sujet pour aller vers l'objet.

Qu'est-ce à dire? La différence entre les actes, les états et les dispositions ne consiste pas seulement en ce que les trois n'ont pas nécessairement lieu en *même temps* et sont indépendants les uns des autres, mais aussi en ce qu'ils ne sont pas orientés de la même façon par rapport à l'objet. Nous pourrions résumer cette différence de la façon suivante : si l'acte intentionnel est un « se-diriger-sur », l'état affectif est un « être-suscité-par », alors que la disposition est un « irradier-sur ».

Nous avons déjà montré comment Husserl parvenait à la conclusion que l'acte intentionnel, même dans le cas des actes évaluatifs et affectifs, était un « se-diriger-sur ». Husserl se demandait en effet, en 1908, si son concept d'« acte intentionnel » n'était pas équivoque, désignant parfois des actes se dirigeant sur des objets dont ils participaient à la constitution, et parfois des actes se fondant sur d'autres actes proprement objectivants, sans participer à leur tour à cette constitution. Husserl avait alors sauvegardé l'univocité de son concept d'« acte » en soulignant que les actes évaluatifs et affectifs étaient eux aussi dirigés vers un « objet » propre, c'est-à-dire les valeurs. Il en va de même dans ce manuscrit, où Husserl déclare que « <|>'acte (la prise de position) est dirigé intentionnellement vers le bien, le beau, etc., il a une orientation (*Hinwendung*) vers eux et une visée. » (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 240 [A VI 12 II/74 a])

Que la disposition soit pensée comme un « irradier-sur » par Husserl, bien qu'il n'emploie pas cette expression, nous l'avons également déjà entrevu. En effet, dans la mesure où la disposition est un affect persistant au-delà de l'objet l'ayant initié, la disposition peut teinter notre saisie affective d'autres objets. Autrement dit, la disposition

⁶²⁸ « Ne puis-je pas aussi reconnaître dans l'évidence que quelque chose est réjouissant, sans aucune joie effective ? » (« Appendice IV <Conscience de valeur et jouissance> » (1909), p. 250 [A VI 8 I/52 b].)

n'est pas un « se-diriger-sur » mais plutôt un « irradier-sur », c'est-à-dire un affect subjectif projetant sur les objets sa coloration affective. Porté par exemple par l'humeur joyeuse, tous les objets de l'ego peuvent lui sembler *positifs*, même la mauvaise nouvelle qui l'aurait autrement accablé. Husserl emploie alors le lexique de la diffusion de la lumière pour décrire l'effet de la disposition affective, qui propage sa lumière sur des objets qui étaient ou n'étaient pas liés initialement à l'affect :

Il y a une différence essentielle entre un caractère de sentiment qui se diffuse sur des objets, les colore, et un caractère de sentiment qui est « requis » par leur contenu, éveillé et déterminé par l'objet ayant telle facture. [50 b] On ne sort pas de cette différence. Ce n'est pas parce qu'une humeur sereine jette une lumière sur un objet qu'il est pour cela déjà réjouissant et se tient déjà là comme réjouissant. <...> Lorsque je suis d'une humeur sereine, ne trouvé-je pas le monde entier magnifique? Il ne l'est pas en soi, tout n'est pas beau et bon en et pour soi – la lumière est une lumière que je projette. Mais c'est bien une lumière. (« N°3 Les types d'intentionnalité affective » (1911), p. 227 [A VI 8 I/50 a-50 b])

C'est donc dire que c'est l'affectivité du sujet qui se propage et colore affectivement les objets vers lesquels il se tourne, mais de sorte que si l'objet paraît réjouissant, ce n'est pas parce qu'il a objectivement une valeur telle qu'il justifie la joie : s'il est réjouissant, c'est alors parce que tout prend la couleur de mon affectivité. La disposition affective irradie sur les choses du monde des affects qui me sont pourtant propres.

Il n'en va cependant pas de même des états affectifs. Certes, les états affectifs peuvent se transformer en disposition affective, et ainsi colorer les objets de l'expérience. Ils forment également une unité intentionnelle avec les actes intentionnels affectifs. Mais *en tant qu'états*, les affects ne sont ni un « irradier-sur », ni un « se-diriger-sur », mais un « être-suscité-par ».

Husserl refuse en effet de faire d'un état affectif un *acte affectif*, bien qu'il reconnaisse en l'état affectif un certain caractère intentionnel. Distinguant l'appréciation d'une valeur, qui est une forme de saisie, de l'état affectif que nous ressentons, Husserl affirme en effet :

<...> le beau suscite l'appréciation du beau (la conscience de valeur) tout aussi peu <que> la chose suscite la conscience représentative, ou tout aussi peu <que> le devoir-être pratique suscite la conscience du bien-être. Si des « états » sont suscités, nous nous sentons transposés dans des états, mais des « actes » ne peuvent pas être suscités. Des actes : à cela appartient l'aperception, les modes de la prise de position... La joie n'est pas une aperception (*apperzipiert nicht*). La joie n'a pas de modes de la prise de position et n'en est pas une. Elle est un état suscité à travers certaines aperceptions et prises de position. Par conséquent, le type d'intentionnalité consiste ici dans le fait que la valeur « apparaissante » ou consciente est le foyer de rayonnement d'une excitation, elle est source d'excitation pour quelque chose

de suscité, pour l'état de l'*ego*. (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 243 [A VI 12 II/132 a])

L'état affectif serait donc une réaction affective suscitée par les valeurs des objets, et non pas une prise de position active de l'*ego* par rapport aux valeurs des objets. Ainsi, pour sauvegarder son concept d'« acte » encore menacé par la sphère affective de l'*ego*, Husserl décide non pas de trouver un objet propre au « se-sentir-affecté », comme il l'avait fait pour les actes affectifs fondés sur les actes objectivants⁶²⁹, mais plutôt de ne pas attribuer le terme d'« acte » à ce qui constitue bien plutôt des « états ».

Husserl conçoit même les états comme une forme de contre-rayon intentionnel, comme une forme d'inversion de l'intentionnalité, le rayon partant de l'objet pour viser le sujet. Dans les états, il n'est en effet pas question d'une tournure *vers* l'objet [*Zuwendung*], mais d'un *retour* de cette tournure [*Rückwendung*] :

Cette conversion attentionnelle dans la jouissance consiste dans des sentiments de remplissement, qui sont fondés à travers la réalisation des intentions axiologiques. Or, par rapport à cela, il y a aussi un contre-rayon. Au fait de se diriger vers l'objet et vers sa valeur correspond une direction opposée : celle qui retourne aux sentiments de la jouissance et à ce qui est rattaché à eux. Je disais : c'est dans ces sentiments que consiste la jouissance. Cela n'est pas exact. Le flux des sentiments de joie proprement dits suscités par les intentions de valeur atteint la jouissance par la rétroconversion (*durch die Rückwendung*). (« N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> », p. 242 [A VI 12 II/131 a])

Contrepied d'une vie intentionnelle d'abord et avant tout pensée en tant que *position* provenant de l'*ego*, l'état affectif serait une vie intentionnelle reçue de la valeur des objets⁶³⁰.

Or, s'il en est ainsi, c'est que les valeurs exercent un attrait pour l'*ego*, qui est invité à s'y adonner affectivement. Husserl affirme, alors qu'il discute d'abstention et d'inhibition affective, que quand :

je m'[y] adonne, ce qui est réjouissant se tient déjà là en tant que réjouissant. Le beau se tient là en tant que beau. Dans l'attitude objective que j'ai de prime abord, le beau ressortit objectivement. Je sens l'attrait qu'il exerce, et pourtant je ne vis pas dans le sentiment, mais dans la conscience d'objectité, et cela implique une conscience d'appréhension [du] « beau ». Quand je m'[y] adonne, « je m'adonne à la beauté », et d'une certaine manière « je m'adonne à la joie que suscite la beauté, à la jouissance de la beauté ». Le beau se tient déjà là <en tant que> beau, et je m'[y] tourne dans le plaisir de la beauté. L'objet beau m'invite avec sa

⁶²⁹ *Supra*, section : « 3.1.3. Husserl et l'ambiguïté de l'acte ».

⁶³⁰ En ce sens, l'état affectif appartient à la sphère *a-rationnelle* de la vie subjective. Tout comme la neutralisation, l'état n'est pas une position thétiq. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit « vide », mais plutôt qu'il ne fait pas de sens de parler de *rectitude intentionnelle* dans son cas parce qu'il ne pose rien. Il est plutôt ce que cela fait à l'*ego* que d'avoir un affect. *Supra*, section 2.1.3. « Raison et neutralisation ».

beauté à y prendre plaisir, à vivre dans la joie jouissante (à me jeter en un autre sens dans les bras de la jouissance, etc.). (« Appendice IV <Conscience de valeur et jouissance> » (1909), p. 252 [A VI 8 I/54 a]) (Husserl souligne)

Par « susciter », il faut donc plus entendre une invite qu'un déterminisme ou qu'une causalité, Husserl ne reconnaissant pas à la valeur la force de contraindre l'ego à vivre un affect. Au contraire, si la valeur invite à s'y adonner, c'est que Husserl reconnaît également qu'il est possible de s'abstenir de ressentir, d'avoir un sentiment « avec retenue », ou de s'y adonner plus ou moins intensément, selon notamment diverses inhibitions (« Appendice IV <Conscience de valeur et jouissance> » (1909), p. 251-252 [A VI 8 I/52 a]). Si la valeur *suscite* l'état affectif, elle le fait à la manière d'une *invitation*, d'un attrait.

Il y aurait donc malgré tout une certaine forme d'activité dans les états affectifs. Si l'ego ne *pose* pas la valeur d'un objet, il n'en demeure pas moins que l'ego a néanmoins une certaine liberté de s'y adonner ou de s'en abstenir⁶³¹.

Surtout, si l'état affectif nous importe, c'est parce que c'est *lui* que Husserl mobilise dans son argumentation portant spécifiquement contre l'éthique de Kant. Nous l'avons déjà vu, Husserl, à la fois contre Hume et contre Kant, relevait que la sphère affective de l'ego ne s'oppose pas à la raison. Les sentiments appartenaient eux aussi à la raison parce que, dirigés vers la valeur des objets, ils pouvaient eux aussi être dits corrects ou incorrects, raisonnables ou déraisonnables. Contre Hume et contre Kant, Husserl faisait donc appel aux *actes intentionnels affectifs*. Mais Kant ne faisait pas qu'opposer sentiments et raison. Il croyait également que la détermination du devoir pratique, de la loi morale, devait faire abstraction de tout sentiment. Or, contre cet argument, Husserl ne fait cependant pas appel aux *actes* affectifs, mais aux *états* affectifs. Car lorsqu'il dit que la loi morale ne doit pas laisser indifférent, ne doit pas laisser le sentiment intouché, c'est que cette loi doit *susciter* des affects⁶³².

⁶³¹ Si l'on peut parler de la rationalité des états affectifs, c'est seulement à ce titre. L'ego peut être plus ou moins rationnel lorsqu'il décide de se laisser aller à l'état affectif ou de s'abstenir. Mais ce n'est pas alors la position théorique qu'il adopte qui est alors rationnelle ou non rationnelle, puisqu'en tant qu'état, il ne pose rien.

⁶³² C'est donc dire que Husserl aurait été d'accord avec l'une des critiques de Scheler adressées contre Kant. Scheler reprochait à Kant d'avoir fait de l'apparition des valeurs dans le monde le résultat de l'application normative de l'impératif catégorique, comme si notre expérience du monde n'était pas *toujours déjà axiologiquement déterminée*. SCHELER, M., *Formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs*, op. cit., p. 213 [200] ; Kant croyait en effet que c'était la loi morale qui introduisait la différence entre les bonnes et les mauvaises actions : « La règle de la faculté de juger sous des lois de la raison pratique pure est celle-ci :

Or, c'est précisément ce que néglige Kant. Ne reconnaissant pas que la loi morale devait toucher affectivement l'ego pour qu'elle puisse devenir l'objet de son vouloir, Kant n'aurait pas su inclure dans son impératif catégorique un « objet » qui puisse susciter des états affectifs. Comme, tel que nous l'avons vu, ce sont les valeurs qui suscitent ces états en nous y invitant, l'impératif catégorique kantien devait être modifié aux yeux de Husserl – ce qu'il fit, notamment dans ses *Leçons* portant sur l'éthique de 1914.

Mais pourquoi insister autant sur le fait que la loi morale *suscite des affects* ?

Il semble que ce soit parce que Husserl pense les affects, la volonté et l'action comme étant reliés. Dans les *Leçons sur l'éthique* de 1902, Husserl parle en effet du sentiment comme d'un « mobile à agir » qui éveillerait notre volonté. Certes, il semble alors emprunter ce terme de la « théorie des mobiles éthiques » de Kant. En même temps, il ne critique pas alors Kant pour avoir pensé le sentiment comme un mobile pour la volonté :

Mais Kant lui-même remarque, sans vouloir se l'avouer, que si le sentiment n'est pas mis en mouvement, si aucun intérêt à l'observance de la loi n'est présupposé, on ne peut même pas parler d'un effet pratique. C'est ainsi que nous l'entendons tout à coup déclarer que le *respect* devant l'impératif catégorique, ce sentiment produit pratiquement, serait le véritable mobile moral. La raison pure ne peut donc pas, à l'encontre de toutes les déductions précédentes, à elle seule, déterminer la volonté à agir <...> Mais bien entendu, abstraction faite de toute inconséquence, toute personne sans prévention niera franchement ce sentiment, elle niera que l'aptitude à être généralisé sans contradiction puisse inspirer le moindre intérêt <...> (« Éthique et théorie de la valeur » (1902), p. 224 [416-7])

Le sentiment déterminerait la volonté à agir. Tout comme il était lui-même suscité, il *susciterait* la volonté et ensuite l'action, ce que la raison ne pourrait pas à elle seule. L'intrication entre sentiment, volonté et action ne concerne pas alors leur caractère intentionnel, mais plutôt leur « mise en mouvement » : l'action a lieu grâce à une volonté, et celle-ci a lieu grâce au sentiment.

Ailleurs dans ses textes, Husserl reconnaîtra encore au sein du sentiment une forme de mouvement. Dans la cinquième *Recherche logique* par exemple, Husserl conçoit le plaisir comme un mouvement d'attraction vers quelque chose, et le déplaisir comme une forme d'aversion par laquelle nous chercherions à nous éloigner de l'objet :

demande-toi toi-même si l'action que tu projettes, si elle devait se produire selon une loi de la nature dont tu ferais toi-même partie, tu pourrais vraiment la reconnaître comme possible pour ta volonté. C'est d'après cette règle que chacun juge, de fait, si des actions sont bonnes ou mauvaises. » (KANT, E., *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 177 [122])

Au lieu de plaisir [*Freude*], nous pouvons dire aussi dans ce cas contentement que procure une chose qui nous réjouit, attirance [*Angezogensein*] pour elle, penchant qui se satisfait en elle ; au lieu de déplaisir [*Unfreude*], on peut dire aussi un désagrément pénible ou douloureux, provoqué par quelque chose, l'aversion [*Abgestoßensein*] à son égard, etc. (*Recherches logiques V*, p. 192 [388])

Ici, l'affect n'est pas alors simplement quelque chose que l'on ressent, mais également quelque chose qui nous meut.

De même, dans les Manuscrits A portant sur les structures de la conscience, le sentiment est encore lié à la volonté, en ce qu'il serait une forme de *motivation* pour celle-ci. Décrivant l'acte pratique à la fois du point de vue des vécus subjectifs dans lesquels il se constitue que du point de vue objectif en tant que constitué par les vécus, Husserl établit les niveaux suivants :

2) L'action selon son existence phénoménologique.

I. La direction phansique :

A) le volontaire [*Voluntäre*] dans l'agir, la forme de la volonté ;

B) ce qui est de l'ordre du sentiment, de l'affectivité, la forme de la motivation ;

C) la matière volontaire, la couche de la représentation, ou mieux celle intellectuelle, la perception et autre représentation de l'ordre de la position.

II. Dans la direction ontique :

<A> la forme ontique et volontaire de l'acte (au sens ontique) : l'être-produit, le devenir créé dans tout le déroulement ;

 sa valeur motivante ;

<C> la matière de l'acte : le processus. Par exemple le fait – qui se constitue phénoménalement dans la conscience de celui qui agit – du processus extérieur, lequel est produit dans la volonté, abstraction faite du caractère de production. ([A VI 7/45 a „72^c“])

Au sein du processus qui conduit à l'action, le sentiment est ce qui *motive* la volonté à passer à l'acte. Non pas au sens où le sentiment serait équivalent à « avoir une raison » pour agir⁶³³, mais au sens où, nous motivant, c'est *volontairement* que nous *enclencherions* l'action.

En ce sens, dans ce manuscrit, ce qui prédomine, c'est bien une interprétation de la volonté et du sentiment non pas comme actes intentionnels, statiques, face à leur objet (le *quid* voulu ; le *quid* du sentiment), mais comme générateurs et producteurs d'une action pratique, qu'ils doivent donc pouvoir engendrer⁶³⁴. Dans ce même manuscrit, Husserl

⁶³³ Par exemple : je suis motivé à agir ainsi *parce que j'ai préalablement jugé que le but m'était accessible.*

⁶³⁴ De même, Edith Stein observait, dans *Le problème de l'empathie*, que les sentiments pouvaient se libérer sous forme expressive (par exemple lorsque nous rougissons de honte ou lorsque nous fronçons les sourcils

distingue certes la volonté de la pulsion [*Trieb*], pour montrer comment la volonté ne fait pas que *suivre* une pulsion, mais choisit et se décide réflexivement ; elle prend distance là où la pulsion ne fait que suivre le mouvement initié ([A VI 7/44 a „3“ „61“-44 b]). Mais la volonté et la pulsion, malgré cette différence, se rejoignent sur un point : il s'agit dans les deux cas d'être porté vers quelque chose ou d'être repoussé en sens contraire. En ce sens, la pulsion et la volonté sont toutes deux préalables et conditions d'un passage à l'action. Il est dans les deux cas question de l'initiation d'un mouvement, lequel peut être volontaire ou impulsif.

Considérée du point de vue de l'action pratique réelle, du *Tat*, pour ainsi dire « praxicisée », la volonté serait ainsi analogue à la pulsion – alors qu'à l'inverse et comme nous l'avons déjà montré, considéré comme acte [*Akt*] intentionnel, le vouloir était plutôt analogue au jugement. Les analogies dans lesquelles Husserl considère le vouloir diffèrent donc selon que la volonté est considérée selon le registre de l'acte [*Akt*] intentionnel ou selon le registre du faire [*Tat*], de l'action [*Handlung*]. Dans ce manuscrit, Husserl en vient même à considérer *tout acte intentionnel* du point de vue du « faire » pratique – tout *Akt* comme *Tat*. Ainsi, dans un geste similaire à celui où il donnait une valeur à la vérité afin d'en faire un but pratique, il s'intéresse maintenant à une volonté qui se trouverait derrière chaque acte intentionnel et en assurerait la réalisation. Autrement dit, chacun des actes intentionnels qui a lieu dans la vie de la conscience peut être considéré comme un faire [*Tat*] que l'on réalise volontairement. Chaque acte de juger, chaque acte de souvenir, chaque acte d'évaluer, doit pouvoir avoir lieu volontairement pour l'ego transcendantal – souvenons-nous comment c'était un enjeu de l'impératif catégorique, que de pouvoir vouloir un certain acte de volonté plutôt qu'un autre, de se décider pour lui plutôt que pour un autre. Husserl creuse ainsi en deçà des actes intentionnels pour trouver une volonté plus profonde qui assurerait leur « avoir lieu » :

Une question : le maintien d'un objet dans la représentation qui le vise, l'attention, la visée ne sont-ils pas déjà des actions [*Handlungen*] ? Un attrait, un intérêt qui donne une direction à la

dans la colère) ou sous forme volitive : « D'après sa pure essence », nous dit-elle, « le sentiment n'est pas quelque chose de clos sur soi, il est pour ainsi dire chargé d'une énergie qui doit en venir à se décharger. Cette décharge est possible de diverses façons. Un modalité du processus de décharge nous est bien connue : les sentiments libèrent, ou motivent – comme on dit – des volitions et des actions. C'est exactement le même rapport qui existe entre sentiment et phénomène d'expression. Le même sentiment qui peut motiver un acte du vouloir, peut aussi motiver un phénomène d'expression. » (STEIN, E., *Le problème de l'empathie*, op. cit., p. 94 [57])

pulsion de l'attention [*Zuwendungstrieb*], ne part-il pas en effet du représenté (avant l'attention et la visée), de telle sorte qu'il y aurait comme fondement partout et toujours une simple volonté, à titre de spontanéité originaire agissant partout ? Et nous distinguons « l'intérêt théorique » des autres intérêts. Jusqu'où s'étendent la sphère de la volonté la plus primaire [*niedersten*] et celle de la spontanéité originaire ? ([A VI 7/46 a „62^c])

Nous retrouvons ainsi ici un geste similaire à celui des *Leçons pour une conscience intime du temps*, où Husserl creusait, sous le temps transcendant et immanent, vers les couches les plus profondes de la temporalité de la conscience⁶³⁵. Seulement, ce geste porte maintenant sur le surgissement des actes intentionnels de la conscience et conduit à une spontanéité originaire de laquelle ils surgiraient.

Nous ne voulons pas insister sur le caractère volontaire des actes intentionnels. Si la différence entre la pulsion et la volonté nous importe, c'est parce qu'elle met en jeu la volonté et les affects non pas considérés à titre d'*actes intentionnels*, mais en tant que moments préalables au passage à l'acte⁶³⁶. C'est la même thématique, qu'il reprend encore dans le troisième article publié en 1924 dans la revue *Kaizo*, intitulé « Le renouveau comme problème éthique-individuel ». Ce qui lui importe alors, c'est de reconnaître l'aptitude qu'a l'homme de configurer sa vie et ses actes, et ce, de façon volontaire et rationnelle. Il pourrait ainsi donner une direction à sa praxis – ce qui sera l'objet de l'éthique du renouveau que Husserl cherchera alors à élaborer.

Si ce texte nous intéresse, c'est pour ce que Husserl y dit de la volonté. Encore une fois, la volonté y est opposée à la pulsion, toutes deux comprises comme deux façons d'être mû et de produire des actions pratiques. La volonté, ainsi rapprochée de la pulsion, est alors encore une fois comprise comme moment inchoatif à un passage à l'acte, et non pas comme acte intentionnel. C'est ainsi que Husserl questionne la possibilité d'entraver volontairement les pulsions, pour diriger autrement l'action et être un *sujet* agissant, *acteur* de ses actions :

L'homme a aussi la propriété essentielle, au lieu d'être livré de manière passive et non libre à ses pulsions [*Trieben*] (penchants, affects) et ainsi, en un sens très large, *d'être mû affectivement, d'« agir »* au contraire de soi-même, depuis son centre-moi, *d'une manière librement active* [et], dans une activité authentiquement « personnelle » ou « libre », de faire

⁶³⁵ Cf., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 34-36, p. 97-99 [73-75]. Pour une critique de ce geste, en tant que questionnement à rebours qui s'enfonce dans des sphères toujours plus profondes de la subjectivité, *au détriment de l'objet* : cf., RICEUR, P., *Du texte à l'action*, Paris : Seuil (coll. Points Essais), 1986, p. 30-31 ; p. 79-80.

