



**HAL**  
open science

# Le statut de l'idée de philosophie première dans la phénoménologie de *Husserl*

Marcelo Rosa Vieira

► **To cite this version:**

Marcelo Rosa Vieira. Le statut de l'idée de philosophie première dans la phénoménologie de *Husserl*. Philosophie. Normandie Université; Universidade Federal de Uberlândia, 2024. Français. NNT : 2024NORMC010 . tel-04797520

**HAL Id: tel-04797520**

**<https://theses.hal.science/tel-04797520v1>**

Submitted on 22 Nov 2024

**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.

# THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité **PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE**

Préparée au sein de l'**Université de Caen Normandie**

En cotutelle internationale avec l'**Université de UBERLANDIA, BRESIL**

## Le statut de l'idée de philosophie première dans la phénoménologie de Husserl

Présentée et soutenue par  
**MARCELO ROSA VIEIRA**

**Thèse soutenue le 14/06/2024**  
devant le jury composé de :

M. EMMANUEL HOUSSET	Professeur des universités - Université de Caen Normandie (UCN)	Directeur de thèse
M. ALEXANDRE GUIMARAES TADEU DE SOARES	Professeur - Université fédérale de Uberlândia	Co-directeur de thèse
MME MARTINA KORELC	Professeur - Universidade federal de Goias	Président du jury
M. WOJCIECH ZBIGNIEW STARZYNSKI	Maître de conférences HDR - Polish Academy of Sciences	Rapporteur du jury

Thèse dirigée par **EMMANUEL HOUSSET** (Identité et subjectivité (Caen)) et **ALEXANDRE GUIMARAES TADEU DE SOARES** (Université fédérale de Uberlândia)



Le statut de l'idée de Philosophie Première dans la phénoménologie d'Edmund

Husserl

Marcelo Rosa Vieira

Université de Caen-Normandie

## Table des matières

Introduction générale.....	4
Introduction particulière : brève historiographie du concept de philosophie première.....	12
Introduction particulière 2: la priorité de la philosophie première sur la métaphysique.....	16
1. La métaphysique comme philosophie première.....	20
Introduction.....	20
1.1 La redécouverte de la métaphysique.....	23
1.2. Le concept pré-phénoménologique de métaphysique de Husserl.....	27
1.3. La prétendue « neutralité métaphysique » des <i>Recherches Logiques</i> .....	35
2. La situation toute particulière des <i>Recherches Logiques</i> .....	41
Introduction.....	41
2.1 Les <i>Prolégomènes</i> .....	43
2.2 Les six recherches logiques.....	56
2.3 L'insuffisance des <i>Recherches Logiques</i> .....	67
3. La théorie de la connaissance comme philosophie première.....	78
Introduction.....	78
3.1 La <i>mathesis universalis</i> comme conception élargie de la logique pure.....	81
3.1.1 Bref survol historique.....	82
3.1.2 De l'arithmétique universelle à <i>Mathesis universalis</i> .....	85
3.1.3 L'expansion de la logique pure.....	88
3.1.4 La <i>mathesis</i> et l'ontologie formelle.....	96
3.2 Le problème transcendantal.....	104
3.3 La noétique et la théorie critique de la connaissance.....	111
3.3.1 De la <i>mathesis</i> à noétique.....	111
3.3.2 De la noétique à la théorie de la connaissance.....	114
3.4 Le complément philosophique de la <i>mathesis</i> .....	134
4. La phénoménologie de la connaissance comme philosophie première.....	141
4.1 La logique philosophique et l'axiologie philosophique.....	141
4.2 La phénoménologie de la connaissance et les différentes strates téléologiques.....	146
5. La phénoménologie transcendantale comme philosophie première.....	151
6. La phénoménologie de la raison et la question de l'évidence.....	159
Introduction.....	159
6.1 La théorie des horizons.....	160
6.2 Explicitation et clarification.....	165
6.3 La phénoménologie de l'évidence.....	173

6.4 L'évidence comme principe.....	179
6.5 Le symbolisme de la logique .....	184
6.6 Analyse phénoménologique du langage .....	186
6.7 Caractérisation phénoménologique des actes de conscience.....	192
6.8 L'évidence et l' <i>adæquatio</i> .....	198
6.9 L'évidence comme effectuation intentionnelle .....	205
6.10 Hiérarchisation phénoménologique des évidences : adéquation et apodicticité.....	211
6.11 De l'analyse des évidences à la phénoménologie de la raison .....	214
6.12 La phénoménologie de l'évidence face à la <i>clara et distincta perceptio</i> cartésienne.	220
7. L'histoire critique des idées .....	228
Introduction .....	228
7.1 De la logique formelle à la logique transcendantale.....	234
7.2 Du scepticisme au subjectivisme transcendantal .....	240
7.3 Du psychologisme à l'égologie transcendantale .....	241
7.4 De la critique de la raison à la phénoménologie transcendantale.....	246
7.5 De la monadologie à l'intermonadologie transcendantale .....	254
8. La théorie de la réduction phénoménologique .....	257
Introduction .....	257
8.1 Motivations du philosophe qui commence à philosopher .....	258
8.2 Exposition de la voie cartésienne .....	264
8.3 La voie de la réduction psychologique-phénoménologique .....	272
8.4 La raison latente et la raison patente comme clé herméneutique de l'histoire chez Husserl .....	280
9. La relation Husserl-Descartes et la mesure du cartésianisme et de l'anticartésianisme en phénoménologie .....	285
Introduction .....	285
9.1 Idéalisme, représentation et dogmatisme.....	292
9.2 Déduction versus description.....	298
9.3 L' <i>époque</i> , la réduction et le doute cartésien.....	307
9.4 L' <i>adieu</i> de Husserl à la voie cartésienne.....	315
9.5 L'évidence apodictique et la nouvelle rencontre avec la voie cartésienne .....	322
9.6 La priorité de la méthode par rapport à la métaphysique .....	329
9.7 Une préfigure de la réduction phénoménologique .....	335
9.8 Quelques interventions concernant les trois derniers chapitres.....	343
10. Philosophie première et philosophies secondes .....	350
10.1 Métaphysique : hiérarchie, croisements, ouverture .....	352

10.1.1 Phénoménologie et ontologie .....	359
10.1.2 Phénoménologie et aïtiologie .....	361
10.1.3 Phénoménologie de l'individuation et ousiologie.....	383
10.1.4 Phénoménologie et théologie .....	391
10.2 La psychologie et la science du monde de la vie.....	393
11. Autres propositions de philosophie première .....	399
12. Considérations finales .....	407

## Introduction générale

L'appel insistant d'Edmund Husserl à l'idée de philosophie première, depuis le début de sa carrière philosophique – les dernières années du XIXe siècle – jusqu'au milieu des années 1930, est loin d'être clair. Qu'est-ce qui explique la récupération d'un ancien syntagme – *proté philosophia* – pour qualifier une philosophie qui se veut « nouvelle », d'un style de philosopher complètement différent et qui se présente comme la plus radicale et même la plus « révolutionnaire » ? Du reste, comment comprendre la persistance de cette idée au sein d'une philosophie qui s'est toujours présentée comme un « projet à réaliser » et qui n'a cessé de subir des transformations tout au long de son développement ?

Comment expliquer cette situation paradoxale où un projet de philosophie qui se présente comme une nouveauté sur la scène philosophique aspire, dans le même mouvement, au titre des plus anciens de l'histoire de la philosophie ? Si l'on tient compte de ce que Patočka l'avait déjà souligné, la phénoménologie, même si elle inaugure un style de réflexion philosophique sans précédent dans le passé, lorsqu'elle est considérée du point de vue de son objet, elle n'est pas une science nouvelle, « mais au contraire la plus ancienne de toutes, puisque sa préoccupation fondamentale coïncide avec celle de la philosophie qui, en tant qu'ontologie, est la science première, l'origine de toutes les autres.»<sup>1</sup>

Nous devons également faire face à une difficulté qui semble compromettre la légitimité même de l'aperçu théorique de cette recherche : la circonstance que Husserl a fait l'usage du concept de philosophie première surtout dans des conférences publiques, des séminaires et des situations d'enseignement (dans le cadre de ses activités académiques de magistère) et n'a pas poursuivi le projet d'écrire le seul livre qu'il avait promis d'écrire sur l'idée

---

<sup>1</sup> PATOČKA, Jan. *Was ist Phänomenologie?* in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Qu'est que ce que la Phénoménologie?*, in Jan Patočka, *Qu'est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988, p. 235.

de philosophie première (« l'avorté » tome III des *Idées directrices* selon le plan esquissé dans l'introduction du tome I). Or, cela ne constitue-t-il pas un témoignage fort selon lequel le choix du terme « philosophie première » pour caractériser sa proposition d'une phénoménologie n'est rien d'autre qu'un stratagème rhétorique destiné à promouvoir son enseignement et forgé dans le but d'attirer l'intérêt de son public ? Ne s'agirait-il pas simplement d'une pièce de propagande, et rien de plus que cela ? Cela ne nous met-il pas dans l'embarras de devoir fournir un argument justifiant notre recherche qui rende compte de l'existence même de notre objet ? S'agit-il vraiment d'un *objet* ?

Pour poser le problème en termes plus précis : dans quelle mesure le choix du concept est-il approprié ? S'agit-il d'un choix accidentel de la part de Husserl, ou le concept de philosophie première appartient-il essentiellement au projet de la phénoménologie ? Et appartient-il de manière telle que sans lui, la phénoménologie perdrait de sa spécificité ?

Cette phénoménologie – qui a dès le départ la réputation d'être une philosophie a-historique (et Husserl lui-même a laissé qu'elle soit comprise dans ce sens) – avec quel droit peut-elle revendiquer un titre incontestablement lié à l'histoire de la philosophie ? Cette phénoménologie – qui dans le contexte de sa présentation initiale dans les *Recherches Logiques* portait la certification d'être une science « métaphysiquement neutre » – avec quelle autorité peut-elle aspirer à être *la* philosophie première, attachée à la métaphysique par mille liens historiques différents ?

Jean-Luc Marion<sup>2</sup> a tracé une brève histoire de la philosophie première en évoquant trois de ses figures. La première figure de la philosophie première est celle d'Aristote, qui traite de hiérarchiser les connaissances et décide de la primauté de l'οὐσία (essence ou substance). La deuxième figure de la philosophie première est celle de Saint Thomas d'Aquin, qui traite moins de l'ousiologie que des causes des choses, des causes des substances, et qui accorde la primauté à la théologie. La troisième figure de la philosophie première est cartésienne, qui se positionne contre les deux précédentes en optant pour la primauté de la noétique sur la cause et sur l'οὐσία.

La philosophie première, dans ses trois figures, a rencontré beaucoup de résistance de la part de la réception critique, surtout après l'avènement du nihilisme, qui a pointé ses fragilités :

(i) Chez Aristote, celles liées aux apories concernant le divin : de quelle manière peut-on dire qu'il est immobile et immuable ? Le concept de Dieu ne reste-t-il pas hypothétique,

---

<sup>2</sup> Voir : MARION, Jean-Luc. « L'autre philosophie première et la question de la donation », *Philosophie*, 49 (1996), pp. 68-83. Et MARION, Jean-Luc. *De surcroît*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.



même pour Aristote ? En plus de celles-ci, les apories concernant le propre concept de substance, dont les attributs sont les seules données directement cognoscibles pour nous, de telle sorte que la substance en tant que telle ne nous affecte pas et ne peut être connue que par le catégorial qui s'y manifeste.

(ii) Chez Thomas d'Aquin, le fait que l'on puisse contester à sa philosophie première l'attribution du concept de cause aux *choses en soi*, en dehors de l'intellect : argument de Kant, pour qui l'usage transcendant des concepts de l'intellect, qui dépassent les limites de l'expérience possible, n'est pas un usage légitime.

(iii) Chez Descartes, le fait que la primauté noétique qu'il a donné à sa philosophie puisse être remise en cause, dans la mesure où son argument, « *ego cogito, ego sum* », soulève toutes les apories qui se présentent à l'ego lorsqu'il tente de se connaître lui-même : la dichotomie entre moi-sujet et moi-objet ; l'impossibilité d'objectivation du moi, réduit à une simple routine grammaticale (Nietzsche) ou dont l'énonciation dépendrait de structures plus fondamentales, qu'elles soient biologiques (Darwin), économiques (Marx), inconscientes (Freud), linguistiques (Saussure), anthropologiques (Lévi-Strauss), etc.

Marion approfondit la réflexion sur ces trois figures pour parvenir à la « conclusion inévitable » selon laquelle « aucun des types de primauté déjà proposés par la métaphysique – par l'ousia, par la cause et par la noétique – n'a été capable d'assurer aujourd'hui et pour nous la légitimité d'une primauté quelconque pour la philosophie, en somme, pour une <philosophie première> »<sup>3</sup>. Cependant, on notera que aucune de ces inhibitions n'a empêché Husserl de proposer sa phénoménologie comme philosophie et de revendiquer pour elle le vénérable titre de philosophie première. Comme le dit Marion, une « autre » philosophie première différente des trois premières de la tradition.

Le qualificatif « autre » désigne ici plus précisément quoi ? Sur quel type d'objet se penche l'investigation phénoménologique et quel est exactement sa primauté ? Dans quelle mesure le φαίνόμενον jouit-il de la même dignité épistémique que le ὄν ἢ ὅν de l'ontologie et le Θεός de la science divine, de sorte qu'il lui soit réservé non seulement la place d'objet de l'investigation philosophique, mais aussi le statut de première (πρώτος) dans l'ordre des matières philosophiques ? Le phénomène n'est-il pas simplement et purement l'apparence qui exige toujours de dévoiler ce qui se cache derrière ce qui apparaît ?

En outre, que dire des critiques adressées par les philosophies nihilistes au primat proposé par les trois figures historiques de la philosophie première ? Quelle est la position

---

<sup>3</sup> MARION, Jean-Luc. De surcroît. Paris: Presses Universitaires de France, 2015, p. 19.

adoptée par la phénoménologie face à ces critiques, compte tenu de son aspiration à occuper le poste de première ? Est-ce que l'« autre » de la philosophie première de Husserl signifie une immunité face à ces critiques, ou bien le diagnostic de Marion s'applique-t-il également à elle ?

Mais au-delà des relations externes de la phénoménologie avec la tradition philosophique, que penser de ses relations internes ? Si la phénoménologie passe par différentes phases, quel effet cela a-t-il sur l'adoption de l'idée de philosophie première pour caractériser ce projet de philosophie ? De plus, pour le caractériser dans son développement même ou dans la forme statique qu'il acquiert à un moment précis ?

Par exemple : quel rôle ce concept de philosophie première finit-il par jouer dans la conversion de la phénoménologie en un type d'idéalisme constitutif à partir de 1913, au moment du tournant transcendantal des *Idées Directrices* ? L'histoire du commentaire a insisté sur l'identification de la philosophie première husserlienne avec la philosophie phénoménologique transcendantale, mais elle n'a pas réussi à lever certains doutes qui subsistent sur cette question : quelle est la portée exacte de cette identification ? Dans quelle mesure le qualificatif « premier » ici a-t-il un caractère « transcendantal » et qu'est-ce que cela signifie plus précisément ? S'agit-il d'une « première » dans le sens logique, chronologique, dans le sens d'une fondation (*Grund*), d'un fondement (*Begründung*) ?

Quel est le statut du concept de philosophie première dans le cadre du projet à partir des *Idées I* ? Est-il plus lié à la phénoménologie pure ou à la philosophie phénoménologique ? Est-ce un concept thématique ou simplement opératoire (au sens précisé par Fink<sup>4</sup>, c'est-à-dire qu'il opère seulement dans les analyses phénoménologiques mais n'est pas thématiqué par ces mêmes analyses) ? S'agit-il d'une idée directrice au sens de l'idée de la phénoménologie pure et de la philosophie phénoménologique, établissant ainsi un programme à suivre, ou bien une idée qui lie simplement la phénoménologie à une certaine tradition philosophique par laquelle elle peut réfléchir sur sa signification historique ?

Il est vrai que le cours de 1923/24 donné par Husserl sous le nom de *Philosophie Première* permet de dissiper certains de ces doutes. Ses deux sous-titres soulèvent cependant plus de questions qu'ils n'apportent de réponses : la première partie du cours est une histoire critique des idées, tandis que la seconde partie traite de la théorie de la réduction phénoménologique. Or, le titre « philosophie première » renvoie-t-il plus précisément à la partie

---

<sup>4</sup> Voir : FINK, Eugen. Operative concepts in Husserl's phenomenology. Translated by William McKenna from Eugen Fink. „Operative Begriffe in Husserls Phanomenologie.“ Nähe und Distanz (Freiburg i. Br. | München: Verlag Karl Alber, 1976); originally published in Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XI (1957), pp. 321-37.

historique ou à la partie méthodologique du cours ? S'il apparaît comme titre et remplit un rôle aussi bien dans une partie des leçons que dans l'autre, cela témoigne d'une ambiguïté de sens difficile à lever.

Comment la décision de qualifier la phénoménologie de première se rapporte-t-elle à la découverte de la méthode phénoménologique et à son développement ? Quelle est la relation de l'idée de l'*Erste Philosophie* avec les problèmes fondamentaux de la phénoménologie ? Le problème de la perception, de la temporalité, des horizons de l'implication intentionnelle, de l'intersubjectivité, du corps, pour n'en citer que quelques-uns ? Peut-on dire qu'elle s'inscrit davantage dans le cadre d'un déploiement particulier du programme phénoménologique que dans un autre : phénoménologie eidétique ou transcendantale, la phénoménologie constitutive, l'égologie ou la monadologie, la phénoménologie de la raison, de l'évidence, etc. ? Se situe-t-elle davantage dans le contexte de la phénoménologie statique de la première phase du projet ou dans la seconde, avec le développement de la phénoménologie génétique ? Que dire alors de la phénoménologie générative, la plus directement liée au problème de l'histoire ? Enfin – *last but not least* – quel est son rapport avec le difficile problème de l'idéalisme de la phénoménologie ?

Le texte du cours de philosophie première de 1923-1924 n'a jamais été publié par Husserl, bien qu'il en ait eu l'intention. Ce texte a-t-il un lien quelconque avec les textes qui ont été publiés ? Il est antérieur de quelques années à la *Logique formelle et transcendantale* et aux *Méditations Cartésiennes* : cela ne pose-t-il pas la question d'une connexion possible entre ces ouvrages ? Et qu'en est-il d'un lien avec des textes de la même période qui n'ont pas été publiés, par exemple avec la *Psychologie Phénoménologique* de 1925 ?

Le sujet de notre thèse, bien que référencé dans une plus ou moins large mesure à cette diversité de thèmes et de problèmes, peut être résumé à une simple question : quel est le *statut* de l'idée de philosophie première dans la phénoménologie husserlienne, sous quel horizon de sens cette idée émerge-t-elle, quel est le sens de ce qualificatif « autre » qui tombe sur cette quatrième figure de la philosophie première ?

Pour aborder les questions ci-dessus, notre recherche va répartir les thèmes et les problèmes selon trois moments différents où Husserl utilise le concept de philosophie première comme « point de départ » de ses réflexions :

Lors de la phase pré-phénoménologique de sa carrière philosophique, de 1892 à 1900, où il se référait à la métaphysique comme philosophie première et consacrait ses réflexions à la question de la délimitation mutuelle entre métaphysique et théorie de la connaissance, tout en cherchant le statut philosophique respectif à attribuer à ces disciplines.

Ici, nous examinerons également la question de savoir quel type de changement va se produire dans ces réflexions et dans le statut respectif de ces disciplines avec l'apparition des *Recherches Logiques* de 1900.

Lors de la phase de transcendantalisation de la phénoménologie, entre 1906 et 1909, période pendant laquelle Husserl se référait à la théorie de la connaissance comme philosophie première, tout en attribuant ce même titre à la phénoménologie de la connaissance.

À partir de 1913, avec le tournant idéaliste transcendantal du projet phénoménologique qui culmine dans les *Idées I*, Husserl commence à se référer à la phénoménologie transcendantale comme philosophie première.

Ainsi, on peut parler que l'évolution de cette idée passe par trois périodes distinctes :

I. une première période que couvre plus ou moins le début de la carrière de Husserl jusqu'à environ 1905, pendant laquelle la « métaphysique » est appelée « philosophie première ». Ici, Husserl intervient dans le débat sur le statut de la métaphysique (aux côtés du débat sur le statut de la théorie de la connaissance) et formule ses premières conceptions de la métaphysique. Husserl revient à la définition classique d'Aristote de la philosophie première, en tant que science des premiers principes et des premières causes (*ἀρχαί, αἰτίαι*), et la prend comme son « point de départ », ce qui signifie que la reprise de cette définition vise à forger un point de départ efficace pour la réflexion. Il défend l'idée d'une nouvelle métaphysique scientifique.

II. La deuxième période débute vers 1906-1907 (avec les cours sur l'*Introduction à la Logique et à la Théorie de la Connaissance*), c'est la phase dans laquelle la phénoménologie subit le processus de transformation en philosophie transcendantale avec la découverte de la méthode de réduction. Pendant cette période, la métaphysique subit une réélaboration radicale en conséquence de l'introduction du concept de sciences eidétiques et de l'idée de considérer la phénoménologie comme une « philosophie première », ce que caractérise la pensée de Husserl jusqu'aux cours sur la *Philosophie Première* de 1923-1924. Ici, la métaphysique est placée dans un régime de hiérarchie avec la théorie de la connaissance, désignée comme première, et elle est désormais appelée « philosophie seconde », c'est-à-dire « dernière philosophie ».

III. La troisième et dernière période est inaugurée par les cours de *Philosophie Première* et s'étend jusqu'à ses textes les plus récents, incluant également les *Méditations Cartésiennes*. Il ne renonce pas complètement aux positions de la deuxième période, mais en introduit de nouvelles. Dans ce cours inaugural, Husserl vide le concept de philosophie

première de toutes ses significations métaphysiques et commence à l'analyser dans son sens littéral : il y a trois sens que, selon Husserl, l'expression contient : (I) le premier est un sens formel : « philosophie première » est ce qui « en soi », c'est-à-dire en vertu de raisons intrinsèques essentielles, est premier. (II) Le second est un sens final (téléologique). Cet autre sens s'impose encore plus directement. Les sciences obéissent à une téléologie, elles sont guidées par un idéal qui les engage dans un progrès infini, affirmation qui devrait aussi s'appliquer à la philosophie, ici conçue comme une science. Mais toute fin téléologique est essentiellement liée à un commencement. (III) Ainsi le troisième sens de la philosophie première est celui d'une discipline scientifique du commencement. En outre, Husserl parle ici de « métaphysique dans un nouveau sens ».

On montrera ainsi qu'il existe différentes déterminations de l'idée d'*Erste Philosophie* dans la phénoménologie de Husserl, depuis la première décennie du XXe siècle jusqu'en 1913, puis de 1913 jusqu'à la première moitié des années 20, et ces déterminations correspondent aux phases successives de mutation philosophique et méthodologique de la phénoménologie.

Le texte avance l'argument selon lequel le concept de philosophie première, dans le sens particulier qu'il acquiert en relation avec le projet de la phénoménologie et ses développements initiaux, dans le contexte de la théorie de la connaissance, répond à au moins trois intérêts de la part de Husserl : un intérêt de démarcation, un intérêt fondationnel et un intérêt épistémologique.

1. Il répond à un intérêt de démarcation, dans la mesure où les années 1906/07 se caractérisent comme une phase de crise personnelle et philosophique pour Husserl, où il est troublé par la confusion entre phénoménologie et psychologie (ainsi que par l'accusation de contradiction adressée aux deux volumes des *Recherches Logiques* par les critiques), et où Husserl se sent fortement poussé par le souci de faire la distinction entre les deux disciplines.

2. Il répond à un intérêt fondationnel. La philosophie première est mise en analogie avec la logique pure en tant que *mathesis universalis*. Tout comme la *mathesis* fonde au niveau objectif, la philosophie première est *mathesis universalissima* qui, corrélativement, fonde au niveau subjectif et complète la fondation objective effectuée par la logique pure.

3. Il répond à un intérêt épistémologique. Le concept vise à dépasser la limitation épistémologique déjà reconnue dans les *Recherches Logiques*, concernant le « problème transcendantal ». C'est sous l'influence de ce problème que Husserl, à partir de ses lectures des néo-kantiens, rapproche la phénoménologie de la *philosophia prima* de Descartes et de la philosophie critique de Kant. Plus précisément, comme le dit Jean-François Lavigne,

l'ascendance historique de la philosophie première de Husserl passe par la médiation kantienne pour trouver ensuite chez Descartes «le schéma épistémologique directeur qui lui permet de définir – *ne varietur* – la relation de la phénoménologie transcendantale aux sciences.»<sup>5</sup>

En ce sens, on peut dire que les Leçons sur la *Philosophie Première* de 1923/24 représentent le point de consommation de cette détermination historique de la philosophie phénoménologique (cependant, cela n'empêche qu'elles ne soient que préparatoires et préliminaires à quelque chose de encore plus grand, c'est-à-dire que les leçons remplissent une première étape de réflexion, de méditation, en vue de l'établissement de l'ouvrage systématique majeure de la phénoménologie que Husserl, avec Fink, avait l'intention de réaliser).

On peut parler de consommation car Husserl s'y efforce de résoudre une aporie majeure laissée par sa première détermination épistémologique de la phénoménologie comme philosophie première. Sa préoccupation en 1906/07 de distinguer la phénoménologie de la psychologie, en établissant un *a priori* noétique non psychologique, l'a conduit à développer sa théorie de la connaissance, ignorant tout « fait » psychologique, la subjectivité étant conçue comme un *a priori* purement structurel.

Ainsi, lorsque Husserl revisite le thème de la philosophie première dans les années 1920, le concept renvoie à une « première » qui n'est plus un simple *a priori* structurel laissant de côté la concrétion de la vie subjective. Ce « premier » est maintenant conquis dans la donation originelle de la vie subjective dans sa concrétion, et l'*a priori* structurel devient un moment dérivé et second. Ici, la philosophie première ne s'inscrit plus dans une simple hiérarchie des sciences où s'ordonnent la philosophie première et le groupe des philosophies secondes et se projette à un problème plus large de la constitution totale de la monde et l'unité concrète de la subjectivité de la conscience.

La philosophie première est un concept qui peut être considéré surtout par rapport à la psychologie et par rapport à la métaphysique. Mais c'est un concept que Husserl insiste à présenter, depuis le début jusqu'à la fin, comme point de départ de la réflexion, essentiellement lié à la philosophie du commencement. C'est pourquoi nous voulons ici soutenir l'interprétation selon laquelle il est une idée directrice de la rétro-référence essentielle de la phénoménologie à elle-même, ce qui lui permet d'approfondir les méditations sur son sens historique et méthodologique.

---

<sup>5</sup> LAVIGNE, Jean-François. Le <premier> en phénoménologie. In: La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 27-45, p. 34.

Chaque fois que le concept de « philosophie première » apparaît dans les écrits de Husserl, il s'inscrit dans le cadre d'une autoréflexion radicale que la phénoménologie effectue sur sa propre signification philosophique (signification historique et méthodologique), c'est-à-dire dans le cadre d'une phénoménologie de la phénoménologie, et dans cette autoréflexion, la philosophie première est l'idée directrice qui nous permet de réfléchir sur la signification et les possibilités de la phénoménologie en tant que philosophie, et en ce sens, elle peut être appelée un chemin ou une *voie proto-philosophique* d'accéder à l'horizon de la philosophie transcendante.

Il nous semble que parallèlement à la réflexion sur les voies qui s'ouvrent à la subjectivité transcendante, un autre type de réflexion se produit chez Husserl, qui est la réflexion sur la transformation de la phénoménologie pure en une philosophie phénoménologique et qu'il emprunte également des voies d'accès à cette transformation, dont la plus importante est la voie de la philosophie première.

Il s'agit d'une voie réductrice (dans laquelle l'idée de philosophie se réduit à l'idée d'une philosophie du commencement possible), mais non pas au sens de la voie cartésienne, de la voie psychologique et de la voie ontologique qui ouvrent l'accès à l'ego transcendantal, mais au sens de la phénoménologie de la phénoménologie, c'est-à-dire une voie d'accès à l'horizon philosophique dans lequel la phénoménologie peut se constituer en tant que philosophie transcendante.

**Introduction particulière : brève historiographie du concept de philosophie première.**

Le concept de « philosophie première » apparaît pour la première fois dans l'histoire sous les traits d'Aristote. Dans le livre Γ du traité de la *Métaphysique* (103a 20-25), Aristote affirme qu'il existe une science (ἐπιστήμη) qui considère universellement (θεωρεῖν) l'être en tant qu'être (ὄν ἢ ὄν) et les propriétés qui appartiennent à l'être en tant que tel. Cette science ne s'identifie à aucune des sciences particulières, qui découpent un secteur déterminé de l'être et n'étudient que les caractéristiques de cette partie, sans s'intéresser à l'être considéré dans un sens absolu et sans rechercher les causes et les principes suprêmes (τας αρχάς και τας ακροτάτας αιτίας) qui existent par eux-mêmes (καθ' αὐτήν).

Dans la «Métaphysique», la philosophie première apparaît dans le livre E, où est effectuée la division des sciences en théorétiques, poïétiques et pratiques, et où est démontrée

la primauté absolue de la *proté philosophia*, comprise comme théologie. Les sciences théorétiques sont la physique, les mathématiques et la théologie. L'objet propre à chacune d'elles est également défini : la science physique considère les choses en mouvement affectées par la matière et non éternelles ; la science mathématique considère les choses immobiles, mais non séparées, car abstraites de la matière ; la science métaphysique ou théologique considère des choses séparées et immobiles, donc éternelles et dépourvues de matière. Cette dernière est caractérisée comme la philosophie première :

Mais s'il existe quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé, il est évident que la connaissance de celui-ci appartiendra à une science théorétique, mais non à la physique, car la physique traite des êtres en mouvement, ni aux mathématiques, mais à une science antérieure aux deux. En effet, la physique se réfère aux réalités séparées mais non immobiles ; certaines des sciences mathématiques se réfèrent à des réalités immobiles, mais non séparées, mais immanentes à la matière ; au contraire, la philosophie première se réfère aux réalités séparées et immobiles.<sup>6</sup>

Ensuite, Aristote se demande si la philosophie première est ou non universelle en la comparant à l'idée d'une mathématique générale ou universelle (εις ταις μαθηματικὰς (...) ἢ δὲ καθόλου) :

On pourrait maintenant se demander si la philosophie première est universelle ou si elle se réfère à un genre spécifique et à une réalité particulière. En effet, à ce sujet, il y a diversité dans le domaine des mathématiques : la géométrie et l'astronomie se réfèrent à une réalité spécifique, tandis que les mathématiques générales sont communes à toutes.<sup>7</sup>

Cependant, cette ligne de comparaison tracée entre la mathématique universelle et la philosophie première ne doit pas avoir comme conséquence l'absorption ou la réduction d'une science dans l'autre ou vice versa. Aristote affirme, par exemple, que les mathématiques ne sont pas une discipline appropriée pour l'étude de la nature, qui doit être réservée à la physique. Il convient ici de se rappeler la célèbre passage de l'*Éthique à Nicomaque* (1094 b1 10-25), où Aristote observe que «on ne doit pas exiger le même degré de rigueur pour tous les arguments», car «un homme instruit devrait, pour chaque type d'affaire, exiger le degré de rigueur autorisé par la nature de l'affaire en question». Il est en effet étrange de demander à un mathématicien de ne faire que des démonstrations probables de son objet ou de demander à un rhéteur de nous offrir une démonstration exacte de sa matière.

---

<sup>6</sup> (1025b - 1026a). Ouvrage consulté : REALE, Giovanni. *Metafisica: texto grego com tradução ao lado*. Edição brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 272-273.

<sup>7</sup> Aristóteles *Metafisica*. E, 1, 1026 a 24-26. In: REALE, Giovanni. *Metafisica: texto grego com tradução ao lado*. Edição brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 273. À ce propos, Jean-Luc Marion affirme que cette « καθόλου πασών κοινή » est « une science universelle de la quantité et de la mesure qui, sans se confondre avec elles, précède et rend possible les sciences mathématiques communément dites. » MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 21.



Les autres œuvres d'Aristote dans lesquelles on peut trouver d'autres occurrences du concept de philosophie première sont : la *Physique*<sup>8</sup>, le *Traité sur le Ciel*<sup>9</sup>, le *Traité sur le mouvement des animaux*<sup>10</sup>, le *Traité sur la Génération et la Corruption*<sup>11</sup>, et *De Anima*<sup>12</sup>.

Pour Auguste Mansion, l'examen des textes suffit pour constater que l'objet auquel se réfère la philosophie première est « l'être suprasensible », son objet particulier et distinctif est en fait tout ce qui est immatériel, elle se concentre sur l'étude des formes non dotées de matière, quelle que soit leur nature ou leur quantité<sup>13</sup>. En revanche, la physique s'intéresse aux formes qui sont unies à la matière.

On trouve des prolongements de la philosophie première aristotélicienne chez saint Thomas d'Aquin (1225-1274), mais elle ne reçoit une détermination « transcendantale », au sens fort du terme, qu'à partir de Jean Duns Scot (1266-1308). D'après Scotus, on trouve des prolongements de la philosophie première « transcendantale » chez Pedro da Fonseca (1528-

---

<sup>8</sup> Dans le traité de «Physique», il y a deux passages où la question de la philosophie première est évoquée afin de distinguer les sciences qui s'occupent de l'étude de la forme selon qu'elle est unie ou séparée de la matière. Le premier passage se trouve dans la conclusion du livre I, où Aristote se demande si, «en ce qui concerne le principe selon la forme, s'il est unique ou s'il en existe plusieurs, et quel il est ou quels ils sont, c'est la fonction de la Philosophie première de le déterminer avec précision (...)» I, 9, (192a-b 30-35). 128. Ouvrage consulté: Aristoteles. *Physique*. Traduction de Pierre Pelegrin. Paris: Flammarion, 2021. À la fin du chapitre 2 du livre II de la «Physique», où il est question de la notion et de la réalité correspondant au terme physis, et où l'on cherche à déterminer quel est l'objet de la physique, Aristote dit que le physicien s'occupe des formes unies à la matière, pour ensuite ajouter que «ce qui relève du séparable et ce qu'il est, relève de la compétence de la Philosophie première pour le déterminer». II, 2, (194b 10-15). In: *Ibid.*, p. 144.

<sup>9</sup> Dans le «Traité sur le Ciel» (I, 8, (277b 9-12), Aristote se concentre d'abord sur une exposition détaillée des preuves physiques de l'unité du ciel et du monde, pour ensuite ajouter que la même démonstration pourrait être confiée à des arguments empruntés à la philosophie première, tout comme à l'éternité du mouvement circulaire des cieux.

<sup>10</sup> Dans le «Traité sur le mouvement des animaux» (6, (700b 7-9), Aristote mentionne les expositions déjà faites par la Philosophie première afin de rappeler la manière dont le premier moteur est mis en mouvement, la manière dont il est toujours en mouvement à partir d'un premier moteur qui meut sans être mû.