⁶³⁶ Similairement, Edith Stein dira : « Au *fiat* ! de la décision volontaire correspond le *fieri* du voulu, et le *facere* du sujet volontaire dans l'action. » (STEIN, E., *Le problème de l'empathie, op. cit.*, p. 99 [61])

des expériences (par exemple en observant), de penser, d'évaluer, de produire des effets au sein du monde environnant dont il fait l'expérience. Ce qui veut dire qu'il a l'aptitude d'« entraver » dans leur effet son faire [*Tun*] passif (être consciemment poussé) et les présuppositions (penchants, opinions) qui le motivent passivement, de les mettre en question, d'effectuer des examens correspondants et, sur le seul fondement de la connaissance, qui en résulte, de la situation existante, des possibilités réalisables en elle en général et de leurs valeurs relatives, de prendre une décision volontaire. En elle, le sujet est au sens prégnant sujet de volonté, il ne suit plus « sans volonté » l'attrait affectif (la « tendance ») mais de lui-même, « librement », il prend *sa* décision et il est, si la réalisation est volontaire dans un tel vouloir authentique, sujet « agissant » [« *handelndes* »], acteur [*Täter*] personnel de son acte [*Tat*]. (*Sur le renouveau*, p. 44 [24])

Mais elle n'y est pas qu'opposée à la pulsion. La volonté se divise elle-même en deux types de vouloir, le premier simplement tourné librement vers des objets voulus, le second se dirigeant *en plus* selon la critique de la raison.

Ce dernier point est essentiel. En effet, Husserl ne se limite pas à distinguer le caractère pulsionnel et volontaire de l'action, mais intrique également à cette question celle de la rationalité – ou non – de la volonté. Ce qui n'est pas sans compliquer le texte de Husserl, car en même temps qu'il thématise l'aptitude de passer à l'acte de façon volontaire et non pas pulsionnelle, il pose également la différence entre une volonté légitime et rationnelle, ayant son droit dans l'évidence, et une volonté qui ne cherche pas à être justifiée en droit. Ainsi, au lieu de ne distinguer que deux types d'efforts, Husserl en distingue trois. L'effort peut être le simple fruit du combat des forces de motivation auquel le sujet se laisserait aller, il peut également être un effort volontaire et conscient, et il peut enfin être un effort de la raison [*Vernunftstreben*]. Ce qui distingue les deux derniers types d'efforts, c'est que les *libres* opinions judicatives, évaluatives et pratiques peuvent être de simples présomptions sans aucune évidence et donc sans validité. Il faut donc un nouvel effort, celui de la raison, « pour établir dans l'auto-saisie par la vision, dans laquelle les simples opinions trouvent leur mesure normative de correction et d'incorrection » (*Sur le renouveau*, p. 46 [26]).

Toutes les façons de s'efforcer ne seraient donc pas équivalentes. Ce dont il est en revanche partout question, même lorsque l'effort est rationnel, c'est de ce qui est préalable et conduit à l'action. L'effort est une condition de possibilité de la réalisation d'une action pratique – que celle-ci soit issue d'une pulsion, d'une volonté, ou d'une volonté rationnelle. Toutes les formes d'effort, en revanche, seraient en lutte pour une vie ayant plus de valeur – cette lutte étant parfois aveugle, présomptive ou rationnelle. Il affirme alors :

À l'essence de la vie de l'homme, il appartient en outre qu'elle se déroule continuellement sous la forme de l'effort ; et finalement elle reçoit constamment en cela la forme de l'effort *positif* et elle est donc dirigée sur un but *de valeur positive*. Car tout effort négatif, c'est-à-dire l'effort pour s'éloigner d'une non-valeur (par exemple de la douleur « sensible ») est seulement un passage vers l'effort positif. L'absence de douleur dans laquelle l'effort pour s'éloigner se détend [*sich entspannt*] – de même que l'absence de joie dans le cas de la dernière détente [*Entspannung*] de l'effort de joie par la dégustation de la valeur consommée « jusqu'à la lie » — motive aussitôt de nouveaux efforts positifs dirigés sur le remplissement du vide produit avec quelque chose valant positivement. (*Sur le renouveau*, p. 45 [25])

Ce qui tend et détend l'effort, c'est l'absence ou la présence de valeur positive. La valeur positive participe de la mise en mouvement de l'action pratique en tirant vers elle l'effort pulsionnel, présomptif ou rationnel.

La description faite par Husserl du sentiment de l'ennui [*Langeweile*] témoigne de ce rôle des valeurs dans l'initiation de l'action. Husserl souligne que si l'effort positif tend vers l'accomplissement d'une vie ayant plus de valeur, même si c'est erronément, passant toujours de l'« imperfection à une moindre imperfection, donc de *l'indignité à une moindre indignité* » (*Sur le renouveau*, p. 58 [39]), il semble parfois n'y avoir *aucune valeur* vers laquelle tendre nos efforts : « <|>'effort positif toujours motivé de nouveau conduit de manière changeante vers des satisfactions, des déceptions, l'imposition du douloureux ou de ce qui est médiatement sans valeur (par exemple le sentiment de manquer de valeurs nouvelles vers lesquelles tendre ses efforts, qui élèvent le niveau général de valeur : l'ennui). » (*Sur le renouveau*, p. 45 [25]) Le corrélat subjectif de l'absence de valeurs nouvelles vers lesquelles tendre nos efforts serait le sentiment d'ennui. Ce sentiment est en même temps le sentiment où aucune action n'est initiée. Sans valeur, il n'y aurait pas de quoi tendre l'effort, et sans tension de l'effort, aucune action pratique ne peut avoir lieu.

Qu'il soit alors question de l'effort pulsionnel, volontaire ou rationnel n'y change rien. Si Husserl exige un effort *rationnel*, c'est simplement pour que les efforts ne soient pas tendus par des valeurs seulement apparentes, qui se révéleraient en réalité être fausses. L'idée de devoir faire un effort *de raison* provient du « pénible vécu de la négation et du doute » (*Sur le renouveau*, p. 46 [26]), et du risque de dévalorisation de ce que l'on prenait présomptivement et erronément pour doté de valeur. Pour éviter cette déception, nous aurions à examiner rationnellement la valeur véritable de ce que l'on institue comme but pratique, en le comparant notamment avec d'autres possibilités pratiques qui ont peut-être une valeur supérieure. C'est de ce point de vue que la vie de vocation n'est pas équivalente

à une vie véritablement éthique : dans la vie de vocation, une valeur positive – la gloire, le pouvoir, l’amour du prochain – sert bien à l’auto-réglementation de l’ensemble de la vie, mais en elle, l’homme n’a pas fait une *critique rationnelle* de l’authenticité de cette valeur (*Sur le renouveau*, p. 47-52 [26-32]). Pourtant, dans les deux cas, ce sont des valeurs, qu’elles soient présomptives, apparentes ou véritables, qui tendent l’effort.

Quel est donc, somme toute, le rôle de la valeur dans l’éthique husserlienne ? Triple, pouvons-nous dire maintenant. La valeur a d’abord pour rôle de *prescrire* certaines actions. Là où des valeurs différencient les objets, elles prescrivent certaines actions au détriment d’autres actions. Dans la mesure en effet où subsiste en effet la distinction entre le positif et le négatif, et entre l’inférieur et le supérieur, et dans la mesure également où certaines lois, dont principalement la loi d’absorption ayant pour effet de dévaluer toutes les valeurs sauf la valeur la meilleure, les différences entre les valeurs permettent de distinguer certaines actions qui doivent être d’autres actions qui ne doivent pas être. L’impératif catégorique husserlien, exigeant de chacun de faire le meilleur, était justement une formulation de cette fonction prescriptive des valeurs.

La valeur a également pour rôle de *justifier* certains de nos actes intentionnels. Ainsi corrélat des actes évaluatifs, affectifs et volitifs, c’est elle qui leur donne leur droit. Servant ainsi de norme, tout comme l’objet intuitif, à la rectitude d’un ensemble d’actes, la valeur permet de distinguer les actes corrects des actes incorrects ; les actes rationnels des actes non rationnels. Mais c’est alors à partir des problèmes de la raison que l’on considère les valeurs.

La valeur a enfin pour rôle de *susciter* l’action pratique. C’est ce que Husserl aura cherché à mettre de l’avant contre Kant, et c’est ce que le rapport entre la valeur et les états affectifs, mais aussi la réflexion portant sur la pulsion, la volonté et l’effort, auront révélé. Nous serions tirés vers l’action, poussés à agir, parce que les valeurs, et plus particulièrement les valeurs positives et supérieures, susciteraient nos états affectifs, notre volonté et nos efforts. Mais la valeur n’obtient ce rôle que là où c’est le *passage* à l’acte pratique qui est en jeu – et non pas la prescription d’une action ou la rectitude d’un acte intentionnel.

Parce qu'elle accomplit toutes ces fonctions, la valeur est un objet parfait pour l'éthique, permettant à la fois de prescrire, de justifier et de susciter l'action pratique⁶³⁷. Ou du moins l'est-elle si l'on présuppose que le passage à l'acte est l'affaire de l'éthique. Car nous avons vu que les normes aussi avaient pour effet de prescrire et de justifier. Le problème de la norme, en revanche, c'est qu'elle ne suscitait en aucun passage à l'acte, parce qu'elle, comme le soulignait Husserl dans sa critique de Kant, laissait le sentiment *intouché*. Que la norme puisse avoir pour fonction de déterminer l'action qui doit être *sans le détour par sa valeur* semblait ainsi exclu. Ou du moins, cela était exclu que si l'on adoptait un certain présupposé : il doit y avoir un seul et même objet au fondement du devoir et de la volonté.

3.3.2. PRÉSUPPOSÉ NORMATIF I : L'UNITÉ DU DEVOIR ET DU VOULOIR

Comme nous avons tenté de le montrer, la valeur était un « objet » de choix pour Husserl, étant à la fois objet justificatif, objet prescriptif et objet volitif. Il semble en ce sens que les questions principielles et inséparables de Husserl, justifiant le fait qu'il se soit autant concentré sur la valeur comme fondement du devoir pratique et qui parcourent en filigrane tous ses textes portant sur l'éthique, sont celles de savoir *comment justifier l'éthique ?*, *qu'est-ce que l'on doit faire ?*, et *comment pouvons-nous vouloir ce que l'on doit ?*. La valeur répond à toutes ces préoccupations.

Mais si elle répond à toutes ces préoccupations, c'est que Husserl croyait qu'il *devait* trouver un objet – la valeur – qui puisse répondre à *toutes ces préoccupations*. Autrement dit, si Husserl pensait que seule la valeur pouvait être l'objet au fondement de l'éthique, c'est parce que certains présupposés l'y contraignaient. Ces présupposés fonctionnaient comme des *normes à la constitution phénoménologique correcte du devoir éthique* : ils posaient des normes qui devaient être respectées pour que Husserl puisse considérer avoir correctement et légitimement constitué le devoir pratique d'un point de

⁶³⁷ Christine Tappolet a déjà montré l'intrication entre objectivité (ou selon nos termes justification), prescription et motivation dans les philosophies qui adoptent un platonisme moral, comme c'est le cas de l'éthique axiologique de Husserl. Un des arguments des opposants au platonisme moral est en revanche que l'objectivité des entités morales semble contradictoire avec le fait qu'elles soient motivantes *pour la subjectivité* (TAPPOLET, C., « À la rescousse du platonisme moral », *Dialogue* 39: 3 (2000), p. 542-544). Si Christine Tappolet proposait alors de résoudre le dilemme en faisant notamment référence à Scheler, qui donnait une fonction épistémologique aux émotions, la solution de Husserl fonctionne tout autant : les valeurs sont le corrélats objectifs des actes évaluatifs, qui ont une fonction cognitive, et les actes affectifs sont justifiés et sont suscités par cette même valeur.

vue phénoménologique. Tant et aussi longtemps que Husserl ne trouvait pas un objet apte à respecter toutes ces normes, le devoir pratique n'était pas correctement constitué.

Mais ce ne sont pas les seuls présupposés normatifs qui travaillaient l'éthique husserlienne. En témoignent par exemple les longs développements dans lesquels il tente de montrer que le devoir pratique est déterminé catégoriquement, définitivement, et ce, parce qu'il est à choisir parmi une sphère restreinte d'actions pratiques. Implicitement, Husserl appliquait alors une norme à la constitution *correcte* du devoir pratique : l'impératif éthique devait pouvoir déterminer absolument, c'est-à-dire *catégoriquement et définitivement*, l'action à faire. Husserl devait pour ce faire éviter le calcul sans fin des possibilités pratiques, et c'est pourquoi il avait cherché à délimiter une sphère d'accessibilité pratique. Mais c'est donc dire qu'une certaine norme (la norme du « catégorique ») était appliquée à la définition de l'impératif éthique : seul l'impératif permettant de déterminer *définitivement* un devoir pratique était un impératif éthique *correct*. Ceux laissant à l'inverse *ouverte* la détermination du devoir étaient des impératifs incorrects, insuffisants.

Nous nous concentrerons, pour notre part, sur les normes ayant conduit Husserl à considérer que l'axiologie était le seul fondement adéquat de l'éthique. Parmi celles-ci, il y avait l'intrication entre la justification, la prescription et la motivation. Husserl considérait qu'un seul et même objet devait *justifier* la volonté et le devoir pratique ; que cet objet, en justifiant le devoir pratique, devait également une tournure prescriptive ; et qu'enfin, parce qu'un devoir pratique devait pouvoir *effectivement* être voulu et fait, cet objet devait être *motivant*. À cela s'ajoutera le fait que Husserl pensait la constitution du devoir pratique à partir du schème de l'intentionnalité, prédéterminant ainsi qu'il devait y avoir quelque chose d'analogue à un *objet* au fondement du devoir pratique.

3.3.2.1. L'UNITÉ DU DEVOIR ET DU VOULOIR

Le présupposé de l'intrication entre la justification, la prescription et la motivation vient de l'héritage brentanien de Husserl. Brentano pensait en effet le psychique selon une *tripartition* : la représentation, le jugement, et l'affectivo-volitif. La sphère des actes affectifs et volitifs, dans laquelle Brentano incluait également l'intentionnalité dirigée vers le devoir pratique, était donc pensée *en un bloc*. De même, Husserl pensait en un bloc unitaire la question du devoir et de la volonté. L'évaluation fondait en effet à la fois les

actes affectifs et volitifs comme la préférence, le choix et la volonté, et les actes participant à la constitution d'un devoir pratique. Cette unité de fondation de ces actes intentionnels correspondait également à l'unité d'une raison, celle pratique, à laquelle chacun de ces actes appartient. La valeur était quant à elle le seul et unique corrélat intentionnel sur lequel devait s'élaborer l'unité du domaine de cette raison pratique.

Pourtant, la fondation d'un acte intentionnel sur un autre acte intentionnel n'était pas toujours pensée chez Husserl à partir de leur *contenu identique*. Au contraire, le fondement de l'acte évaluatif sur les actes objectivants n'impliquait pas que ces deux types d'actes doivent avoir un seul et même corrélat. L'objet perceptuel et l'état de choses, même s'ils sont au fondement de l'évaluation, laquelle porte bien *sûr un objet déjà constitué par des actes inférieurs* auquel elle ajoutait *la valeur*, appartiennent à un domaine distinct de la valeur. Pourquoi alors la fondation unitaire des actes affectivo-pratique devait-elle reposer sur *un seul et même corrélat intentionnel* ?

En raison de cet héritage brentanien, Husserl pensait cependant que l'objet au fondement de la détermination du devoir pratique devait également pouvoir être voulu – comme sa critique de la morale kantienne l'aura également montré. Ce dont son impératif catégorique témoignait également : ne pouvait être un devoir pratique qu'une action se situant au sein des actions *réalisables*. Tout comme le fait que les valeurs servaient aussi à susciter les affects et à motiver le passage à l'acte. La norme était donc de trouver un objet qui puisse à la fois déterminer le devoir et à la fois être voulu. Sous cette présupposition normative, la valeur se présentait comme un objet *parfait*, à la fois prescriptive et motivante.

Husserl n'aurait-il pas fait une *metábasis eis állo génos* contraire au projet phénoménologique lorsqu'il fit dépendre la constitution du devoir pratique de sa *réalisabilité* pratique ? Certes, l'action pratique effective est présupposée alors comme simple *possibilité*, et non pas comme condition effective réelle. La *metábasis* que nous reprochons à Husserl est donc différente de celle qu'il reprochait au psychologisme, où la logique était fondée sur la genèse *effective et réelle* des actes psychiques. Car Husserl ne va pas jusqu'à affirmer que c'est sur des faits qu'est fondé le devoir pratique – au contraire, ce serait là réduire l'éthique à une question de fait, à ce que, par exemple, les gens considèrent

et reconnaissent dans les faits comme devoir pratique. Mais c'est néanmoins la possibilité de l'action pratique et surtout de l'*effectuation* du devoir qui est présupposée par Husserl, imposée comme norme à la constitution du devoir pratique.

Or, c'est produire, nous semble-t-il, un non-sens similaire à l'idée de faire dépendre le contenu des propositions logiques de la *possibilité* que l'on puisse effectuer de tels jugements. Pourtant, les propositions purement objectives de la logique n'avaient aucun contenu relatif aux actes intentionnels subjectifs ou à la possibilité pour nous d'effectuer un jugement logique – c'est ce que Husserl soutenait dans les *Prolégomènes*. Elles ne contenaient pas, par exemple, de valeurs ni ne dépendaient d'elles pour être *valides* – au contraire de ce que nous avons vu chez Windelband. C'eût été un non-sens pour Husserl, puisque la logique porte sur ce qui vaut pour l'objet en général, et non pas sur la possibilité pour nous d'effectuer des jugements. Son contenu objectif ne disait donc rien des conditions de possibilité subjectives d'une pensée conforme à la logique.

Pourquoi alors l'éthique et les propositions portant sur le devoir pratique devraient-elles faire référence à un contenu rendant possible l'action pratique qui lui est conforme ? Pourquoi l'éthique devrait-elle avoir pour objet quelque chose (la valeur) qui puisse nous inciter à passer à l'acte ? Ne doit-on pas plutôt réserver ce problème à une phénoménologie de la volonté et de l'action, et non pas à une phénoménologie du devoir pratique *et* de la volonté pensés et constitués ensemble ? N'est-ce pas alors la possibilité de l'instigation et de l'effectuation de l'acte qui détermine à l'avance le contenu du devoir pratique ?

Nous ferons cependant pour cette dernière section l'*epochè* de la question de la volonté et corollairement celle de la valeur pour reconsidérer le fondement du devoir pratique. Nous suspendrons toute position d'une « volonté » pour chercher à ne saisir que la strate constitutive du devoir pratique. Et ce, parce que la possibilité de vouloir ce que l'on doit *impose une norme quant à ce qui peut être au fondement de la définition du devoir pratique*, sans que cette norme ait elle-même été justifiée en son droit.

En faisant un retour à l'impératif, l'excuse et l'akrasie, nous fragiliserons cette structure fixe entre la justification, la prescription et la motivation. Ces trois phénomènes instituent un certain écart entre le devoir et l'action. L'impératif instituera une rupture entre la prescription et la motivation, l'excuse entre la justification et la motivation, et l'akrasie

entre la prescription et la justification. Cette structure ainsi fragilisée, la nécessité de recourir aux valeurs pour fonder l'éthique apparaîtra moins évidente.

3.3.2.2. L'ÉQUIVOQUE DU DEVOIR : L'IMPÉRATIF

On peut certes affirmer que l'idée selon laquelle le devoir pratique doit également pouvoir être voulu est justifiée dans la mesure où la volonté, en tant que condition de possibilité de la réalisabilité pratique, permet d'assurer que l'on peut ce que l'on doit. De même, comme nous l'avons vu, Husserl s'était assuré de constituer un champ d'actions accessibles et réalisables avant d'évaluer ces actions et d'y chercher celles devant être – la détermination de ce que l'on doit faire était suspendue à la possibilité de son effectuation pratique. Ce faisant, Husserl répondait négativement à la question *Doit-on ce que l'on ne peut pas ?*. De plus, dans la mesure où la volonté est une condition préalable à l'action pratique, dans la mesure où c'est lorsque l'action est *voulue* qu'elle se distingue de la simple pulsion⁶³⁸, c'était donc dire que n'était un devoir pratique que ce qui pouvait également être voulu. En tant que condition à la réalisabilité pratique, la possibilité de le vouloir était également une condition préalable imposée à la constitution du devoir pratique.

Or, si nous sommes devant un devoir qui ne peut pas être fait, ce devoir n'est-il pas moins un devoir ? Doit-on dire qu'il n'y a pas vraiment là de devoir puisque ce supposé devoir n'appartient pas à la sphère de ce qu'il est possible de vouloir ou de réaliser ? Le fait que l'on ne puisse pas vouloir le devoir ou que l'on ne puisse pas le faire devrait-il influencer ce que l'on tient pour devoir ?

Deux phénomènes peuvent ici être mobilisés afin de voir pourquoi devoir n'est pas pouvoir : l'impératif et l'excuse.

⁶³⁸ « L'homme a aussi la propriété essentielle, au lieu d'être livré de manière passive et non libre à ses pulsions (penchants, affects) et ainsi, en un sens très large, *d'être mû affectivement*, d'« agir » au contraire de soi-même, depuis son centre-moi, *d'une manière librement active* [et], dans une activité authentiquement « personnelle » ou « libre », de faire des expériences (par exemple en observant), de penser, d'évaluer, de produire des effets au sein du monde environnant dont il fait l'expérience. Ce qui veut dire qu'il a l'aptitude d'« entraver » dans leur effet son faire [*Tun*] passif (être consciemment poussé) et les présuppositions (penchants, opinions) qui le motivent passivement, de les mettre en question, d'effectuer des examens correspondants et, sur le seul fondement de la connaissance, qui en résulte, de la situation existante, des possibilités réalisables en elle en général et de leurs valeurs relatives, de prendre une décision volontaire. En elle, le sujet est au sens prégnant sujet de volonté, il ne suit plus « sans volonté » l'attrait affectif (la « tendance ») mais de lui-même, « librement », il prend *sa* décision et il est, si la réalisation est volontaire dans un tel vouloir authentique, sujet « agissant » [« *handelndes* »], acteur [*Täter*] personnel de son acte [*Tat*]. » (*Sur le renouveau*, p. 44 [24])

Certains pourraient être tentés de dire que le devoir qui ne peut pas être réalisé n'est pas vraiment « dû ». Mais c'est là confondre, nous semble-t-il, plusieurs sens du terme « devoir ». L'expression « Cela doit être » peut vouloir dire qu'il est *presque certain* que cela sera. Le terme « devoir » sert alors, comme les autres modalités doxiques telles que « probable », « vraisemblable », « douteux », « certain », etc., à marquer le degré de certitude d'une thèse quant à l'existence de quelque chose. Mais par « Cela doit être », on entend aussi parfois simplement que cela « devrait » être. Alors similaire au souhait mais distinct puisqu'il repose sur l'idée d'un devoir, l'expression ne dit pas alors que cela est possible et elle met au contraire – c'est le sens du conditionnel – en suspens la question de sa réalisabilité. Elle signifie simplement que quelque chose devrait être dans l'absolu, indépendamment donc de la question de savoir si cela est possible. En revanche, il est possible de dire « Cela doit être » en un autre sens : pour indiquer que l'on est tenu de le faire, que cela est exigé. Il s'agit simplement de dire, dans ce dernier sens, que c'est un impératif que d'agir de façon à réaliser ce qui doit être.

Nous aimerions insister sur le fait que si un devoir qui ne peut pas être fait ne peut pas être *exigé*, cela ne veut pas dire que son contenu n'est pas ce qui devrait être. Tout devoir n'est pas un devoir exigé. Seul l'impératif est un devoir que l'on peut exiger.

Or, quand Husserl définit son impératif catégorique, il est clair que c'est la détermination du devoir qui est *exigible* qui l'intéresse. C'est en ce sens qu'il parle d'*impératif* [*Imperativ*], et non pas simplement de devoir-être [*Seinsollen*]. Ce faisant, il circonscrit la détermination du devoir à ce qui est accessible pratiquement. Il affirmait, à l'encontre de Kant, que l'impératif catégorique devait porter sur quelque chose pouvant servir de fondement à la détermination de la volonté, et c'était à ce titre qu'il fondait cet impératif sur des valeurs. De plus, il limitait le champ des actions devant être considérées dans le calcul des options pratiques, afin de ne pas de laisser le sujet dans une délibération infinie. Mais c'était aussi, nous semble-t-il, parce qu'il ne fait aucun sens d'exiger ce qui est impossible pratiquement. Ce qui n'est pas possible peut en droit tout au plus être souhaité, et non pas voulu :

Le simple souhaiter ne comporte rien de l'ordre du vouloir ; il ne comporte rien de l'ordre des modalités pratiques et n'est pas lui-même un acte pratique, un acte de la volonté au sens le plus large. Il y a pur et simple souhait là où le souhaité n'est pas conscient, à quelque degré que ce soit, comme quelque chose de pratiquement réalisable, là où il n'est conscient comme

tel ni sur le mode de la certitude, ni de façon entièrement problématique, donc pas même sur le mode de ce qui peut être réalisable – ou bien là où il est directement conscient comme irréalisable. « Tout possible » [*alles Mögliche*] peut être souhaité, et non pas seulement tout ce qui est possible en pratique. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 187 [103-104])

Quel sens cela ferait-il alors d'exiger ce que l'on peut tout au plus souhaiter ? Aucun. À l'inverse, l'action que l'on peut vouloir justement parce qu'elle est possible pratiquement, on peut également l'exiger.

Cela ne veut pas dire que ce qui *devrait être* est limité à ce qui est *exigible* par l'impératif catégorique. Husserl parvient parfois à éviter l'équivoque. C'est le cas notamment dans les *Prolégomènes* où il fait explicitement abstraction du devoir au sens de l'exigence [*Forderung*] au profit du devoir-être [*Seinsollen*]⁶³⁹. Le devoir-être est alors principalement une modalité qui doit être comparée à l'être [*Sein*], Husserl cherchant à montrer comment il est possible de différencier, au sein de ce qui est ou de ce qui est possible, ce qui doit être et ce qui ne doit pas être. Le devoir exigé, intimement lié à la question du désir et du vouloir, est quant à lui exclu de ses considérations :

Le sens originare du verbe « devoir » (*des Sollens*), qui a trait à un certain désir, un certain vouloir, une exigence ou un ordre, est manifestement trop étroit; par exemple : tu dois m'obéir; X doit venir chez moi. De même qu'en un sens plus large nous parlons d'une exigence alors qu'il n'y a personne qui exige et éventuellement non plus personne de qui quoi que ce soit est requis, de même nous parlons aussi souvent d'un devoir indépendamment du désir et de la volonté de quiconque. Quand nous disons : « Un guerrier doit être brave », cela ne veut pas dire que nous, ou qui que ce soit d'autre, le désirons ou le voulons, ordonnons, exigeons. (*Prolégomènes*, p. 43-44 [40-41])

Autrement dit, le devoir-être [*Seinsollen*] fait sens même si le désir, la volonté et l'exigence sont mis hors circuit. Ce n'est que lorsque ces derniers sont pris en considération qu'il est possible de dire du devoir-être qui est *dû*.

Si Husserl s'explique peu alors sur les raisons qui le poussent à faire cette distinction, on comprend néanmoins que lorsque la question de l'accessibilité pratique entre en ligne de compte, ce qui doit-être peut alors devenir une exigence [*Forderung*]. En effet, ce que le désir et le vouloir ajoutent comme restrictions au devoir-être, ce sont des conditions pour que ce devoir-être soit traduit en action. Ainsi, aussi longtemps que la subjectivité n'est pas touchée ou affectée par le fait qu'un devoir devrait être, elle ne peut y reconnaître une exigence pour elle, et elle ne peut orienter son action vers sa réalisation.

⁶³⁹ Sur cette distinction : MULLIGAN, K., « Husserl sur les « Logiques » de la valorisation, des valeurs et des normes », *Philosophia Scientiae* 10 :1 (2006), p. 71-107.

C'est donc dire que les conditions de possibilité de la réalisabilité pratique du devoir influencent la détermination du devoir qui est réellement dû. Mais aussi, *inversement*, que les conditions de possibilité de la réalisabilité pratique du devoir ne devraient pas influencer en retour la détermination du devoir-être [*Seinsollen*]. C'était le sens de la mise hors circuit de l'exigence, de l'ordre, du vouloir et du désir dans les *Prolégomènes*.

De même, dans les articles *Sur le renouveau*, Husserl spécifie que ce qui peut être exigé de nous est toujours relatif à ce qui est accessible pratiquement pour nous. Dans la mesure où nous ne sommes pas omnipotents, à l'idéal éthique absolu doit être substitué un idéal éthique relatif, c'est-à-dire relatif à ce qui est accessible pratiquement pour chacun de nous. L'idéal absolu, c'est ce qui pourrait être exigé de nous si nous étions omniscients et tout-puissants, pareils à l'idée de Dieu, c'est-à-dire si tout nous était accessible et qu'il n'y avait aucune contrainte à l'action. Le contenu de l'idéal relatif, le seul que l'on puisse véritablement exiger de l'homme, le seul qui soit véritablement *dû*, dépend quant à lui des limites des capacités pratiques de l'homme⁶⁴⁰. Autrement dit, si l'idéal absolu a bel et bien un contenu qui *doit être*, on peut néanmoins difficilement imaginer que ce contenu puisse être *exigé* d'un individu ; seul le devoir-être limité aux capacités et aux circonstances peut être transformé en exigence qui s'adresse à l'individu concret.

Ces distinctions entre devoir-être et impératif, Scheler les avait bien remarquées dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Distinguant alors obligation idéale (devoir-être) et obligation impérative (impératif), Scheler critiquait les éthiques impérativistes. En effet, l'impératif incluait à ses yeux toujours un moment négatif: il ne ferait sens que si l'on présuppose que celui soumis à l'impératif avait une certaine *tendance à agir de façon mauvaise*. Le sens du « Tu dois faire ceci », c'est de

⁶⁴⁰ « Si nous allons ici jusqu'à la frontière idéale, en langage mathématique jusqu'à la « limite », d'un idéal *relatif* de perfection se détache un idéal *absolu*. Ce n'est rien d'autre que l'idéal de la perfection personnelle absolue – de la raison absolue théorique, axiotique et, en tout sens, pratique ; ou encore c'est l'idéal d'une personne en tant que sujet de *toutes* les facultés personnelles accrues dans le sens de la raison absolue – une personne qui, si nous la pensions en même temps comme omnisciente ou « toute-puissante », aurait tous les attributs divins. En tout cas, nous pouvons jusqu'à cette différence (extra-rationnelle) dire : la *limite absolue*, le pôle qui s'étend au-delà de toute finitude, sur lequel tout effort humain authentique est dirigé, est *l'idée de Dieu*. Elle-même est le « moi authentique et véritable » que, comme il faudra encore le montrer, tout homme éthique porte en lui, auquel il aspire et qu'il aime infiniment et duquel il se sait toujours infiniment éloigné. Face à cet idéal absolu de perfection se trouve l'idéal *relatif*, l'idéal de l'homme parfaitement humain, de l'homme dont le pouvoir est le « meilleur », dont la vie se déroule dans ce qui est chaque fois pour lui la conscience [*Gewissen*] « la meilleure possible » - un idéal qui porte toujours en lui le sceau de l'infinité. » (*Sur le renouveau*, p. 53 [33-34])

contrecarrer une tendance à ne pas le faire⁶⁴¹. Inspiré ainsi d'une méfiance envers les hommes, l'impératif ne serait pas fondé sur l'amour des personnes, amour qui serait pour sa part exclusivement positif⁶⁴². De plus, Scheler reprochait aux éthiques impérativistes comme celles de Kant⁶⁴³ de n'introduire les valeurs dans le vécu que par le biais de l'impératif, faisant ainsi fi du fait que notre rapport au monde est toujours déjà axiologiquement déterminé⁶⁴⁴.

Scheler proposait enfin un troisième argument, particulièrement important pour notre propos, concernant le lien entre l'action et l'impératif. Car, nous dit Scheler, l'impératif ne s'applique qu'aux actions. Lorsqu'il est dit « Tu dois faire ceci », c'est une action à faire qui est visée. Mais c'est donc que l'impératif ne peut pas s'appliquer aux autres supports de valeurs [*Werträger*] pour lesquels il est pourtant possible de dire qu'ils *devraient être*. Donnant alors l'exemple de la beauté de la nature, Scheler souligne qu'il ne fait aucun sens d'en faire l'objet d'un impératif, alors pourtant qu'il est possible, en raison de sa valeur positive, de dire qu'elle *doit être*⁶⁴⁵. Sous l'impératif, il n'y a que l'action qui est *pertinente*. Tout autre support de valeur, tout autre « objet » pouvant avoir de la valeur, est exclu du champ de ce qui pourrait faire l'objet d'un impératif. Il n'y a que l'action qui puisse être exigée⁶⁴⁶.

⁶⁴¹ SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, *op. cit.*, p. 227 ; POREE, J., « Le phénomène de la valeur, le discours de la norme et la communauté des hommes » dans *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, dir. G. MAHEO et E. HOUSSET, Rennes : Presses universitaires de Rennes (coll. Philosophica), 2015, p. 96-97.

⁶⁴² Cf., SCHELER, M., *Nature et formes de la sympathie : contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris : Payot & Rivages (coll. Petite bibliothèque Payot), (2003), 476 p. ; MAHEO, G., « Le libre jeu de l'amour et de la raison », dans *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, dir. G. MAHEO et E. HOUSSET, Rennes : Presses universitaires de Rennes (coll. Philosophica), 2015, pp. 143-165.

⁶⁴³ Ce deuxième argument ne s'adresse pas spécifiquement à l'éthique impérativiste de Husserl. En effet, ce dernier croit que l'impératif découle des valeurs, et non pas que c'est l'impératif qui introduit les valeurs dans le monde. Cf., HUSSERL, E., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 213-244 [126-153].

⁶⁴⁴ Pour Kant, c'est l'impératif catégorique qui introduit dans le monde la différence entre la bonne action et la mauvaise action : cf., KANT, E., *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 177 [122]. Pour Scheler, cela équivaut à ne pas reconnaître que même en dehors de tout impératif, il y aurait des différences axiologiques vécues : SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, *op. cit.*, p. 213.

⁶⁴⁵ « Nous pouvons parler de valeurs pour les supports desquelles ce serait un pur *non-sens* de dire qu'ils *doivent être* tels ou tels. C'est le cas de tous les prédicats esthétiques attribués à des *objecta* naturels, mais, même sur le plan strictement moral, l'exigence se limite aux seuls actes appartenant à une conduite. Comme le remarque Schopenhauer, c'est déjà un non-sens que de parler de *devoir-vouloir*. » SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁴⁶ Nous laissons ici en suspens la question de savoir si l'éthique lévinassienne est touchée par cette critique des éthiques s'élaborant sous forme impérative. Il est vrai que Levinas pense le visage m'ordonne à autrui. Mais ce qui prime alors, c'est la responsabilité pour autrui, et non pas qu'une action soit faite. LEVINAS, E.,

Penser que l'éthique est affaire d'impératif catégorique, c'est donc présupposer une norme de pertinence. Si l'éthique est impérativiste, c'est qu'elle porte exclusivement sur des actions qui peuvent être faites, qui sont accessibles pratiquement. Tout ce qui n'est pas une action accessible pratiquement tombe à l'extérieur du champ de pertinence de ce genre d'éthique. Inclure dans une éthique impérativiste un devoir qui n'est pas une action possible pratiquement équivaut à commettre un non-sens.

Pour que quelque chose soit exigé par l'impératif, pour qu'il fasse sens pour cette chose d'être exigée par l'impératif, elle doit donc faire partie des actions réalisables. Mais cela ne veut pas dire que les conditions pour qu'une action soit incluse dans le domaine de l'éthique doivent également être prescriptive. Or, c'est ce que soutient Husserl, qui transforme ainsi une condition de pertinence en un principe prescriptif. Car la valeur est une condition qui permet d'inclure les actions au sein de ce qui peut être exigé : elle suscite notre volonté et nous motive à agir. En ce sens, la valeur est une condition pour que l'action puisse être pertinente et incluse dans le champ d'objet auquel s'applique l'impératif. Si l'action n'avait pas de valeur, elle ne pourrait pas être voulue, et elle ne pourrait donc pas être réalisée pratiquement et volontairement. En revanche, la valeur est en plus ce qui permet de distinguer les actions qui doivent être de celles qui ne doivent pas l'être ; c'était la fonction prescriptive de la valeur. Car c'étaient les lois axiologiques, dont principalement la loi d'absorption, qui donnaient le contenu prescriptif de l'impératif. La valeur est ainsi à la fois condition de pertinence et principe prescriptif de l'impératif.

Or, s'il est tout à fait légitime de faire de la valeur une condition pour qu'une action puisse être de façon sensée l'objet d'un impératif, cela ne veut pas dire que l'on peut en conclure que la valeur est aussi un principe prescriptif. Pour que la valeur le soit, cette fonction doit être justifiée en propre.

Ainsi, si nous avons mis de l'avant la distinction entre le devoir au sens de ce qui devrait être, de ce qui est correct par opposition à l'incorrect, et le devoir au sens de ce qui est exigible, c'est parce qu'il nous semble que l'accessibilité pratique et le fait que le sujet puisse et veuille traduire le devoir en action ne devrait pas influencer *la détermination* du

Éthique et infini, Paris : Fayard (coll. L'espace intérieur), 1982, 120 p. ; LEVINAS, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : M. Nijhoff (coll. Phaenomenologica), 1961, 284 p. ; LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Librairie générale française (coll. Livre de poche), 1990, 286 p.

devoir. Ces questions influent par contre sur la possibilité *d'exiger* [*fordern*] de quelqu'un qu'il agisse conformément au devoir [*Sollen*]. *Ce sont cependant d'autres questions que celle de savoir s'il y a là un devoir.* Ce que nous ne pouvons pas faire on ne peut pas nous l'exiger, mais cela ne veut pas dire qu'il ne devrait pas être. Pour cela, il faut cependant admettre que la question de savoir ce qui *devrait être* est autre que la question de savoir si cela peut être exigé ou non. L'impératif n'épuise peut-être pas le devoir-être. Au contraire, la question de savoir si ce devoir devrait être exigé devrait venir *en second*, c'est-à-dire non pas lorsqu'il s'agit de définir qu'est-ce qui devrait être, mais lorsqu'il s'agit de déterminer, parmi tout ce qui devrait être, ce qui peut véritablement être exigé.

3.3.2.3. DEVOIR N'EST PAS POUVOIR : L'EXCUSE

Et il y a bien un phénomène dont la possibilité se fonde sur la séparation de la question du devoir pratique d'avec celle de sa réalisabilité pratique : sur le fait que devoir n'est pas toujours pouvoir. L'excuse ne prend son sens que là où il y a bel et bien un devoir *et en même temps pourtant* une circonstance empêchant la réalisabilité de ce devoir. Que l'on pense aux cas où quelqu'un peut être excusé de ne pas avoir fait ce qu'il devait faire ou d'avoir fait ce qu'il ne devait pas faire parce qu'une maladie l'en empêchait, parce que des circonstances comme une force majeure (tremblement de terre, guerre) ou la survie (légitime défense) rendaient la réalisation du devoir impossible ou parce que c'est par un geste involontaire (sommambulisme, tremblement, inattention, etc.) que l'action contraire a été faite. Ce qui est en jeu, à chaque fois, c'est le fait qu'une circonstance empêchait la réalisation de la volonté ou de l'action conforme au devoir. Il peut s'agir, dans certains cas, d'excuser l'action faite alors qu'elle ne le devait pas, et dans d'autres, d'excuser le fait de ne pas avoir fait l'action qui devait être faite. Il est vrai qu'en un certain sens, ces deux types d'excuses ne sont pas équivalents. Le somnambulisme et l'automatisme peuvent servir d'excuse pour avoir fait quelque chose, et non pas pour ne pas avoir fait quelque chose. La faiblesse de volonté, la dépression, et la procrastination servent quant à elles habituellement d'excuses pour ne pas avoir fait quelque chose – c'est l'absence d'action qu'il s'agit d'excuser. Mais malgré cette divergence – l'excuse pour avoir fait quelque chose n'est pas nécessairement une excuse pour ne pas avoir fait quelque chose, et vice-versa –, ces deux types d'excuses ont un point commun : l'excuse ne remet jamais en question le fait qu'il y avait un devoir. Au contraire, là où il n'y a pas de devoir, il ne fait

aucun sens de parler d'excuse. Ce que l'excuse remet en question, c'est la possibilité pratique de se conformer, dans notre action, au devoir – devoir qui était donc là indépendamment de la question de savoir s'il était possible ou non de s'y conformer.

En ce sens, nous suivons entièrement la distinction faite par Austin dans l'article « A Plea for excuses » entre la justification de l'action et l'excuse. Afin d'éclairer certains partages et certaines distinctions faits en philosophie de l'action⁶⁴⁷, Austin y avait proposé un retour à nos usages des excuses. Il s'en servait par exemple pour nier le fait que les termes « volontaire » et « involontaire » soient des contraires, et également pour révéler le fait que d'une action à l'autre, nous appliquons des normes différentes pour juger du degré de responsabilité et d'imputabilité d'un agent. Ainsi, le fait qu'une excuse soit admissible pour une certaine action, mais inadmissible pour une autre, permettait de révéler selon Austin que *les normes appliquées pour juger de la responsabilité d'un agent variaient d'une action à une autre*. Il donnait alors l'exemple du manque d'attention, qui constitue parfois, mais pas toujours, une excuse :

La surveillance que nous exerçons sur l'exécution d'un acte quelconque ne peut jamais être tout à fait illimitée, et on s'attend habituellement à ce qu'elle s'inscrive, pour un type déterminé d'activités, dans des limites assez définies (« l'attention et le soin que mérite... ») ; ces limites varient évidemment selon les différents types d'activité. Lorsqu'il s'agit d'un limaçon, nous pouvons nous excuser en disant que nous lui avons marché dessus par inadvertance : mais non lorsqu'il s'agit d'un bébé, vous devez regarder où vous posez les pieds. Bien sûr *c'était (réellement)*, si vous voulez, de l'inadvertance : mais ce mot constitue une excuse qu'on ne peut admettre, parce qu'il existe des normes. Et si vous tentez d'avancer

⁶⁴⁷ Geste qu'il justifie également dans *Quand dire, c'est faire*, à la fin de la dernière conférence. Il affirme qu'en retournant aux emplois ordinaires des mots, nous parvenons à une clarification de nos concepts philosophiques, et surtout à une clarification qui ne passe plus par une métaphysique. Donnant l'exemple du mot « bon », Austin affirme : « Il y a longtemps que les philosophes s'intéressent au mot « bon » ; ils ont tout récemment commencé à étudier la manière dont nous l'employons et quel est alors notre dessein. On a suggéré, par exemple, que nous l'employons pour exprimer notre approbation, louer, ou introduire des degrés. Mais jamais nous n'aurons une notion vraiment claire de ce mot « bon » ni de l'emploi que nous en faisons, tant que nous ne posséderons pas, idéalement, une liste complète de ces actes d'illocution dont louer, introduire des degrés, etc. sont des spécimens isolés – tant que nous ne saurons pas combien il y a d'actes de ce genre et quels sont les rapports et correspondances qu'ils entretiennent entre eux. » AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 164 [162-163]. Il serait intéressant de comparer ce retour aux usages d'un mot chez Austin à la façon dont Husserl élabore, par exemple, le concept d'« évaluer » dans l'*Excursus* à l'*Einleitung in die Ethik*. En effet, c'est aussi à partir de différents usages d'un terme (le mot « évaluer ») que Husserl parvient à clarifier le concept de valeur et de vérité. Là où les deux auteurs semblent se distinguer, c'est que les usages du langage sont à peine le premier mot pour Husserl ; ils sont davantage un point de départ *équivoque*, problématique, auquel on ne peut se fier et auquel il faut plutôt appliquer une critique phénoménologique, en montrant les *déplacements* intentionnels qui sont en jeu et qui devraient ultimement justifier en droit les différents usages.

cette excuse, vous semblerez souscrire à des normes si effrayantes que vous aggraverez encore votre cas.⁶⁴⁸

L'excuse révélerait ainsi la responsabilité qui était attendue de la part de l'agent ayant commis un tort.

Ce qui pour notre part nous intéresse davantage, c'est lorsqu'Austin soulignait que celui qui fait une action non conforme à ce qui aurait dû être peut se défendre de deux façons. Soit il prétend que son action était tout à fait conforme à ce qui devait être fait, auquel cas il cherche à *justifier* son action. Ou il prétend qu'il n'était pas responsable ou libre de faire ce qu'il a fait, et il cherche alors une *excuse*⁶⁴⁹.

Pour donner un exemple que n'abordait pas Austin, il y a deux façons de se défendre d'une accusation de négligence criminelle causant la mort. Il est d'abord possible de dire que l'acte n'était pas vraiment une négligence criminelle, qu'il n'était pas contraire au devoir, et qu'il était donc *justifié*. Nous pouvons prendre l'exemple du chirurgien qui ne réussit pas à sauver son patient qui décède, mais qu'il n'a pas été négligeant dans les gestes qui a posé à l'égard de ce patient. Mais l'on peut aussi reconnaître que l'acte commis était bel et bien contraire au devoir, qu'il y a bel et bien eu négligence qui n'aurait pas dû être, mais que c'est *par force majeure* que cette négligence a eu lieu, *déchargeant* ainsi totalement ou partiellement la personne accusée de sa responsabilité. Nous pouvons penser par exemple au même chirurgien qui, suite à un tremblement de terre laissant des centaines de blessés graves, est contraint de ne pas pouvoir sauver chaque victime, et d'en négliger certaines de façon telle que cela aurait constitué dans d'autres circonstances une négligence criminelle. Ce faisant, le chirurgien aurait bien réalisé quelque chose de contraire à ce qui aurait dû être, tout en étant totalement ou partiellement excusé.