<sup>11</sup> Il y a une nouvelle référence dans le «Traité sur la Génération et la Corruption». Aristote soutient que la cause motrice est le facteur qui assure la perpétuité de la génération, conformément à ce qui avait déjà été démontré dans les exposés sur le mouvement. «Puisqu'il y a une cause que nous disons être le principe d'où provient le mouvement et une autre que nous disons être la matière, considérons cette dernière cause. Sur la première, il a été précédemment dit, dans les écrits sur le mouvement, qu'il y a quelque chose qui est immobile tout le temps et quelque chose qui se meut toujours. Déterminer le premier de ces principes, l'immobile, relève d'une autre philosophie, notamment de la Philosophie première.» I, 3, (318a 3-6). Ouvrage consulté : Aristoteles. *Obras Completas*. Tomo III. Sobre a Geração e a Corrupção. Tradução de Francisco Chorão. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos, 2009, p. 64

<sup>12</sup> Dans le «Traité sur l'Âme», on trouve une nouvelle et inattendue allusion à la Philosophie première, dont le domaine propre - selon Aristote - englobe l'étude des affections et des fonctions distinctes, c'est-à-dire immatérielles, de l'âme : «Le chercheur en nature aborde toutes les fonctions et affections qui correspondent à un tel corps et une telle matière (...) Ce qui n'est pas séparable mais n'est pas considéré comme une affection d'un tel corps et est étudié abstraitement par le mathématicien. Enfin, le philosophe premier traite de ce qui est séparé en tant que tel.» I, 1 (403a 29.). Obra consultada: Aristoteles. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34, 2006, p. 48-49.

<sup>13</sup> Cf. MANSION, Auguste. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 56, n°50, 1958, pp. 165-221.

1599) ; chez Francisco Suarez (1548-1617) ; chez Benedictus Pererius (1536-1610), philosophes qui ont établi une tension entre ontologie et théologie (onto-théologie).

La métaphysique de Jean Duns Scotus se conçoit comme une science des « transcendants ». Celle-ci promeut une refondation de la métaphysique (un second commencement de la science métaphysique) qui tente de mettre fin à cette oscillation perpétuelle et irrémédiable entre ontologie et théologie (ultérieurement appelée constitution onto-théologique) qui caractérise les efforts de définition de la métaphysique et remonte à Aristote et à ses successeurs médiévaux. Pour cela, le « Docteur Subtil » s'oppose à la tradition aristotélico-scholastique en insistant sur l'univocité de l'être.

L'univocité dont parle Scotus apporte une notion de l'étant qui ne se limite pas à l'être physique, mais qui peut également être appliquée, sans équivoque, à l'être divin (bien entendu, la conception d'une connaissance univoque de l'être, qui englobe à la fois l'être infini de Dieu et l'être fini des créatures, fournit une connaissance imparfaite de Dieu et ne peut offrir qu'une base abstraite et purement métaphysique pour la constitution d'une théologie). Ainsi, dans le prologue du premier livre de ses *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristoteles*, Scotus transpose l'ancien concept de Philosophie première dans le cadre d'une *scientia transcendens*, qui peut être comprise comme une philosophie transcendantale ou une science des transcendants. « Une science qui considère les transcendants (*transcendentia*) est nécessaire. Et nous appelons métaphysique cette science (...) comme, pour ainsi dire, transcendante (*quasi transcendens scientia*), car elle se tourne vers l'étude des transcendants (*quia est de transcendentibus*)<sup>14</sup>.

Qu'est-ce que la science des transcendants ? Il s'agit d'une science réservée à la considération de concepts spéciaux (l'être, l'un, le vrai, le bien), qui ne sont pas la même chose que le concept de substance (la métaphysique en tant que science des transcendants n'est pas équivalente à la métaphysique en tant que science de l'être en tant qu'être sous l'unité théorique fournie par le concept de substance, et elle ne s'identifie pas non plus à une interprétation de la métaphysique dans laquelle Dieu est l'objet). En résumé, c'est une science qui se dirige vers l'être en tant que tel dans le sens d'une simple et pure existence, un pur objet de pensée en tant que tel. Les transcendants sont également désignés sous le nom de « passions de l'être » (*passiones entis*), qui se divisent en passions convertibles : l'un, le vrai, le bien, etc., et en passions disjonctives, telles que fini et infini, nécessaire et contingent.

---

<sup>14</sup> SCOTUS, Jean Duns. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristoteles*. In: *Opera philosophica*, 5 vol. Ed. G. J. Etzkorn et al. New York: Franciscan Institute of the St. Bonaventure University, 1997, n. 18, p. 9.

## Introduction particulière 2: la priorité de la philosophie première sur la métaphysique

Dans l'histoire de la philosophie, certains auteurs ont dissocié la philosophie première de la métaphysique et lui ont donné une priorité essentielle sur cette dernière. C'est le cas, par exemple, de Benedictus Pererius (1536-1610) et après lui, à l'époque moderne, de René Descartes.

Benedictus Pererius s'oppose à Francisco Suárez en privilégiant le concept de philosophie première plutôt que celui de métaphysique. Pererius a écrit un manuel de philosophie naturelle intitulé *De communibus omnium rerum naturalium principiis*, dont le premier livre, intitulé *De philosophia*, aborde des questions préliminaires concernant la division de la philosophie en spéculative et pratique. La philosophie spéculative se divise en métaphysique, mathématiques et physique. Le chapitre XVII de ce premier livre discute de la question « quae illarum trium scientiarum sit prima », c'est-à-dire : laquelle de ces trois sciences est la première, la *prima philosophia*.

Selon Crapulli<sup>15</sup>, l'examen de Pererius est effectué d'un double point de vue : « *secundum naturam* et *secundum nos*, selon l'ordre naturel de la réalité dont traitent respectivement la métaphysique, les mathématiques et la physique, et selon l'ordre et le degré de facilité avec lesquels nous les apprenons ».

*Secundum nos*, la métaphysique est postérieure aux mathématiques et à la physique, et à toute autre science, puisque la connaissance des choses immatérielles est précédée dans l'esprit humain par la connaissance de la réalité sensible et moins abstraite de la matière et par l'aide apportée par les autres sciences. *Secundum naturam*, en revanche, la métaphysique est première par rapport aux deux autres disciplines spéculatives, et par rapport à toute autre science, puisqu'elle traite « des prédicats et des causes de toutes les choses premières et les plus générales, c'est-à-dire des transcendants et des intelligences », raison pour laquelle on l'appelle la philosophie première.

Le canon adopté par Pererius dans l'ordonnement des sciences se compose de deux critères : un critère ontologique et un critère basé sur la certitude. On peut dire que, de manière générale, la théologie est vue par lui comme la plus noble de toutes les sciences, étant donné qu'elle se penche sur l'examen d'un objet supérieur. L'application du critère ontologique conduit à placer en deuxième position la physique, qui traite des substances, et que la dernière

---

<sup>15</sup> CRAPULLI, Giovanni. La 'scientia mathematica communis' in analogia alla 'prima philosophia' secondo B. Pereira. In: *Mathesis Universalis: Genesi di un'idea nel XVI secolo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1969, pp. 93-94.

position soit occupée par les mathématiques, qui sont chargées de la détermination quantitative des accidents. Cependant, lorsque l'on adopte le critère de la certitude, la situation change : la théologie reste au-dessus des autres sciences, dans le sens où son objet possède la fermeté et l'immutabilité exigées par la certitude. Cependant, lorsque l'enjeu est la robustesse et la stabilité des démonstrations, force est de constater que la théologie perd face aux autres sciences, puisque son objet présente une difficulté intrinsèque. En ce qui concerne ce critère de la certitude de la démonstration, les mathématiques l'emportent sur la physique et, avec elle, sur toutes les autres sciences. Chez Pererius, nous avons donc la philosophie divisée en trois parties : la première est qualifiée de *metaphysica, theologia, sapientia, divina scientia* ; elle s'occupe de considérer les intelligences séparées de toute matière. La deuxième de ces parties est appelée *prima philosophia universalissima*, il s'agit d'une science universelle qui se concentre sur la considération des transcendants. La troisième partie est réservée à la fonction de considérer les catégories et appartient à la partie dialectique ou logique des expositions en quatre parties de la philosophie scolaire. L'universalité de la philosophie première coïncide avec l'universalité des déterminations de l'étant. ; ainsi, elle traite de *l'ens in quantum ens*.

Chez Descartes (1596-1650), la philosophie première est évoquée dans les *Méditations*, qui s'intitulent *Meditationes de prima philosophia*, ainsi que dans la *Lettre-préface aux Principia philosophiæ*, dans laquelle le philosophe français compare la philosophie à un arbre (l'arbre de la connaissance) dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique et les branches l'ensemble de toutes les autres sciences qui se réduisent à la médecine, à la mécanique et à la morale.

La détermination cartésienne de l'essence de la philosophie doit définir la philosophie comme l'étude de la sagesse, la sagesse étant la connaissance parfaite de ce que l'homme est capable de savoir, dont le but est : la conduite de la vie (morale), la préservation de la vie (médecine) et la domination de la nature (mécanique). Le bien suprême est la connaissance de la vérité par ses premières causes. Mais dans la sagesse, la tâche la plus noble à laquelle l'homme se livre est celle de se comprendre lui-même. C'est pourquoi la question initiale des *Méditations* est : « *Sed quid igitur sum?* »

Ces *Meditationes* se composent de six méditations dans lesquelles on cherche à démontrer, entre autres choses, l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme et le corps (*in quibus Dei existentia & animæ a corpore distinctio demonstrantur*). Il est bien connu que ces *Méditations* suivent l'un des préceptes essentiels de la dite « logique cartésienne » formulée pour la première fois dans les *Regulæ ad directionem ingenii* : le précepte de conduire les

pensées par ordre. Cet ordre se retrouve également dans d'autres ouvrages comme le *Discours de la Méthode* et les *Principes de la Philosophie*.

L'ordre cartésien est bien connu :

(i) je doute et je sais que je doute donc je pense et par conséquent je suis;

(ii) tout ce que je perçois très clairement et distinctement est vrai;

(iii) c'est claire et distincte que Dieu est, et qu'il ne peut être trompeur, donc Dieu est et n'est pas trompeur;

(iv) l'enseignement de la nature m'informe que les idées des choses sensibles en moi proviennent de choses sensibles en dehors de moi ; or, Dieu, la source de l'enseignement de la nature, n'est pas un trompeur ; donc, il existe des choses corporelles en dehors de moi;

(v) je puis donc fonder une science du monde sur ces idées claires, et m'élever, grâce à les applications techniques de cette science, au rang de maître de la nature.

Mais même si cette série de pensées donne l'impression qu'un système rigide est en train de se mettre en place, « Descartes ne consent-il pas à nous exposer sa philosophie dans la froideur systématique de ses concepts ; il nous la livre dans la chaleur temporelle d'une méditation »<sup>16</sup>.

La philosophie première cartésienne enquête sur ce que sont les principes, que Descartes identifie comme « les premières causes », comme « toutes les premières choses qu'un homme peut connaître », et leur attribue expressément une première propriété : celle d'être si clairs et si évidents qu'on ne peut pas en douter ; et une deuxième propriété : celle que, à partir d'eux, s'instaure l'ordre déductif sur lequel repose la connaissance de toutes les autres choses.

Pour Kambouchner, il est clair que les véritables principes « peuvent être exprimés par une série de propositions existentielles » concernant notre âme ou pensée, le Dieu créateur et les corps, mais ces propositions sont découvertes et expérimentées « dans le cadre d'une démarche méthodique » et ne sont pas désignées « à partir d'un simple concept », donc « en tant qu'expérience », la philosophie de Descartes « a sa place au-delà de tout concept. »<sup>17</sup>

Descartes préfère désigner cette philosophie comme *prima philosophia* plutôt que métaphysique. Cependant, si les *Méditations* cherchent à prouver l'existence de Dieu et à démontrer *animæ a corpore distinctio*, cela ne relève-t-il pas entièrement de la métaphysique ?

---

<sup>16</sup> ALQUIÉ, Ferdinand. Descartes, l'homme et l'œuvre. Hatier: Profil Philosophie, 2019, p. 8.

<sup>17</sup> KAMBOUCHNER, Denis. *Les Méditations métaphysiques de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France. 2005, pp. 51-52.

En traitant de démontrer la légitimité de la « figure onto-théologique » de la pensée cartésienne et sa constitution onto-théologique, Marion<sup>18</sup> nous dit que Descartes prendra deux décisions claires et constantes en faveur du titre de philosophie première au détriment du titre de métaphysique. Cela s'explique par le fait que les *Meditationes* considèrent plus de choses que seulement Dieu et l'âme, qui sont l'objet particulier de la métaphysique.

Les *Meditationes* ne se limitent pas à la démonstration de Dieu et de l'âme, elles ne sont pas réductibles à cela, et elles peuvent s'étendre à un univers plus vaste : celui de la recherche de toutes les premières choses susceptibles de connaissance. Bien sûr, dans la mesure où elle couvre le domaine de Dieu et de l'âme, la *prima philosophia* coïncide en partie avec la métaphysique, mais elle étend sa considération au-delà de ce domaine, traitant des premières choses en général susceptibles de connaissance claire et distincte.

Descartes rompt avec le modèle de démarcation basé sur l'ordre des matières pour instaurer à la place une classification régulée par l'ordre de génération des connaissances les unes pour les autres. Cette dernière ordre ne doit plus satisfaire à la dignité hiérarchique des étants référencés par la pensée. Le primat revendiqué par la philosophie n'est plus emprunté à certaines régions ontiques, telles que la théologie ou l'ontologie. L'étant disparaît, l'*ordo essendi* est retirée de la scène pour que l'intérêt philosophique soit exclusivement dirigé vers l'*ordo cognoscendi*.

Ainsi, Marion propose la thèse selon laquelle la philosophie première de Descartes est établie à la manière d'une « *protologie de l'ordre de la connaissance* » selon la clarté et la distinction. Il y a un primat de la méthode, et la *prima philosophia* atteint l'universalité par la considération de l'ordre de la connaissance, de la connaissance en tant que disposition et principe d'ordre. Ainsi, on ne parle plus de la science de l'étant en tant que telle, mais de la disposition dans l'ordre de la connaissance, de la connaissance selon l'ordre de la mise en évidence.

Une façon de comparer la *proté philosophia* d'Aristote à la *prima philosophia* de Descartes est de penser à la distinction entre fondement et fondation : alors que la philosophie première d'Aristote est en effet une *méta*-physique, qui arrive en dernier lieu, après que toutes les sciences sont déjà constituées et qui ne fait que leur fournir leur fondement (leur couronnement philosophique), la philosophie de Descartes est en effet première, elle s'installe

---

<sup>18</sup> Cette démonstration se retrouve dans la célèbre trilogie de Marion : « *Sur l'ontologie grise de Descartes* », « *Sur la théologie blanche de Descartes* » e « *Sur le prisme métaphysique de Descartes* ». Ici, nous nous concentrons plus particulièrement sur l'ouvrage : MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

dans une perspective plus fondatrice et propose de reconstruire les sciences sur une nouvelle base.<sup>19</sup>

On peut trouver des propositions d'une philosophie première post-cartésienne chez Johannes Clauberg (1622-1665), Rudolf Goclenius (1547-1628), Christian Wolff (1679-1754), Baumgarten (1714-1762), et dans l'horizon philosophique immédiat tracé par le kantisme : chez Fichte (1762-1814) et Auguste Comte (1798-1857).

## 1. La métaphysique comme philosophie première

### Introduction

Certains auteurs estiment qu'un traitement plus organisé et systématique de la relation entre la pensée de Husserl et la métaphysique reste encore un *desideratum*, malgré l'ampleur de la littérature secondaire consacrée à cette question. Il est facile de comprendre pourquoi, étant donné que le concept de métaphysique a reçu différentes définitions au fil de l'histoire, parmi lesquelles celle d'ontologie, de théologie, d'étude des premières causes et principes, devenant ainsi le sujet d'interprétations variées qui l'ont tantôt conçue comme un système philosophique construit de manière spéculative, tantôt comme une science qui explore l'être suprasensible et qui le fait d'un point de vue purement objectiviste installé nulle part, indépendamment de toute perspective, et dont la tâche est de fournir une réponse à la question fondamentale : *pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* Par conséquent, attribuer à la métaphysique un sens qui soit univoque pour l'accueillir au sein d'une nouvelle approche n'est pas une tâche exempte de difficultés.

De plus, le projet philosophique de Husserl revêt divers aspects à différentes étapes de son développement, d'où l'incidence des variations historiques sur la pensée du philosophe – de la période pré-phénoménologique à la phénoménologique, et du pré-transcendantal au transcendantal – impose que nous prenions en compte, dans la question de la réception de la métaphysique à l'intérieur de cette pensée, si son concept est également marqué par des transformations d'une portée équivalente.

---

<sup>19</sup> Voir, à ce sujet : SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. O filósofo e o autor. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

Une prémisse méthodologique qui se révèle ici indispensable est de suivre le déploiement du projet philosophique de Husserl, sans faire de sauts historiques, en respectant les particularités de chaque phase qu'il traverse et en prenant toujours la précaution de ne pas tomber dans des anachronismes internes, en projetant des concepts déjà mûrs d'une phase tardive sur d'autres concepts précoces, encore en cours d'élaboration réflexive. Est-ce que le concept de métaphysique est de ceux qui, dans le cadre du développement de la phénoménologie, subissent une élaboration chronologique enregistrant une série de changements considérables qui demeurent ensuite comme des acquisitions irréversibles ? Si c'est le cas, répondre à ces changements en temps voulu sans les répercuter rétroactivement sur les phases précédentes est une exigence nécessaire ; car, en effet, faire des anachronismes ici, c'est courir le risque d'effacer à la fois les particularités de l'œuvre initiale de Husserl et la nouveauté de ses œuvres tardives.

Un autre danger est de partir d'une compréhension particulière de la philosophie de Husserl en lui projetant un concept de métaphysique étranger à sa véritable nature, ou de condamner d'avance l'option de Husserl pour la métaphysique comme une alternative erronée

Un autre danger est de condamner le choix de Husserl pour la métaphysique comme une alternative grossière sans se soucier d'élucider d'abord ce que le philosophe voulait dire avec l'utilisation de cette vieille expression, ou de partir d'une compréhension particulière de la philosophie de Husserl et de lui projeter un concept de métaphysique étranger à sa véritable nature, comme semble se produire, par exemple, avec Derrida, qui aurait mis sa philosophie pour servir comme une sorte de « miroir » reflétant la phénoménologie husserlienne et en y donnant visibilité à une prétendue « métaphysique de la présence ».

Alors, par où commencer ? Certaines des interprétations les plus célèbres de la question ont soulevé des arguments sur les points suivants: (I) l'identification de la métaphysique phénoménologique avec l'ontologie ; (II) le point de vue selon lequel, en phénoménologie, la métaphysique ne doit pas être confondue avec l'ontologie, parce que l'ontologie se concentre sur l'étude de l'étant en tant qu'objet de la connaissance, tandis que la métaphysique s'intéresse à la détermination de l'étant *per se*, en tant qu'indépendant de toute relation à un connaître objectivant ; (III) le dépassement de la métaphysique par la phénoménologie ; (IV) la neutralité métaphysique des *Recherches Logiques*, ou encore l'opposition pure et simple entre phénoménologie et métaphysique, qui conduit au rejet radical de cette dernière par la première.



Landgrebe<sup>20</sup>, par exemple, affirme que l'analyse phénoménologique de la conscience doit conduire à l'établissement d'une métaphysique phénoménologique, non pas comme une « nouvelle » métaphysique, mais comme un type renouvelé d'approche de la question de l'être. Ainsi, Landgrebe souligne que l'analyse phénoménologique n'est pas une approche « neutre » par rapport à l'éternelle question ontologico-métaphysique.

Parlant d'un « dépassement de la métaphysique », Jocelyn Benoist soutient que la phénoménologie a été, dès au départ, antimétaphysique, dans le sens « d'une exigence purement et simplement *positiviste* »<sup>21</sup>, et que son succès est indissociable même du combat qu'elle mène avec la métaphysique. Cependant, il se produit une ironie avec le destin de cette phénoménologie, car elle finit par se révéler comme la seule alternative viable à la métaphysique qu'elle avait cherché à vaincre et, dans ce processus, elle est contrainte d'endosser la figure de la même métaphysique initialement condamnée. David Carr<sup>22</sup> suggère que Husserl ne s'est pas lancé dans un projet métaphysique, mais qu'il se concentrait plutôt sur la condition de possibilité fondamentale de la métaphysique. De son côté, Dan Zahavi<sup>23</sup> soutient que la phénoménologie descriptive des *Recherches Logiques* est métaphysiquement neutre, à la différence de la phénoménologie transcendantale qui se penche sur la question de la relation entre le phénomène et la réalité. Si la phénoménologie transcendantale a néanmoins des implications métaphysiques, disant quelque chose sur la réalité, sur l'être et l'objectivité, alors il s'agirait d'un autre type de métaphysique, différent de la classique, que Zahavi propose d'appeler « une métaphysique post-critique ».

Des auteurs néo-thomistes<sup>24</sup> considèrent que, bien qu'elle ne soit pas elle-même une métaphysique, la phénoménologie offre néanmoins une méthode prometteuse pour l'établissement d'une métaphysique réaliste. Cependant, il y a certaines restrictions dans leur position. Edmund Morawiec et Stanisław Kamiński<sup>25</sup> reconnaissent en Husserl une « métaphysique intuitionniste » qui, contrairement à la métaphysique classique, élargit la notion d'expérience (permettant la description de la réalité comme un corrélat intentionnel et, ainsi,

---

<sup>20</sup> LANDGREBE, L. Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik, in: Idem, Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, 75-110.

<sup>21</sup> BENOIST, Jocelyn. Dépassements de la métaphysique. PUF : Revue philosophique de la France et de l'étranger 2004/2 (Tome 129) pp. 167-180, p. 167.

<sup>22</sup> CARR, David. The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition. Oxford: Oxford University Press, 1999.

<sup>23</sup> ZAHAVI, Dan. Phénoménologie et métaphysique. PUF: Études philosophiques 2008/4 (n° 87), pp. 499-517.

<sup>24</sup> Voir : KROKOS, Jan. Is Phenomenology metaphysics? Studia Philosophiae Christianae. UKSW 47(2011)2.

<sup>25</sup> E. Morawiec, Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, 209-218. S. Kamiński, Filozofia i metoda, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, 71-72. Citée par KROKOS, Jan. *Op. Cit.*, p. 16.

fournissant des moyens pour atteindre la structure de l'être à travers la découverte de la structure transcendante de la conscience), mais ils émettent la réserve que cette métaphysique ne permettrait pas l'accès à la structure interne de l'être qui est transcendant au sujet et, par conséquent, ne pourrait pas accomplir les tâches qui se posent devant la métaphysique classique. Un autre auteur qui s'est occupé du même sujet est Stanisław Judycki<sup>26</sup>, concluant que la phénoménologie transcendante satisfait trois des cinq thèses qui identifient la métaphysique classique : « sur la connaissance universelle de ce qui existe, la possibilité d'atteindre les éléments nécessaires et ultimes de la réalité, et la confirmation de la contingence de l'être – du monde et de la conscience »; cependant, elle ne traite pas du « problème de la raison suffisante », donc nous ne pouvons pas l'identifier avec la métaphysique classique, mais plutôt, en fin de compte, avec « une métaphysique monadologique, une téléologie transcendante de l'histoire ».

Un problème est que toutes ces lectures laissent transparaître une tendance à essayer d'évaluer la métaphysique phénoménologique à partir d'un « regard externe », en la comparant à une prétendue « métaphysique classique » ou « traditionnelle » dont le concept même demande une clarification plus approfondie. Qu'est-ce que la « nouvelle » métaphysique apporte de nouveau lorsqu'on la compare à l'« ancienne », et à quelle « ancienne » fait-il référence exactement ?

Essayons de contextualiser ce débat en nous référant au cadre historique dans lequel il a été précipité. Où en était la question de la métaphysique dans les dernières décennies du XIXe siècle, lorsque Husserl a commencé sa carrière universitaire ?

## 1.1 La redécouverte de la métaphysique

Il convient de remarquer en premier lieu qu'il commence à se dessiner chez certains philosophes de la fin du XIXe siècle une réaction contre l'idéalisme et le psychologisme kantien, ainsi qu'une résistance aux tendances « modernisatrices » de la philosophie (positivisme, empirisme, naturalisme et matérialisme) qui laissent place à une redécouverte de la métaphysique et à une résurgence de l'intérêt pour les problèmes métaphysiques.

L'une des figures de proue de cette réhabilitation de la respectabilité de la métaphysique est Hermann Lotze, qui, bien qu'ayant étudié la médecine et ayant donc été

---

<sup>26</sup> S. Judycki, *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, *Zeszyty Naukowe KUL* (1988)3, 11-17. Apud KROKOS, Jan. *Op. Cit.*, p. 17.

influencé par le mouvement naturaliste, a fini par se rebeller contre la tendance réductionniste des sciences naturelles, estimant que celles-ci n'avaient rien à dire sur les questions fondamentales relatives au sens de l'existence et à la nature de la réalité.<sup>27</sup> Pour Lotze, la connaissance scientifique doit recevoir une « complémentation philosophique », et c'est ainsi qu'il commence à soutenir ouvertement la thèse selon laquelle la philosophie et la métaphysique avancent de concert avec la science.

Lotze définit la métaphysique comme une « science de l'actuel, et pas du simplement pensable », l'actuel étant « ce qui distingue une chose qui est d'une chose qui n'est pas, un événement qui se produit d'un événement qui ne se produit pas, une relation qui s'établit d'une qui ne s'établit pas ».<sup>28</sup> Lotze distingue la métaphysique comme la science qui traite des « présupposés généraux (...) qui concernent la nature de l'être »<sup>29</sup> et la divise en trois sous-disciplines : (i) l'ontologie, qui traite des hypothèses les plus générales concernant la nature de toutes les choses et la possibilité de leur connexion ; (ii) la cosmologie, qui se concentre sur l'examen des formes dont les éléments individuels de l'actualité sont interconnectés dans un ensemble ordonné ; (iii) la psychologie, qui explore les relations réelles qui existent entre le monde objectif et le monde spirituel.<sup>30</sup>

Que Lotze ait exercé une influence sur Husserl est une information qui nous est donnée par Husserl lui-même, lorsque, dans *l'Esquisse d'une préface aux Recherches logiques*<sup>31</sup>, en nous offrant un récit de la préhistoire de la problématique des *Recherches Logiques*, il nous parle d'un « tournant conscient et radical » dans sa philosophie qui l'éloigne de la psychologie empirique et d'un rapprochement vers le platonisme qui a été largement décidé par l'étude de la logique de Lotze. Selon Husserl, ses propres conceptions des significations idéales et des contenus idéaux des présentations et des jugements sont dérivées de cet auteur. L'interprétation de Lotze de la « Théorie des Idées » de Platon a donné à Husserl la clé pour comprendre les idées de Bernhard Bolzano sur les propositions et les vérités en soi, que, sous l'influence de Brentano, Husserl avait auparavant considérées comme des abstractions métaphysiques, des entités mythiques suspendues entre l'être et le non-être.

---

<sup>27</sup> Voir à ce sujet HILL, Claire Ortiz. Phenomenology from the metaphysical standpoint. *Diálogos*, 91: 2008, pp. 19-35, p. 24 sqs.

<sup>28</sup> LOTZE, Hermann. *Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen*. Leipzig : Hirzel, 1883. Apud DE SANTIS, Danielle. Op. Cit., p. 487.

<sup>29</sup> LOTZE, Hermann. *Metaphysik*. Leipzig : Weidmann'sche Buchhandlung, 1841. Apud DE SANTIS, Danielle. Op. Cit., p. 487.

<sup>30</sup> LOTZE, Hermann. *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie, und Psychologie*. Leipzig : Hirzel, 1879. Apud DE SANTIS, Danielle. Op. Cit., p. 487.

<sup>31</sup> HUSSERL, E. *Esquisse d'une Préface aux Recherches Logiques* (1913). Trad. fr. J. English. In: *Articles sur la logique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1975, pp. 128-129 (trad. fr. 378).

Dans le compte-rendu de Husserl sur le livre de Julius Bergmann *Die Grundprobleme der Logik*, on peut suivre d'autres indices qui nous aident à tracer la carte des conceptions de la fin du XIXe siècle sur le statut de la « métaphysique », avec certaines perspectives qui ont retenu l'attention du philosophe à cette époque. Il y consigne des conceptions de la métaphysique qui ont émergé dans l'arène du débat sur la définition de la logique, incluant, en plus de la conception de Bergmann, celles de philosophes tels que Trendelenburg, Friedrich Harms et Ueberweg.

Ce que propose Trendelenburg, c'est que la « métaphysique » et la « logique » ne soient pas séparées, mais qu'elles composent ensemble une seule « théorie de la science ». Il argumente qu'il est nécessaire de postuler une harmonie entre les formes de pensée et les formes d'être, puisque la vérité signifie la correspondance de la pensée avec les objets. Par conséquent, la logique formelle ne peut pas traiter seulement des formes vides de la pensée et doit toujours prendre en compte le contenu dans lequel ces formes se manifestent. Dans la vision de Trendelenburg, la théorie de la science constitue la science fondamentale, la *philosophia fundamentalis*.

Selon Husserl, Bergmann s'oppose à cette conception, il « conteste que la métaphysique et la logique soient au fond une seule et même science (...) » en embrassant la position selon laquelle la logique est chargée de l'étude de la pensée, tandis que la métaphysique, en tant que « science de l'être en tant que tel », a pour tâche « d'éclaircir le concept de l'être et de résoudre les problèmes qui s'y rattachent.»<sup>32</sup>

La position de Bergmann est proche de celle de Harms qui, contrairement à Trendelenburg, distingue la « logique » de la « métaphysique ». Pour lui, la métaphysique est la première partie de la théorie de la science et traite des objets communs à toutes les sciences, c'est-à-dire l'être et toutes ses formes et espèces. La logique s'intéresse au sujet connaissant, elle est donc la science du processus de connaissance, tandis que la métaphysique traite du contenu de la connaissance. Pour Harms, la logique et la métaphysique sont deux faces différentes de la même pièce de monnaie, deux parties différentes d'une théorie de la science plus globale.

Bergmann mentionne également la position d'Ueberweg, selon laquelle la métaphysique comprend une « théologie rationnelle » générale, qui aboutit à la première partie de la « science des principes généraux » de l'être. Dans ce registre, Ueberweg identifie la « philosophie première » d'Aristote à la « théologie rationnelle ».

---

<sup>32</sup> HUSSERL, E. Compte rendu des ouvrages allemands de logique des années 1895-1899. Trad. fr. J. English. In: Articles sur la logique. Paris : Presses Universitaires de France, 1975, pp. 118-119 (trad. fr. 229).

Mais une influence qui semble avoir été décisive sur Husserl est celle du philosophe néo-kantien Eduard von Hartmann. Il est important de rappeler ici que la théorie de la connaissance ou l'épistémologie est, depuis Kant au moins, intimement liée à la métaphysique et qu'elle ne pouvait être absente d'aucune discussion du XIXe siècle sur le statut et la portée de cette dernière. En d'autres termes, il y a une sorte d' « esprit pionnier » dans le travail de von Hartmann en ce qui concerne cette discipline relativement nouvelle, puisqu'il semble avoir été le premier auteur à appeler la « première philosophie » du nom d'*Erkenntnistheorie*. En 1878, dans la préface de la huitième édition de son livre « *Philosophie de l'Inconscient* », Von Hartmann écrivit que « la théorie de la connaissance est la véritable *philosophia prima* »<sup>33</sup>. Dans cette préface, il considère que les grandes décisions prises en théorie de la connaissance sont celles qui déterminent le type de métaphysique proposé comme système explicatif de la totalité du monde. C'est ce qui serait arrivé, par exemple, à Schopenhauer, dont les positions monistes défendues dans « *Le monde comme volonté et comme représentation* » ne seraient qu'une conséquence directe de l'« idéalisme subjectiviste » auquel le philosophe avait adhéré en théorie de la connaissance.

Husserl était un lecteur assidu d'Eduard von Hartmann. Nous savons par des notes datées de 1914, et compilées par Rudolf Boehm comme annexe XXII à son édition de 1923/24 du cours de philosophie première, que parmi les ouvrages de Hartmann qui constituaient ces lectures constantes se trouvaient les livres *Geschichte der Metaphysik*, *Schelling's philosophisches System* et *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*<sup>34</sup>. Son assiduité à fréquenter ces textes est suffisamment attestée par les nombreuses annotations laissées dans cet dernier exemplaire. De plus, selon le témoignage d'Eduard Marbach<sup>35</sup>, Husserl avait lu von Hartmann avant même de publier les *Recherches Logiques*. À propos de ce volume *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*, Vincent Gérard souligne dans un article de 2019 que sa préface présente trois points de vue fondamentaux

---

<sup>33</sup> „Die Erkenntnistheorie ist die wahre *philosophia prima* (...)“ VON HARTMANN, Eduard. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869, Vorwort zur achten Auflage, p. XXV. Cité par Rudolf Boehm dans l'introduction à son édition du cours *Erste Philosophie* (1923/24), Hua VII, p. XVIII.

<sup>34</sup> VON HARTMANN, Eduard. *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1875. La première édition est parue sous le titre *Das Ding an sich und seine Beschaffenheiten. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1871. La *Kritische Grundlegung* constitue la première partie historique de la théorie de la connaissance de von Hartmann, dont la partie systématique serait publiée ultérieurement sous le titre *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte*. Leipzig: Wilhelm Friedrich, 1889.

<sup>35</sup> Cf. MARBACH, Eduard. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. p. 52. En outre, Marbach soutient qu'une analyse du lexique de Husserl (immanence, transcendance) tend à prouver que Husserl a relu von Hartmann au moment de l'élaboration du cours de 1906/07.

auxquels se réduisent toutes les figures possibles d'une *Erkenntnistheorie*: « le réalisme naïf, l'idéalisme transcendantal et le réalisme critique ou transcendantal. »<sup>36</sup>

Le réalisme naïf est un point de vue ou même une vision du monde appelée par l'idéalisme allemand « *gesunder Menschenverstand* » (littéralement traduit par « l'entendement humain vigoureux »), qui correspond à notre sens commun, mais ne se réduit pas au sens commun au sens péjoratif du terme, car il n'est pas exclusivement extra-philosophique. Hartmann décrit que le réalisme est guidé par les trois principes : (i) que la perception a accès à la chose elle-même (*die Dinge selbst*), (ii) qu'elle a accès aux propriétés de la chose elle-même, qui sont telles qu'elles sont perçues, (iii) que la chose et ses propriétés existent en elles-mêmes et sont donc indépendantes de la perception. Gérard appelle cette croyance « monisme épistémologique » pour l'opposer au dualisme kantien du phénomène et de la chose en soi.

L'idéalisme transcendantal, en revanche, opère déjà au niveau d'une théorie philosophique de la connaissance ; plus encore, il est le « point de vue (...) à partir duquel la pensée critique doit nécessairement commencer », puisqu'il surmonte les « présupposés dogmatiques » de ce que Hartmann appelle l'« instinct théorique »<sup>37</sup>. L'idéalisme transcendantal soutient la thèse de l'idéalité du temps et de l'espace à la manière de l'esthétique transcendantale kantienne, de sorte qu'ils ne sont rien en dehors des conditions de possibilité de toute expérience.

Enfin, le réalisme transcendantal est très proche de la position de Newton, qui n'admet pas l'idéalité de l'espace et du temps. Ne voulant pas adopter une position incompatible avec le développement des sciences modernes de la nature, « Von Hartmann se déclare partisan du réalisme transcendantal, dont il considère qu'il est la seule solution cohérente pour éviter les conséquences absurdes de l'idéalisme transcendantal sur le plan métaphysique (...) »<sup>38</sup>.

## 1.2. Le concept pré-phénoménologique de métaphysique de Husserl

Une chose qui ne doit pas avoir échappé à l'attention, dans la lecture de la section précédente, est que la mauvaise réputation des questions liées à la « métaphysique » a eu peu d'effet sur Husserl : le futur fondateur de la phénoménologie a sympathisé avec le nouvel intérêt pour la métaphysique et n'a donc pas partagé le même sentiment de mépris que beaucoup de

---

<sup>36</sup> GÉRARD, Vincent. Husserl et le réalisme critique. In : PRADELLE, D.; FARGES, J. Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 223-251, p. 225.