Aux yeux d'Austin, l'opposé de l'excuse n'était donc pas l'absence de devoir, mais le facteur *aggravant* (Austin, « A plea for excuses », p. 419)⁶⁵⁰. Ainsi, nous reconnaissons que c'est un devoir pour toute personne de ne pas tuer ou agresser autrui. En revanche, nous tenons pour plus responsable la personne qui a tué ou agressé autrui alors qu'elle était en posture d'autorité, que celui qui ne l'était pas. De même, la personne qui commet le même

⁶⁴⁸ AUSTIN, J. L., « Les excuses » *Revue de Métaphysique et de Morale* 72 : 4 (1967), p. 436.

⁶⁴⁹ *Id.*, p. 418-419.

⁶⁵⁰ Voir également : AUSTIN, J. L., « Trois manières de renverser l'encre », dans *Écrits philosophiques*, trad. L. Aubert et A.-L. Hacker, Paris : Seuil (coll. Couleur des idées), 1994, p. 230-231.

crime à répétition, qui n'apprend pas de ses erreurs ni ne cherche à se donner les moyens de ne pas répéter son geste, est plus responsable que celle qui l'a commis pour la première fois. Ce sont des facteurs aggravants qui semblent pouvoir justifier l'imposition de peines plus sévères. Mais ces facteurs ne modifient pas le devoir ni ne jouent sur la justification de l'action ; ils indiquent des circonstances qui aggravent la responsabilité ou le caractère punissable du geste.

À suivre Austin, il faudrait donc reconnaître que l'excuse est une sorte de facteur atténuant qui, comme le facteur aggravant, joue sur la responsabilité de l'agent face à son action contraire au devoir, et ce, sans remettre en question le fait qu'il y avait bel et bien là un devoir. Or, nous ne pouvons être d'accord avec l'idée que l'excuse est l'opposé du facteur aggravant. En effet, les facteurs aggravants et les facteurs atténuants, qui sont leurs véritables opposés, mettent en question le *degré* de blâmabilité, de condamnabilité, de l'agent. Ils ont pour effet de mettre en doute le fait qu'ayant fait la *même action*, différents agents soient *autant* blâmables et soient punis de la *même façon* – c'est pourquoi lors d'un procès criminel, ces facteurs interviennent lors de la détermination de la peine, et non pas lorsqu'il est question de savoir si l'auteur de l'acte est coupable ou non. Voler alors qu'on a déjà tout devrait être plus blâmable que voler lorsque l'on a peu. Tuer par compassion devrait être moins blâmable que tuer par vengeance.

Mais en va-t-il de même pour l'excuse ? Cherche-t-elle elle aussi à varier le caractère blâmable d'une seule et même action en raison de circonstances liées à l'agent – son âge, sa situation sociale, le sentiment qui l'a conduit à l'action, etc. ?

Nous ne le croyons pas. L'excuse ne cherche pas à diminuer le *degré de blâmabilité* de celui qui agit, mais remet plutôt en doute la possibilité qu'il avait d'agir conformément au devoir. En ce sens, il est bien question en elle de la *responsabilité* de l'agent, mais pas du point de vue de sa condamnabilité. Au contraire, si l'excuse remet en question la responsabilité de l'agent, c'est parce qu'il ne pouvait pas agir conformément au devoir ; l'action conforme au devoir lui était inaccessible pratiquement. Ainsi, nous sommes excusés d'avoir volé lorsque nous l'avons fait sous la menace d'autrui ; c'était cela ou mourir, et l'action conforme au devoir, c'est-à-dire de ne pas voler pour ainsi respecter notre devoir, n'était donc pas véritablement accessible pratiquement. De même, nous

sommes excusés de ne pas avoir réussi à sauver la vie d'autrui lorsque c'était pour nous *impossible de réussir* : à l'impossible nul n'est tenu. Ces excuses remettent en question l'*accessibilité pratique* de l'action conforme au devoir, et elles constituent des phénomènes exemplaires du fait que devoir n'est pas nécessairement pouvoir. Les facteurs atténuants et aggravants ne remettaient quant à eux pas en cause le fait que l'action conforme au devoir était *accessible* ; ils remettaient seulement en cause le fait que tous sont blâmables selon le même degré. Certes, les conséquences du fait de soulever une excuse, des facteurs aggravants ou atténuants sont similaires, similarité qui motive peut-être leur confusion. À chaque fois, ils ont pour effet de modifier les conséquences punitives que l'on attribue à celui qui agit contrairement au devoir. Mais ils le font pour *différentes raisons* : l'excuse en raison du fait que l'action conforme au devoir n'était pas accessible pratiquement, et les facteurs atténuants et aggravants parce qu'un changement dans les circonstances justifie de blâmer différemment le même geste.

Il est vrai qu'Austin cherchait d'abord et avant tout, à travers l'exemple de l'excuse, à montrer ce que cela peut bien vouloir dire que d'être *libre* ou *responsable* d'une action, et non pas tant à éclairer la distinction entre devoir et réalisabilité pratique⁶⁵¹. C'est probablement pour cette raison qu'il fait, selon nous à tort, de l'excuse le contraire du facteur aggravant. Nous croyons néanmoins que ce qu'il dit de la différence entre la justification et l'excuse éclaire la distinction que nous cherchons à faire. Dans la justification, ce qui est en jeu, c'est de savoir si l'action était ou non conforme au devoir. L'excuse ne met quant à elle pas en doute le fait que l'action était contraire à ce qui aurait dû être ; elle remet par contre en question la responsabilité de celui qui a agi contrairement au devoir. Et elle le fait, dans bien des cas, d'une manière bien précise : en soulevant que le devoir était *irréalisable pratiquement*. C'est pour cette distinction que nous reprenions

⁶⁵¹ « J'ai exposé ailleurs la plus grande partie de ce que j'ai à dire sur la responsabilité en général. <...> Ce point de vue, je l'ai non seulement soutenu avec force, mais je l'ai également mis en pratique pendant une vingtaine d'années, et je le trouve tout à fait gratifiant. En bref, c'est l'idée qu'avait eue Aristote <... et qui> fonctionnait ainsi : pour découvrir si une personne agit librement ou non, nous devons découvrir si l'on peut invoquer telle ou telle justification, par exemple l'erreur, l'accident, etc. Nous pouvons alors espérer tirer profit, dans ce domaine de recherche, de l'étude minutieuse de ce que nous pourrions appeler, s'il nous faut un mot, des *excuses* – des différentes façons, et des différents mots dont nous disposons, à l'occasion, pour essayer de nous tirer d'affaire, de démontrer que nous n'avons pas agi « librement » ou que nous n'étions pas « responsable ». » *Id.*, p. 230. Ainsi, si l'on peut soulever une excuse, c'est qu'on n'était pas libre ou responsable de l'action, et le genre d'excuse que l'on peut invoquer devrait nous informer de ce que c'est que d'être libre ou responsable de son action.

donc les propos d'Austin : l'excuse sépare la question de la justification et celle de la responsabilité, et déclare irresponsable celui pour lequel le devoir pratique était irréalisable⁶⁵².

Ainsi, l'idée d'Austin, celle selon laquelle la question de la justification de l'action est distincte de celle de la responsabilité de l'agent, nous semble juste. Seulement, et comme nous l'avons montré, cette responsabilité est mise en cause en raison de l'inaccessibilité pratique de l'action conforme au devoir. La question de la justification du devoir est en ce sens préalable à celle de savoir si l'agent peut être excusé. Là où il n'y a pas de devoir, il ne fait pas sens de chercher une excuse. Ni non plus de s'excuser, l'équivoque entre l'acte d'excuser quelqu'un et celui de s'excuser trouvant probablement son origine dans le fait que les deux ne sont possibles que lorsqu'on reconnaît qu'il y avait un devoir – bien que l'excuse nie la responsabilité de l'agent, et que la seconde la reconnaisse : s'excuser, c'est reconnaître son tort. Mais une fois qu'il a été établi que l'action était contraire au devoir, qu'elle n'était pas justifiée, il est toujours possible de chercher une excuse. L'excuse phénoménalise ainsi le fait que devoir n'est pas nécessairement pouvoir. Et qu'il peut donc y avoir un devoir même là où nous ne le pouvons pas, et même là où nous ne le voulons pas.

L'excuse et l'impératif imposent ainsi de réviser la façon dont Husserl concevait la détermination du devoir pratique, et surtout son appel aux valeurs. En effet, il n'est pas nécessaire que ce qui détermine le devoir soit également lié aux conditions de possibilité d'une action. Or, un des attrait des valeurs, ayant conduit Husserl à les considérer au fondement de la détermination du devoir, était qu'elles faisaient le pont entre l'action et le devoir : elles permettaient de faire en sorte que le devoir puisse être également voulu, et donc ultimement fait. Le sens même de la volonté, par contraste avec le simple souhait,

⁶⁵² De façon similaire, Austin reconnaît une confusion entre la justification et le blâme. L'on peut se demander si l'action est vraiment contraire au devoir, auquel cas c'est la justification de l'action qui est en jeu, et l'on peut se demander si l'on peut vraiment blâmer l'agent d'avoir fait cette action. Austin nous dit ainsi, en note de bas de page, que : « <l>orsque je blâme X d'avoir fait A, par exemple, d'avoir brisé ce vase, la question qui parfois se pose simplement ou principalement est celle de ma désapprobation de A (est-ce bien une chose blâmable que d'avoir brisé ce vase ?), étant entendu que c'est incontestablement X qui l'a fait. Mais parfois ce qui est simplement ou principalement en question c'est ceci : en quelle mesure dois-je penser que X est responsable de A (étant entendu que A est indiscutablement un événement malheureux) ? » AUSTIN, J. L., « Les excuses » *loc. cit.*, p. 423. Si la première concerne la justification de ce que l'on tient pour un devoir, la seconde tient de la responsabilité et de l'imputabilité de l'agent.

était de considérer l'action comme accessible pratiquement, comme pouvant être. Mais dans la mesure où devoir n'est pas toujours pouvoir, il ne semble plus nécessaire de présupposer que le devoir doive être à chercher au sein d'objets pouvant également susciter la volonté d'agir – le passage à l'acte, la réalisation de l'acte, n'étant plus un problème. Lorsqu'il est fait l'épochè de la question de la réalisation pratique dans la détermination du devoir, lorsque l'on reconnaît que devoir n'est pas toujours pouvoir, et que le premier n'a donc pas à être limité au second, alors la nécessité de trouver un fondement commun au devoir et à la volonté – comprise comme condition de possibilité du pouvoir-faire – ne va plus de soi.

C'était pourtant en raison de cette présupposition que la valeur était placée au fondement du devoir et de la volonté, et que les simples normes étaient jugées *insuffisantes* dans le cas de l'éthique. Nous l'avons vu, la vérité théorique *devait en plus avoir de la valeur* pour Husserl, comme si le fait qu'un acte intentionnel et son sens soient conformes à une norme ne suffisait pas à la constituer comme devoir pratique. Cette valeur transformait alors la vérité en objet suscitant la volonté et la conduisait à sa réalisation pratique, mais elle *dédoublait* également le fondement de la détermination du devoir. Or, du moment qu'il est fait l'épochè de toute question relative à la réalisabilité pratique, la valeur n'est plus nécessaire dans le cas de la vérité théorique : la simple norme suffit à déterminer quels actes intentionnels et quels sens doivent être, et lesquels ne doivent pas être. Dans cette épochè de la question de la réalisation pratique, la valeur est superfétatoire — c'était un des acquis des *Prolégomènes*.

C'est justement cet écart entre le devoir et la réalisabilité pratique, déjà présent pour les actes théoriques, que l'impératif et l'excuse creusent. La différence entre devoir et impératif, le cas de l'excuse et la façon dont Husserl parvenait déjà à constituer la différence entre le correct et l'incorrect, entre le devoir-être et ne-pas-devoir-être au niveau théorique, nous motivent *en droit* à ne pas *présupposer* l'idée qu'il faille limiter la constitution du devoir-être à ce qui est accessible pratiquement. Au contraire, parce qu'il est possible d'excuser quelqu'un alors qu'il n'a pas fait un devoir qui lui était impossible, et parce que l'on peut très bien reconnaître un devoir sans aller jusqu'à l'exiger de quelqu'un si cela lui est impossible, il semble légitime de mettre hors circuit toute condition préalable relative à la *possibilité concrète de réaliser* le devoir lorsque l'on cherche à définir son

contenu. Les conditions de possibilité d'une action n'ont donc plus à être pensées en unité avec la définition de ce qui est correct et de ce qui est incorrect. La contrainte que s'était fixé Husserl au départ, soit de trouver *un seul et même* objet qui constitue à la fois le contenu du devoir pratique *et* l'objet suscitant la volonté de passer à l'acte, sous couvert qu'un devoir qui ne serait pas réalisable pratiquement ne serait plus un devoir, chancelle.

3.3.2.4. L'IRRATIONALITÉ VOLITIVE : L'AKRASIE

Il y a un autre phénomène qui milite pour une distinction stricte entre la *définition* du devoir et ce que réalise l'action, et qui met encore une fois à mal le recours à la valeur en tant que fondement légitimant le devoir. Il joue cette fois-ci spécifiquement sur l'écart entre le devoir et la volonté de le faire, et non pas sur l'écart entre le devoir et sa réalisation pratique. En ce sens, il constitue tout de même une rupture entre le devoir et l'action, dans la mesure où la volonté est un moment médiat permettant le passage de l'un à l'autre. Ce qu'il a en propre en revanche, c'est de mettre en doute le fait que c'est un seul et même objet qui légitime et le devoir, et la volonté. Il met ainsi en jeu le rapport entre la conscience du devoir et la justification de la volonté, et non pas le rapport entre le devoir et sa justification, d'une part, et la motivation à le réaliser d'autre part — comme c'était le cas pour l'excuse et l'impératif.

Ce phénomène est celui de l'akrasie. L'akrasie est habituellement définie comme une rupture entre le jugement pratique (S croit qu'il doit faire A) et la volonté d'agir (S veut faire A). Le sujet akratique est celui qui sait qu'il doit faire *x* et non pas *y*, qui est ou se croit libre et capable de faire *x* ou *y*, et qui veut pourtant faire *y*. L'exemple le plus classique est celui d'Ulysse qui sait qu'il ne doit pas obéir aux chants des sirènes, mais qui veut pourtant, s'il les entend et s'il est attiré par leurs chants, leur obéir⁶⁵³. Nous trouvons un autre exemple d'akrasie dans la célèbre formule d'Ovide : « je vois le meilleur et je l'approuve, mais je fais le pire »⁶⁵⁴. En elle, nous savons ce qu'est le devoir, mais nous voulons pourtant faire autre chose. L'akrasie remet ainsi en question le fait que savoir ce qu'est le

⁶⁵³ C'est l'exemple pris par Jon Elster dans *Agir contre soi* : ELSTER, J., *Agir contre soi : la faiblesse de volonté*, Paris : Odile Jacob (coll. Travaux du Collège de France), 2007, 159 p.

⁶⁵⁴ Exemple que Husserl, à la suite de Brentano, a examiné dans ses leçons portant sur l'éthique de 1914 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 86-91 [14-19]). Nous y reviendrons.

bien implique nécessairement de le vouloir, et admet en revanche l'idée que l'on puisse vouloir le mal.

Quelques mots sur cette définition. Certains, par exemple, pour éviter qu'on ne confonde l'akrasie avec l'incapacité ou la contrainte, vont préciser que le sujet akratique est ou se croit *libre et capable* de faire x ou y , par exemple Davidson qui inclut cette précision dans sa définition de la faiblesse de la volonté⁶⁵⁵. Cela lui permet de souligner que l'akrasie n'est pas un problème d'inaccessibilité pratique, mais plutôt de volonté. De même, certains ajoutent des limitations temporelles (« au temps t »)⁶⁵⁶. D'autres considèrent pourtant que la variation de la force motivationnelle d'un jugement pratique à travers le temps est tout à fait pertinente et constitutive d'une bonne part des cas d'akrasie. Comme le soulève par exemple Jon Elster dans *Agir contre soi*, les jugements pratiques peuvent se maintenir dans le temps alors que notre volonté fondée sur eux varie, justifiant ainsi l'idée que la conscience du devoir et la volonté du devoir sont séparées⁶⁵⁷.

Si au sens grec l'akrasie signifie une absence de contrôle de soi⁶⁵⁸, elle doit cependant être distinguée d'une autre impuissance avec laquelle elle peut trop facilement être confondue. Car ne pas pouvoir contrôler sa volonté, de sorte qu'elle est contraire à ce que l'on sait être notre devoir, n'équivaut pas à ne pas faire ce que l'on veut par ailleurs. Dans le premier cas, celui que désigne le terme « akrasie », c'est le lien entre la connaissance du devoir et la volonté de le faire qui est brisé : le devoir ne motive pas la volonté. Dans le second cas, il serait mieux de parler de faiblesse de la volonté⁶⁵⁹, puisque

⁶⁵⁵ DAVIDSON, D. *Actions et événements*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1993, p. 38.

⁶⁵⁶ Comme par exemple dans la définition de l'akrasie stricte que l'on trouve dans l'article de Fabienne Pironet et Christine Tappolet : PIRONET, F. et TAPPOLET, C., « Faiblesse de la raison ou faiblesse de volonté : peut-on choisir ? », *Dialogue* 42: 4 (2003), p. 630.

⁶⁵⁷ ELSTER, J., *Agir contre soi : la faiblesse de volonté*, *op. cit.*

⁶⁵⁸ En grec ancien, *akrateia* signifie ainsi celui qui est impuissant à se maîtriser, celui qui ne peut se contrôler, mais qui ne peut contrôler *ses désirs*. Par exemple, selon Platon, la vie d'incontinence est « pleine d'irritabilité : en tant que, si les plaisirs y sont intenses, elle nous procure des peines intenses, que les désirs y sont forcenés et comme aiguillonnés par la piqûre d'un taon, et les passions, d'une fureur qui dépasse tout ce qui est possible ». Or, Platon nous dit que la vie intempérante résulte soit de l'ignorance, soit du « défaut de maîtrise de soi » [*akrateiav*] : cf., PLATON, *Lois*, trad. L. Robin, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 2006, p. 787 [734 a-b]. De même, Aristote dit de l'akratique qu'il est celui qui suit les plaisirs immédiats et répond aux désirs impulsifs, même si c'est contraire au devoir, à ce qui est juste. ARISTOTE, *Rhétorique*, tome I, trad. M. Dufour, Paris : Les Belles Lettres (coll. Collection des universités de France), 1960, p. 127 [1372 a-b].

⁶⁵⁹ Richard Holton distingue l'akrasie de la faiblesse de volonté, la première consistant en une rupture entre le jugement et l'action volontaire, alors que la seconde équivaut à une rupture entre la volonté et l'action *parce*

c'est le lien entre la volonté et l'action qui est brisé – comme dans les cas de paresse ou de procrastination. La faiblesse de volonté équivaut ainsi à un cas où le sujet sait qu'il doit faire x et non pas y , veut faire x , et *fait* pourtant y , parce qu'il ne tient pas sa résolution⁶⁶⁰. Le cas d'Ulysse qui craint de céder aux chants des sirènes est ainsi un bel exemple de faiblesse de volonté, et non pas d'akrasie. À l'inverse, pour isoler l'akrasie de la faiblesse de la volonté, il vaut mieux spécifier dans la définition de l'akrasie que l'agent ne *veut* pas ce qu'il sait pourtant être son devoir – si l'akrasie est une absence de contrôle de soi, c'est que la volonté n'y suit pas le savoir.

Il y a pourtant deux façons très différentes de comprendre le phénomène de l'akrasie. En effet, au-delà de ces différences dans la définition de l'akrasie, nous trouvons une autre opposition de fond dans les façons de comprendre quel est le problème que pose l'akrasie. D'un certain point de vue – que Husserl qualifierait probablement de *naturaliste* – l'akrasie est un bris dans la *causalité psychologique* qui devrait pourtant subsister entre nos croyances et nos volontés. L'existence d'une volonté serait alors *causée* par l'existence d'une croyance, plus particulièrement par la croyance que l'objet de la volonté est la meilleure action. L'akrasie serait un cas où il y aurait rupture de cette causalité établie entre la croyance et la volonté. Dans les cas d'akrasie, malgré l'existence d'un jugement pratique posant qu'une action est la meilleure, il s'ensuivrait une volonté contraire⁶⁶¹.

Pour ne donner qu'un exemple d'une telle lecture naturaliste de l'akrasie, nous pouvons reprendre les propos de Jon Elster :

De plus, personne n'a encore proposé un *mécanisme* psychologique capable de produire l'*akrasia* synchronique. La proposition de Davidson selon laquelle le phénomène se produit

qu'une résolution n'est pas maintenue (HOLTON, R. « Weakness of Will », dans *Willing, Wanting and Waiting*, Oxford : Oxford University Press, 2009, p. 70-96 ; HOLTON, R., « Intention and Weakness of Will », *The Journal of Philosophy* 96: 5 (1999), p. 241-262). Nous devons cette référence à Fabienne Pironet et Christine Tappolet : PIRONET, F. et TAPPOLET, C., « Faiblesse de la raison ou faiblesse de volonté : peut-on choisir ? », *loc. cit.*, p. 640-641.

⁶⁶⁰ Nous évitons ainsi de confondre la faiblesse de volonté avec d'autres ruptures entre la volonté et l'action. Car ce n'est pas *que par faiblesse de la volonté* qu'il peut y avoir une action contraire à la volonté – pensons aux imprévus qui font dévier notre action, ou aux faiblesses physiques qui nous empêchent de réussir ce que nous avons entrepris. Pour qu'il y ait faiblesse de volonté, la résolution initiale ne doit pas être maintenue, selon ce qu'enseigne Richard Holton.

⁶⁶¹ En ce sens, l'akrasie est d'abord et avant tout, comme le montrent bien Fabienne Pironet et Christine Tappolet, un problème lorsque l'on adopte une posture *internaliste* en philosophie de l'action. PIRONET, F. et TAPPOLET, C., « Faiblesse de la raison ou faiblesse de volonté : peut-on choisir ? », *loc. cit.*, p. 631. Ce que souligne également Davidson par rapport cette fois à la faiblesse de la volonté : DAVIDSON, D., *Actions et événements*, *op. cit.*, p. 43.

par une division ou un cloisonnage de l'esprit est posée comme une condition de possibilité, sans être soutenue par une preuve directe. Si le phénomène existe, il faut bien que les raisons en faveur de Y exercent une influence causale qui est différente de celle qu'elles peuvent exercer en tant que raisons ; mais, tant que la nature de cette causalité non rationnelle n'est pas élucidée, elle demeure de l'ordre du postulat.⁶⁶²

Elster considère donc le rapport entre avoir des raisons et vouloir comme un rapport *causal*, et il considère également qu'il faut trouver un mécanisme causal capable d'expliquer l'akrasie.

Il va sans dire que pour Husserl, parler d'une causalité rationnelle, c'est-à-dire de raisons qui pourraient avoir une influence causale sur nos actes intentionnels (comme la volonté), équivaut à confondre deux logiques : celle de l'empirique et celle des raisons⁶⁶³. De plus, envisagée à la façon d'Elster, ce qui serait en cause dans l'akrasie, ce serait l'*existence* de certains actes subjectifs – des actes de croyances ou des savoirs, mais également des volontés et des actions. Pour Husserl et son projet phénoménologique néanmoins, ce qui importe ce n'est pas tant l'existence de ces actes – cette question renverrait à une psychologie, voire au mécanisme psychologique menant à l'akrasie – que la façon dont se constitue l'akrasie. C'est-à-dire qu'au lieu de se demander si l'akrasie est factuellement possible, ou comment sa possibilité doit changer nos théories explicatives et causales de l'action, Husserl partirait d'un phénomène d'akrasie pour expliciter ce qui s'y phénoménalise : un conflit intentionnel entre ce que l'on sait être notre devoir et ce que nous voulons et choisissons de faire.

L'akrasie se caractérise comme un conflit entre le savoir et la volonté, conflit qui constitue une forme d'irrationalité. L'akrasie est une forme d'irrationalité puisque les

⁶⁶² ELSTER, J., *Agir contre soi : la faiblesse de volonté*, op. cit., p. 21.

⁶⁶³ Ricœur a déjà soulevé les dangers d'utiliser des expressions faisant référence à la « causalité naturelle » lorsqu'il est question de raisons et de motifs, analogie qui peut donner l'impression que les raisons et les motifs déterminent l'action à la façon des événements naturels, alors que ce n'est pas le cas. Il nous dit alors : « Une dernière métaphore peut être introduite, la plus importante puisqu'elle donne son étymologie au mot motif, la plus dangereuse puisqu'elle invite à une interprétation naturaliste du vouloir. Le motif est comme une motion, une impulsion. La volonté ne meut que sous la condition d'être mue. Cette métaphore, de tonalité aristotélicienne, prêtait à moins d'équivoques au temps où la notion de mouvement n'était pas épuisée par l'expérience empirique du mouvement dans l'espace, du « mouvement local », mais englobait tout changement d'un contraire en l'autre. Sous l'influence des sciences exactes, cette marge de signification s'est rétrécie et le surplus de sens s'est réfugié dans la métaphore : quel motif l'a poussé ?... j'incline à penser que... Le motif est le *clinamen* du vouloir. Certes, et nous l'avons assez dit, la motion par la valeur diffère de la motion physique comme la raison de la cause et reste l'autre face d'une détermination de soi par soi. Mais, par delà la distinction des significations, l'analogie réside en ceci que la décision volontaire et l'effet physique sont tous deux réceptifs, l'un par rapport à ses motifs et l'autre par rapport à sa cause. » RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 78.

rappports de fondation entre les actes intentionnels ne sont plus respectés : le droit de la volonté y est brisé du fait qu'elle est en conflit avec l'acte intentionnel sous-jacent qui doit pourtant la fonder. Ainsi, ce ne serait pas le lien causal d'une croyance devant se transformer en volonté qui serait en cause et qui deviendrait problématique dans le cas de l'akrasie, mais plutôt le rapport de droit entre la volonté et les actes sur lesquels elle se fonde. La question de savoir comment l'akrasie est dans les faits possible – c'était, rappelons-le, le point de départ de Davidson –, comment il faut modifier nos théories *explicatives* de la volonté et de l'action afin de rendre compte de la possibilité de l'akrasie, ou quels mécanismes permettent *causalement* de l'empêcher, ne sont donc pas des *problèmes* de ce point de vue⁶⁶⁴. Ce qui est problématique, c'est par contre la question de savoir quelle est l'irrationalité pratique que l'akrasie met en œuvre, et quelles conséquences théoriques nous pouvons tirer de ce genre d'irrationalité pratique.

Cette transformation du problème posé par l'akrasie – passant de la question « comment expliquer la possibilité de l'akrasie ? » à « qu'est-ce que l'akrasie du point de vue de la raison pratique ? » – nous importe particulièrement, parce qu'au lieu d'être pensée comme une rupture entre plusieurs « faits » (présence, existence) et comme bris du lien interne entre *le fait de la croyance* et *le fait de la volonté*, l'akrasie devient un problème de « raison ». Il n'est pas étonnant alors que l'exemple de l'akrasie dans la philosophie analytique, même si elle n'a pas été formulée dans les termes husserliens, a conduit les philosophes contemporains à adopter, plutôt qu'un internalisme fort postulant aucune

⁶⁶⁴ Ainsi, Jon Elster soulignait dans *Agir contre soi* que le « problème » de l'akrasie cache en fait plusieurs problèmes. Il en soulignait alors deux : « D'une part, il y a la question théorique que je viens de mentionner : comment la faiblesse de volonté est-elle possible ? D'autre part, il y a une question pratique : étant donné qu'elle existe, comment la surmonter – comment aligner les actions de l'agent sur son jugement ? » ELSTER, J., *Agir contre soi : la faiblesse de la volonté*, *op. cit.*, p. 15. L'explication de la possibilité de l'akrasie était par exemple un problème pour Donald Davidson. Jon Elster se concentre quant à lui sur la question de savoir comment la contourner. Ce souci pour les mécanismes permettant d'éviter les faiblesses de la volonté – Jon Elster ne distinguant pas la faiblesse de la volonté de l'akrasie – fait tout l'intérêt de son ouvrage. Elster propose diverses réponses, individuelles ou collectives, au fait que nous faisons parfois preuve de faiblesse de volonté. Par exemple, pour ne pas faire preuve de faiblesse de volonté, il est possible de s'inscrire sur une liste d'interdiction des casinos lorsque l'on sait que l'on est dépendant. Il est également possible, lorsque l'on tente d'arrêter de fumer, de pallier à une faiblesse de volonté en annonçant à tout le monde que l'on a arrêté de fumer, ajoutant ainsi un coût (la honte) au fait de recommencer. Ou encore, suite à une peine d'amour et dans un moment de force, d'effacer tous les numéros pour rejoindre l'ancien amoureux, afin de s'assurer de ne pas le recontacter par faiblesse. Il s'agit dans chaque cas de réduire nos possibilités pratiques – ou encore de les augmenter – de sorte que l'on s'assure d'agir conformément à ce que l'on sait être le mieux. Jon Elster ne distingue pas alors la faiblesse de la volonté de l'akrasie et la plupart de ses exemples portent sur la réalisation de l'action conforme au devoir, et non pas spécifiquement sur la *volonté* de faire ce que l'on doit. Néanmoins, son propos témoigne du fait qu'il considère le problème et sa résolution d'un point de vue causal.

exception entre la présence d'une croyance qu'une action x est meilleure et la présence d'une volonté de faire x, un internalisme faible admettant des cas de ruptures du lien interne entre la croyance et la volonté et qualifiant ces cas « d'irrationalité pratique »⁶⁶⁵. Car c'est bien un problème de raison, et non de « causalité », qui est ici en cause.

Du point de vue de la raison pratique, l'akrasie correspond simplement au cas où un acte de degré supérieur (l'acte de vouloir) n'est pas fondé sur des actes intentionnels sous-jacents corrects (l'évaluation, le choix, la décision, etc.). Conséquemment, dans l'akrasie, l'acte de volonté n'a pas de remplissement intuitif légitimant sa visée intentionnelle. L'akrasie n'est en ce sens qu'un cas de irrationalité volitive où le vouloir n'a pas alors pour dessein ce qui lui est convenant. Ou plutôt, peut-être que l'acte volitif se dirige alors par hasard sur ce qui est convenant, mais il ne se dirige pas en fonction de ce qu'il croit – peut-être à tort – être convenant.

C'est bien ainsi que Husserl présente l'akrasie dans les *Leçons* portant sur l'éthique de 1914. Il reprend alors à un moment la formule d'Ovide « Je sais ce qui est le meilleur et je l'approuve, mais je fais le pire » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 89 [17]), pour souligner que cette formule ne fait aucun sens pour celui qui adopte une posture *empiriste* en éthique. L'empiriste en éthique est alors décrit comme celui qui ne reconnaît pas qu'il y a des exigences morales ayant une validité authentique et « récusé précisément toute raison pratique, donc toute obligation se présentant avec une prétention à la rationalité » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 88 [17]). Or, comme il ne reconnaît pas d'exigence morale ayant une validité objective, l'idée que certains agissent contrairement à ce qu'est le bien, l'idée qu'il y ait de l'akrasie, ne fait pour lui aucun sens : *il n'y a pas de bien à ses yeux*.

En revanche, pour l'idéaliste en éthique, pour celui qui reconnaît qu'il y a une différence objective entre le bien et le mal et que cette différence peut être saisie dans une évidence, il fait sens de se demander si la volonté suit toujours l'évidence de ce qu'est le bien. Husserl affirme alors qu'aux yeux de l'idéaliste en éthique,

Avoir l'évidence pleine et entière du bien pratique, l'avoir clairement devant les yeux comme quelque chose qui, le cas échéant, s'impose [*Gebotenes*], cela signifie, du moins au moment

⁶⁶⁵ Comme le rappelle Fabienne Pironet et Christine Tappolet : PIRONET, F. et TAPPOLET, C., « Faiblesse de la raison ou faiblesse de volonté : peut-on choisir ? », *loc. cit.*, p. 630-631.

de l'intuition évidente, se tourner vers lui en le voulant. Et saisir avec évidence en général, et même être seulement fermement convaincu que, dans tout agir, il y a une norme absolue qui est directrice, d'après laquelle il doit précisément se diriger, cela veut dire d'emblée, d'une façon générale, tendre la volonté dans cette direction, vouloir suivre l'orientation générale vers le bien. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 87 [15])

Le problème de la volonté qui ne se dirige pas selon ce qu'elle sait être le meilleur peut ainsi être un enjeu pour l'idéaliste. En effet, avoir l'évidence qu'une action est la meilleure devrait conduire à vouloir cette action. Pourtant, celui qui pêche, qui est méchant, a une volonté contraire à ce qu'il sait pourtant être le meilleur : « Le méchant agit en dépit de cette évidence, il fait violence à la tendance au bien qui va de pair avec cette saisie évidente. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 89 [17])

Une certaine ambiguïté subsiste dans ce texte. Husserl parle-t-il de la mauvaise action ou de la volonté qui ne suit pas l'évidence de ce qui est le meilleur ? L'insistance de Husserl sur les tendances, sur le choix, sur la volonté, sur le fait qu'ils ne suivent pas les croyances à leur fondement, laisse croire que même si la proposition d'Ovide dit que c'est le pire qui est alors *fait*, Husserl pense néanmoins que ce qui est en jeu, c'est une rupture entre l'évidence de ce qui constitue le meilleur et la *volonté*. D'autant qu'il sépare la volonté correcte de celle de la réussite : « Cela ne veut certes pas dire qu'il parvienne à une réalisation effective et complète. » (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 87 [15]) Ainsi, il y est alors bien question d'akrasie, et non pas de faiblesse de volonté.

L'akrasie est donc considérée comme un problème de *raison* par Husserl, et plus particulièrement comme un problème de *conséquence* entre les croyances et la volonté.

D'un côté, l'*idéaliste* (l'absolutiste) *éthique*, s'il est conséquent, ne peut pas faire autre chose qu'obéir à sa raison, il ne peut éviter de s'efforcer, de façon pleinement consciente, de subordonner sa vie à des étalons éthiques. Il choisit par là même ce que, selon sa conviction, une raison pratique exige de lui comme étant l'unique et absolument juste [*Richtige*]. (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 88 [16-7])

Vouloir conformément à ce que l'on croit être le meilleur, c'est être conséquent [*konsequent*]. C'est donc dire, à l'inverse, que la volonté qui ne suit pas ce que la raison lui indique être la meilleure action est inconséquente. L'akrasie constituerait une forme de non-rationalité *pratique*, et plus précisément de non-rationalité *volitive* que l'on doit distinguer de la non-rationalité de la croyance portant sur ce que l'on doit faire. Et avoir une volonté *rationnelle*, ce serait vouloir ce que l'on croit rationnellement être le meilleur ; la volonté contraire serait quant à elle non-rationnelle.

Pourtant, Husserl ne chambarde-t-il pas ce qu'il a jusqu'ici présenté de l'acte intentionnel volitif ? Celui-ci n'était-il pas rationnel que s'il se dirigeait en droit sur une valeur positive ? En effet, jusqu'à maintenant, ce qui déterminait la rectitude de l'acte de vouloir, c'était la valeur positive de son objet, et non pas son rapport de fondation sur d'autres actes intentionnels (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 222-223 [134-135]). Or, ce que Husserl nous dit ici, c'est que l'acte volitif est rationnel là où il suit les croyances qui sont à son fondement. Et ce n'est pas le seul endroit où Husserl affirme que la rationalité de l'acte volitif dépend de certaines positions qui sont quant à elles constituées dans d'autres actes intentionnels. À la fin de ses *Leçons* de 1914, Husserl dira que la rectitude de la volonté dépend de certaines positions ontiques – son objet doit être possible pratiquement – qui sont le fruit d'actes objectivants et de certaines positions axiologiques qui sont le fruit d'évaluations et d'examen de valeurs (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 214-215 [127]). En témoigne également le fait que lorsque Husserl examinait l'univocité de l'expression « acte intentionnel » et cherchait ce que les actes évaluatifs constituent en propre, c'était *les actes évaluatifs* qui étaient dirigés sur les valeurs, et non pas les actes volitifs (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, § 12, p. 422-437 [332-345]). La volonté se présente ainsi bien plus comme un acte se fondant sur d'autres actes de l'ordre du jugement et de l'évaluation, comme un acte synthétisant la position de l'accessibilité pratique d'un objet et la position de la valeur de cet objet : là où l'objet sera à la fois accessible pratique et doté d'une valeur, l'acte volitif sera fondé en droit. *Mais c'est donc dire que l'acte volitif n'a pas son propre objet* ; il n'est pas dirigé sur un objet comme peut l'être le jugement ou l'évaluation. L'acte volitif serait plutôt, lorsqu'il est seulement considéré du point de vue de sa justification, fondé sur d'autres actes.

Cela éclaire le genre d'« inconvenance » qui est propre aux actes volitifs. Car il y a tout au moins deux façons pour une volonté de se tromper. L'acte de vouloir peut en effet être tout à fait conséquent et suivre ce que lui indiquent les actes qui sont à son fondement et qui lui donnent son contenu ontique et axiologique. Or, si ces actes sous-jacents sont incorrects, alors la volonté qui s'érige sur eux sera aussi incorrecte. Mais ce même acte de volonté pourra également être correct d'un autre point de vue : à titre d'acte se fondant sur d'autres actes, l'acte volitif, même s'il suit des actes qui sont en fait erronés, est tout à fait correct. Cette non-rectitude diffère néanmoins de celle où l'acte volonté serait incorrect

parce qu'il ne suivrait pas ce que lui indiquent les positions ontiques et axiologiques qui sont à son fondement. Dans ce second cas, l'acte volitif serait inconvenant en raison du bris dans le rapport de fondation entre les actes. Or, c'est précisément ce cas que vise l'akrasie. En ce sens, ce sont les croyances qui constituent une raison de vouloir. Que ces croyances se révèlent correctes ou incorrectes par la suite n'y change rien : l'acte volitif qui va à l'encontre des croyances sous-jacentes est non-rationnel.

L'akrasie réfère à ce second cas de non-rationalité volitive, comme l'expression « s'il est conséquent » en témoigne. Car être conséquent, c'est suivre d'autres actes ; c'est tirer une conclusion à partir d'autres actes qui agissent comme prémisses.

C'est ici que l'imbrication entre prescription et justification est poussée à son comble. Si l'acte volitif se fonde en raison sur d'autres actes intentionnels et y trouve sa justification, le devoir qui est à son fondement peut quant à lui être justifié d'une toute autre façon. L'objet qui justifie la prescription n'a pas à être identique à l'objet qui justifie la volonté. Ce qui justifie la volonté, c'est le devoir. Mais le devoir peut être justifié par quelque chose qui n'a rien à voir avec la volonté. Que le devoir soit justifié ou non ne change rien à la conséquence dont peut faire preuve la volonté.

Suivant ces trois exemples (l'akrasie, l'excuse et l'impératif), Husserl était-il donc obligé de prendre l'objet qui suscite l'acte de vouloir comme objet légitimant les actes sur lesquels se fonde en droit l'acte de vouloir ? Ne pouvait-il pas simplement admettre que la valeur suscite l'acte de vouloir, lequel trouve sa légitimation dans des actes intentionnels sous-jacents constituant le devoir, et sans que ceux-ci soient justifiés par un contenu axiologique ?

Il aurait fallu, nous semble-t-il, que Husserl justifie son choix de faire de l'objet donnant naissance à la volonté le même objet justifiant les actes sur lesquels se fonde la volonté. Car il aurait pu simplement dire, d'une part, que ce qui justifie la volonté, ce sont les actes intentionnels corrects, et, d'autre part, reconnaître que la rectitude de ces actes est le genre de chose qui a de la valeur aux yeux de la volonté et qui la motive à agir conformément à ce qu'enseigne leur contenu. C'était déjà ce que Husserl proposait pour les actions concernant les actes intentionnels ayant un contenu théorique. La réalisation de la vérité et de la science a de la valeur, et c'est la raison pour laquelle nous sommes portés

vers leur réalisation. Mais la détermination de comment l'on doit juger ne se faisait pas à partir de la valeur : elle ne fournissait aux yeux de Husserl ni le contenu prescriptif, ni la légitimation de ces actes, au contraire de Windelband. Pourquoi ne pas avoir repris la même formule pour les actes intentionnels constituant le devoir pratique ? Il semble que ce soit le schème intentionnel que Husserl applique à la sphère des actes affectifs et volitifs qui l'a conduit à refuser une telle option.

3.3.3. PRÉSUPPOSÉ NORMATIF II : LE SCHÈME DE L'INTENTIONNALITÉ

Ce que nous auront montré l'impératif, l'excuse et l'akrasie, ce sont des décalages entre la justification, la prescription et la motivation à agir. L'impératif aura institué un premier écart entre la prescription et la motivation à agir, une prescription n'était un devoir *exigé* que lorsqu'il était prouvé que cette prescription visait une action accessible pratiquement⁶⁶⁶. L'excuse mettait quant à elle en doute le lien entre la justification et la motivation à agir. En effet, si l'action conforme au devoir était inaccessible pratiquement et contraire à ce que l'on pouvait vouloir faire dans les circonstances, alors il était possible d'être excusé de notre mauvaise action – le devoir justifié n'était pas pour autant motivant. Enfin, l'akrasie instituait un ultime décalage entre la prescription et la justification. Dans le cas de l'akrasie, il y avait une croyance en une prescription, mais la volonté n'était pas justifiée puisqu'elle s'écartait de cette croyance ayant un contenu prescriptif. Il y avait ainsi décalages entre la prescription et la motivation, entre la justification et la motivation, et entre la prescription et la justification.

Et pourtant, dans ces trois cas, il faisait sens de parler d'un devoir. Serait-ce donc que le primat de la valeur comme objet propre à l'éthique est moins évident, valeur dont la perfection résidait justement dans le fait de pouvoir fournir tout à la fois une justification, une prescription et une motivation à agir ?

Il y a également une autre présupposition qui a conduit Husserl à parler de valeurs en éthique. Le fait qu'il ait pensé les actes affectifs et volitifs à partir de la forme de la structure intentionnelle est un autre présupposé ayant eu un effet normatif dans sa réflexion

⁶⁶⁶ Pour un exemple, argumenté différemment et provenant du champ de la philosophie analytique, de distinction entre la motivation et la prescription – ce qui, chez lui, est nommé « normativité » : cf., PARFIT, D., « Normativity », dans *Oxford Studies in Metaethics*, ed. Russ Shafer-Landau, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 325-380.

portant sur le devoir pratique. En raison de cette structure intentionnelle, le devoir pratique (S doit faire A) devait être posé dans et par des actes intentionnels. Ces actes intentionnels qui posent et affirment un devoir pratique ne pouvaient pour leur part être justifiés, toujours selon cette structure intentionnelle, que s'il y avait une intuition légitimant leur contenu. Il fallait donc trouver *quelque chose* dont l'intuition assurerait le droit de ce genre de position : le droit d'un devoir. Tout se passe donc comme si la proposition « S doit faire A », parce qu'elle peut être posée comme objet de la conscience, avait prédéterminé le fait que le devoir pratique devait être pensé selon la structure intentionnelle de la conscience. Ainsi, seule une éthique trouvant un *corrélat objectif* justifiant nos thèses quant à ce qu'est le devoir pratique était une éthique *correcte* et *achevée* selon la structure intentionnelle appliquée aux actes positionnels. La structure intentionnelle agissait donc comme une norme au développement d'une éthique phénoménologique *correcte*.

Ce qui témoigne de ce présupposé normatif à l'œuvre dans l'éthique husserlienne, c'est d'abord le fait qu'un des principaux enjeux en éthique pour Husserl était de trouver quelque chose dont l'*intuition* assurerait la rectitude et la rationalité de l'acte posant un devoir pratique. Car même en éthique, les actes intentionnels exercent une positionalité. Certaines actions, qui prennent la forme de desseins, y sont posées. Corrélativement, les actes intentionnels les posant, justement parce que ce sont des positions, justement parce qu'il s'y joue des thèses, peuvent normativement être qualifiées de corrects ou incorrects. Or, ce qui détermine si une position est correcte ou incorrecte, pour Husserl, c'est l'intuition, selon le principe des principes de sa phénoménologie. Cela vaut même pour les positions dont le contenu résulte d'un enchaînement d'actes. La rectitude d'un acte intentionnel est établie par sa justification dans l'intuition. À ses yeux, il fallait donc que nous ayons l'intuition de quelque chose nous justifiant de poser que telle ou telle action est un devoir.

Nous avons montré comment, dans le cas de la déception et de la surprise, c'était à juste titre que ce principe valait, parce que l'intuition s'y constituait comme norme de la rectitude de ces actes. Mais qu'en est-il en éthique ? Husserl y justifie-t-il le droit qu'il aurait de présupposer que c'est *l'intuition de quelque chose* qui nous donne le droit de dire qu'une action est un devoir ? La norme de rectitude d'un acte intentionnel pour Husserl, c'est la justification *intuitive*. Ce présupposé normatif l'ayant conduit à reconnaître

des intuitions catégoriales et eidétiques, il devait également le conduire à reconnaître une *intuition des valeurs*, sans laquelle aucune position affectivo-volitive ne pouvait être qualifiée de correcte. Qu'il y ait d'autres façons d'assurer la rectitude d'un acte intentionnel, cela était donc exclu d'emblée parce que l'intuition était pour lui *la norme de la rectitude des actes intentionnels*. Bref, encore en éthique, la norme était d'obtenir la preuve de quelque chose. Toute la question était alors de savoir *de quoi*, et la valeur semblait être un corrélat intuitif idéal pour cela.