<sup>37</sup> Von Hartmann. *Kritische Grundlegung ...*, Vorwort, XI. *Apud* GÉRARD, Vincent. *Ibid.*, p. 234.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 226.

ses contemporains, imprégnés des préjugés de l'époque, nourrissaient à l'égard de la soi-disant « reine des sciences ». En effet, Husserl embrasse l'intention de sauver l'ancienne expression du discrédit qui s'était abattu sur elle. Quelle est exactement son intervention dans ce débat sur le statut de la métaphysique ? Voici une information qui peut être recherchée dans trois textes préparés par le philosophe pour un circuit de conférences données entre 1892 et 1899.

Dans le volume aujourd'hui connu sous le nom de *Raumbuch*<sup>39</sup>, écrit au milieu des années 1892-93, qui traite du concept d'espace, on trouve peut-être les premières formulations de Husserl sur le concept de métaphysique. Là, Husserl mentionne des « questions métaphysiques » dans un style d'approche qui, comme nous le verrons, n'est pas incompatible avec l'approche ultérieure du problème par la phénoménologie. Cependant, le philosophe ne formule pas sa conception de la métaphysique de manière suffisamment claire, ne précisant pas exactement sa nature, sa portée et sa tâche.

Cette explication n'interviendra que quelques années plus tard, lorsqu'une nouvelle formulation du concept de métaphysique par Husserl apparaîtra dans le volume *Logik Vorlesung* de 1896. Dans ce volume, la logique pure est déjà caractérisée comme la « science de la science », et dans cette caractérisation, qui anticipe des développements ultérieurs de la réflexion husserlienne, la question de la scientificité des sciences empiriques est abordée et insérée dans un cadre d'analyse critique qui apporte des indications notables sur les « problèmes métaphysiques ». Ces problèmes, en effet, sont tirés de thèses qui, à première vue, ne semblent pas contenir quelque chose de problématique ; elles reposent sur certains présupposés naturels adoptés par toutes les sciences empiriques et simplement considérés comme allant de soi sans qu'il soit nécessaire de les clarifier davantage. Ces présupposés incontestés sont les suivants :

(I) les présupposés relatifs à l'existence effective d'un monde extérieur étendu dans le temps et l'espace (*dass es eine Außenwelt gibt, welche nach Raum und Zeit ausgebreitet ist*) ;

(II) les présupposés relatifs à l'ordre causal du monde et à sa structure spatio-temporelle conçue comme un processus réel régi par la loi de causalité (*dass alles reale Werden dem Kausalitätsgesetz unterliegt*) ;

(III) les présupposés liés au principe ontologico-formel selon lequel rien de contradictoire ne peut exister réellement (*dass Widersprechendes realiter nicht existieren könne*) ;

---

<sup>39</sup> K I 33. „Raumproblem. Psychologisch, auch erkenntnistheoretisch“. Ce texte, malheureusement, n'a jamais été publié, bien que Husserl, en le produisant, ait envisagé une éventuelle publication.

(IV) ensuite, la position d'un espace réel ayant la nature d'une multiplicité mathématique tridimensionnelle euclidienne et ses lois respectives enseignées par la géométrie (*die Annahme eines realen Raums von der Beschaffenheit einer mathematischen dreidimensionalen euklidischen Mannigfaltigkeit mit jener unübersehbaren Fülle von Gesetzen, welche die euklidische Geometrie kennen lehrt*)<sup>40</sup>.

Il s'agit de présuppositions qui se trouvent à la base de toutes les sciences et qui forment le squelette qui soutient debout le corps de leurs théories<sup>41</sup>. Mais c'est précisément ici que Husserl introduit le thème de l'incomplétude des sciences en général et des sciences empiriques en particulier: en elles-mêmes, les sciences sont incapables de satisfaire pleinement notre intérêt théorique pour la réalité, dans la mesure où elles laissent les « présupposés » ci-dessus reposer dans l'obscurité, sans être philosophiquement thématiques et explicités. C'est pourquoi les sciences réclament, consciemment ou non, un complément qui ne peut être fourni que par la philosophie.

Selon Husserl, ces présupposés sont suffisamment riches en contenu, même si, en apparence, ils ne contiennent rien qui ne soit immédiatement clair à appréhender, justifiant ainsi qu'une étude particulière leur soit réservée ; car, en effet, l'admission tacite de ceux-ci par les sciences empiriques n'implique aucune préoccupation de soumettre ce contenu à une clarification philosophique.

C'est pourquoi le souci de Husserl est de constituer la métaphysique comme une « autre science », qui s'attache à examiner ce que les sciences se contentent d'accepter sans examen critique. Mais, contrairement à ce qui se passe avec les sciences, qui découpent un secteur de la réalité et mènent leurs recherches dans les limites préalablement déterminées de leur domaine, les présupposés métaphysiques configurent la totalité du monde réel, ils ne peuvent donc pas être délimités et étudiés selon la même méthode que celle adoptée par les sciences, d'où la nécessité de confier à l'« autre science » la tâche de rendre pleinement intelligible l'intelligibilité partielle des recherches menées par les sciences particulières.

---

<sup>40</sup> Hua Mat I. Logik Vorlesung 1896. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 5.

<sup>41</sup> « Présupposition ne veut pas dire prémisses. <<Présupposition>> (ce n'est pas sans raison que nous utilisons les guillemets), il est vrai, est une expression impropre; car ce que nous désignons par là, c'est la conception générale de ce phénomène particulier et concret qui est inclus dans tout acte de la vie naturelle elle-même. Dans tout acte d'expérience est inclus implicitement le jugement suivant: <<tel ou tel objet réel est là>>; et tout acte d'expérience nouveau qui s'y relie recèle le jugement suivant: <<le même objet réel>>, le même qui fut il y a un instant expérimenté, seulement à présent il est saisi dans une phase ultérieure de son existence; et dans l'intervalle, pendant que j'expérimentais de tout autres objets, il n'était pas objet de mon expérience; et il en va de même pour les actes fondés sur l'expérience; et il en va de même pour les actes fondés sur l'expérience. Nous avons donc décrit sous le terme de <<présupposition>> le sens général de la vie naturelle, le sens qu'en tant que telle elle porte sans cesse en elle - comme une forme embrassant toutes ses convictions sans que ce sens soit jamais mis en évidence. » Hua VII. Postface, note de bas de page, p. 46 (trad. fr. 309).



Husserl apporte ensuite une précision importante sur la philosophie première : à l'époque où il donnait cette conférence, il était courant de désigner cette « science des présuppositions évidents » par le nom de « théorie de la connaissance », et il souligne qu'il s'agit d'une discipline qui est, en essence, identique, ou *du moins en partie* identique, à la vénérable métaphysique qu'Aristote appelait philosophie première. Husserl, cependant, préfère éviter l'utilisation de ce nom en raison des doctrines vides qui lui sont associées et qui lui ont conféré une connotation négative. Néanmoins, le philosophe souligne une fois de plus que la nécessité pour les sciences d'avoir un fondement métaphysique ne disparaît pas, mais reste une exigence, ce qui n'implique pas, bien sûr, de tirer des résultats concrets des sciences sur la base d'une mystique des concepts abstraits, mais plutôt de procéder à une évaluation et à une analyse discrètes des hypothèses générales que les sciences supposent sur l'être réel. Cela se produit – dit Husserl – dans des stades plus avancés de la recherche scientifique, lorsque la connaissance de la réalité, de ses éléments, formes et lois, est plus mûre pour recevoir, de la part de la métaphysique, un fondement définitif. Aristote a donné à cette phase plus mûrie de la recherche sur la nature de la réalité le nom de « *deutera philosophia* »<sup>42</sup>.

Bien entendu, Husserl ne clôt pas la discussion en se contentant de faire appel à une position qui était, en fait, la plus communément admise dans le milieu philosophique de son époque. Nous verrons plus loin que sa caractérisation de la théorie de la connaissance dans la *Logik Vorlesung* de 1896 visait à fournir un point de départ efficace à une réflexion qui allait l'occuper jusqu'à la fin des années 1990. Rappelons d'ailleurs que le titre de sa leçon inaugurale à l'Université de Halle, prononcée en 1887, était *Über die Ziele und Aufgaben der Metaphysik*, dont le texte a malheureusement été perdu, mais dont on sait, par Husserl lui-même, qu'il avait défendu l'idée d'une nouvelle métaphysique scientifique<sup>43</sup>. Ensuite, nous trouvons un autre texte

---

<sup>42</sup> „Man nennt sie heutzutage gewöhnlich Erkenntnistheorie, aber sie ist im Wesentlichen identisch, oder identisch einem Teil nach, mit der altehrwürdigen Metaphysik, der Ersten Philosophie des Aristoteles. Nur vermeidet man gern einen Namen, der durch hohle Irrlehren unseres Jahrhunderts einen schlechten Beigeschmack erhalten hat. Die Wissenschaften bedürfen also fürs Erste einer metaphysischen Grundlegung. Darunter ist aber nichts weniger gemeint als eine dialektische Herausspinnung der konkreten Resultate dieser Wissenschaften aus einer abstrakten Begriffs mystik, sondern, viel bescheidener und fruchtbarer, eine nüchterne Klärung und Prüfung jener allgemeinen Voraussetzungen, welche die Wirklichkeitswissenschaften über das reale Sein machen, und in weitergehender wissenschaftlicher Arbeit die Herstellung der gereiftesten und letzten Erkenntnis vom realen Sein, von seinen Elementen, Formen und Gesetzen, die der jeweilige Stand der Einzelwissenschaften, der *deutera philosophia*, wie sie Aristoteles nennt, gestattet.“ Ibid., p. 5.

<sup>43</sup> Husserl écrit à Peter Wust en 1920 : « Déjà dans ma leçon inaugurale de 1887, j'ai défendu l'idée d'une nouvelle métaphysique scientifique » (HUSSERL, Edmund. 1994b. Briefwechsel. IV: Philosophenbriefe. Dordrecht : Kluwer Academic Publisher, p. 30). Il s'agit d'une réponse à l'argument que Wust a soulevé dans « La Résurrection de la Métaphysique » en 1920, selon lequel dans la phénoménologie, il n'y aurait qu'un « tournant vers la métaphysique » (WUST, Peter. Die Auferstehung der Metaphysik. Hambourg : Felix Meiner, 1963, p. 143). Husserl fait remarquer à Wust que sa philosophie visait, dès le début, à ouvrir un chemin conduisant à une métaphysique véritable, vraie et authentique. Les lettres sont citées et traduites par De Santis dans : DE SANTIS, Daniele. The development of Husserl's concept of metaphysics. The Husserlian Mind Routledge, 2021, 481-493,

du philosophe qui traite de la question de la métaphysique et qui date des années précédant immédiatement la publication de les *Recherches Logiques* : le texte *Aus der Einleitung der Vorlesung « Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik »*, daté de 1898/99 et reproduit dans le volume 3 des *Materialbände*.

Plus précisément, l'objectif de ces nouvelles leçons est de présenter la théorie de la connaissance comme la discipline scientifique qui a priorité sur toutes les sciences et qui leur fournit leur fondement. Ainsi, Husserl entend clarifier quelques points clés de la métaphysique qui sont en rapport immédiat avec la théorie de la connaissance et qui se prêtent à un traitement rigoureux d'un point de vue scientifique.<sup>44</sup>

L'objet de la théorie de la connaissance est ce qui détermine notre conception générale de la réalité : le rapport entre la connaissance et l'être. Husserl reprend ici un argument qu'il avait déjà développé trois ans plus tôt, selon lequel le résultat des sciences empiriques est en soi insuffisant pour satisfaire notre intérêt théorique pour la réalité et la métaphysique joue le rôle d'une science complémentaire par rapport à cette lacune. Au moment où il mentionne l'anecdote classique de l'invention « accidentelle » du terme métaphysique par Andronicus de Rhodes, il dit que, à la lumière de la caractérisation ci-dessus, il n'est pas impertinent d'observer que la métaphysique est en fait, à un certain égard, une science « qui va au-delà des autres sciences »<sup>45</sup>.

Husserl énumère quelques positions qui ont été (ou auraient pu être) au centre du débat sur la portée et l'unité de la métaphysique et de la théorie de la connaissance, et sur le rapport effectif entre ces deux disciplines : peut-on parler d'un rapport d'identité, de distinction, de complémentation ? Un auteur qui a effectué une lecture approfondie de cette ouvrage (lecture qui nous a servi de support jusqu'à présent) est Trizio<sup>46</sup>, qui considère que Husserl, tout au long de ces pages, nous offre une clarification au moins partielle de sa propre notion de métaphysique.

La question de la relation entre la métaphysique et la théorie de la connaissance est introduite par l'affirmation qu'elles constituent deux chapitres de la philosophie

---

p. 482. Pour De Santis, cela démontre que “Husserl came to regard his entire philosophical enterprise *sub specie metaphysicae* or, better, *sub specie* of the foundation of a scientific metaphysics.” Ibid., p. 482.

<sup>44</sup> „Meine Vorlesungen stellen sich zur Aufgabe, die Erkenntnistheorie als die allen anderen wissenschaftlichen Disziplinen vorangehende und ihnen das Fundament beistellende philosophische Wissenschaft darzustellen und in Zusammenhang mit ihr eine Reihe ihrer nächststehender Hauptpunkte der Metaphysik klarzulegen. Ich kann geradezu sagen: ‚die‘ Hauptpunkte der Metaphysik; nämlich der Metaphysik, soweit sie als Wissenschaft gegenwärtig entwickelt ist.“ Hua Mat III (2001). Allgemeine Erkenntnistheorie 1902-3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p. 230.

<sup>45</sup> Ibid., p. 233.

<sup>46</sup> TRIZIO, Emiliano. Husserl's Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality. *Phainomenon*, 26, 2017, 37-68, p. 44 sqs.

fondamentalement entrelacés, c'est pourquoi leur définition, leur délimitation mutuelle et leur distinction fondamentale sont encore largement débattues entre les philosophes. Sur cette controverse, deux courants de pensée se dégagent : celui qui identifie la métaphysique et la théorie de la connaissance comme une seule discipline, et un autre qui les voit comme deux disciplines essentiellement différentes, mais qui ont des droits similaires. Il y a aussi un désaccord entre ceux qui, d'une part, conçoivent la relation entre les deux comme une relation tout-partie, considérant l'épistémologie comme une partie de la métaphysique, et ceux qui, d'autre part, la conçoivent comme une relation d'exclusion, considérant la théorie de la connaissance comme la seule discipline fondamentale, dont la tâche est une critique de la raison démontrant l'impossibilité de constituer la métaphysique, dans son sens traditionnel, comme une discipline scientifique.<sup>47</sup>

Une extension de ce débat qui se pose nécessairement est celui de la relation que la métaphysique et la théorie de la connaissance entretiennent avec d'autres disciplines scientifiques, et leur autonomie ou non-autonomie par rapport à elles : la métaphysique face aux sciences spéciales de la réalité physique et psychique, et la théorie de la connaissance face à la logique et à la psychologie.

Malgré l'incertitude qui continue à planer sur ces questions, Husserl n'hésite pas à souligner que la théorie de la connaissance fonctionne comme une sorte d'outil (*Werkzeug*) pour la recherche métaphysique, remplissant un rôle instrumental dans la fondation de la philosophie dans son ensemble selon la vision du monde qui en découle<sup>48</sup>, mais cela soulève bien la difficulté de savoir si la théorie de la connaissance est une discipline philosophique en soi ou seulement un outil au service de la métaphysique. Husserl fait ici des progrès timides et semble hésiter à trancher sur ce point.

---

<sup>47</sup> „Viele Forscher wollen hier nur eine Disziplin gelten lassen; die einen, weil sie die Erkenntnistheorie nur als ein Kapitel der Metaphysik gelten lassen, die anderen, weil sie beide Disziplinen geradezu identifizieren. Das Letztere betrifft alle die Philosophen, welche den eigentlichen Hauptstamm der metaphysischen Probleme, um die sich die Philosophie von Jahrtausenden abgemüht hat, als unlösbar, als die menschliche Erkenntnisfähigkeit wesentlich überschreitend ablehnen und nur eine kritische Disziplin von der Erkenntnis zugestehen wollen, zu deren Aufgabe es gehöre, die prinzipielle Unlösbarkeit dieser Probleme darzutun, also die Unmöglichkeit einer Metaphysik im traditionellen Sinn. Auf der anderen Seite gibt es aber eine Reihe von Denkern, welche Erkenntnistheorie und Metaphysik als wesentlich unterschiedene und gleichberechtigte Disziplinen auffassen.“ Hua Mat III, pp. 225-227.

<sup>48</sup> „Wir aber wollen eine Philosophie haben; wir wollen sie uns durch sorgsamste Analyse und Kritik erarbeiten. Nach dem Prinzip, dass nur die vollste Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe eine sichere Erkenntnis ermöglicht, werden wir aller Verschwommenheit und Vieldeutigkeit von vornherein den Krieg erklären. Bis zu den letzten absolut sicheren Fundamenten der Erkenntnis wollen wir graben, um auf sie eine echte und zuverlässige Theorie des Wissens (zu bauen) und damit auch ein sicheres Werkzeug metaphysischer Forschung zu gewinnen.“ Hua Mat. III, p. 228.

En outre, comme l'observe Trizio, « Husserl ne soutient explicitement aucune des trois alternatives qu'il envisage »<sup>49</sup>: (i) ceux qui argumentent que la théorie de la connaissance absorbe ce qui reste de la métaphysique après avoir démontré que sa version traditionnelle n'est pas possible ; (ii) ceux qui soutiennent que la théorie de la connaissance est, en fait, la seule discipline à laquelle incombe la tâche de démontrer l'impossibilité de la métaphysique traditionnelle ; (iii) ceux qui prennent parti en faveur de la thèse selon laquelle il s'agit de disciplines distinctes. Bien qu'il semble que Husserl soit favorable à l'opinion de ceux qui affirment que la théorie de la connaissance et la métaphysique sont deux disciplines différentes, une lecture plus approfondie indique que la situation est plus compliquée qu'il n'y paraît et qu'elle implique bien plus qu'un simple choix entre les trois alternatives proposées.

D'un côté, Husserl considère que la métaphysique est une science à la portée de nos performances cognitives dès lors qu'elle fait l'objet d'une élucidation au préalable, et que les préjugés positivistes, sans en tenir compte, ont été un facteur préjudiciable à son établissement ; mais, d'un autre côté, cela ne l'empêche pas d'affirmer que les points clés de la métaphysique se trouvent dans une situation de dépendance vis-à-vis de la théorie de la connaissance et que celle-ci doit opérer libre de tout présupposé métaphysique.

Afin de poursuivre l'exploration du concept de métaphysique et de le clarifier davantage, Husserl revient à la définition classique d'Aristote de la philosophie première, en tant que science des premiers principes et des premières causes (*ἀρχαί, αἰτίαι*), et la prend comme son « point de départ ». La définition aristotélicienne qui caractérise la métaphysique comme l'étude de l'étant en général (*Sein überhaupt* ou *das Seiende in Allgemeinheit*), et la fait précéder toutes les autres sciences qui n'étudient qu'une partie de l'être, donne à Husserl l'occasion de réfléchir sur ces « principes fondamentaux » thématiques par Aristote, et de les mettre en relation avec sa propre conception de l'existence de « présupposés métaphysiques » à la base des sciences de la nature. Naturellement, la conception du Stagirite ne lui paraît pas assez claire, et trop étroite, pour le satisfaire, et exige une certaine clarification. Ainsi, bien que Husserl inscrive son approche dans le cadre de la tradition aristotélicienne, il élargit et ajuste cette tradition pour mieux correspondre aux objectifs de sa propre philosophie<sup>50</sup>.

Husserl fait ensuite des observations qui, selon Trizio<sup>51</sup>, constituent « le noyau de la <critique> phénoménologique de la science ». Husserl n'approuve pas l'attitude des scientifiques qui laissent en suspens, sans remise en question, des sujets épistémologiques

---

<sup>49</sup> TRIZIO, Emiliano. *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>50</sup> Hua Mat. III, pp. 233-234.

<sup>51</sup> TRIZIO, E. *Op. Cit.*, p. 49.

fondamentales dont dépend la compréhension ultime de la réalité, c'est-à-dire les scientifiques qui ne se donnent pas la peine de réfléchir de manière critique à la signification des concepts fondamentaux (*Grundbegriffe*) tels que chose et propriété, cause et effet, matière et énergie, être et apparence, naissance et décomposition, unité et multiplicité, espace et temps, substance, changement, mouvement, etc. Cette attitude, qui met de côté la réflexion épistémologique radicale pour accepter de manière acritique le point de vue naturel et se concentrer exclusivement sur le contrôle technique-pratique de la nature, devient une proie facile pour des théories problématiques et finit par adhérer naïvement à des conceptions telles que le positivisme, le réalisme, le solipsisme, l'idéalisme de la conscience (*Bewusstseinsidealismus*), le kantisme, qui dégrade l'objet en un être phénoménal opposé à la chose-en-soi incognoscible, etc., ainsi qu'à toutes sortes de visions et d'interprétations qui ont des implications profondes sur la valeur ultime de la connaissance scientifique et des implications ontologiques sur la nature de la réalité qui façonnent des images spécifiques du monde.

Bien sûr, cette naïveté des scientifiques est incompatible avec une « vie scientifique véritablement responsable ». Cette dernière, différemment de la première, part du constat que différentes réponses au problème de la « possibilité de la connaissance » conduisent à des conceptions complètement différentes de l'être de la réalité, sur lesquelles sont construites des *Weltanschauungen*, elle part du constat qu'il existe une interdépendance fondamentale entre l'essence de la connaissance et l'interprétation de l'être, et assume ainsi, en fonction de cette prise de conscience, une attitude empreinte de la plus absolue sérieux, honnêteté et d'un engagement inébranlable envers une connaissance authentique, obtenue grâce à une critique gnoséologique radicale.

Avec l'avancement de l'exposé, certains thèmes déjà abordés les années précédentes sont repris, tels que la question de la fonction complémentaire de la métaphysique par rapport à la connaissance obtenue par les recherches partielles de l'être, menées par chaque science individuelle. Husserl fait une caractérisation plus explicite et détaillée de l'incomplétude des sciences empiriques et de l'horizon thématique de la métaphysique en tant que science qui les complète. Cependant, il est évident que la métaphysique n'est pas convoquée pour remplacer les théories scientifiques par de nouvelles théories : loin de là, sa complémentarité respecte le principe de subsidiarité ou de localité de la connaissance, selon lequel les sciences ne sont pas subordonnées de l'extérieur, elles agissent de manière régionale et doivent être libres de mener des recherches dans leurs domaines respectifs sans subir aucune ingérence de la métaphysique. Cela présuppose que les problèmes scientifiques sont formulés et résolus au niveau le plus local possible, sans aucune interférence d'un agent externe au fonctionnement de l'investigation.

S'il y a une tension ici, elle est rapidement dissipée. La métaphysique est « première » au sens où elle répond à l'exigence de clarifier ces concepts fondamentaux (qui présupposent implicitement des thèses sur la réalité qui ne sont pas examinées de manière critique par les sciences), mais il ne faut pas comprendre le qualificatif « première » dans un sens chronologique : la métaphysique vient compléter (*Vollendung*) les sciences expérimentales rétrospectivement, après qu'elles ont déjà atteint leurs résultats, et sa tâche se limite à clarifier les présuppositions tacites qui ont été, depuis toujours, assumées. Elle est appelée à la tâche de clarifier leur sens final, et ce qui rend une telle élucidation possible est l'intégration de ces sciences (de la philosophie seconde) dans l'édifice unitaire de la science ultime de la réalité, en fonction de laquelle l'horizon de sens de la science est ouvert et clairement exposé devant nos yeux.

### 1.3. La prétendue « neutralité métaphysique » des *Recherches Logiques*

Comme nous l'avons vu dans la brève mention des positions de Landgrebe, Benoist, Zahavi et d'autres, présentée dans l'introduction de ce chapitre, les interprètes ont déjà soumis le problème de la relation de la pensée de Husserl à la métaphysique à divers types d'approches. Cependant, la question qui attire le plus leur attention, de loin, est celle de la prétendue « neutralité métaphysique » de la phénoménologie pré-transcendantale des *Recherches Logiques* : il s'agit de savoir si cette affirmation est véritable, si la neutralité équivaut réellement à une thèse antimétaphysique, et dans quelle mesure exacte on pourrait considérer le tournant vers l'idéalisme transcendantal des *Idées I* comme l'équivalent d'une prise de position « métaphysique », constituant ainsi une renonciation à l'opposition établie initialement.

Or, pour commencer, il est clair dès le départ que l'intervention de Husserl dans le débat sur le statut de la métaphysique, qui a été persistante, comme nous l'avons vu, et qui a occupé une grande partie de ses réflexions entre 1892 et 1899, ne s'harmonise en aucun cas avec la caractérisation de la phénoménologie comme un domaine « neutre » de recherche (c'est-à-dire un domaine où toutes les prises de position « métaphysiques » concernant l'existence ou l'inexistence d'un objet métaphysique, c'est-à-dire transcendant, sont mises hors d'efficacité). Il y a quelque chose qui ne concorde pas du tout ici. Si, en effet, la phénoménologie des *Recherches Logiques* s'avère « métaphysiquement neutre », il faut décider quoi faire avec les extraits de cours compilés ci-dessus, qui contiennent tout un ensemble de considérations faites

par Husserl sur le caractère de la métaphysique, il faut voir quel sort donner aux arguments que Husserl fait valoir en faveur de l'établissement d'une métaphysique scientifique. La phénoménologie issue des *Recherches logiques* va-t-elle complètement voler la vedette et reléguer toute la métaphysique à l'oubli ?

Quelle interprétation les textes de 1900/01 nous permettent-ils effectivement de soutenir ? Dans les *Prolégomènes à la Logique Pure*, de 1900, Husserl retient la position exposée dans ses cours de la décennie précédente, concernant « l'imperfection théorique des sciences particulières » (voir § 4), et examine l'opinion, qu'il qualifie de très courant, selon laquelle « les sciences particulières » sont « complétées théoriquement par la métaphysique et la théorie de la science » (voir § 5). Ce que l'on sait d'emblée, c'est que la recherche qui relève de la métaphysique a pour tâche « de fixer et de vérifier les présuppositions d'ordre métaphysique non critiquées », présuppositions qui, comme nous l'avons vu, sont d'une importance non négligeable et qui sont au fondement même de toutes les sciences, tout au moins de celles « qui portent sur la réalité naturelle », mais que, la plupart du temps, passent inaperçus et sont ignorés par les scientifiques<sup>52</sup>.

Mais la continuité avec les thèses précédentes ne va pas plus loin. La position de Husserl semble ici beaucoup moins favorable à la métaphysique qu'elle ne l'était quelques années auparavant : il désapprouve l'habitude de l'appeler théorie de la connaissance – concevant ces présupposés comme relevant de la philosophie première d'Aristote – et nous avertit que le fondement que la métaphysique offre aux sciences particulières ne suffit pas pour les conduire à la perfection théorique souhaitée, et, « d'ailleurs, il concerne seulement les sciences qui ont affaire avec la réalité naturelle, ce qui n'est pas le cas de toutes les sciences (...) »<sup>53</sup>.

Dans les recherches de la deuxième partie, de 1901, la situation ne semble pas différente. Dès l'introduction du livre, la phénoménologie est présentée comme une démarche de recherche neutre (Hua XIX.1, p. 6) et Husserl insiste sur le fait que les questions liées à la phénoménologie doivent être considérées comme prioritaires par rapport à toute considération métaphysique (Hua XIX.1, p. 27).

Le § 7 de cette introduction présente le principe de l'absence de présupposés dans les investigations gnoséologiques. Il s'agit d'une exigence incontournable pour toute investigation gnoséologique qui prend au sérieux sa prétention à la scientificité. Que signifie exactement l'expression « absence de présupposés » ? Husserl est d'avis que l'absence ne

---

<sup>52</sup> Hua XVIII. § 5, p. 11, trad.fr. 11.

<sup>53</sup> Voir : § 5, p. 11 trad. fr. 11.

signifie rien d'autre que l'exclusion (et une exclusion rigoureuse) « de toutes les affirmations qui ne peuvent être complètement et totalement réalisées phénoménologiquement »<sup>54</sup>. Ce qui découle de cette affirmation, c'est que la théorie de la connaissance doit se réaliser sur des fondements purement phénoménologiques. La « théorie » y recherchée est identifiée à une prise de conscience et à une compréhension évidente, qui ne résultent pas en une opinion (*doxa*), mais plutôt en un savoir fondé sur l'évidence (*episteme*), correspondant à ce qui est requis dans toute science rigoureuse, un savoir réalisé « en tant que pure intuition d'essence, sur la base exemplaire de vécus de connaissance et de pensée *donnés* »<sup>55</sup>.

Les présupposés qui doivent s'absenter de cette connaissance, et rester en suspens, incluent tout ce qui « ne peut être réellement trouvé dans l'inventaire phénoménologique de l'expérience » : par exemple, savoir si l'objet vers lequel se dirige l'acte de pensée transcende cette pensée, ou s'il est inexistant, possible ou impossible, n'est pas quelque chose qui intéresse la pure théorie de la connaissance, car en elle la distinction entre l'existence et l'inexistence, le réel et l'irréel, reste neutralisée ; que l'objet existe ou non n'a pas d'importance, car cela n'affecte en rien la nature intrinsèque de l'acte de pensée qui le vise ; ainsi, les questions relatives au droit d'admission ou d'inadmission de réalités « psychiques » et « physiques » transcendant la conscience, des questions qui engagent l'existence et la nature du « monde extérieur », sont des questions « métaphysiques » qui n'appartiennent pas à la sphère gnoséologique, qui en sont « séparées »<sup>56</sup>.

En vérité, Husserl nous enseigne que rien n'empêche la théorie de la connaissance de traiter de ces questions, mais elle ne le fait pas en adoptant un point de vue empirique (qui se demande si, comment et dans quelle mesure les êtres humains réels, les individus concrets, ont effectivement connaissance de choses réelles qui transcendent leurs expériences, quelle est la légitimité et quelles sont les conditions de possibilité d'une telle transcendance). La théorie de la connaissance n'a rien à voir avec le domaine des données factuelles ; elle est indifférente aux conceptions de la connaissance en tant qu'événement factuel au sein de la nature objective, en tant qu'événement psychologique ou psychophysique réel. Avant d'être proprement une théorie au sens déductif, elle est une élucidation purement formelle dont l'objectif est : (i) « expliquer l'idée de la connaissance selon ses éléments constitutifs ou ses lois » ; (ii) « comprendre le sens idéal des connexions spécifiques dans lesquelles l'objectivité de la connaissance se manifeste » ; (iii) « rendre claires et distinctes les formes et

---

<sup>54</sup> Hua XVIII.1. Introduction. § 7, p. 24 (trad. port. 17).

<sup>55</sup> Ibid., § 7, p. 25 (trad. port. 18).

<sup>56</sup> Ibid., § 7, pp. 25-26 (trad. port. 18-19).



lois pures de la connaissance, par le retour à l'intuition adéquatement remplissante. »<sup>57</sup> C'est précisément cette caractéristique qui place la théorie de la connaissance dans une position antérieure à toute théorie empirique, qu'elle soit physique, psychologique ou métaphysique.

Et, en effet, les six recherches qui suivent cette introduction restent fidèles au principe d'absence de présupposés mis en avant par Husserl et à la tâche qu'il confie à la phénoménologie, qui est de décrire et de clarifier les structures idéales de la connaissance, et non pas expliquer leur origine causale et génétique (Hua XIX.1, p. 27-28). Un excellent exemple de cette situation se trouve dans le deuxième recherche, où il y a le rejet de la définition métaphysique de l'être-en-soi comme transcendance absolue et l'impératif d'écartier toutes les définitions métaphysiques de la réalité (Hua XIX.1, pp. 129, 201). Dans la cinquième recherche, les démarches de la métaphysique et de la phénoménologie sont radicalement distinguées, et Husserl ajoute qu'il existe une différence antérieure à toute métaphysique concernant la description des domaines de l'objet et de l'expérience qui a sa validité quelle que soit notre position sur les choses-en-soi (Hua XIX.1, pp. 401, 413). Enfin, dans la sixième recherche, Husserl reproche à la théorie de la connaissance de Kant de ne pas avoir échappé à la contamination de théories métaphysiques superflues (Hua XIX.1, pp. 729, 732).

Mas aujourd'hui, nous sommes en mesure de voir plus clairement que même les affirmations de Husserl en faveur de l'exclusion de la métaphysique du domaine des *Recherches Logiques* doivent être limitées dans leur portée et traitées avec toute la prudence nécessaire lors de l'interprétation du positivisme de la phénoménologie, ne cédant pas à la tentation de considérer le principe positiviste du « *retour aux choses mêmes* » comme une opposition intransigeante et radicale à la métaphysique.

Nous ne pouvons omettre de mentionner ici les articles relativement récents de Trizio et De Santis : tous deux rejettent l'interprétation de la phénoménologie comme étant neutre sur le plan métaphysique et plaident en faveur de considérer la fondation de la métaphysique comme l'objectif que, en dernière instance, Husserl prescrit à sa philosophie. Pour Trizio, la métaphysique dessine l'horizon de la pensée husserlienne, et cette situation ne change en rien dans les *Recherches Logiques*, dont l'entreprise n'est pas déconnectée de la métaphysique et encore moins antimétaphysique, comme une interprétation erronée de l'ouvrage pourrait nous induire à le penser. L'auteur tire de l'analyse des conférences de 98/99 la leçon que Husserl n'a pas cessé de croire que la théorie de la connaissance fonctionne comme un instrument pour la métaphysique, qui serait responsable de la clarification ultime de la réalité

---

<sup>57</sup> Ibid., § 7, p. 27 (trad. port. 19).

étudiée par les sciences empiriques. Ainsi, Husserl considère que la phénoménologie entreprend une gigantesque tâche d'élucidation de la connaissance « motivée par le désir de construire une philosophie au sens le plus large, une philosophie dans laquelle la métaphysique, en tant que science ultime de la réalité, est un chapitre fondamental. »<sup>58</sup>

De Santis, quant à lui, se concentre sur la réponse à la question : « *le système de philosophie élaboré par Husserl au fil des années implique-t-il une métaphysique au sens positif de l'expression ?* », et il maintient comme une conviction ferme que le philosophe a une conception spécifique de la métaphysique qui se développe parallèlement à sa compréhension de la phénoménologie et de son projet d'un système complet des sciences.

Alors, il semble que la thèse selon laquelle les *Recherches Logiques* ont un caractère particulier dans l'œuvre de Husserl soit autorisée par le fait que, pour la première fois, elles constituent une nouvelle théorie de la connaissance, de caractère phénoménologique, devant opérer dans une totale indépendance vis-à-vis de la métaphysique. C'est pourquoi elle revendique une position de neutralité, uniquement en fonction de cette indépendance, ce qui ne signifie pas que la métaphysique soit *absolument* exclue, mais seulement *par rapport* à l'opération gnoséologique particulière de la théorie de la connaissance, laquelle, d'ailleurs, peut très bien être mise au service de la constitution d'une métaphysique scientifique.

Après les *Recherches Logiques*, Husserl revient à la métaphysique dans trois écrits : dans le cours de *Logik* de 1902/03, dans le texte *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesung* de 1902/03 et dans le *Urteilstheorie Vorlesung* de 1905.

Dans le premier de ces cours, Husserl fait référence à nouveau à la conception d'Aristote de la métaphysique comme philosophie première, rappelant sa définition comme la science qui traite de ce qui appartient à l'être en général. Cependant, Husserl critique cette définition aristotélicienne en la jugeant trop étroite : il argumente que, en raison de la polysémie du concept général d'être et des complexités associées à «l'être au sens de la réalité», il est nécessaire d'élargir le champ de la métaphysique pour qu'elle puisse aborder les questions liées à la détermination ultime de la réalité, dépassant ainsi les limitations des sciences empiriques.