À cela s'ajoute le fait que Husserl cherchait à développer des *lois* éthiques qui ne soient pas de simples lois psychologiques réduisant les actes de conscience (volitifs, affectifs, de décision pratique, etc.) à de simples faits. Contre le *psychologisme* qui menaçait cette fois l'éthique, Husserl proposa une solution calquée trait pour trait sur celle qu'il avait prise pour la logique. Cette solution, c'était de trouver les lois idéales et formelles valant pour un certain type d'objet propre à l'éthique (les valeurs) et de leur donner une tournure normative pour la pensée éthique correcte :

<...> les lois logiques ne sont pas des lois psychologiques, pas plus que n'en sont les lois purement éthiques, purement axiologiques. Les légalités fondées sur les significations idéales donnent des normes à la pensée, au plaisir et au déplaisir de toute sorte, pour le souhaiter et le vouloir, mais ce ne sont pas des lois de la nature qui règlent la pensée, le sentir et le vouloir en tant que faits psychologiques de la nature. (*Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, p. 326 [245])

Contre toute analyse psychologique qui aurait réduit l'étude de l'éthique à l'étude des actes réels et des lois factuelles de leur déroulement, Husserl souhaitait penser l'éthique en tant que science idéale comme il l'avait fait pour la logique. Il lui fallait donc trouver un « objet » éthique analogue à l'objet de la logique (l'objet en général) afin de faire la science idéale des légalités valant pour l'objet éthique. C'est ainsi que Husserl parvint à la valeur et développa une axiologie, science idéale et formelle des valeurs, analogue à la logique et ayant *la même fonction normative* à l'égard des actes évaluatifs et affectivo-volitifs que la logique pour l'ensemble des actes intentionnels⁶⁶⁷. C'est pourquoi aussi les analyses des *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* étaient essentiellement formelles. Car, rappelons-le, une des conditions pour que les lois logiques puissent *en droit* avoir une tournure normative, c'était qu'elles soient *formelles*⁶⁶⁸. Pour que l'axiologie puisse avoir

⁶⁶⁷ *Einleitung in die Ethik*, [5-6]

⁶⁶⁸ *Infra*, section : « 1.4. La logique normative et son *quid juris* – la logique transcendantale ».

une tournure normative pour l'ensemble des actes intentionnels affectivo-volitifs, elle devait donc elle aussi être strictement formelle⁶⁶⁹.

Enfin et surtout, *parler de rectitude, de légitimité et de raison pratique*, cela voulait dire pour Husserl parler d'actes intentionnels en éthique. Or, nous avons vu comment Husserl, dans les *Leçons* portant sur l'éthique de 1908, en était venu, pour sauvegarder l'univocité de ce qu'il entendait par « acte intentionnel », à chercher ce sur quoi portaient *en propre* les actes affectivo-volitifs. Il lui fallait, pour ne pas qu'« acte intentionnel » veuille dire « se-diriger-sur » dans le cas du jugement et « se-fonder-sur » dans la sphère affectivo-volitive, qu'il trouve *ce que constituait* en propre les actes de cette dernière sphère. C'est donc en présupposant normativement que tout acte devait être un « se-diriger-sur » qu'il en était venu à poser les valeurs à titre de corrélats des actes affectivo-volitifs – les actes de cette sphère se dirigeant sur des valeurs. Or, si Husserl n'avait pas présupposé qu'il était *correct* de parler d'acte intentionnel que là où il y avait un « se-diriger-sur » constituant quelque chose en propre, il aurait pu s'ouvrir à *d'autres façons de penser la position d'un devoir pratique et sa légitimité*.

C'est donc, si nous prenons un pas de recul, que la structure intentionnelle de la conscience – plus particulièrement le rôle que l'intuition y joue, le fait que les lois idéales de leur corrélat objectif doivent pouvoir s'y appliquer normativement, et le fait que les actes y soient dirigés sur quelque chose de propre – constitue une norme dans la façon dont il pense la constitution du devoir pratique. Cette norme lui impose de penser qu'*il y a* quelque chose dont nous pouvons avoir l'intuition et que ce quelque chose est ce qui est constitué en propre par les actes intentionnels appartenant à la raison pratique – ce n'est qu'ainsi que nous parvenons à penser la sphère pratique de la vie de la conscience de façon conforme à la structure intentionnelle.

Mais en présupposant cette norme, celle selon laquelle un « objet » doit pouvoir s'attester dans une intuition justifiant sa position dans une visée intentionnelle, Husserl

⁶⁶⁹ Comme le souligne Dominique Pradelle, ce que propose Husserl dans les leçons sur l'éthique qu'il donna entre 1908 et 1914, c'est une éthique et une axiologie *formelles*. Les valeurs ne sont donc pas considérées en leur matérialité, ce qui « condamne <ces leçons> à un manque d'intuitivité » (PRADELLE, D., « Une problématique univocité de la raison », *op. cit.*, p. 53). Ce formalisme ne prend son sens, selon nous, que si l'on comprend que Husserl voulait assurer une fonction normative à l'axiologie qu'il tentait de développer. Sur l'éthique en tant que science objective pouvant avoir une tournure normative : *cf.*, *Einleitung in die Ethik*, [5-6].

excluait d'emblée d'autres façons de penser la rectitude du devoir pratique. Il s'imposait alors de penser un objet intuitif justifiant le devoir pratique se situant *à la même place* dans la structure intentionnelle que l'objet intuitif du jugement théorique. Il s'imposait ce faisant également, en raison de la *tripartition* intentionnelle héritée de Brentano, de devoir trouver un seul et même objet pour l'ensemble de la sphère affectivo-volitive. Ainsi, tous les actes intentionnels appartenant à la « raison pratique » étaient reliés par l'« objet » propre de l'éthique – la valeur –, certains se dirigeant immédiatement sur lui, d'autres, comme la volonté, se fondant sur d'autres actes trouvant leur justification ultime dans cet objet. Ce qu'il devait faire une fois que la structure intentionnelle de la conscience lui avait imposé normativement de penser la sphère de la raison pratique *de cette façon*, c'était de trouver quel type d'objet pouvait être au fondement de la sphère affective, volitive et impérative, ce pour quoi la *valeur* semblait être parfaite. D'autant plus que la valeur présentait cet avantage de contenir, *en son essence même*, des relations ordinales et prescriptives qui permettaient de fonder en droit et dans une science objective idéale – l'axiologie – des devoirs et des impératifs catégoriques et pratiques. Il réalisait ainsi en même temps une analogie entre la logique et l'axiologie, les deux pouvant avoir une fonction normative pour les actes intentionnels leur étant associés. Non seulement Husserl trouvait ainsi une source de droit intuitive pour les prétentions de nos visées affectives, volitives et impératives, mais il trouvait également un objet tel qu'il pouvait réaliser une analogie entre la logique et l'axiologie, tant dans leur élaboration que dans leur fonction normative.

Le fait que la position d'un devoir pratique devait être pensée à partir de la structure intentionnelle de la conscience déterminait donc à l'avance comment Husserl allait penser le problème de l'objectivité et de la justification de cette position. Nous devons même dire que la structure intentionnelle agissait comme une norme à la construction correcte des actes relatifs à la sphère de la raison pratique. N'était *correcte* que la théorie de la raison dans laquelle *un certain objet intuitif* allait assurer la justification des actes appartenant à cette sphère –, et ce, même si ce n'était peut-être pas ainsi que se donnent la plupart de nos devoirs pratiques. Cette présupposition normative excluait qu'il puisse être légitime de penser autrement le fondement de la détermination du devoir pratique.

3.3.4. L'ÉPOCHÈ NORMATIVE ET LES VALEURS

Avons-nous une autre façon de penser la rectitude pratique ?

Si nous faisons la réduction de toute valeur, il y a en effet une autre façon de distinguer ce qui doit être de ce qui ne pas doit être. Et cette autre façon, c'est celle qui nous a occupés depuis le début de cette recherche. Elle consiste à faire reposer la distinction entre ce qui doit et ce qui ne doit pas être sur *une norme*, et non pas sur *une valeur*.

Or, c'est admettre que la norme ne s'applique peut-être pas qu'à des visées de sens et qu'à des actes intentionnels. En effet, si nous souhaitons donner une fonction prescriptive *et éthique* à la norme, c'est donc dire qu'il y a des normes qui peuvent, de façon tout à faire sensée, s'appliquer à des actions, de façon à y distinguer celles qui doivent être et celles qui ne doivent pas être.

Nous devons cependant pour cela faire la distinction entre norme et objet intuitif. La norme est ce qui s'applique à « quelque chose » de sorte que ce qui lui est conforme est correct, et ce qui ne lui est pas conforme est incorrect. En ce sens, la norme est *prescriptive*, et elle repose sur la distinction entre sens et contresens. Elle exerce également une autre fonction normative en différenciant les choses auxquelles il fait sens de l'appliquer et qui sont donc pertinentes, et les autres choses auxquelles il ne fait pas de sens de l'appliquer et qui sont pour cette raison non pertinentes. Car il y a toujours certaines choses pour lesquelles il ne fait aucun sens d'appliquer une norme, et dans cette fonction, la norme repose sur la distinction entre sens et non-sens. Or, en aucun de ces cas la norme n'a à être assimilée à une preuve. D'être une preuve, c'est le rôle de l'intuition. Ainsi, la norme n'occupe pas la place de l'objet intuitif dans une structure intentionnelle. Elle s'applique à des choses afin d'y distinguer le correct de l'incorrect, et la preuve qui pourrait montrer que la chose est conforme ou non à une norme n'appartient pas à la norme elle-même. La question normative se distingue de la question de la preuve.

La norme se distingue également de la question de la motivation. C'était d'ailleurs ce que Husserl soutenait, contre les néokantiens, dans le domaine théorique. La rectitude d'une proposition par rapport à une norme, rectitude prouvée par l'intuition, avait une valeur positive, mais ce n'était pas la valeur qui déterminait si une proposition était correcte ou incorrecte. Au contraire, la valeur venait s'adjoindre à ce qui était déjà qualifié de

« correct » relativement à une norme non axiologique de façon à ce que l'on puisse vouloir le réaliser. Mais cela veut donc dire que la valeur peut très bien être une condition pour que l'action puisse être voulue et pour qu'elle puisse appartenir au champ des actions que l'on peut exiger, sans pour autant qu'elle ait pour fonction d'opérer la distinction entre les actions correctes et les actions incorrectes. Autrement dit, la valeur peut bien être une condition pour qu'une action soit *pertinente* par rapport à un impératif, cela ne veut pourtant pas dire qu'elle a une fonction prescriptive permettant de déterminer quelle action est correcte et laquelle est incorrecte.

Ainsi, norme, intuition et valeur auraient chacune leur propre fonction : la norme serait prescriptive, l'intuition justificante, et la valeur motivante.

Mais comment alors les normes se justifient-elles ? Pour valoir en droit, une norme doit prouver sa légitimité. Mais comment le peut-elle⁶⁷⁰ ?

La question s'impose d'autant plus que la norme ne semble pas au premier abord être quelque chose dont nous ayons l'intuition. Pourtant, lorsqu'il a été question de la phénoménologie du caractère normatif d'une norme, nous avons vu qu'à travers divers phénomènes de conflit – comme la déception ou la divergence d'opinions –, la norme apparaissait en tant que norme là où elle était auparavant implicite. Là où ce qui avait auparavant été tenu pour correct entrainait en conflit avec ce qui était maintenant tenu pour correct, la norme devenait explicite et laissait même peut-être place à une nouvelle norme. C'est ainsi que la norme « pour nous » laissait place à la norme « pour tous » dans la divergence d'opinions, ou que la norme « pour moi » laissait place à la norme « prouvé objectivement par l'intuition » dans la déception.

Mais rendre manifeste une norme n'est pas encore justifier une norme. La norme peut bien être manifeste, cela ne signifie pas qu'elle est justifiée. C'est pourquoi il est nécessaire de préciser ce qui justifie chacune des normes que nous souhaitons appliquer.

⁶⁷⁰ Nos considérations sont donc *doubles*. Si nous devons reprendre la classification proposée par Christine Tappolet et Alan Voizard, nous devrions donc dire que notre propos porte à la fois sur une épistémologie des normes, puisque nous interrogeons la justification des normes, et une ontologie normative, puisque nous nous demandons quel est le fondement des propositions de type « doit être » et « ne doit pas être ». Cf., TAPPOLET, C., VOIZARD, A., « The Philosophy of Normativity, or How to Try Clearing Things Up a Little », *Dialogue* 50 (2011), p. 235.

Or, à partir de ce que nous avons présenté de Husserl, il semble que dans chaque cas, c'était l'incompatibilité idéale entre l'absence de cette norme et une certaine essence qui justifiait l'application de la norme. Prenons le cas de la certitude. Qu'est-ce qui justifiait Husserl à exclure de la théorie de la connaissance qu'il avait en vue tous les domaines d'objets ne pouvant donner lieu à des connaissances certaines ? C'était l'incompatibilité idéale entre l'idée de la théorie de la connaissance et l'incertitude. Toute théorie de la connaissance devait à ses yeux appliquer la certitude comme norme des formations de sens correctes et admissibles au sein de cette théorie parce que l'incertitude était incompatible avec l'idée qu'il se faisait de la théorie de la connaissance. Qu'est-ce qui sinon justifiait Husserl à exclure de la raison théorique les connaissances pouvant seulement prétendre être « pour nous » ? C'était le fait que de telles connaissances n'étaient pas compatibles avec l'idée d'un monde *objectif*, non-relatif à un sujet ou une communauté donnée. Prendre pour norme de n'admettre que les connaissances pouvant valoir « pour tous », même si des connaissances communautaires pouvaient tout à faire se révéler vraies au sein d'une communauté donnée, s'imposait donc en raison de l'idée d'un monde objectif. C'était une norme compatible idéalement avec l'idée d'un monde en soi.

Ce serait donc des relations de compatibilité idéale qui justifieraient l'application de certaines normes. Mais cela veut dire que si l'on se trompe dans la définition de ce qu'est la théorie de la connaissance ou de ce qu'est le monde objectif, il se peut également que la norme qui est prise pour corolaire soit fautive. S'il est cru, par exemple, que le propre d'une théorie de la connaissance est de s'élaborer à partir d'un domaine d'objets propre à constituer un fondement absolu et certain pour toutes les connaissances subséquentes, alors la démonstration qu'il ne fait sens de parler d'une théorie de la connaissance que là où la connaissance est *justement problématique* devrait modifier la norme que nous appliquons aux connaissances appartenant à cette théorie. Ce ne serait plus alors la certitude qui déterminerait la norme selon laquelle nous jugerions de l'appartenance d'un objet à cette théorie de la connaissance, mais plutôt son caractère problématique. Ainsi, les normes se modifient selon ce que l'on reconnaît être le contenu essentiel des idées qui leur sont associées.

Qu'il y ait des normes et qu'elles soient justifiées, cela résulterait donc exclusivement des relations idéales valant entre deux idées. Mais est-ce que le droit d'une

norme découle alors de la distinction entre le sens et le non-sens, ou de la distinction entre le sens et le contresens ? Quel est le rapport entre la norme et ce qu'elle doit permettre de réaliser ? C'est selon nous la distinction entre le sens et le contresens. Là où une certaine idée et l'absence du respect d'une certaine norme seraient un contresens, la norme sera justifiée en droit. C'était parce que l'idée d'une théorie de la connaissance ayant un fondement incertain était un contresens que la certitude avait en droit une fonction normative. Ce qui détermine sa légitimité, c'est donc que ce serait un contresens de ne pas exiger que certaines choses lui soient conformes considérant les essences qui sont en jeu. En revanche, ce ne sera pas la pertinence d'une norme qui déterminera sa légitimité à avoir un caractère normatif : si c'était le cas, sa légitimité reposerait sur l'opposition entre le sens et le non-sens. La pertinence d'une norme permettra par contre de déterminer le champ d'applicabilité d'une norme. Lorsque ce sera le champ d'application d'une norme qui sera en question, il s'agira de se demander : est-on devant des objets qui ont affaire avec la norme et l'idée qu'elle cherche à rendre possible ?

Peut-on alors appliquer un tel schème normatif aux actions pratiques ?

Nous avons déjà soulevé cette possibilité lorsqu'il a été question de la norme du « pour tous ». Nous avons alors dit que la norme pouvait avoir une portée pratique si elle était évaluée positivement. Or, même si nous neutralisons toute position de valeur pour ne considérer que la norme – geste que nous pourrions qualifier d'épochè normative –, la norme peut avoir une fonction pratique.

Cette fonction pratique est soit dérivée, soit directe. Elle est dérivée lorsqu'elle a accessoirement une fonction pratique, mais que son usage est d'abord et principalement théorique – comme lorsqu'il est question de partager des connaissances correctes et des connaissances incorrectes, ou des sciences correctes et des sciences incorrectes. Lorsque la recherche des connaissances correctes pouvant valoir pour tous devient le but d'une pratique, la norme « pour tous » a une fonction pratique dérivée. Ainsi, les pratiques permettant de réaliser les connaissances respectant la norme du « pour tous » sont elles-mêmes qualifiées de correctes de façon dérivée. L'éducation à la science et à l'esprit

critique et l'exercice du métier de scientifique seraient des exemples de pratiques dont la rectitude dépendrait de façon dérivée d'une norme théorique⁶⁷¹.

Mais ce n'est là qu'une des deux façons pour une norme d'avoir un usage pratique. Car une norme peut s'appliquer principalement à des actions pratiques. Si nous reprenons la norme « pour tous », il est clair qu'il peut être pertinent de l'appliquer non pas à des connaissances, mais à des actions. En témoigne le fait que l'apparition de la norme « pour tous » en Grèce antique a non seulement donné naissance à la raison théorique, mais a également institué une nouvelle norme d'après laquelle juger les institutions et les pratiques de la communauté. Car l'avènement de la raison théorique coïncide avec la naissance de la démocratie. Le monde pour tous n'était donc pas que le monde objectif pouvant être connu *en soi* : il était également un monde politique où tous pouvaient prendre part à la discussion et aux décisions communes. Toute pratique pouvant être « pour tous » était ainsi qualifiée de correcte, alors que les pratiques contrevenant à l'égalité de tous, nous pensons à l'élection qui était un principe de sélection antidémocratique pour les Grecs, étaient jugées incorrectes⁶⁷². Dire que n'étaient acceptables aux yeux des Grecs que les pratiques politiques pouvant être pour tous, c'est donc dire que la norme « pour tous » était appliquée aux actions et aux institutions communes.

En disant cela, nous reconnaissons en revanche une fonction directement pratique à la norme « pour tous » : elle peut, sans passer par le détour de sa fonction théorique, servir à distinguer des actions correctes d'autres actions incorrectes. En effet, nous n'avons pas dit que la démocratie était le régime politique rendant possible la science, auquel cas nous aurions appliqué la norme « pour tous » de façon dérivée à la pratique. Nous l'avons par contre appliquée directement à des actions. Dans la genèse que vous avons présenté de

⁶⁷¹ « Ainsi, la vérité idéale devient-elle une valeur absolue qui emporte avec soi une mutation universelle de la praxis dans le mouvement de la culture, et dans les effets qu'elle produit constamment dans l'éducation des enfants. » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 367-368 [333-334])

⁶⁷² En ce sens, les pratiques aristocratiques favorisant ceux ayant certains attributs (la richesse, le charisme, le pouvoir, etc.) constituent une menace à l'idée d'un monde politique « pour tous ». C'est pourquoi c'était la participation de tous et le tirage au sort qui prévalaient en Grèce antique et non pas l'élection. L'élection était vue à l'époque comme un principe de sélection antidémocratique puisque tous ne pouvaient pas également y prendre part, certains y étant favorisés par leur situation personnelle. Sur cette question : *cf.*, MANIN, B., *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion (coll. Champs essais), 2012, p. 19-61 ; RANCIERE, J., *La haine de la démocratie*, Paris : La fabrique, 2005, p. 40-57. À cet égard, nous avons déjà mis de l'avant la critique de l'impérialisme chez Husserl : *Supra*, section : « 2.2.5.4. La naissance de la raison théorique : une révolution normative ».

l'apparition de la norme « pour tous », c'était même l'isonomie qui était première, c'est-à-dire le traitement égal de tous, précepte fondamental à la démocratie athénienne et qui constituait le prérequis nécessaire à l'apparition de l'idée d'une *vérité* pouvant valoir pour tous⁶⁷³.

À vrai dire, nous n'avons pas à nous prononcer sur le caractère dérivé de l'une ou l'autre de ces applications de la norme « pour tous » puisque cette norme peut avoir une fonction strictement théorique et une fonction strictement pratique. Ce qui ne veut pas dire que les deux applications ne sont pas intimement liées : au contraire, elles se renforcent l'une l'autre, car science et démocratie sont intimement liées en raison du fait que c'est *la même norme qui est appliquée de part et d'autre*.

Et nous sommes en mesure de donner d'autres exemples de normes ayant une fonction proprement pratique. Car la détermination des actions qui sont correctes par opposition à celles qui sont incorrectes peut se faire strictement en ayant recours aux normes, sans référence aux valeurs. Prenons certaines normes qui régissent spécifiquement la rectitude de nos comportements envers autrui. On conçoit en général que les actions envers celui avec lequel nous sommes liés contractuellement doivent être faites *de bonne foi* ou *sans abus*. Ces normes s'imposent parce que le contrat est considéré comme un projet commun, qui, en son sens même, exige que les deux partenaires soient là l'un pour l'autre, et non l'un contre l'autre. En ce sens, la bonne foi et l'absence d'abus sont des normes liées à l'essence même d'un projet commun.

On juge également que n'est un contrat correct que celui qui résulte du consentement des deux parties impliquées. Et ce n'est pas qu'en matière contractuelle que le consentement est appliqué normativement à des rapports intersubjectifs. Il agit à titre de norme également pour les rapports politiques⁶⁷⁴ et là où il est question d'intégrité physique, que ce soit en matière médicale ou sexuelle. Cette norme a, en ce sens, un domaine d'application qui dépasse le seul champ contractuel. Nous pourrions même avancer qu'elle

⁶⁷³ *Supra*, section : « 2.2.6.2. L'étranger comme *alter ego* égal en raison ».

⁶⁷⁴ Pensons aux théories du contrat social, qui reconduisaient la rectitude des rapports intersubjectifs au fait d'avoir consenti au contrat social : LOCKE, J. *Deux traités du gouvernement*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque de Textes Philosophiques), 1997, 267 p. ; ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, Paris : Gallimard (coll. Folio essais), 1993, 544 p. Nous pouvons sinon penser à l'élection, qui consiste simplement à donner son aval, et donc dire oui, à un candidat.

est aujourd'hui la norme paradigmatique à partir de laquelle nous pensons la rectitude de nos rapports intersubjectifs.

Mais que dit le consentement en tant que norme ? Il équivaut à juger correcte toute action envers autrui où autrui aura dit oui. En cas d'absence d'un oui, cette action, si elle appartient au champ d'application de cette norme, sera jugée incorrecte.

Il y a plusieurs façons de justifier l'application du consentement comme norme de nos actions envers autrui. Il est possible d'abord de faire appel aux valeurs, en disant par exemple que le consentement n'est que la reconnaissance de la valeur humaine. On peut également faire référence aux conséquences négatives qu'il y aurait à ne pas prendre le consentement comme norme de nos rapports à autrui. Il est possible, sinon, de dire que le consentement fait simplement partie de notre définition de certaines actions. Ce qu'*est* un contrat, c'est l'ensemble des obligations auxquelles ont consenti les deux parties. Mais il est aussi possible, et c'est cette justification que nous privilégions, de justifier l'application normative du consentement en spécifiant que cette norme est intimement liée à l'essence de la personne. S'il est légitime de prendre le consentement comme une norme pour nos actions, c'est qu'il est compatible avec l'autonomie de la personne. À l'inverse, l'absence de consentement revient à reconnaître une hétéronomie contradictoire avec l'essence de la personne.

L'avantage de cette dernière façon de justifier les normes, c'est qu'elle est objective et ouverte à la discussion. Nous avons déjà formulé nos réserves par rapport au recours aux valeurs pour légitimer la rectitude d'une action. Dire que c'est une question de définition ne suffit pas non plus, puisque la légitimité de la norme est alors une question de convention, et n'est pas fondée objectivement. C'est pourtant ce genre d'argument que mobilise le positivisme juridique⁶⁷⁵.

Mais en justifiant les normes appliquées à l'action de la même façon que Husserl justifiait les normes qu'il appliquait aux connaissances, nous pouvons fonder leur légitimité

⁶⁷⁵ Dans le positivisme juridique, la norme légitime est la norme édictée par le législateur. La seule façon de critiquer cette norme est donc de montrer qu'elle n'est pas issue du législateur. C'est, en un sens, recourir au même genre d'argument que ceux qui font reposer les normes sur ce qui est conventionnellement reconnu comme norme – sauf quant au fait que la convention renvoie à ce qui est normal, alors que le législateur est une figure de l'autorité.

objectivement et de façon à ce que tous puissent prendre part à leur élaboration⁶⁷⁶. Il n'est pas certain, par exemple, que le consentement soit toujours une norme adéquate pour juger des actions intersubjectives, et il est possible de critiquer sa fonction normative en disant, notamment, qu'il n'est pas vraiment lié à l'essence de la personne. Car le consentement a pour effet de *réduire* les possibilités de la personne au simple fait de dire oui ou de dire non. Tout se passe comme si, si nous devons reprendre la terminologie des *Idées directrices*⁶⁷⁷, l'acte intentionnel et son noème ne gardaient que sa modalité positive ou négative, *sans nul autre contenu de sens*. C'est à cela qu'est réduit l'ego dans le consentement. S'il est vrai qu'il appartient à l'essence du sujet de pouvoir dire oui ou non, c'est là une bien pauvre réduction de ses possibilités constitutives. Car le sujet peut non seulement dire oui ou dire non, mais il peut également former *par lui-même* le contenu auquel il décide de dire oui ou de dire non. Le consentement n'est donc peut-être pas une norme *correcte* pour nos relations intersubjectives s'il a pour effet de rendre « correcte » des relations où autrui n'est pas considéré en ses pleines possibilités. Le consentement entérine ainsi des relations intersubjectives même si autrui n'y est que partiellement autonome – c'est-à-dire que pour la partie où il s'agit de dire oui ou de dire non. Toute autre est la norme de n'admettre comme corrects que les rapports intersubjectifs où tous participent à la constitution du sens auquel il s'agit de dire oui ou de dire non. Faire du consentement la clé des rapports intersubjectifs – en matière contractuelle, en matière politique, en matière d'intégrité physique, etc. – c'est donc toujours se rapporter à autrui en ne lui reconnaissant qu'une autonomie réduite. Mais est-ce se rapporter à autrui comme un sujet au même titre que soi ? Est-ce surtout reconnaître en autrui ce qui constitue l'essence de toute subjectivité ?

Le consentement n'était qu'un exemple de norme que nous utilisons pour juger de la rectitude de nos rapports intersubjectifs. Mais un exemple d'autant plus pertinent qu'il constitue aujourd'hui une norme paradigmatique pour nos rapports intersubjectifs. Un exemple, surtout, annonçant la voie d'une critique transcendantale des normes.

⁶⁷⁶ Cette justification reposant sur l'incompatibilité idéale entre l'absence d'une norme et l'essence de ce dont il est question, c'est donc qu'elle est *pour tous*. En effet, l'idéalité se définit par le fait qu'elle vaut *pour tous* et pour tout temps.

⁶⁷⁷ Cf., *Idées directrices I*, p. 361-363 [218-219].

CONCLUSION

Nous étions partis du principe « point de description sans prescription, et sans prescription à la description » afin de mettre en exergue les normes se tenant en retrait de toute description. Car les normes, avions-nous suggéré, ne sont pas ce sur quoi se dirigent nos actes intentionnels et nos visées de sens. Ainsi toujours en retrait de ce sur quoi se porte l'intentionnalité, elles travaillaient pourtant toujours les actes et leur visée. La phénoménologie devait ainsi se donner pour tâche de les mettre au jour.

La logique de Husserl avait alors constitué un exemple paradigmatique de normes appliquées au sens posé dans nos actes intentionnels. L'application normative de la logique permettait en effet d'y différencier des visées de sens incorrectes, parce qu'insensées ou parce que contraire au sens, et des visées de sens correctes. Le droit pour les formations de sens de la logique d'avoir un usage normatif était en revanche problématique pour Husserl. Car à son époque, cet usage normatif servait d'argument pour réduire la logique à une forme de technologie. Comme si le droit de toute norme dépendait de la position d'une fin pratique ou d'une valeur. Mais Husserl ne pouvait consentir à fonder ainsi le droit des normes logiques, puisque ce genre de justification avait pour conséquence de fonder la logique sur une psychologie ou sur une éthique. C'est à ce titre qu'il en appelait à une logique transcendantale, en tant que science permettant de fonder le droit de la logique, notamment en son usage normatif.

Or, à s'en tenir à l'usage normatif de la logique, nous en serions restés à une bien pauvre prescription imposée à la description. Comme si les formations de sens de la description n'étaient normées que sémantiquement ou analytiquement.

Plus nous avançons dans notre recherche, moins les normes se tenant en retrait de la description semblaient pouvoir se réduire à celles provenant de l'application normative de la logique. Nous ne pouvions prendre pour seules normes que celles de n'admettre que les unités de signification compréhensibles et de n'admettre que celles pouvant avoir un

objet intuitif les prouvant. Il pouvait également être exigé de n'admettre que les visées de sens certaines, pour tous, prouvées par l'intuition *optimale*, normales, etc. Nous devons donc également élargir la justification du droit de toute norme à agir à titre de norme, et ne pouvons nous en tenir à cet égard aux justifications provenant de la logique transcendantale. Nous avons ainsi proposé une phénoménologie du caractère normatif des normes où leur droit d'agir comme norme devait se légitimer dans divers vécus, au cœur desquels se trouvaient les vécus de conflit.

Ce premier élargissement des considérations normatives travaillant nos visées de sens, passant de l'usage normatif de la logique à toute norme pouvant déterminer la rectitude d'une visée de sens, s'était suivi d'un second. Car jusqu'à ce point, nous nous étions limités à expliciter la portée théorique des normes. Les normes étaient soit posées en vue d'une possible justification par une preuve intuitive, soit liées à un certain type de preuve (certitude, intuition donnant en chair et en os, pour tous, etc.). Or, si nous voulions donner une portée pratique aux normes, nous devons trouver une norme ne se limitant pas à exiger une preuve. À ce titre, la norme du « pour tous » s'était démarquée. Non seulement cette norme pouvait avoir une portée théorique, spécifiant le genre de connaissance pouvant valoir pour la nouvelle raison théorique instituée par les Grecs, *elle pouvait également avoir une portée pratique*. En effet, cette norme impliquait que seul l'agir en commun instituant des rapports intersubjectifs et une forme communautaire *pouvant être pour tous* était véritablement correct. La norme du « pour tous » devenait ainsi un exemple paradigmatique de l'usage pratique que nous souhaitions donner aux normes.

Nous fîmes cependant face à un nouvel obstacle. Après avoir montré que les normes pouvaient avoir un usage pratique puisqu'elles ne se limitaient pas à établir le genre de justification que devaient obtenir nos formations de sens, nous étions confrontés au fait que l'éthique husserlienne ne reconnaissait pas un usage pratique aux normes. Car Husserl plaçait les valeurs, et non pas les normes, au fondement de la détermination de l'agir correct. S'il en était ainsi, c'était parce que plusieurs présupposés normatifs avaient déterminé quel genre de fondement pouvait être considéré comme *adéquat* pour l'éthique. Souhaitant dépasser cet usage strictement théorique des normes, nous devons donc proposer une critique des présupposés normatifs ayant présidé à l'élaboration de l'éthique husserlienne et l'ayant conduit à fonder son éthique sur une axiologie.

Parmi les présupposés normatifs ayant déterminé à l'avance l'éthique qui pouvait être, aux yeux de Husserl, *correcte* se trouvait la structure intentionnelle de la conscience, qui imposait de trouver quelque chose qui puisse servir de corrélat prescriptif justifiant les actes affectivo-volitifs liés à l'éthique. Quelque chose qui puisse donc tenir en lieu et place de l'objet intuitif pour les actes intentionnels associés à la raison pratique. Il fallait également, dans la mesure où l'éthique était affaire d'actions à réaliser, que cet « objet » propre à l'éthique puisse assurer le passage de la simple possibilité d'une action à son existence. La valeur semblait, sous ces présupposés normatifs, être un objet *parfait* pour l'éthique.

À l'inverse, en vertu de ces mêmes présupposés normatifs, les normes ne pouvaient constituer un fondement *correct* à l'éthique. Les formations de sens théoriques constituaient à ce titre un exemple paradigmatique du fait que pour Husserl, les normes ne pouvaient pas à elles seules servir de fondement à l'éthique. En effet, pour les formations de sens théoriques, diverses normes – la possibilité d'être prouvées par l'intuition, la certitude, le « pour tous », etc. – permettaient déjà d'y distinguer celles correctes et devant-être des autres incorrectes et ne-devant-pas-être. Les normes avaient déjà, dans ces cas, un usage prescriptif.

Mais elles n'étaient pas motivantes. C'était la raison pour laquelle les formations de sens théoriques, même si diverses normes déterminaient déjà leur rectitude, ne pouvaient devenir les objets d'une pratique que s'il leur était adjoind une valeur. Les actes intentionnels, lorsque confrontés à leur *réalisation pratique*, lorsque transformés en action issue d'une volonté, devaient acquérir une valeur. Comme si leur seul respect des normes déterminant leur rectitude n'était pas suffisant. Husserl suggérait ainsi une éthique de la vérité fondée sur une axiologie. Cette éthique de la vérité ne voulait pas dire qu'il n'y avait que les valeurs qui puissent justifier notre droit d'appliquer des normes à nos visées de sens. Que la justification de ces normes ne passe pas par les valeurs, c'était un acquis des *Prolégomènes* confirmé par *Logique formelle et logique transcendantale*. Cette éthique de la vérité voulait néanmoins dire que dès qu'il est question de la transformation des actes intentionnels en actes *effectifs*, en acte à *faire*, alors il est question de valeurs. En tant qu'objet suscitant les affects et la volonté, il n'y avait que les valeurs pour faire le pont entre la simple possibilité et l'action effective.

Il est étonnant de voir à quel point cette solution nous ramène au problème du fondement de la fonction normative de la logique dans les *Prolégomènes* et à ce que le psychologisme et l'antipsychologisme de l'époque de Husserl proposaient. Soit il était présupposé, comme chez les partisans du psychologisme, que la logique était affaire d'actes *effectifs*⁶⁷⁸. Soit il était présupposé, comme chez les partisans de l'antipsychologisme, que la logique était affaire de *valeurs*. Ces deux voies, que Husserl refusait à la logique, il les acceptait néanmoins pour l'éthique.

Que serait une éthique qui suspendrait, tout comme Husserl l'avait fait envers la logique⁶⁷⁹, toute thèse concernant la production d'une action effective ? Qui refuserait de se donner pour tâche de rendre compte de la réalisation d'une action pratique ? Qui pourrait ainsi se permettre de suspendre toute référence aux valeurs ? Qui ne considérerait donc plus la possibilité de l'effectuation d'une action comme étant *problématique* ?

Dire que l'éthique n'a pas pour objet de rendre compte de comment l'effectuation d'une action est possible suppose que le passage à l'action n'est peut-être justement pas un *problème*. Les démesures actuelles de l'action ne montrent-elles pas que l'existence de l'action n'est peut-être pas du tout un problème ? Jamais n'a-t-on été capable d'autant d'actions. Ce qui semble en revanche plus problématique, c'est la question de savoir quelle est l'action, peu importe sa modalité ontique (effective, possible, impossible, etc.), qui devrait être.

Comment une telle éthique suspensive pourrait-elle alors tout de même différencier ce qui doit être et ce qui ne doit pas être ?

C'est ici que les normes regagnaient le primat qu'elles avaient perdu lorsque Husserl avait quitté le versant théorique de sa philosophie pour son versant pratique. Rien n'empêchait pourtant ces normes d'avoir une fonction prescriptive dans une éthique suspensive.

⁶⁷⁸ Présupposé qui était une conséquence du fait d'avoir conçu la logique comme un art permettant d'atteindre une fin pratique, fin qui consistait à réaliser l'achèvement des sciences.

⁶⁷⁹ *Supra*, section : « 1.3.4. L'acte intentionnel et la réalisation pratique positive ». Nous y avons montré, à partir d'une critique de la logique *technologico*-normative, comment le devoir-être n'impliquait en logique aucune référence à une action à réaliser.

Avons-nous un modèle d'une telle éthique fondée sur les normes ? Et d'une éthique pour laquelle la justification des normes qu'elle applique est toujours un problème ? Nous pouvons trouver un tel modèle dans les systèmes juridiques reposant sur la jurisprudence. Quand le droit n'était pas codifié, la justification de la norme, le droit de la norme, était toujours problématique. Il fallait à chaque fois décider du droit d'une norme. Certes, cette norme résidait le plus souvent dans la *stare decisis*, c'est-à-dire dans l'autorité de la norme déjà appliquée pour le même cas d'espèce. Mais en absence de décision juridique ayant déjà tranché la question ou dans les cas où les faits se distinguaient trop des cas déjà jugés, les juges devaient chercher et justifier la norme leur permettant de départager la légalité et l'illégalité d'une action : la norme de sa rectitude. Pour ce droit jurisprudentiel, la possibilité de l'effectuation d'une action n'était pas non plus, ou sinon très rarement, un problème : il s'agissait d'y juger des actions et de leur appliquer des normes après qu'elles aient déjà eu lieu. Les normes n'avaient donc pas à rendre possible l'action leur étant conforme. À l'inverse, dans le droit codifié, la norme n'est pas problématique en son droit. Si elle l'est, le problème se réduit alors à la question de savoir : est-ce bien une autorité légitime qui a prononcé cette disposition législative ? Ce qui est presque toujours le cas. La tâche des juges dans le droit codifié se résume donc à déterminer quelle norme, c'est-à-dire quelle disposition législative parmi celles en vigueur, est pertinente dans le cas d'espèce. Nous n'y trouvons plus de critique transcendantale des normes. De plus, comme ce droit codifié se présente comme un ensemble de normes devant être respectées par les actions à venir, par les actions dont la possibilité est toujours problématique, il doit rendre compte de la possibilité qu'une action s'y conforme. Les peines, les dommages et intérêts et les indemnisations prévus sont ainsi autant de conséquences nous incitant à suivre et à ne pas vouloir contrevenir aux normes codifiées.

Husserl aurait ainsi pu déréaliser les actions pratiques tout comme il l'avait fait pour les actes intentionnels. Il lui aurait fallu pour ce faire qu'il considère l'acte pratique strictement pour la question de sa rectitude, tout comme il l'avait fait pour les actes théoriques. Il aurait pu également considérer que l'effectuation des actions devait être l'objet d'une psychologie et non pas de l'éthique, comme c'était le cas pour la logique. Ce qui supposait également qu'il accepte d'autres normes que celle de n'admettre que ce qui peut obtenir une justification par une preuve intuitive ou que ce qui est lié à un certain type

de preuve. Pour ce faire, norme et preuve devaient être disjointes. D'abord parce que c'était la réduction de la norme de rectitude à la preuve intuitive qui l'avait motivé à adopter les valeurs au fondement de son éthique et dont l'intuition assurait la rectitude des actes intentionnels appartenant à la raison pratique. Ensuite parce que la preuve était une norme ayant très peu d'enjeux pratiques. Tous les partages entre les actions correctes et les actions incorrectes, les actions devant-être et les actions ne-devant-pas-être, ne peuvent pas être réduits à la simple question de leur justification *intuitive*.

Le principe « point de description sans prescription, et sans prescription à la description », par lequel nous avons annoncé l'intrication entre la description et la prescription, se révélait ainsi être une tâche : tâche de mettre en exergue les normes, d'extraire celles-ci de leur réduction à la question de la preuve, et de leur donner une portée pratique.

Principe, surtout, qui exigeait son dépassement dans un nouveau principe : « point de prescription sans description, et sans description de la prescription ». Ce renversement s'annonçait déjà dans la phénoménologie du caractère normatif des normes, et constituait l'ultime intrication entre la phénoménologie et les normes. Car la phénoménologie n'est pas que soumise à des normes. Elle ne fait pas non plus que les extirper de leur retrait. En tant que philosophie transcendantale, la phénoménologie a également pour tâche de justifier le droit des normes et leur application normative. Et, à ce titre, elle s'ouvre à l'idée d'une critique transcendantale des normes, qu'elles soient théoriques ou pratiques. Si la richesse d'une méthode se mesure à la portée de sa critique, la phénoménologie ajouterait ainsi une corde à son arc.

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Husserl :

Husserliana :

- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Hua I], éd., S. Strasser, The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* [Hua II], éd. W. Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Hua III], éd. W. Biemel, The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff Publishers, 1950.
- , *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [Hua IV], éd., M. Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1952.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [Hua VI], éd. W. Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1976.
- , *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte* [Hua VII], éd. R. Boehm. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1956.
- , *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [Hua VIII], éd. R. Boehm. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1959.
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925* [Hua IX], éd. W. Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1968.
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)* [Hua X], éd. R. Boehm. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1969.

- , *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926* [Hua XI], éd. M. Fleischer. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1966.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920* [Hua XIII], éd. I. Kern. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* [Hua XIV], éd. I. Kern. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* [Hua XV], éd. I. Kern. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Ding und Raum. Vorlesungen (1907)* [Hua XVI], éd. U. Claesges, The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [Hua XVII], éd. P. Janssen. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1974.
- , *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage* [Hua XVIII], éd. E. Holenstein. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1975.
- , *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* [Hua XIX], éd. U. Panzer. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1984.
- , *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* [Hua XX-I], éd. U. Melle. The Hague, Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 2002.
- , *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* [Hua XXII], éd. B. Rang. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1979.
- , *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten* [Hua XXV]. éd. T. Nenon et H. R. Sepp, The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1986.

- , *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937* [Hua XXVII], éd. T. Nenon et H. R. Sepp, The Hague, Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 1988.
- , *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* [Hua XXVIII], éd. U. Melle. The Hague, Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 1988.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* [Hua XXIX], éd. R. N. Smid. The Hague, Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 1992.
- , *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* [Hua XXXIV], éd. S. Luft. Dordrecht, Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 2002.
- , *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* [Hua XXXVII], éd. H. Peucker. Dordrecht, Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 2004.
- , *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* [Hua XXXIX], éd. R. Sowa. New York : Springer, 2008.

Manuscripts non-publiés :

K I 59 (1897)

A VI 7 (1902-1910)

A VI 8 I (1909)

A VI 12 II (1901-1911)

A VI 21 (1924)

Traductions françaises :

- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris* [Hua I], trad. M. B. de Launay, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1994, 237 p.
- , *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons* [Hua II], trad. A. Lowit, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1970, 136 p.
- , *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1 : Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913) [Hua III], trad. P. Ricœur, Paris : Gallimard, 1950.
- , *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 2 : Recherches phénoménologiques pour la constitution* (1912-1928) [Hua IV], trad. E. Escoubas, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1982.
- , *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* [Hua 6], trad. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, 589 p.
- , *Philosophie première* (1923-1923) [Hua VII-VIII], 2 vol., trad. A. L. Kelkel, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1970.
- , *Psychologie phénoménologique* (1925-1926) [IX], trad. P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques), 2001, 346 p.
- , *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1904/1905-1910) [Hua X], trad. H. Dussort, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1996, 205 p.
- , *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires* [Hua XI], trad. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble : Jérôme Millon (coll. Krisis), 1998, 431 p.
- , *Sur l'intersubjectivité I* [Hua XIII-XIV-XV], trad. N. Depraz, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2011, 424 p.
- , *Sur l'intersubjectivité II* [Hua XIII-XIV-XV], trad. N. Depraz, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2011, 590 p.

- , *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité* [Hua XV], trad. N. Depraz et P. Vandervelde, Grenoble : Jérôme Million (coll. Krisis), 1998, 307 p.
- , *Chose et espace : leçons de 1907* [Hua XVI], trad. J.-F. Lavigne, Paris : Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 2001, 493 p.
- , *Logique formelle et logique transcendantale* [Hua XVII], trad. S. Bachelard, Paris : Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 2002, 446 p.
- , *Recherches logiques, tome 1 : Prolégomènes à la logique pure* [Hua XVIII], trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris: Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2002, 304 p.
- , *Recherches logiques, tome 2, partie 1 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance : Recherches I et II* [Hua XIX], trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris: Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2009, 288 p.
- , *Recherches logiques, tome 2, partie 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance : Recherches III, IV et V* [Hua XIX], trad. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris: Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2010, 392 p.
- , *Recherches logiques, tome 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance : Recherche VI* [Hua XIX], trad. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris: Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2012, 322 p.
- , *Articles sur la logique (1890-1913)* [Hua XXII], Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1975, 586 p.
- , *La philosophie comme science rigoureuse* [Hua XXV], trad. M. de Launay, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2003, 86 p.
- , *Sur le renouveau. Cinq articles* [Hua XXVII], trad. L. Joumier, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Textes philosophiques), 2005, 158 p.
- , « Éthique et théorie de la valeur » (1902) [Hua XXXVIII], trad. C. Lobos, *Annales de phénoménologie* 4 (2005), p. 189-225.