La *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesung* de 1902-03 aborde à nouveau le problème de la détermination de la théorie de la connaissance et de la métaphysique en se demandant si ce sont deux disciplines différentes ou identiques. Husserl examine la thèse selon laquelle les deux – la théorie de la connaissance et la métaphysique – traitent du réel, mais tandis que «la métaphysique cherche à offrir la dernière connaissance de l'être et du monde», la

---

<sup>58</sup> TRIZIO, Emiliano. *Op. Cit.*, 2017, p. 55.

théorie de la connaissance le fait uniquement en considérant l'être «de manière hypothétiquement générale», c'est-à-dire «seulement comme le corrélat du savoir et de la science», et, par conséquent, elle doit «traiter uniquement des relations nécessaires fondées sur les idées de connaissance et d'être, non de ce qui est réellement et en dernière instance»<sup>59</sup>. Selon Trizio (*op. Cit.*, p. 60), cette perspective est soutenue par Husserl lui-même, et ce qui y serait reflété est la distinction entre le fait (objet de la métaphysique) et l'essence (objet de la théorie de la connaissance).

Avec la *Urteilstheorie Vorlesung* de 1905, toutes les tensions qui sont apparues jusqu'à présent dans la tentative de délimiter mutuellement la métaphysique et la théorie de la connaissance sont dissipées, dans la mesure où Husserl parvient enfin à une clarté sur ces disciplines qui avaient retenu son attention au cours des dernières années. C'est ainsi qu'il propose pour elles une série de définitions détaillées : une définition de la *logique pure* (Hua Mat V, p. 41) ; de la *théorie de la connaissance* (Ibid., p. 29) ; de la *métaphysique*, qui est divisée en *métaphysique formelle* (Ibid., p. 29) ou *science formelle de l'être* (Ibid., p. 41), et *métaphysique matérielle* (Ibid., p. 29), appelée *métaphysique au sens authentique* (Ibid., p. 41). En plus de celles-ci, vient la définition de la *phénoménologie de la connaissance* (Ibid., p. 42).

Husserl fait à nouveau référence à la métaphysique d'Aristote comme la philosophie première dans une introduction à la logique de 1906/07, la qualifiant de « *science de l'étant en tant qu'étant* » (*Wissenschaft vom Seienden als solchen*)<sup>60</sup> ; dans les conférences d'introduction à la philosophie de 1919/20<sup>61</sup>, dans une longue section consacrée à la « téléologie », il l'appelle par le nom de « doctrine des principes des sciences téléologiques du monde » ; il convient de citer :

Aristote est le créateur de la première ébauche d'une véritable science téléologique du monde. (...) La « Philosophie Première », qui occupe le sommet du système aristotélécien, et à partir de laquelle dérive le nom de « métaphysique », bien qu'il ne l'emploie pas lui-même (son terme est simplement « Philosophie Première »), est la doctrine des principes pour sa science téléologique du monde, ou ce qui revient au même, pour l'ensemble de sa philosophie. Toutes les autres sciences, dans la mesure où ce sont de véritables sciences, renvoient à cette Philosophie Première, car la véritable science est la clarification fondée sur des raisons et, en dernière analyse, toute justification est téléologique. Rien dans le monde n'est ou ne devient, aucun mouvement, aucune mutation ne s'y produit sans avoir son sens dirigé vers des

---

<sup>59</sup> Während die Metaphysik, sagen sie, die letzte Seins- und Welterkenntnis bieten will, die uns aufgrund der Einzelwissenschaften zugänglich, aber nicht in ihnen selbst gegeben ist, komme das reale Sein für die Erkenntnistheorie nur in hypothetisch allgemeiner Weise in Betracht, nämlich nur als Korrelatum von Erkenntnis und Wissenschaft; nur von den in den Ideen Erkennen und Sein gründenden Notwendigkeitsbeziehungen, nicht aber von dem, was nun tatsächlich und in letztem Grund ist, habe sie zu handeln. Mat. III, pp. 9-10.

<sup>60</sup> Cf. Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07. § 20, p. 95.

<sup>61</sup> Hua Materialien Band IX. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920. Dordrecht: Springer, 2012.

fins, pour lesquelles le monde existe réellement. La connaissance scientifique du monde ne peut être obtenue qu'en faisant appel à cette finalité téléologique ; seulement alors avons-nous une compréhension du monde fondée sur la vraie raison.<sup>62</sup>

Nous verrons dans le développement de cette recherche dans quelle mesure le propre concept de Husserl d'une philosophie première est lié à une conception téléologique.

## 2. La situation toute particulière des *Recherches Logiques*

### Introduction

Avant 1900, comme nous l'avons vu, Husserl s'est consacré avec ardeur à la question de la métaphysique en tant que philosophie première et a apporté d'importantes interventions dans le débat de la dernière décennie du XIXe siècle sur le statut « premier » de la métaphysique. Cela contribue à éclairer le concept précis de « métaphysique » avec lequel la phénoménologie est désormais destinée à entretenir des relations. Cependant, en parallèle à ce travail, Husserl s'est engagé dans une tentative de clarification de l'idée pure de « logique » ; Il a déployé des efforts inlassables au cours de cette décennie pour tenter de fonder une logique pure, et ce sont ces efforts qui ont abouti à la publication des deux livres des *Recherches Logiques* en 1900/01.

Le projet de la logique pure mis en œuvre ici semble prévaloir sur celui de la métaphysique : en effet, Husserl interrompt ses réflexions sur la possibilité d'une métaphysique scientifique pour se concentrer sur le nouveau programme d'une « théorie générale de la science », d'une « phénoménologie » et d'une « théorie de la connaissance », revendiquant explicitement une « neutralité métaphysique » dans la réalisation de cette triple tâche.

Le projet philosophique des *Recherches logiques*, on le sait, est entièrement dédié au fondement de la logique, ou, plus précisément, il se configure comme un projet de

---

<sup>62</sup> „Knüpfen wir an Aristoteles an. Er ist der Schöpfer des ersten Entwurfs einer wirklich ausgeführten teleologischen Weltwissenschaft. (...) Die im aristotelischen System an der Spitze stehende „Erste Philosophie“, von der der Name „Metaphysik“ stammt, obschon er selbst ihn nicht gebraucht (sein Terminus ist eben „Erste Philosophie“), ist die Prinzipienlehre für seine teleologische Weltwissenschaft oder, was für ihn dasselbe besagt, für seine gesamte Philosophie. Alle übrigen Wissenschaften sind, sofern sie überhaupt echte Wissenschaften sind, auf diese Erste Philosophie zurückbezogen, denn echte Wissenschaft ist Erklärung aus Gründen und letztlich ist alle Begründung eine teleologische. Nichts ist und wird in der Welt, keine Bewegung, keine Veränderung tritt in ihr auf, die nicht ihren zweckvollen Sinn hätte, um dessentwillen sie realiter da ist. Eine wissenschaftliche Erkenntnis der Welt ist nur durch Rekurs auf diesen teleologischen Sinn zu gewinnen; nur dann haben wir ein Weltverständnis aus dem wahren Grund.“ Ibid., p. 210.

fondation gnoséologique ou phénoménologique de la logique pure (*erkenntnistheoretische, bzw. phänomenologische Grundlegung der reinen Logik.* ), un projet qui cherche, en même temps, à ouvrir une nouvelle voie dans la conception et le traitement de la logique, dans le but non seulement de faire revivre l'idée de logique pure, mais aussi de lui donner une nouvelle forme.<sup>63</sup>

Malgré la longue préparation qui s'est étendue sur 10 ans, les *Recherches Logiques* ne sont pour Husserl qu'un ouvrage de percée (*ein Werk des Durchbruchs*), c'est pourquoi elles s'annoncent comme un commencement plutôt que comme une fin. L'état embryonnaire de ce commencement est exprimé par la métaphore végétale de la « perforation », il s'agit d'un ouvrage qui provoque une rupture dans les buissons d'une dense brousse sauvage, jamais auparavant violée, et qui explore de nouveaux chemins en pénétrant dans la « forêt vierge ». Selon Lavigne (2005), si l'on demandait à Husserl ce qui a fait irruption en 1900-1901, il répondrait sans hésiter que ce n'est autre que la « phénoménologie transcendantale » elle-même.

C'est une simple image, bien sûr, mais avec elle on obtient un résultat d'une importance capitale : les *Recherches Logiques* sont placées sans équivoque en continuité avec les *Idées I*. C'est un fait essentiel non seulement pour l'historiographie de la pensée husserlienne, mais peut-être pour l'interprétation même de son sens global. On ne verra plus comme une simple coïncidence le fait que chaque fois que Husserl se réfère à des périodes postérieures à son ouvrage inaugural, il le fait dans un contexte où il trace la généalogie de la phénoménologie transcendantale. Mais si, en effet, ce transcendantal émerge en 1900/01, il ne s'accomplit, en fait, que dans un travail persistant qui traverse la décennie suivante et s'étend jusqu'en 1913, année de publication des *Idées I*.

Husserl, bien sûr, reconnaît que l'ensemble des positions doctrinales de la phénoménologie transcendantale n'a pas encore été expressément atteint dans cet ouvrage pionnier de 1900-01. Si le « transcendantal » était déjà présent, c'était de manière implicite et encore obscure. Néanmoins, Husserl souligne qu'il existe une parfaite continuité historique entre les *Recherches Logiques* et les *Idées*, due à l'identité du concept méthodologique essentiel adopté par les deux, un méthode consistant en l'analyse descriptive des vécus intentionnels en tant que phénomènes purs, c'est-à-dire dans un type d'analyse qui opère une rupture fondamentale avec toute théorie psychologique de la connaissance.

---

<sup>63</sup> Voir HUSSERL, E. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Vol. 24 (1900), pp. 511-12. In: HUSSERL, Edmund. Introduction to the Logical Investigations. Edited by Eugen Fink and translated by Philip J. Bossert and Curtis H. Peters. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

## 2.1 Les *Prolégomènes*

Dans l'introduction aux *Prolégomènes à la logique pure*, Husserl part des controverses qui surgissent dans les tentatives de définition de la logique et dans les tentatives de détermination du statut du contenu essentiel des théories logiques (§1). De l'existence même de ces controverses, il résulte qu'il faut reconsidérer les « *questions de principe* »<sup>64</sup> (§2) à ce sujet, et qu'il faut indiquer la direction des chemins qui peuvent être parcourus dans le traitement de cette problématique (§3).

Les controverses se réduisent au nombre de quatre: (I) si la logique est une discipline pratique ou théorique, c'est-à-dire une technologie ; (II) si la logique est une science indépendante des autres sciences et, en particulier, si elle est autonome par rapport à la psychologie ; (III) si la logique a le caractère d'une discipline exclusivement formelle, c'est-à-dire qu'elle ne traite que des formes de connaissance, ou si elle traite aussi de la matière de la connaissance ; (IV) si la logique, enfin, est une science démonstrative et a priori ou si elle procède empiriquement, par induction.

Comme on le sait, la réponse de Husserl aux controverses I, II et IV est que la logique est normative et, plus particulièrement, pratique, mais que toute discipline normative est fondée sur une discipline théorique. Il existe une relation hiérarchique entre elles. La discipline théorique qui remplit la fonction de fonder la logique normative est la logique pure. Il s'agit donc d'une science démonstrative et *a priori* : le logicien procède par idéation de ses objets. Concernant la question III : la logique est formelle, mais aussi matérielle, pour autant qu'il est possible d'établir une logique matérielle qui traite des structures *a priori* du domaine matériel (les relations entre le tout et la partie, les contenus dépendants et indépendants, etc.). En fait, c'est cette logique matérielle qui est à la base d'une ontologie matérielle.

À la suite de cette introduction, le livre des *Prolégomènes* se divise en 11 chapitres. Ce sont les deux premiers chapitres qui discutent plus particulièrement de la relation entre la logique pratique, normative et théorique, et qui se positionnent en faveur de la logique purement théorique en tant que fondement des disciplines pratiques et normatives. Les sciences spéciales se trouvent dans un état d'incomplétude théorique, et ce qui peut remédier à cette situation est la compréhension correcte de la logique conçue comme une théorie exhaustive et fondamentale de la science. Husserl affirme qu'il n'a pas l'intention de rassembler et soumettre

---

<sup>64</sup> Exemple d'une question de principe posée par Husserl dans le préface de la 1ère édition des *Recherches Logiques* : « comment l'objectivité des mathématiques et de toute science en général peut-elle être compatible avec une fondation psychologique du logique ? » Hua XVIII. Préface, p. VII (trad. fr. IX).

à une analyse critique tous les arguments qui, dans l'histoire de la logique, ont été introduits en faveur de telle ou telle conception. Au contraire, il porte son attention sur les normes ou principes fondamentaux qui confèrent unité au concept de science normative.

Comme nous l'avons exposé dans le chapitre précédent, la métaphysique est ici écartée et l'attention du lecteur est appelée à se concentrer sur une deuxième classe d'investigations appelée « théorie de la science » (*Wissenschaftslehre*). Husserl affirme que la mise en œuvre de ces investigations est un postulat indispensable au processus de recherche du savoir, car la théorie de la science (la science de la science) concerne toutes les disciplines scientifiques sans exception. Autrement dit, elle organise les sciences en une unité systématique et dirige ses investigations vers la caractéristique même qui fait des sciences de véritables sciences, à savoir leur scientificité.

En réponse à cette exigence, le § 6 aborde la possibilité et la légitimité d'identifier la logique avec la théorie de la science. Ainsi, la conception que Husserl a de la logique formelle, à partir de ces *Prolégomènes*, est celle d'une doctrine de la science, à savoir une doctrine universelle *a priori* de la science. Cela signifie, en premier lieu, que l'essence de la logique est liée à la forme par excellence qui configure la science, c'est-à-dire la forme de la théorie. La théorie, à son tour, est essentiellement constituée d'un arrangement structurel de propositions, d'une architecture de jugements dans lequel les premiers principes, exprimés sous forme propositionnelle, donnent lieu à de nouvelles propositions qui, au niveau discursif-argumentatif, s'enchaînent déductivement les unes aux autres. La logique, en tant que doctrine des jugements, est une logique propositionnelle, et en tant que doctrine de la science, elle n'est pas indifférente aux états de choses dénotés par les propositions, c'est-à-dire qu'elle inclut dans son champ d'intérêt la référence objective du jugement scientifique.

Cependant, étant donné que la logique est une théorie formelle de la science, elle considère la connexion entre les objets et les états de choses uniquement du point de vue formel, ne s'intéressant qu'aux lois et aux formes *a priori* qui structurent ce lien. Du point de vue qu'elle adopte, toutes les sciences apparaissent unifiées par le même caractère *a priori* qui les régit toutes, c'est-à-dire par les lois formelles qui concernent les propositions et les théories d'une part, et leurs corrélats objectifs d'autre part. Dans cette perspective unifiée, la logique se donne pour rôle d'étudier ces lois formelles qui rendent compte du caractère *a priori* des sciences, cette forme universelle de la science qui précède logiquement toute détermination particulière d'un domaine de recherche scientifique.

Ainsi, la logique formelle est conçue par Husserl comme une logique pure, indépendante de toute autre discipline, dont la tâche est de délimiter les concepts fondamentaux

qui relèvent de l'idée d'une unité systématique des théories scientifiques, ainsi que les connexions théoriques qui s'établissent nécessairement entre ces concepts. Selon Richard<sup>65</sup>, la tâche accomplie par la logique pure se décline en trois moments :

(I) Sa première fonction consiste à « élucider les <concepts essentiels primitifs> », à savoir les catégories de signification et leurs corrélats objectifs formels, qui ensemble constituent une théorie scientifique ;

(II) la deuxième fonction consiste à partir de la distinction déjà faite ci-dessus entre les deux classes de concepts catégoriels et à établir, du côté de la signification, « les lois de la grammaire pure logique qui régissent les complexifications et les transformations des significations », et, du côté des corrélats objectifs, les lois qui régissent la « *validité objective* des formes structurées » qui résultent des premières lois (il s'agit ici, en résumé, de ce qui suit : les différentes théories de l'argumentation ou du raisonnement, comme par exemple la syllogistique ; les lois appartenant aux différentes théories ontologico-formelles, comme par exemple la théorie pure de la pluralité ou la théorie des ensembles ; la théorie pure des nombres, ainsi que la théorie pure des ensembles et des parties) ;

(III) la troisième fonction, quant à elle, concerne une double constitution : la mise en place d'une théorie des formes de théories possibles (*Theorie der möglichen Theorienformen*) du côté subjectif des significations, et l'établissement d'une théorie pure des multiplicités (*reine Mannigfaltigkeitslehre*) du côté des objets auxquels renvoient ces significations.

Les trois moments, ou trois fonctions décrites ci-dessus, correspondent à ce que Husserl appelle : I) Morphologie, II) Apophantique, III) Théorie des théories. Il ne faut pas oublier que tous les trois ont un côté subjectif et un côté objectif qui sont en corrélation l'un avec l'autre. Nous reviendrons sur cette triple division dans les prochains chapitres.

En tant que doctrine de la science, la logique se concentre principalement sur la thématique des fondements, qui, selon le paragraphe 7 des *Prolégomènes*, possèdent trois caractéristiques :

1) Les fondements ne sont pas établis de manière arbitraire, car ils ont une structure fixe qui ne peut être modifiée selon l'arbitraire (désir, caprice) du sujet qui raisonne à partir de la base fournie par cette structure.

---

<sup>65</sup> RICHARD, Sébastien. De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle. Montreuil-sous-Bois : Ithaque, 2014, pp. 277-278.



2) Les fondements ne sont pas établis de manière isolée, car ils sont toujours liés à certaines lois générales. Ainsi, les deux prémisses d'un syllogisme en Barbara ont quelque chose en commun, qu'Aristote a reconnu comme étant la même « forme ». Les deux prémisses de Barbara sont universellement affirmatives, et de celles-ci découle nécessairement une conclusion universellement affirmative. Il ne s'agit pas de quelque chose d'accidentel, mais plutôt en vertu d'une « loi a priori selon laquelle un fondement qui appartient, par exemple, à la forme syllogistique peut être considéré comme correct. »<sup>66</sup>

3) Les fondements ne sont pas établis de manière conditionnelle au domaine spécifique de la connaissance dans lequel ils sont appliqués ; en d'autres termes, ils sont indépendants du contenu scientifique concret de la théorie qu'ils soutiennent. La validité du syllogisme « *Si A est B et si B est C, alors A est C* » ne dépend en rien de la matière des termes, peu importe le contenu concret qui remplit les variables A, B et C. En résumé, la validité des fondements découle uniquement de la forme de la déduction.

Cependant, les *Prolégomènes* sont surtout connus pour leur « réfutation du psychologisme », devenue célèbre. C'est dans le chapitre III que Husserl aborde cette question : il commence par une introduction générale au « psychologisme », en exposant, d'une part, les arguments qui soutiennent la position psychologue et, d'autre part, les arguments qui veillent à défendre cette position contre les objections et les positions adverses qui lui sont habituellement adressées. En bref, il y a trois formes de psychologisme : (I) celle qui cherche à fonder les sciences *a priori* par une approche psychologique « explicative » ; (II) celle qui ignore l'existence de corrélats des actes d'ordre supérieur, cherchant à attribuer l'origine de tous les concepts scientifiques aux actes psychologiques au lieu de les attribuer aux objets de ces actes ; (III) celle qui cherche l'origine des concepts dans les actes individuels eux-mêmes et non dans l'essence de ces actes.

L'un des auteurs que Husserl cite en référence est Stuart Mill (le livre « très influent » de Mill sur la logique), dont la prétention générale était, en quelque sorte, de faire dériver les mathématiques et la logique de manière inductive-expérimentale, et qui défendait ainsi la conception de la logique comme une partie ou une branche de la psychologie et la conception qui en découle selon laquelle les fondements théoriques de la logique dépendent de la psychologie, de la même manière que la partie dépend du tout. Comme nous le savons, le terme « psychologisme » n'a pas nécessairement une connotation péjorative, mais Husserl

---

<sup>66</sup> Hua XVIII. § 69, p. 247 (trad. fr. p. 272).

expose toutes les contradictions et tous les préjugés endémiques qui découlent de la position adoptée par Mill.

Dans le chapitre IV, Husserl discute des conséquences empiriques de la thèse psychologiste. Première conséquence : si les lois logiques étaient effectivement fondées sur les lois psychologiques, il faudrait affirmer pour les lois logiques le même manque d'exactitude des lois psychologiques, qui sont soumises à des circonstances contingentes, ce qui est absurde. Deuxième conséquence : si l'on avance, en faveur du psychologisme, que les lois psychologiques ne sont pas vagues, mais aussi précises que n'importe quelle autre loi observée dans la nature, il faut alors avertir que les lois naturelles ne peuvent pas être connues *a priori*, elles sont seulement établies et justifiées par induction à partir des faits singuliers de l'expérience, et le problème est que l'induction ne garantit pas que telles lois existent effectivement, elle ne garantit que leur probabilité. Si les lois logiques étaient établies de cette manière, par induction, elles ne seraient plus que des simples probabilités, ce qui est absurde. Troisième conséquence : si les lois logiques avaient vraiment leur origine dans ce qui appartient de fait à la matière de la pensée, ces lois devraient également être psychologiques dans leur contenu, en tant que lois qui déterminent ces ou ces états mentaux et qui présupposent l'existence de tels états. Cela est absurde, car une loi logique n'implique jamais une matière de fait, quelle qu'elle soit. Et si les psychologues soutiennent que les lois logiques ne peuvent jamais être postulées sans l'existence effective de quelqu'un qui les pense, on pourrait répondre que cet argument n'est pas pertinent, puisqu'il confond les composantes psychiques de l'énoncé d'une loi avec les moments logiques de son contenu.

Au §22, Husserl examine l'hypothèse selon laquelle les lois de la pensée seraient des lois naturelles dont l'intervention « causale » aboutirait à la pensée rationnelle. Il se demande de quelle manière nous pourrions avoir une connaissance évidente des lois de la causalité, ce à quoi il ajoute la question : « Mesurer une pensée selon les lois logiques a-t-il le même sens que démontrer la formation causale (*causalen Entstehung*) de cette pensée d'après ces mêmes lois en tant que lois naturelles? »<sup>67</sup>

Husserl considère qu'ici résident des confusions faciles à commettre qui laissent la voie ouverte aux erreurs psychologues :

Tout d'abord, l'on confond les lois logiques avec les jugements entendus comme actes de juger, par lesquels elles seront éventuellement connues, par conséquent, les lois en tant que « *contenus de jugements* » avec *ces jugements*

---

<sup>67</sup> Hua XVIII. § 22, p. 66 (trad. fr. 73).

*eux-mêmes*. Ces derniers sont des événements réels, qui ont leurs causes et leurs effets (*Ursachen und Wirkungen*).<sup>68</sup>

Déjà dans le chapitre suivant, dans le paragraphe 36 et dans le paragraphe 39, dans le contexte où Husserl discute de l'anthropologisme présent dans la logique de Sigwart, il revient à parler de « causes » pour distinguer entre le fondement judiciaire et le fondement psychologique<sup>69</sup>, et il souligne à nouveau la séparation entre l'acte de juger et le contenu jugé :

Il est absurde de concevoir des vérités comme des causes ou comme des effets. (...) On ne doit pas non plus confondre le jugement vrai, en tant qu'acte de juger correctement, conformément à la vérité, avec la vérité de ce jugement ou avec le contenu vrai du jugement. Mon jugement que  $2 \times 2 = 4$  est assurément déterminé d'une manière causale, mais non pas la vérité :  $2 \times 2 = 4$ .<sup>70</sup>

En résumé, Husserl proteste catégoriquement contre la principale conséquence de l'empirisme, qui est la naturalisation des lois logiques, qu'il cherche activement à réfuter, en se positionnant en faveur de l'idée d'une logique purement théorique.

Dans la section V, il réintroduit la théorie psychologiste, cette fois en mettant l'accent sur les interprétations psychologistes des principes logiques. Au paragraphe 25, Husserl examine l'interprétation psychologiste du *principium contradictionis*, de Mill et Spencer, qui considéraient le principe comme une généralisation obtenue à partir de l'observation de faits d'expérience (par exemple, l'incompatibilité entre la lumière et l'obscurité, entre le chaud et le froid, etc.). Au paragraphe 26, il montre que cette interprétation de la contradiction ne conduit finalement pas à l'établissement d'une loi, mais seulement à une proposition empirique des plus vagues qui est loin de pouvoir être vérifiée scientifiquement. Dans l'appendice et les trois paragraphes suivants, Husserl examine l'interprétation des lois de la non-contradiction et du syllogisme hypothétique telle qu'elle est exposée par David Hume, F. A. Lange, Mill et Sigwart. Si ces penseurs n'ont jamais eu peur d'être incohérents, c'est en raison d'un malentendu persistant qui est typique tant du scepticisme empirique que de l'empirisme extrême. Ce dernier, lorsqu'il prétend être une théorie de la connaissance, commet des erreurs formidables et tombe dans le vice de principe suivant : il supprime la possibilité de justifier rationnellement la connaissance médiatisée, mais, comme l'empirisme lui-même est médiatisé, il s'autodétruit,

---

<sup>68</sup> Ibid., § 22, p. 66 (trad. fr. 73-74).

<sup>69</sup> “(...) l'expression de « *fondement du jugement* » (*Grund des Urteils*) – pour autant que nous fassions abstraction des fondements psychologiques, c'est-à-dire des causes (*Ursachen*) pour lesquelles le jugement a été porté et spécialement aussi de leurs motifs tenant au contenu (...)” Ibid., § 39, p. 133 (trad. fr. 148).

<sup>70</sup> Ibid., § 36, p. 119 (trad. fr. 132).

supprimant ainsi simultanément sa propre chance de se constituer comme une théorie scientifiquement fondée.

Dans la section VI, la syllogistique est présentée à la lumière de l'interprétation psychologiste. Husserl discute les tentatives de soumettre les propositions syllogistiques à une interprétation du point de vue psychologique. En ce qui concerne les formes de raisonnement qui sont valides absolument, le psychologisme n'a rien de cohérent à dire, « il lui manque, ici comme partout, la possibilité de nous faire comprendre la prétention à la validité objective des vérités logiques et, par-là aussi, leur fonction comme normes absolues du jugement vrai ou faux. »<sup>71</sup>

Le chapitre VII montre comment le psychologisme est une forme de relativisme sceptique. Par conséquent, les critiques qui lui sont adressées valent, *mutatis mutandis*, pour le scepticisme et l'anthropologisme. Deux types principaux de scepticisme peuvent être distingués : le scepticisme épistémologique et le scepticisme métaphysique. Le scepticisme épistémologique, qui conteste l'intelligibilité de toute affirmation, se divise en deux sous-types : un scepticisme subjectif ou noétique et un autre objectif ou logique. Le scepticisme métaphysique, quant à lui, limite la connaissance à l'apparence et nie la possibilité d'un accès cognitif à la chose en soi. Husserl discrimine également le relativisme individuel (qui réduit toute connaissance au point de vue du sujet lui-même) et le relativisme spécifique de l'être humain, appelé "anthropologisme" (qui réduit toute connaissance au point de vue de l'homme et soutient que les lois rationnelles dépendent de la constitution particulière de l'homme). Le premier est tellement absurde qu'il n'a même pas été sérieusement proposé par quelqu'un dans les temps modernes. Le second, quant à lui, conduit à des affirmations qui sont auto-annulantes et intrinsèquement absurdes.

Le chapitre VIII, quant à lui, est réservé à la démonstration des préjugés psychologistes. Ensuite (chapitre IX), Husserl expose le principe de « l'économie de la pensée » par rapport à la logique, tel qu'il est présenté par Mach et Avenarius, et adresse à ces auteurs les mêmes objections formulées contre le psychologisme. Le chapitre X se clôt par une conclusion de ces considérations critiques.

Le chapitre XI, le plus important du point de vue de la philosophie que Husserl envisage, annonce un programme : celui qui vise à réaliser l'idée de la logique pure, sa définition, ses principes, ses tâches et objectifs. Ce programme fait partie d'un projet plus vaste, qui est le projet de la phénoménologie en tant que telle.

---

<sup>71</sup> Hua XVIII. p. 104 (trad. fr. 115).

Nous en finissons ici, mais il reste un mot à dire. Cette brève présentation des *Prolégomènes* que nous venons de faire pourrait laisser au lecteur l'impression que notre thèse s'est écartée du sujet qu'elle s'est proposée d'explorer : le thème de la « philosophie première ». En réalité, il n'y a qu'une seule occurrence du concept d'*Erste Philosophie* dans tout le livre<sup>72</sup>, et même cette occurrence est marginale, ayant comme seul objectif – semble-t-il – de différencier la métaphysique de la théorie de la connaissance dans le but de montrer par la suite l'irrélevance de la métaphysique lorsqu'il s'agit de clarifier le statut des idées logiques (les présuppositions d'ordre métaphysique – rappelons-le – concernent uniquement les sciences qui traitent de la réalité naturelle, et cela est loin d'épuiser le cadre de toutes les sciences possibles, telles que les sciences mathématiques, logiques, etc.). S'il s'agit donc d'une seule occurrence – et même restreinte – comment justifier le détour que nous avons pris ?

Nous pouvons avancer, au moins à titre d'hypothèse, que l'omission de la question de la métaphysique dans les *Prolégomènes*, qui laisse de côté la question de la définition et du statut de la métaphysique en tant que « science » (d'une science « possible »), ne représente pas une « lacune » dans la discussion que Husserl menait depuis près de 10 ans sur ce sujet. Avant même d'apparaître, la « lacune » est, d'une certaine manière, comblée. En effet, l'argumentation que Husserl développe contre le psychologisme ne surgit pas de nulle part, elle n'opère pas dans le vide. Au contraire, l'argument de Husserl est commandé par une question philosophique très spécifique, celle qui concerne le statut de la science philosophique fondamentale. Il semble que l'horizon dans lequel émerge la polémique avec le psychologisme soit déjà conditionné par les questions : « quelle est la première science », « quelle science mériterait le titre de première », et « première » de telle manière que les soubassements même de la logique dépendraient du fondement qu'elle aurait à offrir.

Nous sommes enclins à penser que l'interruption des réflexions sur le statut de la métaphysique et la concentration de l'attention sur la question de la logique pure, conçue comme une *Wissenschaftslehre*, ne signifie en aucun cas que la question de la « philosophie première » soit complètement « absente » des *Recherches Logiques*. Il est évident que notre conjecture est sérieusement ébranlée par le fait que Husserl fait à nouveau référence à la « philosophie première » d'Aristote dans les années qui suivent la publication des *Recherches Logiques*, et cela pourrait constituer un témoignage définitif que, jusqu'en 1901, Husserl n'avait pas encore conçu de modèle de « philosophie première » radicalement différent du modèle

---

<sup>72</sup> « On a coutume aujourd'hui de désigner, assez inadéquatement, du nom de théorie de la connaissance, ces présuppositions entrant entièrement dans le cadre de la Philosophie première d'Aristote. » Ibid., § 5, p. 11 (trad. fr. 11).

aristotélique. Ainsi, l'absence d'allusion explicite à la philosophie première dans les textes des *Recherches Logiques* est simplement une absence de tout concept qui lui serait lié, et avec cela, la discussion est close, avec un point final abrupt, avant même de commencer.

Cependant, d'un autre côté, les motivations que nous trouvons pour taire l'hypothèse d'une présence implicite de la philosophie première dans les *Recherches Logiques* ne semblent pas être aussi solides qu'elles paraissent. Par exemple, la « revendication de neutralité métaphysique » n'inhibe pas, mais renforce plutôt notre supposition. Réfléchissons bien : pourquoi la métaphysique est-elle mise de côté, exclue du cercle de recherches tracé par les *Recherches Logiques* ? Ne pourrait-on pas supposer que, dans un cadre de discussion philosophique régi par l'idée directrice d'une philosophie première, la métaphysique devrait être supprimée précisément parce qu'elle ne satisfait pas à l'exigence de « première », car elle n'atteint pas l'ampleur de perspective qu'une philosophie première suppose ? Et ce que Husserl écrit est clair : la métaphysique, qui traite uniquement des réalités et non des idéalités, est incapable de fournir aux sciences l'unité nécessaire pour qu'elles se configurent en un système complet, une unité qui englobe la connaissance avec une telle suffisance, une telle universalité, qu'autour d'elle une philosophie première peut trouver son « orbite » sans les limites d'une métaphysique du factuel.

En considérant ce scénario où la réflexion sur la métaphysique est mise de côté au profit de l'établissement du projet d'une théorie de la science, nous sommes tentés de spéculer que le concept de philosophie première, bien qu'il ne soit pas explicitement présent dans les *Prolégomènes*, est déterminé de manière implicite. Nous espérons que ce n'est pas une prétention excessive de notre part de pousser plus loin ce point, dès lors que nous acceptons comme prémisses que la lutte contre le psychologisme est gouvernée par la question du statut de la science philosophique fondamentale. Une éventuelle confirmation de cette conjecture pourrait même être recherchée dans certains thèmes discutés dans le livre, qui semblent appuyer notre supposition sans que nous soyons contraints de trop forcer l'argument ou de commettre quelque forme de violence herméneutique dans le traitement du texte :

En premier lieu, Husserl parle de la nécessité de reconsidérer les questions « de principe ». Nous savons que, depuis Descartes, l'établissement des principes de la connaissance relève de la *prima philosophia*. Or, l'élimination des anciens principes et la réintroduction de nouveaux présupposent une science antérieure, indépendante des principes eux-mêmes.

Ensuite, émerge de la plume de Husserl la question de la nécessité d'éviter la *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (confusion entre les domaines). Cette confusion, qui concerne le mélange de différents domaines de la science, suppose la séparation entre ce qui est primaire et

ce qui est secondaire, impliquant ainsi des concepts corrélés de « premier » et « second ». En fait, ce qui ressort suffisamment clairement d'une lecture attentive des orientations que Husserl donne à la contestation des thèses psychologues, c'est que cette contestation est régie par un souci explicite et omniprésent dans les *Prolégomènes*, mais qui traverse l'ensemble de l'œuvre de Husserl, qui est le souci d'éviter la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (le passage d'un genre à l'autre) et d'avertir des risques de ce passage, qui équivaut à une confusion ou à un transfert illégitime d'un domaine de savoir à un autre, lorsqu'il est commis par les sciences spéciales et, en particulier, par les sciences philosophiques. Le § 2 des *Prolégomènes*, où la *confusion des domaines* est discutée, est un paragraphe consacré précisément à montrer la nécessité de reconsidérer les questions de principe.

Husserl ne pense pas, bien sûr, que l'élaboration et la fécondité d'une science dépendent nécessairement d'une définition conceptuelle adéquate du domaine qu'elle délimite. Cependant, il affirme que le degré de détermination du domaine, en plus ou en moins, a une incidence directe sur le développement positif de la science en question, dans la mesure où cela peut correspondre à une approche plus proche ou à un éloignement plus grand de la vérité sur ses objets. Pour Husserl, la délimitation d'une science n'est pas abandonnée à l'arbitraire du scientifique ; c'est objectivement que le territoire de la vérité s'articule en domaines, et les recherches, à leur tour, doivent s'orienter et se regrouper en sciences selon ces unités objectives, et non l'inverse. Par exemple, il n'y a pas de zoologie des triangles ni de trigonométrie des lions.

La μετάβασις est une imperfection dans la délimitation du domaine d'une science, le mélange de choses hétérogènes dans une prétendue unité, qui repose sur une interprétation totalement erronée des objets qu'il appartient à la science en question de rechercher. Husserl dit expressément dans le § 45 que si était satisfaite la prétention du psychologisme à être la science philosophique responsable du fondement de la logique, même les mathématiques deviendraient ainsi une branche de la psychologie.

Selon Husserl, les effets néfastes causés par cette confusion, parmi tant d'autres, sont : (I) la fixation irrationnelle d'objectifs non fondés ; (II) l'adoption de principes contradictoires, qui conduisent à l'observation de méthodes sans commune mesure avec les véritables objets de la discipline ; (III) la confusion entre différents niveaux logiques, de sorte que les propositions et théories fondamentales sont étrangement déguisées pour faire place à d'autres de nature secondaire ou accessoire. Husserl considère que la logique, fondée sur la psychologie, succombe presque complètement aux dangers indiqués.

Dans le cours de philosophie première de 1923/24, parlant de l'empirisme anglais, Husserl décrit un cas de *metabasis* :

La tendance naïve (...) à transposer les habitudes aperceptives de l'investigation objective de la nature et du monde au domaine cartésien de l'évidence immédiate le conduit au psychologisme naturaliste caractéristique de l'interprétation de la conscience comme *tabula rasa*, psychologisme qui, comme l'a prouvé notre critique, était par sa nature même déjà nécessairement un scepticisme et qui, par conséquent, se supprime lui-même comme absurde.<sup>73</sup>

Husserl considère que la logique, fondée sur la psychologie, succombe presque complètement aux dangers indiqués. Contre cette *metabasis*, il faut soutenir que ce qui appartient à la sphère des idéalités est universel, nécessaire, valide et donc *a priori* ; et que ce qui appartient à la sphère des réalités est contingent, individuel et *a posteriori*. Le croisement illégitime entre les domaines et la confusion entre les éléments qui appartiennent à l'un et à l'autre est l'erreur du psychologisme, que Husserl rejette radicalement. Le psychologisme conduit à des conséquences désastreuses telles que le relativisme, le scepticisme et l'anthropologisme, car il tend à réduire l'idéal au réel en psychologisant les lois logiques et en soutenant que le fondement de la logique se trouve dans la psychologie. Pour le philosophe allemand, la solution à cette controverse doit être recherchée dans la connaissance exacte de la différence entre le réel et l'idéal.

Le μετάβασις εἰς ἄλλο γένος est donc la première attitude scientifique « naïve » contre laquelle s'élève la méthode réductrice, et qui réclame une *epoché*. L'idéalisme des *Recherches* est déterminé par la nécessité d'éviter l'erreur psychologue. En fait, Husserl croyait que son idéalisme initial était la seule alternative au psychologisme. Il ne faut pas oublier que le souci d'éviter la *metabasis* est l'attitude philosophique qui, plus tard, lorsqu'il se tournera vers la phénoménologie transcendantale et une nouvelle forme d'idéalisme, cela lui fournira « la base d'une déduction complète et suffisante de la nécessité d'effectuer la réduction »<sup>74</sup>. Nous voulons dire par là que, dans la mesure où la méthode idéaliste de Réduction redistribue la valeur du « premier » et du « second » entre la conscience et le monde, plaçant la conscience donatrice de sens comme première par rapport au monde qu'elle constitue, on peut la considérer, sous certains aspects, comme moyen d'établir une philosophie première. D'où l'on voit que la discussion autour de la proposition de la science philosophique fondamentale passe nécessairement par un moment de combat contre la *metabasis*.

---

<sup>73</sup> Hua VII. Leçon 20, p. 145 (trad. fr. 208).

<sup>74</sup> O'CONNOR, John K. "Precedents in Aristotle and Brentano for Husserl's Concern with 'Metabasis.'" *The Review of Metaphysics*, vol. 61, no. 4, 2008, pp. 737–57, p. 737.



3) A partir de là, la discussion avec le psychologisme sur le statut de science philosophique fondamentale est établie, et la prétention du psychologisme à se proposer comme science préalable et première est réfutée.

Comme cela devient évident pour un lecteur attentif des *Prolégomènes*, le point de vue de Husserl est largement axé sur l'observation selon laquelle la science philosophique fondamentale n'est pas la psychologie et ne peut nécessairement l'être. Ce n'est pas la psychologie, le prétendu « psychologisme », dont l'isme désigne précisément la prétention à une universalité maximale, la doctrine scientifique-philosophique qui répond à la fondation de la logique. Ce troisième point nous donne l'occasion de formuler l'hypothèse selon laquelle la première philosophie phénoménologique, qui apparaît pour la première fois entre 1908 et 1909, est une détermination positive de l'idée de philosophie première précédée par une détermination négative. Alors que la détermination positive affirme que la philosophie première est la phénoménologie, la détermination négative se contente de dire ce qu'elle n'est pas : elle n'est pas le psychologisme logique.

La lecture de la « réfutation » de Husserl finit par nous convaincre que le concept de philosophie première, bien qu'absent, peut être déduit d'une grande partie de ce qui y est écrit, en guise d'argument, qui vise à résoudre les controverses de principe avec le psychologisme. La raison pour laquelle nous n'hésitons pas à soutenir cette hypothèse est qu'il existe un contexte de fond dans lequel se situent les *Prolégomènes*. Il s'agit du fait que le psychologisme (et aussi l'historicisme), dans la seconde moitié du XIXe siècle et au début du XXe siècle, ont prétendu assumer la position des sciences fondatrices ultimes et ainsi ils disputaient à la philosophie la revendication de la tâche de la fondation ultime de la connaissance. En se présentant comme des sciences « premières », le psychologisme et l'historicisme se sont arrogés le champ des principes, finissant par le soumettre à la légalité « positiviste » qui est propre aux sciences naturelles : les sciences par excellence du factuel et de l'empirique.

Pour la phénoménologie, le psychologisme et l'historicisme sont des interlocuteurs incontournables d'un seul et même débat théorique sur le statut de la science philosophique fondamentale. Beaucoup de ce que Husserl écrit dans les *Prolégomènes* vise à réfuter cette prétention du psychologisme à se proposer comme science responsable de la fondation. Il convient de souligner par là même que le projet de la phénoménologie en tant que philosophie première est tracé dès l'établissement de cette controverse. Autrement dit, si la querelle avec le psychologisme consiste principalement en une discussion sur le statut de ce qui est philosophiquement et scientifiquement premier, alors il y a de bonnes raisons de soutenir

que l'idée de philosophie première était implicitement à l'œuvre dans le travail inaugural de la phénoménologie avant qu'il ne soit expressément décidé quelques années plus tard, dans les cours de 1906 à 1909, de donner à la phénoménologie elle-même le titre de première.

Ce que nous avons dit à propos de la « caractérisation négative » n'est pas sans analogie historique. Avec Aristote, quelque chose de similaire se produit. Dans le livre E de la *Métaphysique*, le Stagirite, lorsqu'il raisonne sur l'existence possible d'une substance au-delà de la substance naturelle, amène la discussion sur la philosophie première à une sorte de détermination négative de celle-ci, en déclarant que ce n'est pas de la Physique : « (..) s'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui constituent la nature, la physique serait la première science; si, au contraire, il y a une substance immobile, la science de celle-ci sera antérieure (aux autres sciences) et sera philosophie première »<sup>75</sup>. Dans le livre Γ, à son tour, l'existence visée est prise comme un fait: « D'autre part, puisqu'il y a quelque chose qui est au-delà du physique (en fait, la nature n'est qu'une sorte d'être), l'étude des axiomes appartiendra aussi à celui qui étudie l'universel et la substance. La physique est sans doute une sagesse, mais pas la première sagesse. »<sup>76</sup>

Sokolowski établit très justement un parallèle entre l'étude d'Aristote sur «l'étant en tant qu'étant» et la phénoménologie de Husserl, qui pourrait être définie comme une étude de l'entendement comme entendement, de l'esprit comme esprit ou de la raison comme raison. Et, puisque Husserl éprouve le besoin de distinguer sa phénoménologie de quelque chose de moins fondamental, de la distinguer de la psychologie, il s'ensuit qu'un livre contenant la Philosophie Première de Husserl pourrait bien s'intituler « *ta meta ta psiquica* » ou « *Metapsiquica* »<sup>77</sup>.

Mais en ce qui concerne notre point, le § 71, intitulé « *Division du travail. La tâche du mathématicien et celle du philosophe* », est de loin le plus digne d'attention, dans la mesure où il place la thèse de la présence implicite de la philosophie première sur le chemin d'une confirmation possible. Dans ce paragraphe, Husserl discute de la double acception du concept de « premier » : le premier par nature et le premier pour nous. Il divise les tâches en séparant celles qui appartiennent au mathématicien de celles qui appartiennent au philosophe, la tâche du mathématicien étant opérationnelle et celle du philosophe étant fondationnelle.

---

<sup>75</sup> E 1/2. 1026a 27-30. Édition consultée: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale com texto grego ao lado. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

<sup>76</sup> Γ 3, 1005a 33-b 2. Ibid.

<sup>77</sup> SOKOLOWSKI, Robert. Husserl on First Philosophy. Husserl Memorial Lecture, 2009. In: Carlo Ierna/Hanne Jacobs/Filip Mattens (Hg.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht 2010, p. 3.

La tâche du mathématicien consiste en l'analyse pure, c'est-à-dire qu'il s'occupe de la « mathématique formelle » qui a pour objet de traiter tous les problèmes formels en vue de leur donner une solution rigoureuse et méthodique. Aux côtés des mathématiques formelles, cependant, il lui incombe également de travailler avec d'autres disciplines qui ne sont pas entièrement « pures », telles que la géométrie, la mécanique analytique, et autres. Le mathématicien procède, dans l'exécution de cette tâche, de manière analogue au mécanicien pratique qui construit ses machines : il érige ses théories sur les nombres, les grandeurs, les démonstrations, les multiplicités, sans avoir « besoin de posséder à cet effet une connaissance évidente ultime de l'essence des concepts et des lois qui le conditionnent. » Caractéristique, d'ailleurs, que le mathématicien partage avec le théoricien de n'importe laquelle des sciences naturelles.

Si les *Recherches Logiques* sont un ouvrage effectivement consacré à « l'ordre essentiel des matières », on peut raisonnablement supposer que l'ordre entre la première et la seconde philosophie y est suggéré, mais pas ouvertement, par des insinuations, et que son éventuel dévoilement est reporté à l'avenir. Et, de fait, ce contenu implicite devrait encore attendre quelques années avant d'être rendu explicite.

La lutte contre le psychologisme, qui se déroule dans ce premier livre, n'est qu'une étape préliminaire ordonnée à l'ouverture d'un nouveau domaine d'investigation, domaine exploré dans le deuxième livre. Les *Prolegomènes* préparent le terrain pour la présentation du thème de la corrélation – les recherches descriptives du lien indissociable qui se manifeste entre les vécus psychiques et les objets idéaux, logiques ou mathématiques, qui se manifestent en eux, c'est-à-dire « la corrélation particulière entre les objets idéaux de la sphère purement logique et le vécu subjectivement psychique en tant que faire formateur »<sup>78</sup>. En ce sens, il s'agit d'une étape indispensable à la réalisation de cette ouverture et à la capture authentique du contenu qui s'y manifeste ; de ces considérations préliminaires dépend en fait la compréhension des formations logiques en tant qu'idéalités et irréalités pures, purifiées de tout *matters of fact* et libres « de toute immixtion empiriste ou psychologique de contenus psychologiques appartenant à l'activité de la pensée. »<sup>79</sup>

## 2.2 Les six recherches logiques

---

<sup>78</sup> Hua IX. Hua IX. Psychologie phénoménologique (1925-1928). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, § 3d, p. 26 (trad. fr. 30).

<sup>79</sup> Ibid., § 3d, p. 21 (trad. fr. 26).

Des six recherches de la deuxième partie, on peut d'abord dire qu'elles constituent le premier essai d'une théorie phénoménologique de la connaissance. Elles sont le fruit principal, récolté après dix années de labeur consacrées à la clarification de l'idée pure de la logique. La conception de clarification que Husserl a en tête n'est pas celle d'une explication des idées logiques en les faisant remonter à une prétendue origine psychologique selon un schéma génétique-causal copié des sciences de la nature. Il s'agirait plutôt de les ramener « à la donation de sens ou à l'effectuation de connaissance qui s'accomplit dans la conscience logique, dans l'enchaînement du vécu de la pensée logique. »<sup>80</sup> Cela revient à diriger le regard de l'intuition sur les vécus logiques qui se déploient dans notre pensée lorsque nous sommes concentrés à raisonner, former des concepts, émettre des jugements, tirer des conclusions, etc., sans prêter attention aux modes d'effectuation de ces vécus de pensée, uniquement à leurs produits, laissant ainsi ces modes demeurer cachés, agissant dans l'obscurité.

Ce qui déclenche cette recherche, en tant que point de départ, est la constatation que les idées logiques sont vécues, expérimentées, lorsque la pensée est en cours, mais ce processus restera voilé, à l'abri du regard, tant qu'une méthode permettant de contrôler, par la réflexion, ces expériences de pensée et de les fixer en concepts descriptifs fiables ne sera pas mise en place. Le nouveau problème qui se pose est de comprendre les modes par lesquels les vécus logiques, lorsqu'ils sont mis en œuvre, permettent la configuration de toutes les formations spirituelles de la pensée judicative, lois, liens, propositions, vérités, déductions, démonstrations, etc., qui « trouvent dans les concepts et principes fondamentaux de la logique leur expression générale, leur empreinte générale objectivement spirituelle. »<sup>81</sup>

Comme on le remarque immédiatement, ces investigations ouvrent des domaines de recherche corrélés aux domaines de la logique et de l'arithmétique, et les activités subjectives sont thématiques, c'est-à-dire toute la chaîne de la vie psychique dans laquelle s'engendrent les idéalités logico-mathématiques. Il est important de souligner que le contenu soumis ici à la description est appréhendé dans le « temps » de la conscience sans être lui-même temporel. Les *Recherches Logiques* décrivent la manière dont les formations idéales apparaissent, comment l'objectivité idéale « entre en scène dans le vécu qui la forme et permet d'en avoir conscience d'une manière ou d'une autre, et comment elle participe à la temporalité et à la réalité sans être elle-même réelle, et par là, un objet temporellement individué. »; en résumé, avec ces recherches « se produit une vision interne qui dévoile les vécus de pensée cachés au penseur,

---

<sup>80</sup> Ibid., § 3d, pp. 20-21 (trad. fr. 26).

<sup>81</sup> Ibid., § 3d, p. 21 (trad. fr. 26).

ainsi qu'une description d'essence se déroulant dans une vision interne pure et se rapportant aux données pures du vécu. »<sup>82</sup>

En parlant plus précisément, les thèmes respectifs qui composent les six recherches de cette deuxième partie sont les suivants : (I) Expression et signification. (II) Espèces en tant qu'objets idéaux. (III) Théorie du tout et des parties. (IV) L'idée de grammaire pure. (V) Expériences intentionnelles et leurs contenus. (VI) Développement de la distinction initiale entre l'intention de signification et le remplissement de la signification ; définition de la connaissance comme synthèse du remplissement et de la vérité comme évidence.

Bien qu'il s'agisse des recherches distinctes, toutes – selon l'auteur – ont pour thème exclusif le corrélat psychique des objectivités visées à chaque fois par la conscience, et concentrent leur attention en particulier sur les objectivités idéales logiques et sur la multiplicité des modes psychiques (actes, intentions) grâce auxquels les concepts, les jugements et les théories sont formés. Cette multiplicité se constitue purement dans l'immanence de la vie psychique « en tant qu'unités de sens idéalement identiques aux modes respectifs d'être visées ou manifestement vraies. »<sup>83</sup>

Cependant, si, en partant des objectivités idéales, nous remontons à la conscience qui, subjectivement, est responsable de leur formation, nous ne tardons pas à nous convaincre que « les passivités et les activités internes » de cette conscience ne sont pas de simples accidents empiriques de la vie humaine, ce ne sont pas des contingences factuelles qui pourraient être imaginées sous n'importe quelle autre forme ; elles possèdent plutôt une structure essentielle, nécessaire. C'est précisément grâce à cette structure que toutes les objectivités possibles sont formées et peuvent être soumises à une « révélation intuitive » par le biais d'une « réflexion méthodique et d'une analyse phénoménologique »<sup>84</sup>. La structure de la subjectivité est révélée d'une manière exemplairement phénoménologique, idéalement possible et concevable dans une généralité absolue, et non traitée comme un fait contingent appartenant aux sujets humains de cette planète, supposément différente d'autres sujets d'autres mondes possibles. Ce qui est ici éclairant, c'est que selon Husserl, à l'a priori de la logique pure et à l'a priori des mathématiques pures correspond un a priori psychique qui leur est corrélatif, et qui se laisse révéler et décrire par l'analyse phénoménologique comme « un royaume de vérités absolument nécessaires et générales qui se rapportent à l'expérience vécue logico-

---

<sup>82</sup> Ibid., § 3b, pp. 27-28 (trad. fr. 32).

<sup>83</sup> Ibid., p. 37. (trad. fr. 40).

<sup>84</sup> Ibid., p. 38-39 (trad. fr. 40-41).

mathématique, à la représentation, à la connexion, à la pensée logico-mathématique, etc., en tant que vie psychique multiple d'un sujet en général »<sup>85</sup>.

Ayant cela à l'esprit, le contenu des six recherches s'articule comme suit :

La *Recherche I* part du constat que la pensée théorique s'effectue entièrement en propositions qui se composent, à leur tour, d'expression, d'acte intentionnel de signification et d'acte de remplissement de signification – du côté subjectif – et de contenu d'expression, de contenu de signification et d'objet de référence des actes – du côté objectif. Les efforts d'une clarification gnoséologique sont ici orientés vers la tâche d'analyser, une à une, toutes ces distinctions qui appartiennent à l'essence de l'« expression » en tant que telle. Husserl précise cependant que chaque pas accompli dans la réalisation de cette tâche se heurte naturellement à un nombre infini de difficultés phénoménologiques de plus en plus profondes, raison pour laquelle l'ensemble du texte ne peut avoir qu'un caractère préparatoire.

Dans la *Recherche II*, Husserl examine en détail les théories empiristes et nominalistes de l'abstraction (parmi lesquelles figurent : l'hypostase psychologique de Locke de l'universel, la théorie de l'abstraction et de l'attention, la doctrine de la *distinctio rationis* chez Hume) et soutient contre elles que les espèces sont des entités idéales irréductibles aux noms et aux contenus de l'expérience, constituant ainsi un type spécifique d'objet. L'argument positif que Husserl mobilise en faveur de cette thèse implique principalement un appel au constat que la saisie des universaux est une modalité spécifique de conscience qui se distingue de la saisie des particuliers et qui est irréductible à celle-ci.

Outre les résultats obtenus dans la discussion avec l'empirisme et le nominalisme, la *Recherche III* prend comme point de départ la distinction faite par Brentano et Stumpf entre contenus dépendants et indépendants. Husserl approfondit cette distinction, mettant en évidence les différences entre les objets dépendants et indépendants, explicitant les divers concepts de tout et partie, les divers sens de dépendance et d'indépendance et les sens correspondants de la séparabilité et de l'inséparabilité. Le résultat qui en découle est la distinction fondamentale entre les lois matérielles et les lois analytiques-formelles : les premières sont définies comme des lois synthétiques *a priori*, par exemple : la loi de dépendance mutuelle entre la couleur et l'extension. En fin de compte, la *Recherche III* prend l'allure d'un projet d'une théorie systématique du « tout et des parties réelles » selon ses types purs.

La *Recherche IV* est consacrée à l'idée de la grammaire pure. Husserl part de sa doctrine du tout et des parties et applique ses résultats à la clarification de la distinction

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 38-39 (trad. fr. 40-41).

grammaticale entre expressions « catégorématiques » et « syncatégorématiques », ainsi qu'à la clarification de la distinction grammaticale, correspondante à celles-ci, entre significations indépendantes et dépendantes. Les lois établies ici sont purement grammaticales et semblent triviales à première vue. Cependant, elles permettent l'inférence d'autres lois (par exemple, la distinction entre sens et non-sens), qui se révèlent d'une importance primordiale pour le monde logique en général et pour la clarification des lois logiques de la consistance et de la non-contradiction en particulier. De plus, elles légitiment l'ancienne idée d'une grammaire pure *a priori*, qui, indépendamment de la vérité ou de la fausseté du contenu, contiendrait toutes les lois des combinaisons possibles entre significations.

Les *Recherches V* et *VI* ne sont pas seulement les plus étendues, mais sont considérées par l'auteur comme les plus importantes.

La *V* traite des expériences intentionnelles de la conscience et de leur contenu. Le concept d'intentionnalité est repris de la psychologie empirique de Brentano, et le concept de conscience est déterminé selon trois sens<sup>86</sup>, afin de clarifier sa plurivocité et de l'aligner sur les intérêts d'une clarification phénoménologique de la connaissance.

L'objectif de Husserl est d'élaborer analytiquement les distinctions phénoménologiques sous lesquelles se trouve l'origine des distinctions logiques primitives. Pour ce faire, il distingue dans les actes intentionnels la qualité et la matière des actes ; l'objet visé dans les actes et l'objet tel qu'il est visé ; les actes totaux et les actes partiels (qui sont des parties des actes totaux) et la manière dont les actes totaux et partiels se dirigent respectivement vers leurs objets. La matière est définie comme ce qui détermine la référence objective d'un acte, appelée par Husserl « sens de la saisie » (*Auffassungssinn*). La *Recherche V* examine également l'idée de représentation (*Vorstellung*) et l'idée d'état de choses (*Sachverhalt*) en tant que corrélat objectif des jugements. Comme d'habitude, l'ambiguïté du concept de représentation pose d'énormes difficultés : dans quel sens dit-on que tout acte psychique est une représentation ou a comme base une représentation ? Comment résoudre les équivoques entre « représentation » et « contenu représentationnel » (*Vorstellungsinhalt*) ? Les solutions que Husserl propose, qui vont dans le sens d'une phénoménologie de la représentation et du jugement, ne sont cependant pas considérées par lui comme scientifiquement satisfaisantes,

---

<sup>86</sup> « 1. Conscience en tant que réalité phénoménologique conjointe du moi empirique, entrelaçant les expériences psychiques dans l'unité du flux d'expériences. 2. Conscience en tant que prise de conscience interne des expériences psychiques propres. 3. Conscience en tant que terme global désignant tout type d'actes psychiques ou <expériences intentionnelles>. » Hua XIX/1. Recherche 5. § 1, p. 356 (295 trad. port).

elles manquent de développement et d'amélioration, exigeant encore beaucoup de travail analytique avant de se consolider sous la forme d'une « théorie du jugement ».

La *Recherche VI*, intitulée « *Éléments d'une clarification phénoménologique de la connaissance* », est considérée par l'auteur comme plus mature et probablement la plus féconde de toutes. Le texte revient à la distinction initiale entre l'intention de signification et le remplissement de signification et la développe. Ce développement passe par la définition de la connaissance symbolique comme « vide » et de la connaissance effective comme synthèse de remplissement (c'est-à-dire, confirmation progressive des données par le comblement intuitif de l'intention de signification), par la définition de la vérité comme évidence et par la description de différents degrés de remplissement et de confirmation, correspondant à différents degrés d'évidence. De plus, Husserl introduit ici la théorie importante de « l'intuition catégoriale », un concept désignant la manière dont les objectivités catégorielles (les états de choses : *S est P*) sont données.

Il n'a peut-être pas échappé au lecteur que, dans cette brève présentation des *Recherches Logiques*, nous avons utilisé le texte inséré comme § 3 du volume *Psychologie Phénoménologique* de 1925, qui est consacré à discuter de la « tâche et de la signification » des *Recherches*. Outre ce volume, l'*Esquisse d'une préface aux Recherches Logiques* de 1913 est un autre ouvrage dans lequel la réflexion ultérieure de Husserl sur les six recherches, avec l'acquisition d'un point de vue déjà pleinement mûri à leur égard, peut être consultée.

C'est délibérément que nous avons cherché le soutien de ce regard rétrospectif que le philosophe a porté sur son ouvrage inaugural au lieu de nous référer directement à l'édition de 1900-01. Car on voit bien que la décision de conférer à la phénoménologie le rôle d'une philosophie première n'est pas une décision prise au hasard, mais dans le geste même d'interpréter le sens du projet phénoménologique, de le soumettre à une exégèse (qui ne pourrait être réalisée qu'à un moment ultérieur, après la récolte de ses fruits et après une confrontation avec la réception critique de l'ouvrage). En effet, Husserl a longuement médité sur le sens des réalisations des *Recherches Logiques* dans les années qui ont suivi leur publication. Nous savons qu'il a alors entrepris une considérable expansion du champ de ses recherches, qui aboutit finalement au volume des *Idées I* de 1913, marquant le début de la phase transcendantale de la phénoménologie. Cette expansion du champ d'investigation a également conduit à la publication par Husserl d'une deuxième édition des *Recherches* avec quelques modifications importantes, telles qu'annoncées dans la préface des *Prolegomena* :

*Naturellement, avec l'élargissement de l'horizon ouvert à la recherche, avec une connaissance plus profonde des modifications intentionnelles aux*



*rapports si emmêlés, des structures de conscience s'enchevêtrant avec tant de complexité, je revins sur mainte conception que j'avais formée lors de ma première exploration de ce nouveau domaine. Des obscurités que j'avais laissé subsister furent élucidées, des ambiguïtés furent tranchées, des remarques isolées auxquelles primitivement aucune importance spéciale n'avait pu être attribuée prirent une signification fondamentale une fois transposées dans ce vaste contexte – bref partout s'effectuèrent, dans la sphère d'investigation primitive, non seulement des adjonctions complémentaires, mais des réévaluations et, du point de vue de la connaissance à la fois élargie et approfondie, l'ordre de mes exposés ne m'apparut plus lui-même, dès lors, convenir pleinement.<sup>87</sup>*

Ce qui a changé de la première à la deuxième édition de l'ouvrage (publiée en 1900/01 et rééditée en 1913) n'a naturellement pas été la position antipsychologiste, ni l'ensemble des analyses phénoménologiques réalisées. Ce qui a subi les plus grandes révisions était précisément l'interprétation qu'Husserl faisait du « sens général » de sa proposition, c'était justement l'examen auquel il a soumis son projet d'une phénoménologie dans le but de déterminer exactement sa nature et son statut philosophique.

Dans la première édition, Husserl défend l'indépendance des idéalités logiques vis-à-vis de toute réalité empirique et, par conséquent, l'indépendance de la logique pure face à toute forme de psychologisme. Cependant, il avance également la thèse selon laquelle la logique pure doit être fondée, dans la mesure où les propositions logiques sont des moments abstraits d'actes mentaux d'un certain type. La discipline chargée de cette fondation est la « phénoménologie descriptive », qui fournit à la logique pure le fondement phénoménologique de la signification intentionnelle de ses propositions. Le statut que Husserl a initialement attribué à cette phénoménologie était celui d'une « psychologie descriptive », d'inspiration brentanienne<sup>88</sup>, qui a pour mission de fixer les concepts logiques dans des concepts descriptifs évidents, et de mettre en lumière le processus de leur formation dans la conscience.

Et, ici, face à ce concept repris de la psychologie empirique de Brentano, nous sommes en présence de la première interprétation philosophique de la phénoménologie, qui prend une détermination initiale sous la forme d'une « psychologie eidétique-descriptive » et

---

<sup>87</sup> Hua XVIII. Préface de la deuxième édition, pp. VIII-IX.

<sup>88</sup> La psychologie descriptive est présentée par Brentano comme une discipline qui contraste avec la psychologie génétique et qui a la tâche suivante : « Apporter de la clarté à ce que l'expérience interne montre immédiatement ; il s'agit donc non pas d'une genèse de faits, mais avant tout d'une description de son champ d'objet. Cette partie n'est pas psychophysiologique, mais purement psychologique. Nous devons ensuite savoir comment les faits apparaissent : et cela est montré par le regard interne plongé dans le psychique. » "Klarheit darüber zu geben, was die innere Erfahrung unmittelbar zeigt; also nicht eine Genesis der Tatsachen, sondern zunächst erst Beschreibung des Gebietes. Dieser Teil nicht psychophysiologisch, sondern rein psychologisch. Vorweg müssen wir wissen, wie die Tatsachen aussehen: und dies zeigt ein innerer Blick ins psychische." Psychologie descriptive. Notes de lecture inédites, inscrites Q 10 dans les Archives Husserl à Louvain, 1887/88, p. 4.

qui restera ainsi, selon la thèse de Jean-François Lavigne<sup>89</sup>, jusqu'en 1902. En effet, ce que Husserl écrit dans la première édition des *Recherches Logiques* montre bien qu'au début, il avait jugé que sa phénoménologie était destinée à être une pure description des essences, et que la description pure, à son tour, n'était qu'une étape préliminaire à la théorie, et non pas la théorie elle-même :

La phénoménologie est une psychologie descriptive. Par conséquent, la critique de la connaissance est essentiellement psychologique, ou du moins doit être construite uniquement sur le terrain de la psychologie. (...) La nécessité d'un tel fondement psychologique de la logique pure, c'est-à-dire d'une logique strictement descriptive, ne peut pas nous faire douter de l'indépendance mutuelle des deux sciences, la logique et la psychologie. En effet, la description pure n'est qu'une étape préliminaire vers la théorie, et non la théorie elle-même. Ainsi, une même sphère purement descriptive peut servir de préparation à différentes sciences théoriques. Ce n'est pas la psychologie en tant que science complète qui sert de base à la logique pure, mais certaines classes de descriptions qui, constituant l'étape préliminaire des recherches théoriques en psychologie (c'est-à-dire, en décrivant les objets empiriques dont les relations génétiques cette science cherche à poursuivre), constituent en même temps la base de ces abstractions fondamentales dans lesquelles le logicien saisit clairement l'essence de ses objets et de ses relations idéales.<sup>90</sup>

Mais pour le dire plus précisément : quelle est la différence qui réside entre la « psychologie de type descriptif » et la « psychologie de type psychologiste » qui permet, sans trop de difficultés, d'affirmer la première même en niant radicalement la seconde?

La différence réside dans le fait que, avec la description pure (c'est-à-dire, purifiée de tout contenu empirique), l'indépendance des lois logiques est pleinement préservée par rapport à la psychologie. Ainsi, la phénoménologie descriptive, dans sa fondation, diffère

---

<sup>89</sup> Dans son ouvrage sur *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Lavigne trace les étapes de la mutation méthodologique de la phénoménologie après 1901, qui ont abouti à l'élaboration de la réduction phénoménologique et à sa présentation systématique en 1906-07. En même temps, cette élaboration progressive de la méthode de la réduction phénoménologique représente une émancipation face à toute forme de psychologisme. Cependant, la phénoménologie reste une psychologie descriptive jusqu'à l'automne 1902. Ce n'est qu'après cette date que surviennent les revirements décisifs qui donnent naissance aux concepts de réduction phénoménologique. Pour plus de détails, voir LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie. 1900-1913*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

<sup>90</sup> *Recherches Logiques*, 1 ed., p. 19, ap. 3; RL, pp. 263-64. Et Husserl continuera d'insister sur la conception psychologique de la phénoménologie dans plusieurs autres écrits publiés au cours des années suivantes, entre 1901 et 1903. Notamment, dans l'introduction aux *Recherches Logiques* par l'auteur (Deuxième partie, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 25, 1901). Dans la compte-rendu écrite pour le livre de M. Palágyi (*Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 31, 1903). Dans la compte-rendu écrite pour le livre de J. Bergman (*The Fundamental Problems of Logic. Archiv f. system. Philos.*, 9, 103). Dans cette dernière, Husserl réaffirme clairement sa conception de la phénoménologie comme une psychologie empirique. Enfin, dans la revue de l'article de Elsehans de 1903.

du psychologisme en ce qu'elle clarifie (*klären, aufklären*) les lois et les concepts logiques, et ne les explique pas, comme le psychologisme prétend le faire. La phénoménologie descriptive clarifie les lois et les concepts logiques en dévoilant phénoménologiquement la source intuitive de ceux-ci dans l'expérience intérieure<sup>91</sup>. La lecture que la première édition des *Recherches Logiques*, à elle seule, autorise, c'est que l'idée de clarification psychologique constitue l'unique différence avec le psychologisme et ce que le fondement phénoménologique introduit de nouveau par rapport à d'autres conceptions. Selon Denis Seron<sup>92</sup>, après tout bien considéré, on peut dire que la phénoménologie se distingue du psychologisme non parce qu'elle serait entièrement théorique, non fondé psychologiquement, non parce qu'il serait platonicien, mais parce que son fondement psychologique de la logique consiste à clarifier (*aufklären*) et non à expliquer (*erklären*).

Dans une double présentation de 1900-01 que Husserl fait de son livre, cette séparation est très clairement évoquée. Dans la présentation de la première partie, il déclare :

Un éclaircissement *suffisant* de la logique pure, donc un éclaircissement de ses concepts et de ses théories essentiels, de son rapport à toutes les autres sciences et de la manière dont elle règle celles-ci, exige des recherches de phénoménologie (c'est-à-dire de psychologie purement descriptive et non pas génétique) et de théorie de la connaissance très approfondies.<sup>93</sup>

Dans la présentation de la deuxième partie, Husserl déclare son intention, dans l'introduction, de rendre compte, dans une certaine mesure, « des buts de ses *Recherches*, et, d'une façon plus générale, des caractères particuliers de l'élucidation (*Aufklärung*) phénoménologique de la connaissance, par opposition à son explication (*Erklärung*) par la psychologie génétique. »<sup>94</sup>

Ainsi, le discours sur la détermination négative de la première philosophie, prononcé dans la section précédente, qui traitait de la science philosophique fondamentale en disant qu'elle n'est pas la psychologie, devient dans cette section encore plus précis : que n'est pas la philosophie première ? La réponse est claire : elle n'est pas la psychologie de type génético-causal. Dans cette caractérisation négative, qui se contente de dire « non » à la

---

<sup>91</sup> Pour plus de détails, voir l'interprétation défendue par Seron dans l'article : SERON, Denis. *Fondation phénoménologique et analyse conceptuelle*. In : FARGES, Julien ; PRADELLE, Dominique. Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 45-62.

<sup>92</sup> SERON, Denis. *Fondation phénoménologique et analyse conceptuelle*. In : FARGES, Julien ; PRADELLE, Dominique. Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 45-62.

<sup>93</sup> (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Vol. 24 (1900), pp. 511-12. HUSSERL, E. Présentation des *Recherches Logiques* par l'Auteur. In : Articles sur la logique. Paris : Presses Universitaires de France, 1975, p. 204.

<sup>94</sup> Ibid., p. 205.

prétention du psychologisme, on peut être surpris de trouver une affirmation implicite selon laquelle la philosophie qui est première par rapport à la logique est la psychologie eidétique-descriptive, à laquelle incombe la tâche de fonder, depuis ses bases phénoménologiques, la logique pure.

La méthode que nous adoptons ici, consistant à séparer ce que Husserl dit ouvertement dans les *Recherches Logiques* de ce qu'il laisse en arrière-plan, suppose que ce contenu *suggéré, insinué*, ne passera de l'arrière-plan au premier plan du projet phénoménologique qu'au cours de la décennie suivante, dans la mesure où il y aura une pénétration graduelle de ses horizons internes, avec l'actualisation de ses potentialités intrinsèques et le dévoilement de ses significations implicites.