- , *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (1908-1914) [Hua XXVIII], trad. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Paris : Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 2009, 478 p.
- , *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes* [Hua IXXX], trad. L. Perreau, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2014, 120 p.
- , « Monde humain, monde animal, monde préhistorique » [Hua XXXIX], trad. E. Alloa, *Philosophie*, n° 131 : 4, 2016, p. 20-23 [509-513].
- , « Normalité, anomalie et animalité » [Hua XXXIX], trad. E. Alloa, *Philosophie*, n° 131 : 4, 2016, p. 24-35 [650-666].
- , *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Philosophie », 1989, 93 p.
- , « N°3 Les types d'intentionnalité affective » (1911) des *Études concernant la structure de la conscience (1908-1914)*, trad. N. Depraz, dans *La surprise*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N° 24), 2016, pp. 213-230.
- , « N°5 <Conscience du sentiment et la conscience des sentiments. Le sentiment comme acte et comme état> » des *Études concernant la structure de la conscience (1908-1914)*, trad. par C. Serban, dans *La surprise*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N° 24), 2016, p. 231-248.
- , « Appendice IV <Conscience de valeur et jouissance> » (1909) des *Études concernant la structure de la conscience (1908-1914)*, trad. par C. Serban, dans *La surprise*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N° 24), 2016, p. 249-255.

Littérature secondaire :

- ARENDE, Hannah, *Qu'est-ce que le politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, éd. U. Ludz, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1995, 195 p.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, tome I, trad. M. Dufour, Paris : Les Belles Lettres (coll. Collection des universités de France), 1960, 143 p.
- , *La Métaphysique*, Tome I, trad. J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques), 1981, 452 p.
- , *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 2004, 560 p.
- ARRIEN, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1912-1923)*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2014, 385 p.
- AUSTIN, John Langshaw, « Les excuses », *Revue de Métaphysique et de Morale* 72: 4 (1967), p. 414-445.
- , *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris : Éditions du Seuil (coll. Points. Essais), 1970, 202 p.
- , « Trois manières de renverser l'encre », dans *Écrits philosophiques*, trad. L. Aubert et A.-L. Hacker, Paris : Seuil (coll. Couleur des idées), 1994, 248 p.
- BAIER, Annette, « Nonsense », dans *The encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, éd. P. Edwards, New-York : MacMillan, 1967, p. 520-522.
- BÉGOUT, Bruce, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris : Librairie J. Vrin (coll. Histoire de la philosophie), 2000, 379 p.
- , « La pensée en acte. Logique et activité de penser chez Frege et Husserl », dans *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, éd. R. Brisart, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes & Controverses), 2002, p. 117-151.

- BENOIST, Jocelyn, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1994, 319 p.
- , « "Le monde pour tous" : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », *Recherches husserliennes* 5 (1996) p. 27-52.
- , *Phénoménologie, sémantique, ontologie : Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1997, 310 p.
- , « De Kant à Bolzano : Husserl et l'analyticité », *Revue de Métaphysique et de Morale* 102: 2 (Avril-Juin 1997), p. 217-238.
- , « Sur l'état présent de la phénoménologie », dans *L'idée de phénoménologie*, Paris : Beauchesne Éditeur (coll. Le grenier à sel), 2001,
- , « La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (Avril-Juin 2001), p. 21-35.
- , « Un concept normatif de l'intentionnalité ? » *Études phénoménologiques* 23 (2007), p. 9-36.
- , *Le bruit du sensible*, Paris : Cerf (coll. Passages), 2013, 240 p.
- , « De l'autre côté de la limite », dans *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris : Hermann Éditeurs (coll. Rue de la Sorbonne), 2014, p. 185-204.
- , « Théorie des concepts sériels », dans *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX^e siècle*, éd. F. Boccaccini, Berne : Peter Lang (coll. Philosophie & Politique / Philosophy & Politics), 2016, p. 137-158.
- BERNET, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 1994, 335 p.
- , « Sur le sens de l'idéalisme husserlien : les modes d'être des objets et la conscience intuitive », dans *La représentation vide. Suivi de Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, dir. de J. Benoist et J.-F. Courtine, Paris : Presses Universitaires de France (coll. Epiméthée), 2003, p. 225-249.

- , *Conscience et existence*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2004, 299 p.
- BRACH, Marcus Joachim, *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*, Würzburg : Königshausen & Neumann (coll. Epistemata. Reihe Philosophie), 1996, 433 p.
- BRAINARD, Marcus, *Beliefs and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, Albany : State University of New York Press, 2002, 331 p.
- BRENTANO, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. DE GANDILLAC, Paris : Aubier (coll. Philosophie de l'esprit), 1944, 461 p.
- , *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hamburg : F. Meiner (coll. Philosophische Bibliothek), 1978, 424 p.
- , *L'origine de la connaissance morale*, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 2003, 322 p.
- CARR, David, *Interpreting Husserl : critical and comparative studies*, Dordrecht, M. Nijhoff, coll. « Phaenomenologica 106 », 1987, 303 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Ce qui fait la Grèce. I. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, 354 p.
- CROWELL, Steven Galt, « Authentic Thinking and Phenomenological Method », dans *Husserl's Logical Investigations in the New Century*, éd. K.-Y. Lau and J. J. Drummond, Dordrecht : Springer (coll. Contributions to phenomenology), 2007, p. 119-133.
- , *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2013, 321 p.
- DASTUR, Françoise, « Une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise », *Études phénoménologiques*, 25 (1997) pp. 59-75.
- , « La logique de la « validité ». Husserl, Heidegger, Lotze. » dans *La phénoménologie en questions*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2004, p. 15-29.

- , « Le projet d'une grammaire pure logique » dans *La phénoménologie en questions*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2004, p. 31-47.
- , *Heidegger : la question du logos*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque des philosophies), 2007, 256 p.
- DAVIDSON, David, *Actions et événements*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1993, 402 p.
- DELVAUX, Amaury, « Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl » *Bulletin d'analyse phénoménologique* 11: 4 (2015), p. 8-16
- DEPRAZ, Natalie, *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1995, 365 p.
- , « Husserl et la surprise », dans *La surprise*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N° 24), 2016, p. 145-168
- DERRIDA, Jacques, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », dans *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris : L'Harmattan (coll. Esthétiques), 2001, p. 79-112.
- DESANTI, Jean-Toussaint, *Introduction à la phénoménologie*, Paris : Gallimard (coll. Folio/essais), 1994, 170 p.
- DESCARTES, René, *Les Passions de l'âme*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1988, 286 p.
- DEWALQUE, Arnaud, « Présentation », *Philosophie* 91: 3 (2006), p. 3-8.
- , « Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de « logique pure » » *Les Études philosophiques* 84: 1 (2008), p. 97-115.
- , « Idée et signification. Le legs de Lotze et les ambiguïtés du Platonisme », dans *La subjectivation de la notion d'Idée*, éd., B. Collette et B. Leclercq, Louvain : Peeters (coll. Bibliothèque philosophique de Louvain), 2012, p. 158-182.

- , « Le monde du représentable : de Lotze à la phénoménologie » dans *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX^e siècle*, éd. F. Boccaccini, Berne : Peter Lang (coll. Philosophie & Politique / Philosophy & Politics), 2016, p. 73-101.
- DODD, James, *Crisis and reflection : an essay on Husserl's Crisis of the European sciences*, Dordrecht : Kluwer Academic (coll. Phaenomenologica 174), 2004, 240 p.
- DOYON, Maxime, « Perception and Normative Self-Consciousness » dans *Normativity in Perception*, éd. M. Doyon et T. Breyer, New York : Palgrave Macmillan (coll. New Directions in Philosophy and Cognitive Science), 2015, p. 38-51.
- DRUMMOND, J. J., « Husserl et les voies de l'accomplissement de la réduction », dans *Merleau-Ponty*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N°16), 2008, p. 263-288.
- , « Phénoménologie et ontologie », trad. Guillaume Fréchette, *Philosophiques* 36: 2 (2009) p. 593-607.
- DUCAT, Philippe, « Rationalism, Idealism, Nationalism », dans *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers (coll. Phaenomenologica No 148), 1998, p. 87-102.
- DUCROS, Paul, *Husserl et le géostatisme. Perspectives phénoménologiques et éthiques*, Paris : Les Éditions du Cerf (coll. Nuit surveillée), 2011, 445 p.
- DUFOUR, Éric, « Notice » dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, M. de Launay (dir.), Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Textes philosophiques), 2000, p. 225-228.
- , *Les néokantiens*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque des philosophies), 2003, 190 p.
- DUPUY, Maurice, *La philosophie de Max Scheler : son évolution et son unité*, 2 v., Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1959, 756 p.
- DWORKIN, Ronald, « Objectivity and Truth : You'd Better Believe It », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 25 no 2 (Spring, 1996), p. 87-139.

- ELSTER, Jon, *Agir contre soi : la faiblesse de volonté*, Paris : Odile Jacob (coll. Travaux du Collège de France), 2007, 159 p.
- FERRARI, Maximo, *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, trad. T. Loisel, Paris : Cerf (coll. Passages), 2001, 224 p.
- FISSETTE, Denis, « Les Méditations cartésiennes et la philosophie première », *Laval théologique et philosophique* 53: 3 (1997), p. 653-669.
- FREULER, Léo, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1992, 384 p.
- , *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1997, 296 p.
- GOYARD-FABRE, Simone, *La philosophie du droit de Kant*, Paris : J. Vrin (coll. Histoire des idées et des doctrines), 1996, 292 p.
- GILLIGAN, Carol, *Une voix différente : pour une éthique du care*, Paris : Flammarion (coll. Champs), 2008, 284 p.
- GYEMANT, Maria, « Le remplissement des objets idéaux : Sur la théorie du remplissement catégorial dans la VI^e Recherche logique de Husserl », *Bulletin d'analyse phénoménologique* IX : 4 (2013),
- HARTUNG, Gerald, « Le *Mikrokosmos* de Hermann Lotze et le discours anthropologique en Allemagne au XIXe siècle », *Revue germanique internationale* 10 (2009), pp. 97-110.
- HAUSER, Kai, « Lotze et Husserl », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85: 2 (2003), p. 152-178.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica, 1985, 383 p.
- , *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1985, 410 p.
- , *Platon : Le Sophiste*, trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris : Éditions Gallimard, (coll. Bibliothèque de philosophie), 2001, 661 p.

- HENRICH, Dieter, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique », dans *Kant's Transcendental Deductions. The Three « Critiques » and the « Opus postumum »*, Förster, Eckart (éd.), Stanford : Stanford University Press, 1989, p. 29-46.
- HENRY, Michel, « Quatre principes fondamentaux de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale* 96: 1 (1991), p. 3-26.
- HERBART, Johann Friedrich, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Königsberg : Unzer (coll. Menger), 1837, 310 p.
- , *Lehrbuch zur Psychologie*, Amsterdam : Bonset, 1965 [1834], 203 p.
- , *Les points principaux de la métaphysique*, trad. C. Maigné, Paris : Vrin (coll. Textes & Commentaires), 2005, 254 p.
- HOLTON, Richard, « Intention and Weakness of Will », *The Journal of Philosophy* 96: 5 (1999), p. 241-262.
- , « Weakness of Will », dans *Willing, Wanting and Waiting*, Oxford : Oxford University Press, 2009, p. 70-96.
- HUME, David, *Dissertation sur les passions : Traité de la nature humaine, livre II*, trad. J.-P., Cléro, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 1995, 351 p.
- JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas : Éditions de l'éclat (coll. Tiré à part), 1991, 95 p.
- , *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris : Gallimard (coll. Folio Essais), 2009, 323 p.
- KANT, Emmanuel, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, (coll. Bibliothèque des textes philosophiques), 1966, 171 p.
- , *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris : Aubier (coll. Garnier Flammarion), 1995, 544 p.
- , *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 2003, 473 p.

- , *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 2006, 749 p.
- KERN, Iso, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », dans *La réduction*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N°11), 2003, p. 285-323.
- KLEINBERG-LEVIN, David Michael, *Reason and evidence in Husserl's phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press (coll. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy), 1970, 232 p.
- 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 : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2005, 809 p.
- , *Accéder au transcendantal ? : réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées directrices pour la phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique de Husserl*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2009, 334 p.
- LAPOINTE, Sandra, « Husserl sur le psychologisme, la logique et la théorie de la connaissance », dans *Philosophies de la connaissance*, éd. R. Nadeau, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2016, p. 309-334.
- LEE, Nam-In, « Edmund Husserl's Phenomenology of Mood », dans *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers (coll. Phaenomenologica No 148), 1998, p. 103-119.
- LE QUITTE, Samuel, « La fonction de l'analogie dans la fondation de l'éthique », dans *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, éd. Ubiali, M. et Wehrle, M., Cham [Switzerland] : Springer (coll. Phaenomenologica), 2015, pp. 31-49.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : M. Nijhoff (coll. Phaenomenologica), 1961, 284 p.
- , *Éthique et infini*, Paris : Fayard (coll. L'espace intérieur), 1982, 141 p.

- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Librairie générale française (coll. Livre de poche), 1990, 286 p.
- LIPPS, Theodor, *Grundzüge der Logik*, Leipzig : Leopold Voss, 1912 [1893], 232 p.
- LOCKE, John, *Deux traités du gouvernement*, Paris : Vrin (coll. Bibliothèque de Textes Philosophiques), 1997, 267 p.
- LOHMAR, Dieter, « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », *Revue philosophique de Louvain* 99: 4 (2001), p. 652-682.
- , « L'idée de la réduction. Les réductions de Husserl – et leur sens méthodique commun », dans *La réduction*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N°11), 2003, p. 91-110.
- LOIDOLT, Sophie, *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht : Springer (coll. Phaenomenologica 191), 2009, 336 p.
- LOTZE, Rudolf Hermann, *Logik*, Leipzig : Verlag von G. Hirzel, 1880, 608 p.
- , « Le monde des Idées », trad. A. Dewalque, *Philosophie* 91: 3 (2006), p. 9-23 [505-523].
- LOWITH, Alexandre, « L'Épochè de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale* 62: 4 (1957), p. 399-415
- MAHÉO, Gabriel, « Le libre jeu de l'amour et de la raison », dans *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, dir. G. MAHÉO et E. HOUSSET, Rennes : Presses universitaires de Rennes (coll. Philosophica), 2015, p. 143-165.
- MAIGNÉ, Carole, « Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart » dans HERBART, J. F., *Les points principaux de la métaphysique*, Paris : Vrin (coll. Textes & Commentaires), 2005, p. 7-162.
- MALL, Ram Adhar., *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hum's Philosophy*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1973, 153 p.
- MANIN, Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion (coll. Champs essais), 2012, 347 p.

- MARIANI, Emanuele, « L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* de E. Husserl » dans *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, éd. Ubiali, M. et Wehrle, M., Cham [Switzerland] : Springer, (coll. Phaenomenologica), 2015, p. 13-30.
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 1989, 312 p.
- , *Étant donné*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Quadrige), 2005, 480 p.
- MARTINELLI, Riccardo « Origine dei concetti e logica pura. Herbart, Lotze e Husserl », dans *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia : il dibattito austro-tedesco : 1830-1930*, éd. S. Poggi, Milano : Unicopli, 2002, p. 173-202.
- MEIER, Christian, *La naissance du politique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1995, 444 p.
- MELLE, Ullrich, « Husserl's personalist ethics », *Husserl Studies* 23:1 (2007), p. 1-15.
- MONSEU, Nicolas, « Réflexions sur quelques notions de philosophie antique dans l'*Einleitung in die Ethik* de Husserl », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 22: 2 (2007), p. 261-277.
- MULLIGAN, Kevin, « Husserl sur les « Logiques » de la valorisation, des valeurs et des normes », *Philosophia Scientiae* 10 :1 (2006), p. 71-107.
- NARBONNE, Jean-Marc, *Antiquité critique et modernité : essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 254 p.
- Normativity in perception*, éd., M. Doyon et T. Breyer, *Normativity in perception*, Houndmills, New York : Palgrave Macmillan (coll. New directions in philosophy and cognitive science), 2015, 231 p.
- PALETTE, Virginie, « Evidence as Norm of Normativity in Perception », dans *Normativity in Perception*, éd. M. Doyon et T. Breyer, New York : Palgrave Macmillan (coll. New Directions in Philosophy and Cognitive Science), 2015, p. 196-207.

- PARFIT, Derek, « Normativity », dans *Oxford Studies in Metaethics*, ed. Russ Shafer-Landau, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 325-380.
- PERREAU, Laurent, *Éthique et phénoménologie*, Dijon : Éditions Alter, 2005, 363 p.
- , *Le monde social chez Husserl*, Dordrecht/New York : Springer (coll. *Phaenomenologica* 209), 2013, 382 p.
- PETIT, Jean-Luc, « Logique et phénoménologie des normes », *Cahiers de philosophie politique et juridique* 27 (1995), p. 175-192.
- PEUCKER, Henning, « Husserl's Critique of Kant's Ethics », *Journal of the History of Philosophy* 45: 2 (2007), p. 309-319.
- PICHÉ, Claude, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris : Vrin (coll. *Histoire de la philosophie*), 1995, 248 p.
- , « Hermann Lotze et la genèse de la philosophie des valeurs », *Les Études philosophiques*, 4 (Octobre-décembre 1997), p. 493-518.
- PIRONET, Fabienne et TAPPOLET, Christine, « Faiblesse de la raison ou faiblesse de volonté : peut-on choisir ? », *Dialogue* 42: 4 (2003), p. 627-643.
- PLATON, *Parménide*, trad. L. Robin, Paris : Gallimard (coll. *Bibliothèque de la Pléiade*), 1950, p. 193-255.
- , *Le Sophiste*, trad. L. Robin, Paris : Gallimard (coll. *Bibliothèque de la Pléiade*), 1950, p. 216-338.
- , *Lois*, trad. L. Robin, Paris : Gallimard (coll. *Bibliothèque de la Pléiade*), 1950, p. 635-1131.
- POPPER, Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot (coll. *Bibliothèque scientifique*), 1984, 480 p.
- PORÉE, Jérôme, « Le phénomène de la valeur, le discours de la norme et la communauté des hommes » dans *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, dir. G. MAHÉO et E. HOUSSET, Rennes : Presses universitaires de Rennes (coll. *Philosophica*), 2015, pp. 91-111.

- PRADELLE, Dominique, « Est-il possible d'élucider l'*a priori* de l'historicité ? », *Germanica* 33 (2003), p. 129-158.
- , « La constitution des idéalités est-elle une création ? », *Les études philosophiques* 227: 2 (2008), p. 227-251.
- , « Une problématique univocité de la raison », préface de *Leçons pour l'éthique et la théorie de la valeur*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2009, 7-54.
- , *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2012, 407 p.
- , *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2013, 458 p.
- PRECHTL, Peter, « Husserls Gedanken zur praktischen Vernunft in Auseinandersetzung mit Kant », *Perspektiven der Philosophie* 17 (1991), p. 291-314.
- RANCIÈRE, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris : La fabrique, 2005, 106 p.
- REINACH, Adolf, « Théorie du jugement négatif », trad. M. de Launay, *Revue de Métaphysique et de Morale* 101: 3 (Juillet-Septembre 1996), p. 383-436.
- RICARD, Marie-Andrée, « L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl », *Recherches qualitatives* 25: 1 (2005), p. 88-102.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit. Troisième tome : Le temps raconté*, Paris : Éditions du Seuil (coll. Points), 1985, 533 p.
- , *Du texte à l'action*, Paris : Seuil (coll. Points Essais), 1986, 448 p.
- , *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire, t. 1*, Paris : Aubier (coll. Philosophie de l'esprit), 1988, 464 p.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil (coll. Points. Essais), 1990, 424 p.
- , *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris : Seuil (coll. Points. Essais), 2003, 689 p.
- , *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2004, 383 p.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris : Gallimard (coll. Folio essais), 1993, 544 p.
- SARAIVA, Maria Manuela, *L'imagination selon Husserl*, La Haye : Martinus Nijhoff (coll. Phaenomenologica 34), 1970, 280 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1976, 681 p.
- SCHELER, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. M. de Gandillac, Paris : Gallimard (coll. nrf), 1955, 640 p.
- , *Nature et formes de la sympathie : contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris : Payot & Rivages (coll. Petite bibliothèque Payot), (2003), 476 p.
- SCHILLER, Friedrich, « Grâce et dignité » dans *Textes esthétiques : grâce et dignité et autres textes*, Paris : Librairie J. Vrin (coll. Essais d'art et de philosophie), 1998, 197 p.
- SCHMITT, Carl, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012, 363 p.
- SCHNELL, Alexander, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim : Georg Olms, 2004, p. 159-160.
- SERBAN, Claudia, « *Surprise et saturation* », dans *La surprise*, Dijon : Éditions Alter (coll. Alter. Revue de phénoménologie N° 24), 2016, p. 69-80.
- SHAPIRO, Barbara J., « *Beyond reasonable doubt* » and « *probable cause* » : *historical perspectives on the Anglo-American law of evidence*, Berkeley : University of California Press, 1991, 365 p.
- SILES I BORRÀS, Joaquim, *The Ethics of Husserl's Phenomenology. Responsibility and Ethical Life*, London ; New York : Continuum (coll. Continuum studies in Continental philosophy), 2010, 209 p.
- SMITH, David Woodruff, *Husserl*, London : Routledge, 2013, 474 p.
- SOFFER, Gail, *Husserl and the Question of Relativism*, Dordrecht, Kluwer Academic, (coll. « Phaenomenologica 122 »), 1991, 224 p.

- SOKOLOWSKI, Robert, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston : Northwestern University Press (coll. Studies in Phenomenology & Existential Philosophy), 1974, 296 p.
- SOMMER, Christian, « Le sujet sans subjectivité. Après le « tournant théologique » de la phénoménologie française », *Revue germanique internationale* 13 (2011), p. 149-162
- STEIN, Edith, *Le problème de l'empathie*, Paris : Éditions du Cerf, 2012, 223 p.
- STEINBOCK, Anthony J., « Phenomenological concepts of normality and abnormality » *Man and World* 28 (1995), p. 241-260.
- TAPPOLET, Christine, « À la rescousse du platonisme moral », *Dialogue* 39: 3 (2000), p. 531-555.
- TAPPOLET, Christine, VOIZARD, A., « The Philosophy of Normativity, or How to Try Clearing Things Up a Little », *Dialogue* 50 (2011), p. 233-238.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris : Seuil (coll. L'ordre philosophique), 2015, 460 p.
- WANDELFELDS, Bernard, « Normalité et normativité. Entre phénoménologie et structuralisme », *Revue de métaphysique et de morale* 45:1 (2005), p. 57-67.
- WEHRLE, Maren, « Normality and Normativity in Experience » dans *Normativity in Perception*, éd. M. Doyon et T. Breyer, New York : Palgrave Macmillan (coll. New Directions in Philosophy and Cognitive Science), 2015, p. 128-139.
- WEIL, Simone, *La source grecque*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1953, 162 p.
- WINDELBAND, Wilhelm, « Méthode critique ou méthode génétique? », trad. par C. Prompsy et M. de Launay, prés. par E. Dufour, dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, dir. M. de Launay, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. Textes philosophiques), 2000, p. 223-250.
- ZHANG, Wei, « Rational a priori or Emotional a priori? Husserl and Scheler's Criticisms of Kant Regarding the Foundation of Ethics », *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 8:2 (2011), p. 143-158.