La méthode décrite ci-dessus doit-elle être justifiée ? Elle émane d'une lecture, pour ainsi dire, *structuraliste* du développement de la phénoménologie, cherchant à interpréter les acquisitions les plus importantes du projet phénoménologique au fil du temps comme la maturation de conceptions qui étaient déjà préétablies, préfigurées, à l'état d'ébauche, au moment initial. Bien entendu, nous ne pouvons pas fermer les yeux sur une difficulté qui surgit inévitablement : dans quelle mesure le concept de philosophie première émerge-t-il à l'horizon phénoménologique comme une forme inactuelle qui devient actuelle dès que la réflexion sur le sens de la phénoménologie s'approfondit ? De la réponse à cette question dépend, dans une certaine mesure, la résolution de notre question nucléaire : le choix de l'ancienne expression *proté philosophia* pour caractériser la phénoménologie est-il une alternative accidentelle, cette expression n'est-elle qu'une simple figure de rhétorique ou appartient-elle essentiellement au déploiement du projet phénoménologique ? Dans la mesure où les évidences continuent de s'accumuler en faveur de la thèse de son appartenance essentielle, nous n'aurons aucune raison d'y renoncer jusqu'à preuve du contraire.

Voyons. Une enquête rétroactive sur les possibilités inexplorées des *Recherches Logiques* est effectuée de manière exemplaire dans *l'Esquisse d'une Préface*, déjà mentionnée ici. Nous insistons à faire référence à ce texte car, dans celui-ci, Husserl nous gratifie d'un récit minutieux sur la manière dont des idées qui étaient obscurément présentes dans les *Recherches Logiques* ne deviendraient claires qu'avec le temps. Ici, tout ce qu'il a à dire, en termes d'auto-interprétation, sur la portée des recherches après avoir acquis un point de vue plus mûr sur elles, à force d'autoréflexion persistante, et après s'être positionné face à la réception critique des deux parties de l'ouvrage, se trouve réuni.

*L'Esquisse* montre sans aucun doute qu'un élément sous-jacent résidait dans l'économie argumentative interne de la première édition de les *Recherches Logiques*, et qu'il

n'attendait que le moment opportun, celui de l'explicitation du sens de la phénoménologie elle-même, pour être ramené à la surface. Il ne reste donc plus qu'à déterminer exactement dans quelle mesure cet élément est de nature à anticiper la caractérisation de la phénoménologie comme première. L'intérêt de l'*Esquisse* de 1913, par rapport à l'histoire de la philosophie première, est qu'elle témoigne de la manière dont l'idée de caractériser la phénoménologie comme « première » a émergé autour des années 1907-08, à un moment où Husserl se livrait à une constante auto-interprétation de son projet, dans laquelle il cherchait à clarifier, par tous les moyens, le sens de son intention et de sa méthode, tout en réglant les comptes avec la fortune critique des *Recherches*, qui avaient été très mal comprises par la critique et toujours en raison d'un malentendu typique sur leur signification.

Fink, qui a été l'éditeur de ce texte, commente qu'il contient une « interprétation particulièrement instructive », élaborée à partir d'un niveau plus élevé (plus développé) de la problématique phénoménologique, et qu'elle permet donc de clarifier *ex post* la « direction finale du sens » des *Recherches*, « le fond même de son problème » qui, peut-être, au moment de sa première publication, « restait encore à l'état latent »<sup>95</sup>.

Pour Fink, le processus de développement de la phénoménologie de Husserl constitue l'histoire de la radicalisation d'un problème, et un point de vue extérieur jeté sur ce processus y voit une division en trois phases, qui correspondent plus ou moins aux trois époques pendant lesquelles Husserl a vécu et enseigné à Halle, Göttingen et Fribourg : (I) de la *Philosophie de l'Arithmétique* aux *Recherches Logiques* ; (II) des *Leçons sur la Phénoménologie de la Conscience Interne du Temps* à la *Philosophie comme Science Rigoureuse*, puis aux *Idées I* ; (III) des *Méditations Cartésiennes* à la *Krisis*.

Fink considère qu'il existe une « unité interne » entre ces « trois phases », mais que cette unité « demeure le plus souvent incomprise parce que les interprétations habituelles suivent la chronologie des œuvres au lieu d'expliquer, à l'inverse, à partir de la figure finale de la problématique phénoménologique, les préfigurations qui y tendaient », et donc la place qu'occupe cette auto-interprétation faite dans l'*Esquisse*, « dans l'ensemble du développement », c'est celle d'une « interprétation du sens de la phase 1 à partir du terrain de la phase 2. »<sup>96</sup>

Fink fait ici allusion à un problème fondamental qui est resté dans un état latent. Sans aucun doute, il s'agit d'un problème multiforme que nous pouvons difficilement résumer en un seul concept, formule ou expression, mais cela ne nous empêche pas de nous demander :

---

<sup>95</sup> Avertissement de l'éditeur, par Eugen Fink. Disponible dans: *Esquisse d'une Préface aux Recherches Logiques* (1913). In: *Articles sur la logique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1975, pp. 360-361, p. 353.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 354.

la Première Philosophie n'est-elle pas l'une des composantes de cette problématique latente qui a dû attendre l'arrivée de la phase 2 pour devenir patente ?

Nous verrons dans la suite (section suivante) que l'idée de donner à la phénoménologie le titre de « philosophie première » est venue à Husserl au moment où il a vu la nécessité de revoir le statut qu'il avait initialement attribué à la phénoménologie – celui d'être une psychologie descriptive – et de le soumettre à une correction radicale. Le philosophe s'est rendu compte qu'il avait commis une grave erreur d'appréciation en qualifiant sa phénoménologie de « psychologie descriptive », une confusion qui pourrait conduire à d'autres malentendus graves si la distinction entre phénoménologie et psychologie n'était pas dissipée.

Et, à ce stade, il pourrait être approprié de soutenir, comme hypothèse *de droit* (sans prendre le risque de nous éloigner trop de la vérité), que jusqu'en 1902/03, Husserl considérait la description psychologique comme *nécessaire* et *suffisante* pour établir une science première (capable de répondre à l'exigence de fondation de la logique elle-même), mais que, à partir de 1903, il prenait progressivement conscience du fait que le fondement eidétique-descriptif que cette psychologie phénoménologique avait à offrir était un fondement *nécessaire*, mais pas *suffisant*, pour une philosophie première.

### 2.3 L'insuffisance des *Recherches Logiques*

La phénoménologie naît « d'une manière si pure de la contrainte même des choses »; cette phénoménologie, cependant, Husserl l'a d'abord interprétée « comme un nouveau genre de 'psychologie rationnelle' » qui est pour la psychologie empirique ce que sont pour la physique la théorie pure de l'espace, la théorie pure du temps et du mouvement, et la mécanique rationnelle *a priori*, c'est-à-dire une discipline rationnelle pure qui précède toute recherche empirique.<sup>97</sup>

Husserl se rendra compte quelques années plus tard, en l'année 1908 environ, que cette caractérisation de la phénoménologie comme psychologie rationnelle est inappropriée, dès qu'il sera en mesure d'acquérir le fait très important de savoir :

(...) qu'il faut établir *une différence entre la phénoménologie transcendantale et la psychologie rationnelle*, différence qui certes n'entre pas en ligne de compte pour le travail empirique du psychologue sur un point particulier, mais qui est de la plus grande importance pour la philosophie transcendantale au

---

<sup>97</sup> HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1975, p. 337 (trad. fr. 404-405). Il est clair que cette comparaison analogique – prévient Husserl ensuite – a ses limites, car la phénoménologie n'est pas une mathématique déductive et diffère essentiellement des mathématiques, de sorte qu'il reste un problème profond à résoudre : quelles sont les raisons de cette différence au niveau des principes ?

sens véritable, et en particulier pour la fonction de la phénoménologie en tant que philosophie « première ». Ce n'est qu'à ce moment-là que fut atteint le dépassement radical du psychologisme, sous sa forme la plus principielle et la plus universelle.<sup>98</sup>

Il faut ? Est-elle vraiment inévitable ? Dans quel sens exactement cette nécessité d'établir une telle différence se fait-elle sentir ? Husserl précise que la distinction ci-dessus n'a absolument aucune importance pour le psychologue, qui peut très bien s'en passer dans l'exercice de sa fonction. En revanche, cette distinction revêt une importance décisive d'un autre point de vue, qui est double : (i) celui de la philosophie transcendantale et (ii) celui de la phénoménologie dans sa fonction de philosophie première.

Ces lignes ont été rédigées en 1913. Il est bien connu que, dans les années qui ont suivi la publication de la première édition des *Recherches Logiques*, Husserl a reçu de la part de la réception critique du livre une série d'objections concernant la caractérisation initiale de la phénoménologie comme une psychologie descriptive. Les critiques souligneront que la lecture des deux volumes de l'ouvrage conduit le lecteur à y voir un apparent paradoxe : dans le premier tome, Husserl avait rejeté la psychologie comme fondement de la logique et avait mis l'accent sur le caractère idéal des lois logiques et donc l'autonomie de la logique par rapport à toute psychologie ; cependant, dans le deuxième tome, il semble s'être livré à des analyses psychologiques de l'intentionnalité de la conscience, sous ses multiples formes, donnant l'impression d'une rechute dans le psychologisme.<sup>99</sup>

Renforce encore plus l'impression de non-sens (à laquelle il est difficile d'échapper) l'annonce que Husserl fait à la fin du premier volume : que, dans le deuxième volume, à paraître un an plus tard, aura lieu l'attendue clarification philosophique de la logique pure, jetant ainsi les bases épistémologiques et introduisant les études préparatoires à la possibilité de la construction d'une logique formelle, dont la nécessité avait été largement défendue dans ces *Prolegomena*. Cependant, le deuxième volume semble ne pas tenir cette promesse ; en réalité, seules les quatre premières recherches semblent correspondre à l'objectif de l'élaboration de cette science idéale, car les deux recherches restantes (qui, d'ailleurs,

---

<sup>98</sup> Ibid., pp. 337-338 (trad. fr. 405).

<sup>99</sup> Sur ce point, les textes suivants peuvent être consultés : „Der Weg der Phänomenologie“ de Landgrebe et „Das Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten Teil der Logischen Untersuchungen Edmund Husserls“ de Theodore de Boer. Un exemple emblématique de cette critique peut être trouvé chez Friedrich Heinrich Heinemann, pour qui Husserl, tout en maintenant la position selon laquelle le retour aux actes de conscience est une tâche réservée à la phénoménologie et non à la psychologie, ne clarifie pas suffisamment la différence entre les deux disciplines, et il en résulte que malgré « (...) la forte tendance antipsychologique d'Husserl, sa phénoménologie semble souvent n'être rien de plus qu'un type spécifique de psychologie, très similaire à la psychologie transcendantale de Kant et à la psychologie <intentionnelle> de Brentano. » HEINEMANN, F. H.. *Existentialism and the Modern Predicament*. London: HARPER TORCH BOOKS, 1958, p. 49.

dépassent en étendue les quatre premières et sont considérées par Husserl comme les plus importantes) semblent n'être rien de plus que des analyses psychologiques de l'intentionnalité de la conscience, sous ses multiples formes, et ainsi, ne font qu'accroître l'apparence d'une nouvelle (et fatidique) chute dans le psychologisme.

Husserl s'expose-t-il en effet à cette objection d'incohérence ? Est-il vrai que le second volume des *Recherches Logiques* n'est pas resté fidèle aux principes du premier volume et a fini par revenir à la même position psychologiste qui avait été auparavant radicalement rejetée ? Au lieu d'une science purement eidétique, Husserl nous propose une psychologie ; le philosophe qui voulait couper « tous les liens entre la logique et la psychologie veut encore fonder la logique sur une analyse de la conscience ! »<sup>100</sup> La compte-rendu de 1913 avec la première édition reconnaît que la voie est ouverte à toutes sortes de malentendus : la caractérisation de psychologie descriptive est trompeuse et laisse une obscurité, jugée néfaste, à cet égard.

Dans ce contexte, la question qui persiste est la suivante : qu'est-ce qui s'est passé pour que Husserl change radicalement de position concernant la psychologie descriptive ? Comment, exactement, a-t-il eu le pressentiment d'une lacune, d'une insuffisance théorique, dans le travail récemment publié des *Recherches* ? Si, à la lumière de la compte-rendu que Husserl fait de son livre d'irruption, et éclairé par la perspective critique que le philosophe adopte par la suite, nous pouvons dire que cette « lacune » n'est pas suffisamment comblée par la simple description psychologique, comment alors en rendre compte ? Tout porte à croire que, jusqu'en 1902, il n'avait pas encore les termes appropriés pour exprimer quelle était cette lacune, ni les moyens de dissiper sa confusion et de trouver le chemin vers l'élucidation du véritable sens des recherches qu'il avait menées.

En relation avec cela, il semble que Husserl ait traversé une période de crise et d'incertitude qui a duré environ six ans : personnellement, il se sentait humilié par le refus de sa nomination en tant que professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Göttingen ; en

---

<sup>100</sup> DE BOER, Theodore. *The Development of Husserl's Thought*. Translated by Theodore Plantinga. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1978, p. 289. Cet auteur, pour qui la relation entre la logique pure et la psychologie descriptive reste non résolue dans les *Recherches*, soutient la thèse selon laquelle « la logique pure des *Prolegomena* – dans la mesure où ses concepts fondamentaux sont concernés – n'est rien de plus qu'une subdivision de la psychologie descriptive (implicitement eidétique). C'est pourquoi la psychologie peut décrire et clarifier les concepts fondamentaux de la logique. Ainsi, les *Prolegomena* et les six recherches sont concernés par les mêmes concepts fondamentaux. Ces concepts, sur lesquels reposent tous ceux de la logique pure, sont les ainsi appelées catégories. Dans les *Prolegomena*, Husserl défend le caractère idéal de ces catégories, et dans les six recherches suivantes, il les décrit. » Ibid., p. 289. Cependant, en approfondissant ce point, de Boer considère que, pour des fins de définition, la conception initiale de Husserl peut peut-être être qualifiée de semi-psychologique, car elle ne se réduit ni au psychologisme ni n'est encore phénoménologique au sens transcendantal du terme. Dans tous les cas, elle ne correspond pas à l'intention finale de Husserl.



tant qu'auteur d'œuvres philosophiques, il éprouvait de profonds doutes sur lui-même, des obscurités et des hésitations qui le tourmentaient et remettaient en question sa propre existence en tant que philosophe. C'est à ce moment de sa carrière philosophique, au milieu d'une telle crise, que Husserl a pris la décision de faire la lumière sur lui-même et sur sa tâche.<sup>101</sup> Ce sont ces doutes et inquiétudes qui l'ont finalement conduit à un nouveau départ.

Le reste appartient à l'histoire. Tout au long de la décennie suivante (1902-1912), comme on le sait, Husserl acquiert le point de vue transcendantal de la phénoménologie, ce qui l'oblige à réviser les positions qu'il avait prises dans la première édition des *Recherches logiques* de 1900/01. Ceci explique toute une série d'insertions dans la nouvelle édition parue en 1913.

Nous exprimons ici une série de doutes, peut-être même trop nombreux, car tous sont dissipés par Husserl lui-même : la pleine clarté réflexive concernant l'essence de la phénoménologie ne serait atteinte que par la découverte progressive des *réductions théoriques systématiques*.<sup>102</sup> Mais comment se produit cette découverte ? Il est devenu de plus en plus clair pour Husserl que, si la phénoménologie doit adopter une position diamétralement opposée à celle du psychologisme, le caractère descriptif qui lui avait été initialement attribué ne serait pas suffisant (Husserl qualifie la méthode des *Recherches* de « phénoménologique » au sens strict de purement ou exclusivement descriptif : dans ce cas, « descriptif » n'est pas opposé, terminologiquement parlant, à « empirique », il s'oppose à « génétique », c'est-à-dire à la méthode d'explication génétique-causale). Au cours de toutes ces réflexions, Husserl en est venu à être convaincu que la phénoménologie devait être « transcendantale » si elle voulait correspondre à ses ambitions philosophiques. À travers l'« attitude transcendantale », elle devait s'éloigner du cadre de la saisie naturelle et réaliste de l'expérience vécue, conçue simplement comme un événement psychique.

Husserl ne sort pas le concept de transcendantal du chapeau comme un ajout *ad hoc* à sa théorie ; il n'apparaît pas comme par magie, dans un tour de passe-passe, ni sous la

---

<sup>101</sup> Voir le manuscrit suivant : « *En premier lieu, je mentionne la tâche générale que j'ai à résoudre pour moi-même, si je prétends me nommer philosophe. Une critique de la raison logique, de la raison pratique et de la raison axiologique en général. Sans clarifier, de manière générale, le sens, l'essence, les méthodes, les points de vue principaux d'une critique de la raison ; sans avoir pensé, esquissé, établi et démontré un projet général, je ne peux pas vivre véritablement et sincèrement. Les tourments de l'obscurité, du doute qui vacille d'un côté à l'autre, je les ai déjà assez éprouvés. Je dois parvenir à une fermeté intime. Je sais qu'il s'agit de quelque chose de grand et d'immense ; je sais que de grands génies ont échoué ici ; et, si je voulais me comparer à eux, je devrais désespérer d'avance (...)* » Hua XXIV. Appendice B IX, p. 445. Commentant ce passage, Walter Biemel observe que les résonances avec la critique de la raison de Kant, présentes ici, ne sont pas le fruit du hasard, car Husserl s'est longuement intéressé à Kant pendant la période indiquée.

<sup>102</sup> Dans le préface de la deuxième édition des *Recherches*, Husserl parle de la pleine clarté réflexive qu'il a atteinte concernant l'essence de la phénoménologie pendant ces années et les années suivantes, ce qui l'a progressivement conduit aux réductions théoriques systématiques. Ces réductions, à leur tour, ont fini par élever son ouvrage à un niveau de clarté considérablement supérieur.

forme d'un *deus ex machina* soudainement invoqué au milieu de l'intrigue pour exorciser tous les démons qui hantent la réflexion sur le sens de la phénoménologie. Ce qui écarte ces accusations possibles, c'est que le concept est étroitement lié à ce qui peut être considéré comme une autre insuffisance des *Recherches* : elles sont impuissantes à traiter du problème épistémologique – ce que l'on a convenu d'appeler le « problème transcendantal »<sup>103</sup>.

Pour soutenir cette position catégorique, nous pouvons nous appuyer sur la thèse de Lavigne *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, selon laquelle Husserl anime son projet d'une théorie de la connaissance sous la pression des exigences de cohérence et de radicalisme, car c'est « en tant que méthode pour une théorie de la connaissance que la <phénoménologie> des *Recherches* a le plus montré, en effet, ses insuffisances et ses contradictions (...) »<sup>104</sup>

Où se situent exactement ces incohérences ? Husserl a été contraint de mettre l'accent sur la différence entre le *real* (transcendant) et le *reell* (ingrédient)<sup>105</sup> dès qu'il s'est rendu compte que le principe de l'absence de présupposés ne pouvait empêcher que le concept de réalité soit appliqué aux vécus, même s'il leur était exclusivement réservé, et que la première édition des *Recherches Logiques* embrasse ainsi une sorte de réalisme ontologique clandestin qui oblige, une fois de plus, à restreindre la portée de sa prétention à la « neutralité métaphysique ».

La thèse de Lavigne rassemble divers éléments documentaires et conceptuels qui, s'ils sont correctement interprétés – selon l'auteur –, nous permettent, en raison de leur convergence, de déterminer un arrière-plan ontologique des *Recherches Logiques*, malgré l'allégation de l'absence de présupposition avancée par Husserl. Cet arrière-plan est celui du

---

<sup>103</sup> Il s'agit de la relation entre subjectivité et objectivité, entre la connaissance et l'être. Nous verrons plus de détails dans le prochain chapitre.

<sup>104</sup> LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie. 1900-1913*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 721.

<sup>105</sup> Le texte où cette différence entre *real* et *reell* est le mieux expliquée est celui de Hua II, pp. 45-46 : „Näher besehen ist diese Transzendenz freilich doppelsinnig. Es kann entweder gemeint sein das im Erkenntnisakt Nicht-reell-enthaltensein des Erkenntnisgegenstandes, so daß unter dem im ‚wahren Sinne gegeben‘ oder ‚immanent gegeben‘ das reelle Enthaltensein verstanden wäre; der Erkenntnisakt, die *cogitatio* hat reelle Momente, sie reell konstituierende, das Ding aber, das sie meint und das sie angeblich wahrnimmt, dessen sie sich erinnert usw., ist in der *cogitatio* selbst, als Erlebnis, nicht reell als Stück, als wirklich darin Seiendes zu finden. Die Frage ist also: wie kann das Erlebnis sozusagen über sich hinaus? Immanent heißt hier also im Erkenntniserlebnis reell immanent.“ Notre traduction: « Regardé de plus près, en effet, la transcendance a un double sens. Elle peut signifier, d'une part, le fait de ne pas être contenu comme ingrédient dans l'acte de connaissance de l'objet de connaissance, de sorte que par 'donné au sens propre' ou 'donné de manière immanente', on entend le fait d'être contenu comme ingrédient. L'acte de connaissance, la *cogitatio*, comporte des parties ingrédiées, des parties qui la constituent comme ingrédiées ; en revanche, la chose qu'elle mentionne et qu'elle est censée percevoir, se souvenir, etc., n'est pas présente dans la *cogitatio* elle-même en tant qu'expérience, comme un fragment ingrédient, comme quelque chose qui existe effectivement en elle. La question est donc : comment l'expérience peut-elle, pour ainsi dire, dépasser en elle-même ? Par conséquent, ici 'immanent' signifie 'immanent comme ingrédient dans l'expérience de connaissance'. »

« *réalisme psychologique* du vécu de conscience, qui l'interprète comme un *fait empirique réel*, un événement objectif au même titre que tout autre existant réel dans le monde. »<sup>106</sup>. Cela permet à Lavigne de conclure que la position méthodologique de départ dans la psychologie descriptive des *Recherches Logiques* est celle d'un psychologisme ontologique qui consiste à attribuer aux actes intentionnels le même mode d'être que les réalités empiriques objectivées dans de tels actes.

Cela est interprété par Lavigne comme une crise de la psychologie descriptive des *Recherches Logiques* et il affirme que la réponse de la phénoménologie à cette crise passe par une conversion « immanentiste-eidétique ». Cette affirmation fait partie d'un argument général qui, conformément à la position selon laquelle les *Recherches Logiques* opèrent en présupposant implicitement un arrière-plan ontologique, maintient que la transcendance de l'objet intentionnel n'est pas une transcendance effective, elle est simplement fonctionnelle et « signifie en réalité la dépendance ontologique radicale de cet objet, en tant que tel, à l'égard de l'effectivité de l'acte vécu. »<sup>107</sup> En déterminant le statut ontologique de l'objectivité, la psychologie descriptive des *Recherches Logiques* ne reconnaît comme étant que l'être des actes, des vécus intentionnels, interprétés comme un événement réel doté du mode d'être de la facticité empirique. Le seul domaine que les investigations délimitent comme indépendant, clos en lui-même, est celui des vécus, et ainsi, en adoptant les principes de ce point de vue ontologique, « *la transcendance strictement fonctionnelle de l'objet intentionnel n'empêche pas – mais justifie au contraire – qu'il soit un simple moment dépendant du vécu réel.* »<sup>108</sup> Par conséquent, la validité qui peut être attribuée au vécu, en tant que fait clos en soi sans parvenir à une transcendance effective, est une validité « subjectivement objective » ; les *Recherches Logiques* doivent renoncer à se prononcer sur l'être absolument parlant (*schlechthin*) de la chose perçue en se limitant à la décrire comme quelque chose qui est « visée-comme-étant »<sup>109</sup>. La conclusion que Lavigne tire de cette constatation de l'insuffisance des *Recherches Logiques* pour résoudre le problème de la portée effective de l'être proprement dit est que la théorie de la connaissance qui émerge du projet de la psychologie descriptive est une théorie de la connaissance vouée à l'échec, impuissante à dépasser un subjectivisme encore marqué par des résidus psychologues. Husserl ne tarde pas à prendre conscience de ce problème et voit la nécessité d'une nouvelle

---

<sup>106</sup> LAVIGNE, Jean-François. *Op. Cit.*, 2005, p. 719.

<sup>107</sup> Ibid., p. 141.

<sup>108</sup> Ibid., p. 142.

<sup>109</sup> Idem Ibidem.

orientation s'imposer à son projet phénoménologique. Il doit alors abandonner sa méthodologie initiale et soumettre les actes vécus à une purification transcendantale.

Cette purification, cependant, était déjà d'une certaine manière anticipée. Paradoxalement, la toile de fond réaliste mentionnée abrite également une certaine inclination idéaliste de nature marginale et secondaire. Lavigne constate qu'il y a chez le Husserl de cette époque, dans son point de vue personnel qui n'est pas nécessairement lié au développement de la phénoménologie, une tendance nettement idéaliste et subjectiviste dans sa conception de l'intentionnalité, en ce qui concerne l'interprétation de la perception et de l'objectivité intentionnelle. De là, Lavigne conclut que « *historiquement, l'idéalisme de l'intentionnalité (en particulier perceptive) a précédé l'élaboration de la méthode de réduction, et a fortiori de la théorie de la constitution transcendantale.* »<sup>110</sup>

Lavigne décrit les étapes de la mutation méthodologique de la phénoménologie après 1901, qui ont abouti à l'élaboration de la réduction phénoménologique et à sa présentation systématique en 1906-07. En même temps, cette élaboration graduelle de la méthode de la réduction phénoménologique représente une émancipation vis-à-vis de toute forme de psychologisme.

La phénoménologie reste une psychologie descriptive jusqu'à l'automne 1902. Après cette date, deux tournants décisifs se produisent, au cours desquels apparaissent deux concepts de réduction phénoménologique dont les significations ontologiques diffèrent. Le premier revirement remonte à l'hiver 1902-1903. Husserl constate que son psychologisme ontologique souffre d'une incohérence fondamentale qui doit être dénoncée et corrigée. Il décide donc de distinguer la méthode phénoménologique de la psychologie descriptive d'origine Brentanienne. Cette distinction est réalisée par le nouveau procédé méthodique spécial appelé « réduction », qui consiste essentiellement en l'abandon de toute référence à un fondement réel dans la détermination ontologique des actes intentionnels. Cette méthode met en relief, en même temps, l'expérience vécue de la réalité personnelle du moi empirique. Cependant, comme le souligne Lavigne, cette distinction n'est que partielle, car deux éléments de la psychologie descriptive de 1901 sont encore maintenus concernant l'immanentisme des *Recherches Logiques* : la thèse de l'immanence phénoménologique et le mode de fonctionnement principalement noétique.

Entre les années 1902 et 1905, se développe une phénoménologie que l'on pourrait qualifier d'« immanentiste ». La réduction immanentiste qui lui correspond se

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 720.

caractérisé par un attribut central de nature négative et restrictive : cela signifie qu'elle se limite à exclure tout *cogitatum* et toute transcendance sans les soumettre à une réévaluation. Il s'agit d'une phénoménologie impersonnelle et a-ontologique.

De 1904 à 1905, Husserl se consacre à l'analyse des vécus de l'intuition et voit dans cet intervalle l'occasion de radicaliser la question de la constitution. Cette radicalisation ouvre la voie à une nouvelle orientation de l'intuition et de la description, qui ne sont plus exclusivement noétiques et se tournent vers l'aspect objectal du contenu. C'est le premier ébauche d'une phénoménologie prenant en compte le *cogitatum*.

La deuxième virage décisive se situe en 1906 et consiste à conférer aux résultats de la phénoménologie immanentiste un nouveau sens. Selon Lavigne, le sens inédit alors exploré élimine les présupposés résiduels que la phénoménologie immanentiste conservait encore de ses origines psychologiques. Cela est rendu possible par un repli réflexif de la réduction phénoménologique guidé par l'idéal cartésien d'une fondation radicalement originaire de la possibilité de la connaissance. Le concept et le critère de l'immanence sont alors remaniés, ce qui permet d'inclure l'objet transcendant dans la sphère du donné phénoménologique, à la manière d'un pôle vers lequel convergent les actes intentionnels du pôle opposé : le moi. Avec cette innovation, le projet d'une constitution subjective intégrale de l'objet est lancé, et deux déplacements méthodologiques irréversibles se confirment : le concept de donation devient le critère exclusif et suprême de la phénoménologie, une fois libéré de toute clause limitative étrangère ; et un nouveau concept de phénomène (*Phänomen*) est promu à la fonction d'expression phénoménologique de la corrélation intentionnelle.

Mais tout cela n'est possible que grâce à un deuxième tournant où la réduction de la période immanentiste est radicalisée, devenant la réduction phénoménologique transcendantale. Selon Lavigne, le témoignage des textes démontre largement que le processus de « transcendantalisation de la réduction et de la théorie de la connaissance » et le passage à « l'analyse corrélationnelle de l'intentionnalité » se sont produits simultanément à l'automne-hiver 1906-1907, par le « renoncement à la restriction exclusive au contenu réel des actes », et que ce processus et ce passage « ont alors abouti à l'ontologie systématique de l'idéalisme transcendantal »<sup>111</sup>. Par conséquent, la période de gestation de l'idéalisme des *Ideen* se situe entre 1906 et 1908, et non entre 1907 et 1912, comme on le pense généralement.

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 723.

Dans un texte plus récent, où il parle directement de la philosophie première de Husserl, Lavigne propose d'organiser les étapes de mutation de la réduction phénoménologique décrite ci-dessus en trois phases successives :

(1) La première phase s'étend de l'hiver 1903 à l'été 1906. Husserl commence par élaborer « une réduction simplement immanentiste, qui se limite à exclure l'ego empirique et à se concentrer exclusivement sur l'analyse de l'essence des vécus noétiques. »<sup>112</sup>

(2) La deuxième phase a lieu pendant l'hiver 1906-1907 avec l'élaboration de la phénoménologie pure de la conscience absolue présentée dans les cinq Leçons de *l'Idée de la Phénoménologie*. Cette phase se caractérise « par une réduction radicalisée qui, en permettant d'intégrer le *cogitatum* transcendant dans le flux de conscience phénoménologique, confère à l'intentionnalité une portée transcendantal » ; et la réduction dans sa nouvelle forme, radicalisée, amène Husserl « à interpréter l'activité de la conscience pure comme une constitution transcendantale, une production originaire de l'être de l'étant - mais dans un champ subjectif encore conçu comme impersonnel et anonyme ; et ce, jusqu'en 1911 (...). »<sup>113</sup>

(3) La troisième phase commence à partir de 1911-12 et se caractérise par le travail de préparation des *Ideen*, l'émergence de la monadologie transcendantale et de la phénoménologie de l'intersubjectivité. La réduction qui opère alors est « la même réduction transcendantale au flux pur de conscience – mais d'une conscience qui se reconnaît maintenant centrée sur un ego pur originel, auquel toute vie subjective constitutive est désormais référée (...). »<sup>114</sup>.

Les deux problèmes mentionnés : l'insuffisance gnoséologique et l'ambiguïté dans la distinction entre phénoménologie et psychologie, ont conduit Husserl à prendre des décisions radicales quant à l'avenir de la phénoménologie : (i) à placer au premier plan du projet phénoménologique la question transcendantale ; (ii) à élaborer progressivement la méthode de la réduction phénoménologique ; (iii) à progressivement transformer la phénoménologie en une philosophie transcendantale, processus qui aboutira en 1913 au célèbre « tournant » idéaliste des *Idées I*. La position que nous sommes tentés de soutenir, à la lumière de cela, est que ces trois décisions ont conduit Husserl à adopter l'ancienne expression « philosophie première » pour caractériser sa phénoménologie transcendantale de la connaissance.

---

<sup>112</sup> LAVIGNE, Jean-François. Le <premier> en phénoménologie. In: La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens : Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 27-45, pp. 28-29.

<sup>113</sup> Ibid., pp. 28-29.

<sup>114</sup> Ibid., pp. 28-29.

Comme nous l'avons vu dès le début de ce chapitre, Husserl affirme que le dépassement radical du psychologisme ne se produit que lorsque la phénoménologie cesse de se considérer comme une psychologie rationnelle pour se distinguer en tant qu'une authentique philosophie transcendantale dont la fonction est celle d'une première philosophie. Dans quel sens exactement devons-nous comprendre cette expression : « dépassement radical » ?

Une fois que l'on a refusé à la psychologie la place de philosophie première, il lui reste une autre fonction à remplir aux côtés de la phénoménologie : celle d'une science médiatrice. Une insertion que Husserl fait en 1913 dans les *Recherches Logiques* est particulièrement intéressante pour nous aider à avancer une telle hypothèse. Dans le paragraphe 16 de la recherche V, Husserl avait introduit la distinction importante entre le contenu réel (*reel*) d'un acte et son contenu intentionnel. Par contenu réel phénoménologique d'un acte, Husserl entend « la totalité conjointe de ses parties, qu'elles soient concrètes ou abstraites ; en d'autres termes, la totalité conjointe des vécus partiels dont il est réellement (*reel*) construit », et le philosophe prévoit que l'étude qui s'occupe du démembrement de ces parties est « l'analyse psychologique purement descriptive qui s'effectue dans le cadre de l'attitude propre aux sciences empiriques »<sup>115</sup>.

Husserl ajoute en 1913 en note de bas de page (p. 411 trad. port. 341) que le qualificatif « phénoménologique », présent dans l'expression « contenu réel (*reell*) ou phénoménologique », a été compris dans la première édition du livre comme se référant exclusivement à l'ensemble réel (*reell*) de l'expérience, et que même dans la deuxième édition, jusqu'à la recherche V, le texte a laissé qu'il soit pris, de préférence, dans ce sens. Pour Husserl en 1913, cela correspond à un point de départ naturel, qui commence par l'attitude psychologique. Cependant, une réflexion plus approfondie sur les sujets traités dans le livre suffit à rendre de plus en plus visible le fait que la description de l'objectivité intentionnelle en tant que telle « représente une autre direction pour les descriptions à effectuer d'une manière purement intuitive et adéquate en contraste avec celles de l'ensemble réel (*reell*) des actes, et qu'elle doit également être désignée comme phénoménologique. » (Idem, *ibidem*).

Toute l'attention doit être portée ici sur l'expression « point de départ naturel ». La psychologie peut être un commencement. La lecture que nous semblons autorisés à y faire est la suivante : la psychologie descriptive sera comprise comme *nécessaire*, bien que non *suffisante*, pour la phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire la psychologie descriptive est transformée en une discipline médiatrice, et non en une discipline ultime. Elle devient un moyen

---

<sup>115</sup> Hua XVIII. Recherche V, § 16, p. 411 (trad. fr. 341).

privilegié d'accès à la phénoménologie transcendantale, et non une fin en soi. C'est pourquoi la fonction de la phénoménologie en tant que philosophie première ne peut se concrétiser dans sa caractérisation comme une sorte de psychologie rationnelle. Mais c'est un sujet que nous devons reporter à un stade ultérieur de ce travail, car il serait imprudent de notre part d'en parler maintenant.

Pour conclure, faisons un bref récapitulatif : une thèse qui pourrait servir de point de départ à notre travail est que l'absence du concept de « philosophie première » dans l'écrit inaugural de la phénoménologie ne signifie pas qu'elle n'y soit pas déterminée, même de manière négative, en tant que non-psychologique (ou non-psychologiste, lors de la rectification de sa détermination comme psychologie descriptive). Les principaux points élaborés par Husserl qui mettent cette thèse sur la voie d'une éventuelle confirmation sont les suivants:

1) Tout d'abord, Husserl parle de la nécessité de reconsidérer les questions « principiellles ». On sait que, depuis Descartes, l'établissement des « principes de la connaissance » est une tâche relevant de la *prima philosophia*.

2) Ensuite, se pose la question de la nécessité d'éviter la μετάβασις (la confusion entre les domaines).

3) De là, la discussion avec le psychologisme sur le statut de la science philosophique fondamentale émerge, et la prétention du psychologisme à se poser comme science antérieure et première est réfutée.

4) La discussion sur la double signification du concept de « premier », le premier par nature (πρότερος τῆ φύσει) et le premier pour nous (πρότερος πρὸς ἡμᾶς), s'ensuit.

5) Une division des tâches est établie, séparant celles qui appartiennent au mathématicien de celles qui appartiennent au philosophe, la tâche du mathématicien étant opérationnelle et celle du philosophe étant fondamentale.

6) À la fin du livre 1, il y a l'annonce des recherches du livre 2 comme étant « les premières » dans l'ordre des matières.

7) Ces « premières matières » ont été interprétées, encore de manière naissante, comme psychologico-descriptives, mais il n'a pas fallu longtemps à Husserl pour voir que cette caractérisation était incorrecte et laissait un « vide » qu'il fallait combler. À notre avis, ce n'est ni une violence herméneutique ni un geste excessif de notre part que de lire comme *seule possibilité* de combler cette lacune la caractérisation des recherches comme appartenant à une véritable « philosophie première », et, dans un sens encore plus décisif de « première », à une philosophie véritablement « transcendantale ».



Se notre thèse de la détermination négative se confirme avec l'avancement de cette exposition (et en l'absence de preuves contraires, il n'y a aucune raison de l'abandonner), la conséquence qui peut en être tirée est que l'idée de la philosophie première chez Husserl n'est pas accidentelle ou rhétorique, mais fait essentiellement partie du développement du projet de la phénoménologie.

### 3. La théorie de la connaissance comme philosophie première

#### Introduction

La première caractérisation positive de la *prima philosophia* sous la plume de Husserl a lieu dans le cours d'*Introduction à la Logique et à la Théorie de la Connaissance (Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie)* en 1906/07. Dans le chapitre cinq, intitulé « *Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie* » (chapitre allant du § 31 au § 35, pp. 157-216), le concept de philosophie première apparaît expressément comme une détermination positive de la théorie de la connaissance.

L'expression « philosophie première », évoquée ici pour désigner la théorie de la connaissance qui émerge de la phénoménologie, n'était pas un choix occasionnel de la part de Husserl, et il ne s'agit pas d'une formulation obtenue par simple accident. Il y a de bonnes raisons de supposer que Husserl se soit inspiré d'un texte de Paul Natorp pour décider de l'utilisation de ce terme. En effet, Natorp mentionne l'idée de *proté philosophia* dans son étude critique du tome I des *Recherches Logiques*, dans laquelle il compare la proposition kantienne (de résoudre l'ontologie traditionnelle dans une analyse de l'entendement pur) avec la proposition de la nouvelle critique de la raison de Husserl, qui tend vers la même résolution et mérite donc le nom qu'elle revendique de *πρώτη φιλοσοφία*.<sup>116</sup> Husserl semble avoir accueilli l'idée de Natorp comme une véritable suggestion, car il reconnaît ensuite qu'il avait caractérisé

---

<sup>116</sup> « Quiconque estime la possible de fonder sur des bases théoriques autonomes une logique de la vérité objective ne sera guère enclin à admettre à côté de la logique une métaphysique ; au contraire, il affirmera au contraire que la métaphysique se résoudra en logique, ou, comme le disait Kant, la vieille 'ontologie' se résoudra dans <l'analytique de l'entendement pur> ; sans mentionner le fait que la critique de la connaissance, en tant que que'elle est la science philosophique fondamentale prétend à bon droit, nous semble-t-il, au nom de *πρώτη φιλοσοφία*. » Zur Frage der logischen Methode. Mit Bezug auf Edm. Husserls Prolegomena zur reinen Logik, in *Kantstudien*, VI, 1901, p. 270-283. Apud KELKEL, Arion. Hua VIII: Philosophie Première (1923/24). Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, pp. vii-xlvi. pp. xvii-xviii.

magistralement la situation de la phénoménologie naissante.<sup>117</sup> Il n'est donc pas hors de propos de supposer que l'auteur des *Recherches Logiques* avait à l'esprit cette suggestion en recherchant le concept le plus approprié pour définir sa théorie critique de la connaissance.

D'après ce que nous savons jusqu'à présent, cette première caractérisation phénoménologique de la théorie de la connaissance en tant que philosophie première n'a pas reçu de la part des commentateurs la même attention que celle accordée aux cours des années 20, et aucune tentative n'a encore été faite pour une lecture plus approfondie des relations entre les textes prématurés de Husserl qui parlent de la philosophie première et les textes tardifs. Ces travaux « prématurés » incluent non seulement les textes qui composent les conférences d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* : en plus d'eux, Husserl mentionne l'idée de philosophie première à plusieurs autres occasions. Au fur et à mesure de l'avancement de cette exposition, nous présenterons un dossier regroupant toutes les occurrences du terme *Erste Philosophie* dans les écrits de Husserl (dans la mesure de nos connaissances), rédigés entre 1907 et 1913 et entre 1921 et 1930.

L'*Introduction à la Logique et à la Théorie de la Connaissance* marque la phase de transition qui voit la métamorphose de la phénoménologie descriptive en phénoménologie transcendantale, un processus au cours duquel la psychologie eidétique-descriptive des *Recherches* est progressivement convertie en la philosophie idéaliste transcendantale des *Idées I*. Ces leçons de 1906/07, ainsi que les cinq leçons sur l'*Idée de la Phénoménologie*, de la même année (1907), occupent toutes deux une position clé dans cette évolution.

Le contexte historique dans lequel s'inscrit ce cours, comme nous l'avons vu, est celui de l'élaboration de la phénoménologie pure de la conscience absolue rendue possible par la radicalisation de la réduction phénoménologique, que Lavigne propose d'appeler la « transcendantalisation » de cette méthode, qui conduit à l'interprétation de l'activité de la conscience comme une « constitution transcendantale » et de la phénoménologie elle-même comme une « philosophie transcendantale ». Husserl a maintenant une vision rétrospective plus précise de son ouvrage inaugural : plus il avance dans son projet en direction de l'horizon de la philosophie transcendantale, plus il devient clair pour lui le sens de les enjeux de ses *Recherches Logiques*.

---

<sup>117</sup> « Natorp a très justement remarqué que les buts que j'assigne à la logique pure coïncident, pour l'essentiel, avec ceux que se propose la critique de la connaissance de Kant. » HUSSERL, Edmund. Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen. In: Tijdschrift voor Philosophie, n° 1, 1939. Ouvrage consultée : HUSSERL, Edmund. Esquisse d'une Préface aux *Recherches Logiques* (1913). In: Articles sur la logique. Trad. fr. J. English. Paris : PUF, 1975, pp. 360-361.

Ce que ce sens révèle, c'est que les *Recherches* laissent à désirer en ce qui concerne la question gnoséologique et en ce qui concerne l'ambiguïté de la relation entre la phénoménologie et la psychologie, car, en effet, le premier livre de la phénoménologie a laissé entendre qu'elle relevait de la psychologie descriptive, bien que son intérêt décisif soit théorique-cognitif. Au cours des années suivantes, Husserl s'efforce de surmonter la limitation épistémologique des *Recherches Logiques* et de faire progresser vers l'avant-garde du projet phénoménologique le problème cartésien-kantien de la possibilité de la connaissance, alors appelé « problème transcendantal », plus précisément, un problème qui résulte de l'idéal cartésien d'une fondation absolue de la connaissance scientifique sur des évidences ultimes apodictiques. Ce qu'exige que la phénoménologie place l'analyse intentionnelle au service d'une critique de la connaissance, au sens d'une critique ultime de sa prétention à la validité objective.

Un autre problème grave qui demande l'attention du philosophe est le paradoxe de la relation entre les *Prolegomena* et les six recherches, critiquée par les opposants comme étant une « relation contradictoire ». Pour régler cette question, il était urgent d'établir une démarcation définitive entre la phénoménologie et la psychologie.

Le texte de 1906/07 est en grande partie consacré au traitement des problèmes mentionnés ci-dessus. En plus de marquer une étape dans l'évolution du projet, le cours aborde la question même de la transformation de la phénoménologie et cherche à la justifier : dans ce sens, Husserl montre que la théorie de la connaissance ne peut pas rester au niveau de la connaissance naturelle, même au niveau de la connaissance logico-mathématique, si elle veut réellement se libérer du lourd fardeau du relativisme et du scepticisme.

L'*Introduction* est divisé en deux parties systématiques essentiellement liées entre elles : (I) « L'idée de la logique pure comme théorie générale de la science », qui correspond à l'introduction à la logique ; (II) « Noétique, théorie de la connaissance et phénoménologie », qui correspond à l'introduction à la théorie de la connaissance. La logique, conçue au sens large comme doctrine de la science (*Wissenschaftslehre*), est soumise à une analyse dans le premier volume, dans le but d'établir ses limites et de clarifier ses rapports avec la psychologie, les mathématiques et la métaphysique. À partir de cette analyse, Husserl aboutit au concept de logique formelle ou *Mathesis universalis*. Dans le second volume, Husserl radicalise la question logique, en l'élargissant progressivement à l'ensemble de la recherche phénoménologique et en l'impliquant dans le projet fondamental d'une critique de la raison. Le philosophe est ainsi confronté à la nécessité d'une méthode qui lui permette de passer de la connaissance naturelle à la connaissance transcendantement purifiée. La méthode de réduction, la seule qui rende ce passage possible, doit en même temps répondre à une question

métaphysique sur le sens et la possibilité d'un savoir absolu, capable d'atteindre effectivement un être transcendant.

L'étape à laquelle s'arrête la première partie est celle de l'apophantique, étroitement liée à la logique pure, tandis que le stade qui est introduit dans la deuxième partie est celui de la noétique, en tant que science des expériences vécues de la conscience et de leurs structures générales. La tâche de la noétique est de découvrir et d'établir un véritable *a priori* subjectif.

Pour remédier à l'insuffisance des *Recherches* en ce qui concerne les conditions de possibilité de la connaissance, Husserl met en avant la figure épistémologique de la phénoménologie, en tant que théorie critique de la connaissance, et celle-ci est identifiée à une philosophie première. Ainsi, le cinquième chapitre des conférences de 1906-07 porte le titre de « théorie de la connaissance comme philosophie première ».

Pour répondre à l'accusation des critiques selon laquelle le passage des *Prolégomènes* aux *recherches* entraîne un paradoxe ou une contradiction, Husserl profite de l'occasion de ces conférences pour procéder à une sorte de réécriture systématique du passage du tome I au tome II des *Recherches Logiques*. Ainsi, la même structure que celle utilisée dans ce livre est reprise, une structure corrélatrice objectif-sujetif, c'est-à-dire une première partie consacrée à la logique et une deuxième partie consacrée à la phénoménologie et à la théorie de la connaissance. Cette structure sera reprise dans l'ouvrage de maturité *Logique Formelle et Transcendantale*. Husserl concentre désormais ses efforts sur la tâche, *considérée à l'époque comme extrêmement nécessaire*, de distinguer la phénoménologie de la psychologie descriptive, montrant ainsi que la tâche de la phénoménologie n'est pas celle d'une psychologie empirique, mais plutôt celle de fonder, depuis ses bases, une critique radicale de la connaissance capable de clarifier les liens entre l'être et le connaître, et d'étudier de manière générale et universelle les corrélations entre l'acte, le sens et l'objet.

### 3.1 La *mathesis universalis* comme conception élargie de la logique pure

Cette détermination positive de la philosophie première comme théorie de la connaissance, qui la distingue de manière décisive du champ de la psychologie descriptive,

provient du fait que Husserl s'est inspiré du modèle de la *Mathesis universalis* dans l'orientation de son projet philosophique vers celui d'une phénoménologie.<sup>118</sup>

### 3.1.1 Bref survol historique

Une brève historiographie du concept de *Mathesis universalis* doit inclure les informations suivantes :

Premièrement, les mentions de la « mathématique universelle » chez Aristote se trouvent au nombre de deux, toutes deux dans la *Métaphysique* (E 1 et K 7). Dans ces passages, le Stagiritte ne traite pas des mathématiques en tant que telles, mais s'efforce de situer la place de la philosophie première par rapport à elles, caractérisant le type d'universalité qui appartient à cette philosophie par distinction avec l'universalité des objets mathématiques. Ici, Aristote s'inscrit dans une tradition, remontant à Platon, de discuter du « caractère 'intermédiaire' des objets mathématiques et du caractère 'premier' de la philosophie (...) » et, ainsi, dès le début, « la 'mathématique universelle' est (...) impliquée dans un questionnement qui concerne en fait le statut de la 'première philosophie' et la question de la médiation fournie par les mathématiques dans la connaissance des choses. »<sup>119</sup>

Si la théologie, comme il est dit ici, est la plus haute des sciences théorétiques, car elle s'occupe du genre le plus élevé d'être, ce qui demande ici une discussion ultérieure est « si la philosophie première est universelle ou si elle traite d'un genre particulier et d'une certaine nature unique », et cette distinction - (dit Rabouin, citant Aristote) – « se trouve également dans les sciences mathématiques : dans la géométrie et l'astronomie, qui ont pour objet une nature particulière, tandis que celle qui est universelle est commune à tous (χωινή Θεωρία τῶν Μαθημάτων). »<sup>120</sup>

À travers les siècles, depuis l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, l'expression « mathématique commune » sera conservée et interprétée de différentes manières. Par exemple, *Mathesis universa* est une expression liée à *Mathesis universalis* qui était courante au XVI<sup>e</sup> siècle pour désigner, dans un sens large, l'idée d'une totalité unifiée dans laquelle toutes les sciences mathématiques seraient inscrites. Autrement dit, les disciplines de nature mathématique, délimitées par les pythagoriciens, et qui, plus tard, ont été intégrées dans le quadrivium : arithmétique, géométrie, musique et astronomie. D'autre part, les disciplines

---

<sup>118</sup> Comme l'écrit Husserl au § 10 du livre III des *Idées* : « La voie qui m'a conduit à la phénoménologie a été essentiellement déterminée par la *Mathesis universalis* (...). » Hua V. § 10, p. 57 (trad. esp. 69).

<sup>119</sup> RABOUIN, David. L'idée de <*Mathesis universalis*> d'Aristote à Descartes. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, pp. 37-38.

<sup>120</sup> *Metaphysique* 1026 a 19-22, 1026 a 22-27, apud RABOUIN, David. *Ibid.*, p. 38.

mathématiques ont également été unifiées dans l'idée d'un genre commun par la position médiane qu'elles occupaient au sein de la division tripartite de la philosophie en physique, mathématiques, métaphysique ou théologie. En raison du fait que l'objet mathématique est plus simple que l'objet concret et changeant de la philosophie naturelle et, par conséquent, peut être démontré avec un degré de précision plus élevé, car il est élevé au-dessus du monde sensible, il a commencé à jouer un rôle propédeutique, c'est-à-dire de préparation à l'étude de la métaphysique ou de la théologie.

L'expression *Mathesis universalis*, dont le premier enregistrement écrit est apparu sous la plume du mathématicien flamand Adriaan Van Roomen, dans le chapitre VII de son *Apologia pro Archimede*<sup>121</sup>, publiée en 1597, est synonyme de *prima mathesis* et a été conçue en prenant comme modèle la philosophie première, car elle contient les axiomes communs aux quantités discrètes et continues, notamment la théorie générale des proportions d'Eudoxe.

Descartes reprend l'expression de Van Roomen et la développe dans le sens d'une science générale de l'ordre et de la mesure. C'est ce qui se lit dans la règle 4 de ses *Règles pour la direction de l'esprit*, où Descartes affirme que la méthode est nécessaire à la recherche de la vérité. L'équivalence entre évidence et vérité conduit à l'établissement d'une discipline définie comme la *Mathesis universalis*. Il semblait à Descartes que « il doit exister une science générale qui explique tout ce qui peut être étudié concernant l'ordre et la mesure, sans les appliquer à une matière spéciale : cette science est désignée » sous le nom de « *Mathesis universalis*, car elle contient tout ce qui contribue à ce que les autres sciences soient appelées parties de la *Mathesis*.»<sup>122</sup> Les mathématiques, l'arithmétique et la géométrie, ont pour objet les quantités continues et discrètes, qui sont si simples et faciles à concevoir qu'elles ne présentent même pas de résistance à notre compréhension intellectuelle. Mais ce privilège ne se traduit pas par un « monopole, il n'a pas besoin d'être restreint à un domaine particulier ». Descartes entend par là que l'évidence peut être trouvée dans n'importe quel domaine de la connaissance, quel que soit le type d'objet à considérer : nombres, figures, astres, sons (*nec interesse utrum in numeris vel*

---

<sup>121</sup> “*Idea quaedam universalis Matheseos, quam nos primam vocabimus Mathesin, proponitur*” Adrianus Romanus, *Apologia pro Archimede*, Gênova, 1597, cap. VII, p. 23.

<sup>122</sup> “(...) ac proinde generalem quandam esse debere scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiæ addicta quæri potest (...) Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continentur illud omne, propter quod aliæ scientiæ et Mathematicæ appellantur.” *Regulæ ad directionem ingenii* : Descartes, René, 1596-1650 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. Traduction consultée : DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta, pp. 11-12.

*figuris, vel astris, vel sonis*). Descartes dit avoir cultivé la mathématique universelle aussi méthodologiquement que possible avant de passer aux sciences supérieures.<sup>123</sup>

Concernant la *Mathesis universalis*, Marion<sup>124</sup> observe que Descartes élimine l'*ens in quantum ens* pour y substituer toutes les premières choses en général susceptibles d'être connues par un esprit qui philosophe selon l'ordre. La *Mathesis universalis* se décline alors selon l'ordre et non plus selon l'être en tant qu'être. Elle désigne une certaine science qui naît de la considération universelle de tout ce qui est cognoscible, indépendamment de ce que cela soit et indépendamment du domaine ontique auquel cela appartient.

La *Mathesis* reste indifférente à la variation de ses objets. Toute matière est mise de côté, et ce qui est retenu dans l'être qui s'ordonne (se conforme) à l'entendement cognitif est ce qu'il offre en termes d'ordre et de mesure. Ainsi, en ce qui concerne la primauté, il est établi que n'importe quel terme peut être considéré comme premier, pourvu qu'il présente autant de simplicité et de facilité que possible. Cela signifie que, dans les questions que l'entendement s'efforce de résoudre, les problèmes doivent être résolus en partant du plus simple, dans un ordre, avant d'aborder d'autres problèmes plus difficiles et complexes.

Après Descartes, Leibniz, dans son livre *Elementa nova matheseos universalis* (1684-1687), prend soin de ne pas réduire la *mathesis* à l'arithmétique, et donc il l'assimile à la métaphysique, leur donnant à toutes deux une « position intermédiaire entre la *scientia generalis* (science de la pensée en général) et la *mathesis specialis* (composée de l'algèbre, de l'arithmétique et de la géométrie) »; cependant, Leibniz distingue la *mathesis* de la métaphysique par le caractère de son objet : tandis que la métaphysique « est la 'science des choses intelligibles' (*scientia rerum intellectualium*)", la *mathesis* est la 'science des choses imaginables' (*scientia rerum imaginabilium*) », ce qui, en un mot, signifie que « la *mathesis universalis* est la 'logique de l'imagination' (*logica imaginationis*). »<sup>125</sup>

Bernard Bolzano, en 1810, poursuit cette idée dans son livre *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, que Husserl mentionne dans sa *Logique* comme

---

<sup>123</sup> “At ego tenuitatis meae conscius talem ordinem in cognitione rerum quaerenda pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis nihil ulterius optandum superesse videatur; quapropter hanc Mathesim universalem, quantum in me fuit, hactenus excolui, adeo ut deinceps me posse existimem paulo altiores scientias non praematura diligentia tractare.” DESCARTES, René. *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>124</sup> MARION, Jean-Luc. Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les « *Regulæ* ». Paris: Vrin, 1975, p. 181.

<sup>125</sup> GÉRARD, Vincent. La *mathesis universalis* est-elle l'ontologie formelle? *Annales de Phénoménologie*, Association Internationale de Phénoménologie, 2002, pp.61-98, pp. 62-63.

« une tentative de définition principielle des mathématiques qui tend déjà vers l'idée d'une doctrine formelle a priori de l'objet (...) »<sup>126</sup>.

### 3.1.2 De l'arithmétique universelle à *Mathesis universalis*

Selon la thèse défendue par Vincent Gérard, Husserl n'a pas emprunté son concept de *Mathesis universalis* à la Règle IV de Descartes, mais il aurait poursuivi une tradition « arithmétisante » qui remonte à Van Schooter, Wallis, Newton et au Leibniz des écrits de 1695<sup>127</sup>. Et il est à noter que chez Husserl la situation décrite ci-dessus est inversée, car c'est la philosophie première qui prend comme modèle les mathématiques pour s'établir en tant que telle.

L'intérêt de Husserl pour le sujet remonte au début des années 1890, lors de son premier contact avec l'idée de la mathématique universelle de Leibniz. Au cours de ces années-là, Husserl se consacrait à l'étude des mathématiques<sup>128</sup> et avait déjà rencontré le concept newtonien d' « *arithmetica universalis* », qui, selon Gérard, implique la conception d'une « théorie des formes possibles de formations symboliques des nombres »<sup>129</sup>. Husserl écrit à cette époque une lettre à Stumpf en considérant que cette arithmétique universelle, dans son composant algorithmique, n'est pas proprement une science, mais une partie de la logique formelle qu'il définit comme une « art des signes » ou une art du calcul symbolique.<sup>130</sup>

À partir d'une lettre que Husserl a écrite à Dietrich Mahnke le 17 octobre 1921, Gérard développe l'argument selon lequel c'est à partir d'une idée d'arithmétique universelle que Husserl est parvenu à la conception de la *Mathesis universalis*, à une époque où il était proche des positions de David Hilbert et où il centrait ses réflexions sur les problèmes liés à une vision logique de l'arithmétique générale, à l'extension du domaine des numérations (c'est-à-dire le problème du passage par l'imaginaire) et aux domaines conceptuels de l'arithmétique générale.

Dans son livre *Sur le Concept de Nombre*, Hilbert a défendu la position selon laquelle la méthode en cours en arithmétique, qu'il appelle « méthode génétique », se distingue de la méthode employée en géométrie, qu'il désigne comme « méthode axiomatique ». La différence réside dans le fait que dans la méthode génétique, « la notion générale de nombre est

---

<sup>126</sup> Hua XVII. § 26d, p. 74 (trad. fr. 116).

<sup>127</sup> Cf. GÉRARD, Vincent. *Mathématique universelle et métaphysique de l'individuation* (Université Paris XII). Disponible en: <https://www.theses.fr/2001PA120046>

<sup>128</sup> Cette étude couvre l'histoire des mathématiques par Hermann Hankel et Walter Brix, et les travaux de Descartes, Florimond de Beaune, Van Schooten, Wallis, Leibniz, Newton et d'autres mathématiciens.

<sup>129</sup> GÉRARD, Vincent. *Op. Cit.*, 2002, p. 70.

<sup>130</sup> Voir: Hua XXI. *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, éd. I. Strohmeyer, La Haye, 1983, p. 248.



engendrée par des extensions successives de la notion simple de nombre », tandis que dans la méthode axiomatique, on part de l'admission de l'existence de trois éléments formant trois systèmes d'objets : les points, les droites et les plans ; ensuite, à travers des axiomes appelés axiomes d'appartenance, on fait en sorte que les trois entrent en relations d'ordre, de congruence et de continuité, posant ainsi « le problème de montrer la compatibilité de ces axiomes et leur complétude (*vollständigkeit*), ce qui exige que leur application ne donne pas lieu à des contradictions et permette de démontrer tous les théorèmes de la géométrie »<sup>131</sup>.

Chez Husserl, le passage de l'*arithmetica universalis* à la *mathesis universalis*, en ce qui concerne le problème de l'élargissement du domaine des nombres, signifie l'abandon d'une perspective génétique, liée aux « extensions successives de la notion formelle de nombre », au profit de l'adoption d'une perspective axiomatique où la *mathesis universalis* est pensée comme une ontologie formelle telle qu'elle avait été conçue auparavant par Hilbert, c'est-à-dire « l'abandon d'une perspective génétique dans laquelle l'*arithmetica universalis* est pensée comme un art du calcul en faveur d'une perspective axiomatique dans laquelle la *mathesis universalis* est pensée comme une ontologie formelle. »<sup>132</sup>

Dans la *Philosophie de l'Arithmétique*, Husserl s'est penché sur la question de la conception logique de l'arithmétique et a examiné si l'extension du domaine numérique, au-delà de la quantité et de la grandeur, lui permettrait de mieux comprendre les nombres imaginaires. C'est ainsi que Husserl est arrivé à la notion de domaines arithmétiques purement conceptuels. Dans cette optique, le philosophe envisageait de consacrer le premier chapitre du tome II de cet ouvrage à la tentative de résoudre les problèmes 1 et 2 énumérés ci-dessus (le problème de la vision logique de l'arithmétique et de l'extension du concept de numération). Cependant, le deuxième tome de la *Philosophie de l'Arithmétique* n'a jamais été écrit et les choses ne se sont pas déroulées exactement comme prévu. Gérard soutient qu'entre 1890 et 1900, il y a eu une évolution de la pensée de Husserl sur cette question, ce qui a finalement conduit ses réflexions à emprunter un chemin différent.

C'est ici que Husserl rencontre la philosophie de Leibniz et concentre toute son attention sur l'idée de la *mathesis universalis*. En effet, Husserl lui-même nous raconte un peu le chemin qu'il a parcouru jusqu'à cette idée, lorsqu'il mentionne, dans l'*Esquisse d'une préface aux Recherches Logiques*, que le fruit de ses lectures du philosophe de Hanovre a été précisément « la délimitation, pour ainsi dire ontologique, de la pure *mathesis universalis* »

---

<sup>131</sup> HILBERT, David. « Über den Zahlbegriff », in Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung, 8, 1900, p. 181. *Apud* GÉRARD, Vincent. *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>132</sup> GÉRARD, Vincent. *Op. Cit.*, 2002, p. 68.

dont l'idée il avait rencontrée dans ses études historiques sur Leibniz.<sup>133</sup> Comme le montre Rabouin dans un article de 2006, la figure de Leibniz qui se cristallise dans l'élaboration par Husserl de l'idée des mathématiques universelles est celle d'un précurseur qui, en valorisant les raisonnements *in forma* et en pensant à l'unité des mathématiques et de la logique, conçoit déjà les mathématiques « comme une discipline formelle au sens moderne du terme »<sup>134</sup>.

S'appuyant sur l'étude de Gérard, Rabouin résume les moments du changement d'orientation de Husserl comme étant motivés par « l'impossibilité de conduire les mathématiques à un algorithme fondateur », une impossibilité qui, dès que le philosophe l'a vue, l'a amené à considérer l'*arithmetica universalis* comme « un méthode plutôt qu'une théorie générale, ce qui pose le problème de son unité théorique »<sup>135</sup>. Plus précisément, dit Rabouin, ce qui se trouve au cœur de cette difficulté est le « statut des théories géométriques abstraites, et notamment du calcul de 'grandeur extensive' (...) dans sa relation avec l'algèbre numérique (...) », et cela donne naissance à « l'idée qu'une vraie mathématique universelle ne doit pas se limiter au domaine exclusif de la quantité, mais doit également être capable de comprendre la saisie 'qualitative' (...) »<sup>136</sup>.

À partir de ce moment, Husserl ne comprend plus l'essence de l'objet mathématique dans le sens du nombre et de la quantité. Il cherche plutôt à caractériser plus précisément cet objet par le concept de « multiplicité » : il part d'une définition formelle de la multiplicité qui ne se réduit pas aux numérations, aux nombres ordinaux, aux cardinaux, aux grandeurs absolues et dirigées, mais qui, au contraire, fait abstraction de la nature particulière des objets pour les déterminer de manière générale par la forme de leurs relations. Ainsi, la nouvelle mathématique, comprise comme une arithmétique et une théorie formelle de la multiplicité, n'est plus essentiellement une « mathématique de la quantité », mais plutôt une théorie de quelque chose en général et des formes qui en découlent.<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> HUSSERL, Edmund. 1975, p. 377-378.

<sup>134</sup> RABOUIN, David. « Husserl et le projet leibnizien d'une mathesis universalis », Philosophie, n. 92, « Leibniz dans Husserl et Heidegger », décembre 2006, pp. 13-28, p. 28

<sup>135</sup> Ibid., p. 16.

<sup>136</sup> Ibid., p. 16.

<sup>137</sup> « La possibilité manifeste de généralisations ou de transformations de l'arithmétique formelle grâce à laquelle, sans modification essentielle de son caractère théorique ni de sa méthode algorithmique (*rechnerisch*), elle peut être menée au-delà du domaine quantitatif, conduisait nécessairement à cette évidence que le quantitatif n'appartient nullement à l'essence la plus générale des mathématiques ou du formel, ni à celle de la méthode algorithmique (*kalkulatorisch*) qui trouve en lui son fondement. » Prolégomènes, Préface de la première édition, p. VIII. Cela peut également être lu dans Husserliana XXI (*Studien zur Arithmetik und Geometrie* 1886-1901, qui présente des textes rédigés dans l'intention de publication de la *Philosophie de l'Arithmétique*, tome II), *Ensembles et multiplicités* (1891-92) et plus tard dans les *Appendices* VI-X, X, 551 et VI, 495 de Husserliana XII (*Philosophie de l'Arithmétique*).

La thèse<sup>138</sup> que Gérard a consacrée à la question de la *Mathesis* a cherché à démontrer que son élaboration, sous les mains de Husserl, répondait à l'intérêt d'identifier un ensemble de noyaux appelés régulateurs, parmi lesquels le principe de permanence de Hankel est un exemple, qui servent à contrôler la possibilité d'admettre des objets dans le domaine de l'analyse formelle. La géométrie, en tant que science de l'espace, se trouve exclue de ce domaine et n'est conservée que d'un point de vue purement formel, indépendamment de toute intuition spatiale.

Mais cela ne s'arrête pas là. La vision de Gérard est que la détermination de la *mathesis* chez Husserl se fait en trois étapes. (I) Dans une première étape, nous avons le chemin qui mène de l'arithmétique universelle à la *mathesis universalis* en tant qu'ontologie formelle. (II) Dans une deuxième étape, la *mathesis* reçoit un fondement philosophique sous la forme d'une théorie des significations apophantiques pures, et l'on passe ainsi de la *mathesis* à la philosophie de cette *mathesis*. (III) Dans une troisième étape, la *mathesis* est réarticulée avec une discipline que Husserl présente sous le titre de « métaphysique formelle », définie comme une « théorie apriorique et générale de l'individuation » ; en d'autres termes, cette réarticulation signifie la même chose que rétablir la *mathesis* en tant qu'ontologie formelle, mais dans un sens différent de celui de l'étape I.

### 3.1.3 L'expansion de la logique pure

Ce qui élargit le concept de logique pure, sans pour autant perdre sa « démarcation essentielle », c'est l'intégration entre celle-ci et le vaste corps des mathématiques pures. Tous les objets purs, obtenus par formalisation logique et mathématique, en tant que « formes » de quelque chose en général, sont englobés par cette logique élargie dans la *mathesis universalis*, qui comprend, dans une « extension entièrement conforme aux choses », la totalité des « doctrines purement 'analytiques' des mathématiques (arithmétique, théorie des nombres, algèbre, etc.) et toute la théorie formelle des théories (*Theorienlehre*), et, corrélativement, la <théorie des multiplicités> comprise au sens le plus large », euclidien et non-euclidien, c'est-à-dire, comme le souligne Husserl, inclut toute la *mathesis universalis* dans le sens qui lui est prescrit par Leibniz<sup>139</sup>. Dans les pages qui suivent, nous allons entrer dans quelques détails à ce sujet.

Dans le § 14 de *Logique formelle et Logique transcendantale*, Husserl remarqua que l'« analytique apophantique pure », telle qu'il la considérait dans un sens fort et autonome,

---

<sup>138</sup> GÉRARD, Vincent. *Mathématique universelle et métaphysique de l'individuation* (Université Paris XII).

<sup>139</sup> HUSSERL, Edmund. *Op. Cit.*, 1975, pp. 369-370.

« intègre, quant à son contenu essentiel, toute la syllogistique, mais aussi (...) de nombreuses autres disciplines », y compris celles qu'il considérait comme appartenant à ce qu'il appelait « l'analyse » des mathématiques formelles<sup>140</sup>. En le lisant attentivement, ce paragraphe laisse entrevoir une distinction très subtile entre deux types possibles de focalisation : (I) dans une première perspective, l'analyse considère cette théorie mathématique formelle uniquement comme un réseau de significations pures exprimées en propositions ; (II) dans une seconde perspective, elle considère la même théorie comme une théorie téléologique dont l'intérêt tend vers des objets. La première orientation est adoptée par l'apophantique ; la seconde orientation appartient à l'ontologie formelle.

Tant la logique apophantique que l'ontologie formelle étudient des catégories de signification. Cependant, les catégories avec lesquelles la logique apophantique travaille sont le nom, le concept, la proposition, le concept de signification lui-même, etc., tandis que les catégories qui relèvent de la considération de l'ontologie formelle sont le concept d'objet, l'objectivité, la propriété, la relation, l'ordre, la collection, la combinaison, l'état de choses, le tout et la partie, le nombre, etc. La stricte corrélation entre les catégories de signification et les catégories d'objet nous amène à voir une similitude et une correspondance entre la logique des propositions et l'ontologie formelle. L'ontologie formelle englobe tout ce qui peut être dit des objets en tant qu'étant général, peu importe ce que c'est, considéré exclusivement en tant qu'objet.

Comme nous l'avons déjà vu, le domaine de la logique formelle possède, pour Husserl, trois niveaux de considération où l'universalité et le degré d'abstraction de son objet augmentent progressivement. Ainsi, le premier chapitre de *Logique formelle et Logique transcendantale* s'ouvre sur une notion clé, celle de la stratification (*Schichtung*) de la logique, qui correspond à une séparation de la théorie logique en trois couches théoriques fondées les unes sur les autres, donnant naissance à trois disciplines logiques distinctes. Dans le premier niveau de cette division, on trouve la morphologie pure des jugements (*reine Formenlehre der Urteile*), également appelée grammaire logique pure. Au deuxième niveau, on trouve la logique de la conséquence (*Konsequenzlogik*) ou la logique de la non-contradiction (*Logik der Widerspruchlosigkeit*). Enfin, dans le dernier niveau, on trouve la logique de la vérité (*Wahrheitslogik*).<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Hua XVII. § 14, p. 48 (trad. fr. 78).

<sup>141</sup> Pour plus de détails sur cette division, voir l'ouvrage « De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle » de Sébastien Richard, déjà cité, qui traite en profondeur de la triple stratification de la logique chez Husserl dans la section 4.1 « La conception husserlienne de la logique ».

Quelle est la différence entre elles ? Dans la morphologie pure des jugements, seule la cohérence du langage logique est prise en compte et les lois formelles *a priori* qui régissent les combinaisons possibles entre les significations dans un jugement sont établies. On se demande comment les significations (expressions propositionnelles) peuvent être rassemblées pour produire des formes plus complexes dotées d'une unité de sens. La morphologie de cette production est analysée indépendamment de sa « validité objective ». Comme toute opération permettant la composition de nouvelles formes se caractérise par son itérabilité (*Iterierbarkeit*), il s'ensuit la possibilité de générer une infinité de formes significatives, dont les propriétés peuvent être connues *a priori*, à partir d'un nombre restreint de règles.

La fonction de la morphologie est de mettre en lumière les lois formelles qui nous mettent en garde contre l'« absurdité » (*Unsinn*) proprement syntaxique. Par exemple, la phrase « un rond ou » est composée de trois expressions dotées de sens : l'article indéfini « un », le prédicat « rond » et la disjonction alternative « ou », mais leur réunion dans cette phrase n'a pas de sens unitaire, car la phrase viole les lois morphologiques qui s'appliquent ici. En revanche, l'expression « un cercle carré » ne conduit pas à une absurdité, car elle présente une cohérence syntaxique du point de vue purement morphologique. Cette expression « un cercle carré » tombe plutôt dans le non-sens (*Widersinn*), qui est différent de l'absurdité. Le non-sens n'est pas établi au niveau de la morphologie pure, mais au niveau de la non-contradiction, le deuxième niveau de la division faite par Husserl.

Alors que dans la morphologie l'attention se porte sur la structure des significations, dans la logique de la non-contradiction, l'objectif est d'assurer la compatibilité des significations entre elles. Les lois qui, au niveau de la non-contradiction, nous préservent du non-sens formel relèvent du domaine de l'analytique pure. Ce qui est pris en considération ce sont les formes valides possibles de jugements, contenant les conditions de vérité et de fausseté possibles, mais sans encore s'intéresser à la vérité effective des propositions, c'est-à-dire qu'on se concentre uniquement sur la compatibilité des termes qui composent un jugement simple ou un argument complexe. Dans ce sens, l'analytique apophantique exclut les contradictions formelles du type « tous les A sont B, sauf un B qui n'est pas A ». À ce niveau, cependant, il est également question de la conséquence ou de l'implication des jugements entre eux, établissant les modes d'inférence, tels que le *modus ponens* et le *modus tollens*. On peut

considérer que le passage de la logique de la non-contradiction à celle de la conséquence équivaut à une extension de la détermination du jugement en tant que tel.<sup>142</sup>

La séparation entre ces deux strates de l'analytique apophantique exige une fondation (*Begründung*). Pour Husserl, il est donc nécessaire de régresser de l'objectivité des formations logiques vers l'activité « subjective » de la connaissance et d'explicitier les différents types « d'évidence » correspondant à chacun des niveaux établis dans cette stratification. C'est ainsi qu'Husserl parle de différents modes subjectifs par lesquels les jugements sont donnés : le (i) mode vague ou confus ; le (ii) mode distinct ; le (iii) mode clair. Le passage du premier au deuxième mode se produit lorsque vient à l'esprit une idée vague, encore non articulée dans un jugement, et que cette idée est distinguée et formulée expressément dans un acte de jugement - cela donne une évidence de la distinction. Cependant, cette évidence est indépendante de la question de l'adéquation à quelque objet possible qui, éventuellement, lui correspondrait. Autrement dit, le mode de la distinction du jugement est indépendant de la question de l'adéquation aux choses, il ne repose donc pas sur la « vérité ».

La question de la vérité n'est atteinte que dans le troisième mode du jugement, celui de la clarté. Le mode clair correspond à un troisième mode d'évidence qui est celui de la « plénitude de la clarté ». On remarque déjà que les deux modes coïncident point par point avec le troisième niveau de la logique, consacré à la vérité. Contrairement à la pure morphologie et à la pure non-contradiction, qui ne s'occupent que de la structure et de la compatibilité des formes de signification, la logique de la vérité vise à établir la vérité possible des jugements, déterminée par leur adéquation possible avec les états de choses correspondants. L'intérêt thématique change donc lorsque passe d'une orientation à une autre, d'une orientation purement formelle à une attitude de connaissance (*Erkenntnisstellung*).

Il convient de rappeler que la logique propositionnelle, divisée en morphologie, apophantique et théorie des formes possibles, fonctionne à la fois au niveau de la considération pure des propositions (apophantique) et au niveau de la considération des objets (ontologie formelle), ce qui se produit par un changement d'orientation thématique :

Au niveau apophantique, la morphologie remplit la fonction d'une grammaire pure qui identifie les catégories (syntaxiques) de base, appelées catégories de signification, et le fait en établissant les lois formelles qui régissent la composition des éléments catégoriels entrant dans la formation de propositions complexes dotées de sens grammatical. Au niveau de l'ontologie formelle, obtenu par un simple changement de focalisation, la morphologie opère

---

<sup>142</sup> Voir : RICHARD, Sébastien. *De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle*. Montreuil-sous-Bois : Ithaque, 2014.

avec le corrélat objectif des règles de formation de la grammaire pure en identifiant les catégories de base entrant dans la « construction » des états de choses objectifs, et elle le fait en examinant les lois formelles régissant les différents types de combinaisons par lesquelles des objectités complexes sont formées.

L'apophantique, quant à elle, a pour fonction d'investiguer les lois formelles qui garantissent la « validité objective » des propositions et des théories. Ces lois, d'une part, servent de règles empêchant l'inconsistance formelle (lois de non-contradiction et de *tertium non datur*), et d'autre part, elles servent de règles positives garantissant que les concepts opérés à l'intérieur d'une théorie conservent une signification unitaire (lois d'identité). Au niveau de l'ontologie formelle, obtenue par le changement de focalisation déjà mentionné, l'apophantique opère avec les catégories objectives discernées au niveau précédent et établit les lois qui soutiennent les catégories de base d'objet. Ainsi, elle contribue au processus de développement des théories portant sur les objets et leurs états de chose.

Enfin, la théorie des formes possibles de théorie, qui, au niveau de l'apophantique, a pour tâche d'investiguer les classes essentielles ou les formes théoriques a priori, ainsi que les lois de relation qui leur correspondent. Au niveau de l'ontologie formelle, le corrélat objectif de la théorie des théories est la doctrine pure des multiplicités, qui opère sur les multiplicités objectives dérivées des systèmes axiomatiques obtenus au premier niveau. Le mathématicien Silva nous aide à mieux comprendre ce que la *Mannigfaltigkeitslehre* inclut dans son domaine d'étude : « Du point de vue de la connaissance actuelle, on peut inclure ici non seulement les théories formelles particulières des multiplicités, les soi-disant algèbres abstraites, mais aussi l'algèbre universelle et certains aspects de la métamathématique, tels que la théorie des modèles. »<sup>143</sup>

Ce qui importe de souligner initialement, c'est que l'étude d'une multiplicité est l'étude d'un concept. Dans la *Philosophie de l'Arithmétique*, Husserl avait dit que la détermination qui découle de la définition d'une multiplicité est « un concept de multiplicité, une sorte de multiplicité, et représente une multiplicité en général comme un objet de ce concept ; ou mieux : un concept de classes pour les multiplicités ou les espèces. » (Hua XII p. 493).

Dans le schéma général du domaine de la logique pure, étendu au concept environnant d'une *Mathesis universalis*, la doctrine des multiplicités correspond à la troisième strate dans laquelle se divise l'ontologie formelle.

---

<sup>143</sup> SILVA, Jairo José da. Husserl's Conception of Logic. Campinas: Center for Logic, Epistemology and History of Science (CLE:UNICAMP), Manuscript, 1999, p. 374.

C'est dans le § 69 des *Prolegomena* que Husserl présente la « théorie des formes possibles de théorie »<sup>144</sup>, qui procède dans une orientation subjective et qui a pour corrélat objectif la « doctrine des multiplicités » (*Mannigfaltigkeitslehre*). Husserl indique que l'achèvement de ses recherches, visant à satisfaire à « l'idée d'une science des conditions de possibilité d'une théorie en général », renvoie également à l'idée d'« une science complémentaire traitant a priori des espèces (formes) essentielles de théories et des lois relationnelles qui les lient entre elles. »<sup>145</sup> Ainsi, toutes les théories possibles doivent entrer dans le cadre de cette doctrine générale qui procède selon « un ordre déterminé de méthode » permettant de « construire les formes de théories possibles, maîtriser leurs enchaînements ordonnés (*gesetzlichen*), et aussi, par conséquent, les transformer les unes en les autres par variation de facteurs fondamentaux déterminants, etc. »<sup>146</sup>

Le corrélat objectif de la théorie des théories est la *Mannigfaltigkeitslehre*, et le sujet qui satisfait cette dernière, à son tour, est ce que le mathématicien appelle par le nom de « multiplicité », il s'agit d'un concept dont la référence est un domaine de connaissance général qui englobe une variété d'objets de matière complètement indéterminée (objets purs de la pensée), mais qui sont régis par des connexions et des enchaînements possibles et qui peuvent donc être déterminés selon leur forme logique indépendamment de tout contenu.

Quant à leur matière, les objets restent entièrement indéterminés (...) ils ne sont précisément déterminés ni directement comme singularités individuelles ou spécifiques, ni indirectement par leurs espèces ou leurs genres matériels, mais exclusivement par la forme des connexions qui leur sont attribuées (...); seule la forme est déterminée, à savoir par les formes des lois élémentaires adoptées pour elles comme valables. Et ces lois déterminent alors, aussi bien que le *domaine* ou bien plutôt la *forme du domaine*, la théorie ou, pour parler encore une fois plus exactement, la *forme des théories* à édifier.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Il convient de rappeler que la traduction de ce terme est toujours problématique. Le mot allemand *Mannigfaltigkeit* suggère généralement l'idée de "beaucoup" et peut être rendu en français par pluralité ou multiplicité. Plus fréquemment, on opte pour cette dernière alternative, du moins c'est ce que l'on observe dans les traductions de Márcio Suzuki et Diogo Ferrer vers le portugais (*multiplicidade*) et de Suzanne Bachelard vers le français (*multiplicité*). En anglais, Claire Ortiz Hill et Carlo Ierna ont recours à une terminologie plus flexible, où prédomine le terme *Manifolds*, mais sans y être strictement attaché, afin de capturer d'autres significations probables que Husserl a attribuées au mot *Mannigfaltigkeiten* tout au long de ses écrits. Pour le français, Claire Ortiz Hill utilise le terme théorie des multiplicités (cf. HILL, Claire Ortiz. « La *Mannigfaltigkeitslehre* de Husserl ». *Philosophiques*, vol. 36, n° 2, 2009, p. 447-465). Ce qui complique le travail du traducteur est que « multiplicité » est un concept qui apparaît également dans des contextes de physique, en plus du fait que Husserl l'emploie parfois dans un sens technique (pour se référer à sa doctrine pure), parfois dans un sens non technique (pour simplement se référer à « une multitude de choses »), et il est certain que cela peut dérouter un lecteur inattentif. Mais, historiquement parlant, la « multiplicité mathématique » est un concept qui apparaît pour la première fois de manière systématique dans l'œuvre de Riemann pour exprimer une généralisation du concept d'espace (théorie des multiplicités n-dimensionnelles euclidiennes et non euclidiennes), théorie qui permet au mathématicien, entre autres, d'investiguer et d'organiser systématiquement différentes notions d'espace et les différentes géométries correspondantes à ces notions.

<sup>145</sup> Hua XVIII. § 69 p. 247 (trad. fr. 272).

<sup>146</sup> *Ibid.*, § 69 p. 247 (trad. fr. 273).

<sup>147</sup> Hua XVIII. § 70, p. 249 (trad. fr. 274-275).



L'indétermination ne compromet en rien la possibilité de théorisation. Toutes les théories possibles, lorsqu'elles sont abstraites de leur contenu concret et du domaine de connaissance auquel elles appartiennent, sont liées par un lien légal concernant leur forme, et la doctrine de Husserl permet de les examiner et de les comparer les unes aux autres de manière à faire ressortir leur structure commune. La « théorie de la théorie », comme son nom l'indique déjà, est une formalisation de niveau supérieur, qui opère sur des « formes multiples » déjà constituées par une science *a priori*.

L'exemple que Husserl nous offre est celui du signe +, qui dans la théorie des multiplicités ne désigne pas une opération d'addition numérique, mais représente seulement le signe d'une connexion générale qui ne peut être déterminée que par des propriétés formelles spécifiques, telles que la commutativité :  $A + B = B + A$  ou l'associativité :  $(A + B) + C = A + (B + C)$ . Il n'est pas nécessaire de dire que les lois de connexion générale, les seules qui satisfont la doctrine pure des formes, précèdent toute loi d'une science particulière et s'imposent comme les conditions mêmes de la possibilité de l'établissement de ces dernières.

En effet, cette connexion générale est pure et *a priori*, elle prime sur toute connexion scientifique et peut être examinée en tant que telle, dans les *formes* de relation mutuelle qui se manifestent entre tous les objets possibles. Ainsi, il n'y a aucune théorie qui ne soit pas la simple spécialisation ou particularisation de certaines formes théoriques dans l'univers total des formes de théorie possibles, ce qui signifie en somme que construire une théorie en science ne signifie rien d'autre que d'actualiser une seule de ces formes qui composent l'infinité des théories possibles concevables par la pensée et de la remplir avec le contenu objectif correspondant.

Selon Silva<sup>148</sup>, la tâche que Husserl attribue à sa *Mannigfaltigkeitslehre* est similaire à celle que le mathématicien Riemann attribue à la sienne ; cependant, celle-ci ne se limite pas seulement aux quantités continues, mais s'étend à toutes sortes de collections et à toutes les différentes notions qui entrent dans le concept commun d'une structure mathématique. Que signifie donc travailler avec une théorie des multiplicités conçue selon ce modèle ? Silva clarifie que « étudier une structure mathématique, c'est-à-dire développer sa théorie, signifie simplement dériver de manière systématique toutes les conséquences purement formelles des formes axiomatiques qui caractérisent cette structure. »<sup>149</sup> Sachant que Husserl désigne par le terme d'axiome (ou plutôt, il écrit « formes d'axiomes ») les définitions implicitement contenues

---

<sup>148</sup> SILVA, Jairo José da. *Op. Cit.*, 1999, p. 380.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 381.

dans les relations et opérations dans lesquelles les multiplicités formelles interviennent entre elles.

Il est clair que déduire, par des déductions formelles, toutes les conséquences analytiques qui découlent nécessairement des axiomes ne constitue pas encore une science, selon Husserl. Cependant, de manière similaire à ce qui se passe avec la science, qui est traversée par un intérêt de connaissance et dont la considération se concentre, en dernière analyse, sur les objets, l'étude formelle des axiomes n'en reste pas moins « téléologiquement orientée vers des domaines objectifs, même s'ils sont maintenus dans une indétermination totale quant à leur nature et conçus uniquement comme des multiplicités formelles vides de contenu régies par les théories formelles en étude. »<sup>150</sup>

Il convient également de mentionner dans cette discussion la manière dont Husserl s'est positionné face à la question de la doctrine des multiplicités, impliquée dans le célèbre problème de Helmholtz-Riemann. Ce problème consistait à trouver, parmi la multitude de géométries possibles, celles dans lesquelles une grandeur augmentée plusieurs fois, continue ou discontinue, variant selon diverses dimensions (deux, trois ou plus), implique des déplacements qui laissent invariantes une forme métrique, c'est-à-dire une forme capable de recevoir une détermination métrique.

Pour Husserl, le problème ci-dessus est mal posé, il est formulé à un niveau d'abstraction supérieur et, précisément pour cette raison, il dépend de l'élucidation de questions philosophiques plus fondamentales, telles que : quelles caractéristiques particulières appartiennent à notre représentation de l'espace ? Quelle est la signification du concept de nombre ? Quelles relations peuvent être établies entre l'arithmétique et la géométrie sans simplement admettre la géométrie analytique comme point de départ incontesté ? Sans clarifier ces questions logiquement antérieures, la théorie des multiplicités de Helmholtz-Riemann est simplement condamnée à admettre des présupposés qu'elle n'est pas capable de justifier, comme les présupposés découlant du *fait* de l'intuition de l'espace, et elle tombe ainsi dans un cercle épistémologique inévitable.

Concernant la question de l'espace, Husserl reformule le problème et prend une décision théorique selon laquelle il y a un *fait logique* et un *fait psychologique* impliqués : le premier concerne l'« origine de la représentation de l'espace » et se concentre sur la description de l'intuition spatiale, tandis que le fait logique concerne la détermination mathématique-formelle, par une théorie des multiplicités, des formes possibles d'« espaces » avec différentes

---

<sup>150</sup> Ibid., p. 382.

topologies et courbures, où l'espace euclidien n'apparaît que comme un cas particulier de courbure zéro, mais qui est, d'autre part, constamment présupposé dans la construction d'espaces non euclidiens par le dispositif de la géométrie analytique. À ces deux types de faits, il convient d'ajouter un « problème métaphysique » qui concerne la question de la correspondance de notre représentation de l'espace avec quelque chose de réel au sens de la transcendance des choses spatiales.<sup>151</sup>

### 3.1.4 La *mathesis* et l'ontologie formelle

La conclusion de la partie I de *Logique formelle et Logique transcendantale* établit la relation effective entre la logique formelle et l'ontologie formelle, ainsi que le véritable sens qui réside dans l'intégration de l'une dans l'autre. La logique formelle possède donc une dualité de sens – apophantique et ontologique – qui sont corrélatifs l'un de l'autre. Dans le sens ontologique, elle soumet l'objet *qua* objet à un traitement purement formel, c'est-à-dire qu'elle procède dans une indifférence à l'égard de toutes les déterminations *a posteriori* que l'objet est susceptible de recevoir, ne conservant des objets que leur forme et la forme des enchaînements en général par lesquels se structurent les relations objectives possibles. Pour le dire de manière métaphorique, l'ontologie formelle sépare le corps en ne soumettant à examen que le squelette logique qui soutient le corps debout.

Nous avons vu, en effet, que les études logiques peuvent être orientées vers l'un ou l'autre domaine : le domaine du sens ou celui de l'objet. Dans les deux cas, il s'agit d'une « ontologie formelle ». Husserl propose de délimiter différentes régions d'objets en fonction de la forme pure *a priori* qui appartient aux objets de cette région. Cela donne lieu à l'idée qu'une région, dans la mesure où elle circonscrit les catégories d'être *a priori* des objets qui la peuplent, peut être appelée sphère ontologique et est donc équivalente à une ontologie régionale. Pour chaque sphère régionalement délimitable de l'être individuel, il existe une ontologie qui lui appartient. Les étants de type physique appartiennent, par exemple, à une ontologie de la nature, les étants de type psychophysique appartiennent à une ontologie de la psychophysique, etc.

La division la plus générale que l'on puisse établir entre les ontologies régionales est déterminée par la division entre la *forme* et la *matière*. En effet, l'objet peut être considéré à la fois sous l'aspect formel et sous l'aspect matériel. Sous l'aspect formel, dans la mesure où tout

---

<sup>151</sup> Voir une mention intéressante de ce problème dans l'article: ALVES, Pedro. Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein. Lisboa: Phainomenon, n. 14, 2007, pp. 115-142, p. 127. Les textes de Husserl sur lesquels Alves s'appuie sont Hua XII, pp. 293-294 et *Fragen einer Philosophie des Raumes*, Hua XXI, p. 262 et sq. et les plans du *Raumbuch*, pp. 402 et sq.

objet se laisse déterminer par le *quid* ou l'essence de l'objectivité prise en elle-même, vide de contenu, qui correspond aux modes typiques de quelque chose en général : propriété, relation, état de choses, pluralité, individualité, séquence, ordre, etc. Sous la matière, dans la mesure où les objets naturels se laissent déterminer par des caractéristiques matérielles synthétiques qui leur appartiennent *a priori*, notamment la spatialité, la temporalité, le mouvement, la causalité, la dépendance et l'indépendance, etc.<sup>152</sup>. Selon la division entre forme et matière, les ontologies sont distinguées par Husserl en ontologies formelles et ontologies matérielles.

Cependant, toute connaissance produite par les ontologies, qu'elles soient formelles ou matérielles, s'exprime sous forme de propositions, de phrases prédicatives, dont la forme universelle est composée du sujet, du prédicat et de la copule « est » qui effectue la liaison entre les deux termes : *S est P*. La logique apophantique est la version de la logique qui s'occupe de l'étude des jugements, qui se structurent ainsi – sous forme déclarative – et qui peuvent donc être déterminés comme faux ou vrais. La fonction que remplit la logique apophantique est la discrimination de différentes formes de jugements et l'étude du jugement en tant que tel, sans intérêt pour la vérité matérielle, c'est-à-dire pour l'adéquation possible du jugement aux choses. L'apophantique est appelée par Husserl « intégralement universelle » (*universelle wissenschaftstheoretische Disziplin*) parce que la totalité des vérités recherchées par les sciences trouve son expression dans des phrases et des enchaînements de phrases déclaratives, ainsi, toute théorie scientifique, sans exception, peut être objet de cette logique apophantique, qui se confond avec la logique formelle (mais dans le sens élargi d'une logique pure). Même les objets d'un ordre supérieur, tels que le nombre, la figure, la quantité, sont obtenus par l'objectivation de formes de propositions dépendantes, et ainsi les disciplines mathématiques deviennent également des « branches sur le tronc » de la logique apophantique.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> „Ebenso können wir in der Sphäre der Naturwissenschaften auf gewisse andere prinzipielle Bedingungen objektiv gültiger, und zwar naturwissenschaftlicher Aussage zurückgehen; nicht bloß auf solche, die in den Prädikationsformen gründen, sondern in den ontologischen Formen. Alles dinglich Reale, alles, was in einer möglichen Natur gegenständlich sein kann, steht unter gewissen Begriffen, die der Gegenständlichkeit *a priori* gewisse Formen vorschreiben. Solche Begriffe sind Substanz, Eigenschaft, Gestalt, Lage, Dauer, Zeitbestimmung, Veränderung, Bewegung, Ruhe, Ursache, Wirkung usw. Diese Begriffe und das, worauf sie sich in allgemeiner Weise beziehen, sind ein Gemeingut aller Realitätswissenschaften, und somit auch die in diesen Begriffen gründen (den) Prinzipien und abgeleiteten Gesetze. Die systematische Erforschung dieser Gesetze in ihren verschiedenen zusammenhängenden Gruppen als Zeitgesetze, Raumgesetze, reine Bewegungsgesetze, Gesetze für voll Dingliches als solches usw. ergibt ontologische Disziplinen, die aller bestimmten Naturwissenschaft vorhergehen. Sie haben wissenschaftstheoretischen Charakter in Beziehung auf alle bestimmten Naturwissenschaften, sofern sie Bedingungen der Möglichkeit objektiver Gültigkeit in diesen Wissenschaften in unbedingt allgemeiner Weise aussprechen und als methodische Prinzipien der Begründung in diesen Wissenschaften jeweils zu fungieren mitberufen sind.“ Hua Materialien VII, pp. 93-94.

<sup>153</sup> „Gehen wir etwa davon aus, dass wissenschaftliches Erkennen urteilendes Erkennen ist, dass Wissenschaft auf Wahrheit geht, dass Wahrheit im objektiv gültigen Urteil gesetzt und in einsichtiger Urteilsbegründung begründet wird; achten wir ferner darauf, dass gesetzte Wahrheiten zum Ausdruck kommen in Form von präzisierenden Sätzen, Wahrheitsbegründungen in Form von gewissen Satzzusammenhängen, dann stoßen wir auf eine ganz

L'utilisation du terme « ontologie formelle » est justifiée par le constat que les « formes » sont des unités idéales de signification, tout comme les propositions, et que chaque signification est un objet, chaque objet une chose, chaque chose, à son tour, un être, mais dans ce cas, un être dans une généralité vide, dépourvue de toute détermination matérielle contingente et qui ne peut être déterminée que selon des catégories *a priori*. L'ontologie formelle est également appelée par Husserl « analytique apophantique ». « Analytique », dans la mesure où l'objet de cette ontologie est qualifié d'analytique en opposition à l'objet de l'ontologie matérielle, régi par des lois synthétiques. « Apophantique », dans la mesure où l'objet de cette ontologie est déterminé par des jugements, en particulier le jugement assertif ou prédicatif, dont l'énoncé peut être dit faux ou vrai ; apophantique vient de *apophansis* (assertion).

Il convient de noter que la logique traite des jugements conçus non pas comme une réalité (c'est-à-dire comme un acte réel de juger, un acte au sens psychologique du terme), mais conçus comme une idéalité, ou plutôt comme des significations idéales, chaque jugement étant une signification idéale et la logique pure faisant abstraction de sa matière pour le considérer uniquement du point de vue formel. La logique s'intéresse donc à la forme pure du jugement, dont le noyau syntaxique se trouve dans le jugement catégorique *S est P* : sujet est prédicat. Toutes les autres formes judicatives sont des dérivations de cette forme fondamentale.

Mais quelle est exactement la relation entre le « jugement », traité par l'apophantique, et l'« objet en général » dont s'occupe l'ontologie formelle ? Suivant Bachelard, Richard s'est efforcé de répondre à cette question en se basant sur un passage du § 46 de *Logique formelle et Logique transcendantale* : « il est évident que ce processus, conforme à l'objectif de la science, doit être au service de la détermination du propre domaine, donc, que le thème des jugements-propositions n'est rien d'autre qu'un thème de médiation. » Ce passage a été interprété par Bachelard dans le sens d'une opposition entre un thème de simple médiation, rempli par l'apophantique, et un thème de la fin vers laquelle tend cette médiation et qui est le sujet ontologique, le dernier thème, caractérisé par un « retour aux choses mêmes » et par une attitude critique favorable à la réalisation de ce retour, qui ne se satisfait que dans l'adéquation du jugement à l'objet. Il est clair que dans l'attitude critique, le thème apophantique est retrouvé,

---

universelle wissenschaftstheoretische Disziplin, auf die apophantische Logik, die im engsten Sinn formale Logik. Sie spricht nicht von Urteilen und Urteilsbegründungen als Erlebnissen, als flüchtigen Phänomenen des Urteilens, sondern von logischen Sätzen, von den Bedeutungen der Aussagesätze oder, wie wir auch sagen können, von den identisch idealen Urteilsbedeutungen; und die Prinzipien, die sie fixiert, die Gesetzmäßigkeiten, die sie deduziert, drücken die in der reinen Form der logischen Satzbedeutungen liegenden Bedingungen der Möglichkeit triftiger Erkenntnis aus.“ Ibid., p. 93.

mais celui-ci reste un thème médiateur, c'est-à-dire un moyen ayant pour but l'établissement du thème ultime, l'ontologique.

Le scientifique qui adopte une attitude critique peut opérer un changement thématique de l'ontologique vers l'apophantique, cette migration thématique est toujours possible. Cependant, cela ne signifie en aucun cas que la logique soit toujours orientée vers l'ontologie formelle. Selon ce que Husserl expose dans le § 48, l'attitude critique peut être immédiate ou médiatisée:

*Immédiatement*, la logique se tourne vers les jugements de la science et, dans ce cas, elle exerce sa fonction critique, en tant que doctrine de la science, à partir d'une orientation apophantique, qui est également une orientation ontologique, mais dont le thème privilégié est le jugement en tant que tel.

*Médiatement*, la logique se tourne vers l'existence elle-même, elle est alors traversée par un intérêt de connaissance et, dans ce cas, le jugement apparaît dans sa fonction de médiation qui renvoie à l'objet et exerce sur lui l'attitude critique. L'orientation ontologique prédomine ici.

Si la logique est effectivement une science, sa situation n'est pas pour autant similaire à celle des autres sciences en ce qui concerne son orientation judicative. Il convient de noter que, par rapport aux sciences, pour lesquelles l'objet est le sujet immédiat et le jugement le sujet de la médiation, la logique se trouve dans une situation inverse, car en tant que doctrine de la science, elle se tourne immédiatement vers les jugements et ce n'est que médiatement qu'elle se tourne vers les objets et peut, au mieux, être classée comme une science de second ordre émettant des jugements sur des jugements ; par conséquent, on pourrait faire écho à Bachelard dans son interprétation selon laquelle « en tant que science de la science, la logique a une orientation ontologique et en tant que science de la science, elle a une orientation apophantique. »<sup>154</sup>

Mais une question persiste : la *mathesis* est-elle ou non l'ontologie formelle ? Jusqu'à présent, nous avons vu que la logique formelle, sous la forme d'une analytique apophantique, est composée de trois couches : la morphologie pure des jugements, la logique de la non-contradiction et la logique de la vérité. À partir d'une compréhension élargie, cette logique formelle a été intégrée immédiatement par la mathématique formelle, et désormais elle sera qualifiée de *mathesis universalis*. Cependant, le terme n'a pas de signification univoque chez Husserl. Ce qui a été dit sur les deux dernières strates de la logique formelle reste valable

---

<sup>154</sup> RICHARD, Sébastien. *Op. Cit.*, p. 319.

en ce qui concerne la *mathesis universalis*, c'est-à-dire au niveau où l'analytique formelle trouve son achèvement complet. En effet, Husserl fait une distinction entre une *mathesis* pure de la non-contradiction (*reine Mathesis der Widerspruchslosigkeit*) et une *mathesis* de la vérité possible (*Mathesis möglicher Wahrheit*).

Au sein de la doctrine de la science, parfaitement clarifiée, l'ontologie et l'apophantique formelles émergent comme deux orientations thématiques d'une même discipline, mais elles ne peuvent pas pour autant aspirer au même titre de *mathesis*, car la fonction critique de la logique confère à sa deuxième thématique – l'ontologique – un statut privilégié, tandis que « *la mathématique pure de la non-contradiction (...)*, du fait de sa séparation avec la logique épistémologique, ne mérite pas le nom d'ontologie formelle. Elle est une ontologie des jugements purs *en tant que sens*, une ontologie des formes de sens non contradictoires. »<sup>155</sup>

Cependant, la question susmentionnée sur l'identité entre l'ontologie et la *mathesis* n'a pas encore trouvé de solution satisfaisante. Husserl dit : dès que nous prenons en compte la correspondance qui existe toujours entre l'objet possible et son sens objectif, appelée alors justesse possible, nous nous trouvons immédiatement placés à l'intérieur de la logique proprement dite, qui acquiert dans son ensemble une signification ontologico-formelle, mais même ainsi, avertit Husserl, nous ne pouvons pas simplement prétendre identifier la logique avec l'ontologie formelle.<sup>156</sup>

Cette impasse ne nous arrêtera pas ici, car elle n'a que l'apparence d'une difficulté. Pour contourner cet obstacle et dissiper l'ambiguïté des termes, il suffit de maintenir notre attention sur la différence entre les objectivités catégorielles et les significations objectives correspondantes. Husserl indique très clairement que le sens profond de l'analyse formelle, le seul sens qui soit « *adapté à la tâche d'une doctrine de la science (...)* est qu'il s'agit d'une science des formes catégorielles possibles dans lesquelles les objets-substrats doivent pouvoir exister avec vérité »<sup>157</sup>. En d'autres termes, ce qui fait de l'analyse formelle une ontologie formelle, c'est qu'elle se concentre sur les objectivités catégorielles, et pas seulement sur le sens objectif.

La dualité de sens avec laquelle Husserl prend le jugement – apophantique, en tant que thème de la médiation, et ontologique, en tant que thème final – a également d'autres répercussions. Le double sens de « *jugement* » est suivi, en parallèle, d'un double sens

---

<sup>155</sup> Hua XVII. § 54b p. 128 trad. fr. 194.

<sup>156</sup> Cf. Ibid., p. 129 (trad. fr. 195).

<sup>157</sup> Ibid., p. 129 (trad. fr. 196).

d'évidence : l'un se référant à « l'état de choses qui existe réellement sous la forme du donné lui-même » et l'autre se référant à la conformité du jugement-opinion avec la catégorie donnée *comme objet*, appelée par Husserl « justesse », c'est-à-dire un jugement qui rend justice à l'objectivité catégorielle donnée « elle-même ». <sup>158</sup>

Où Husserl cherche-t-il exactement à arriver en attribuant à la logique un caractère ontologico-formel, cela devient clair dans la séquence:

(...) prenons la logique formelle : elle est logique ontologico-formelle si elle prend consciemment pour thème final les formes possibles des objectivités catégoriales (et non pas les sens objectifs correspondants). On a de cela un cas particulier quand la logique étudie ces entités catégoriales qui constituent la forme d'une théorie déductive : alors la théorie est comprise non pas comme un système de jugements mais comme un système d'états des choses possibles et elle est comprise en son tour comme une unité, ayant reçu une forme insigne, d'une objectivité catégoriale. <sup>159</sup>

On constate également une double acception de la logique formelle, qui est corrélative au double sens de « évidence » et de « vérité » que Husserl vient d'expliquer. Dans une première acception, elle est la *logique apophantique*, qui s'oriente uniquement vers les jugements-opinions, et elle atteint la *mathesis universalis* – dit Husserl – lorsqu'elle élargit le champ de sa considération pour comprendre, au-delà du territoire des formes catégorielles des sens apophantiques, également les formes apophantiques que les théories possèdent en tant que dotées de sens. Dans une deuxième acception, elle est la *logique ontologico-formelle*, si elle privilégie l'orientation vers les objectivités catégorielles possibles. Ce qui peut provoquer une ambiguïté ici, c'est que cette logique ontologico-formelle doit également, pour répondre à des questions de méthode, prendre nécessairement les jugements, sous forme de « sens apophantiques », comme objet d'étude, mais nous ne devons pas oublier qu'elle prend les jugements uniquement comme des « moyens », tandis que son « dessein final » reste les objets.

Si la *logique apophantique* atteint également la *mathesis universalis*, comme cela a été dit précédemment, elle ne le fait cependant pas dans sa totalité. La *mathesis formelle*

---

<sup>158</sup> Cf. Ibid., p. 130 (trad. fr. 197). Sur le concept de « catégorial », tel que Husserl l'emploie, voir les *Leçons sur la théorie de la signification* : « Prenons d'abord un jugement complet, et prenons-en un aussi simple que possible : 'c'est  $\alpha$  !' Nous effectuons une certaine réflexion si nous prenons une nouvelle perspective et si, à ce moment-là, au lieu de ce qui est l'objet propre dans le jugement, nous rendons l'« c'est  $\alpha$  » objectif. Ce n'est pas le jugement que nous rendons objectif ici, mais c'est l'état de choses (*Sachverhalt*), et cela précisément alors que ce qui est énoncé est là. (...) L'objet catégoriel global, l'état de choses, qui peut toujours être déduit du jugement, contient, comme élément constitutif, l'objet catégoriel qui peut être déduit de la représentation nominale et qui constitue son objet catégoriel. Si nous désignons ces objets comme catégoriels, et si nous parlons de la proposition en tant qu'elle est catégorielle et appartient au jugement complet, cette proposition contient alors toutes sortes d'éléments constitutifs : le nominal, l'identificatif, le relationnel, etc. » Hua XXVI. § 23, pp. 81-82.

<sup>159</sup> Hua XVII. p. 131 (trad. fr. 198).



complète n'est développée que lorsque tout ce qui peut être énoncé à l'intérieur de la région vide « objet en général » est déterminé. Il est plus prudent de nous appuyer ici sur le propre écrit de Husserl : « C'est purement a priori (...) que nous disposons des formalisations syntaxiques par lesquelles » nous pouvons penser à *n'importe quels objets*, nous pouvons concevoir une généralité formelle, n'importe quoi, à partir de laquelle il est possible de générer « des entités catégorielles toujours nouvelles » pensées comme susceptibles d'un don préliminaire, c'est-à-dire, comme des données toujours possibles ; dorénavant, nous allons « distinguer les productions possibles qui fournissent simplement des opinions distinctes, mais qui, tout en étant contradictoires, ne peuvent pas conduire à des objets possibles eux-mêmes, etc. »<sup>160</sup>

En d'autres termes : (I) il est de l'essence de la pensée d'arriver à l'*objet en général* par des formalisations syntaxiques ; (II) cet objet, pensé comme une généralité vide, permet d'engendrer d'autres formations catégorielles, dérivées de lui, par des déductions formelles ; (III) parmi les catégories déduites de cet objet général, la *mathesis* formelle complète distingue : (a) celles qui peuvent être pensées distinctement, sans contradiction, et qui sont capables de donation originaire, avec la présence de la chose elle-même dans l'intuition évidente (donc, en plus d'être distinctes, elles sont aussi claires) ; (b) celles qui peuvent être pensées distinctement, mais avec contradiction, et qui ne sont donc pas capables de donation originaire dans aucune expérience.

En résumé, nous pouvons dire que la *mathesis* ne se complète en une ontologie formelle que lorsqu'elle répond à sa vocation épistémologique, intéressée par la donation originaire des objectités catégorielles. Ce complément doit correspondre à la troisième étape de la détermination de la *mathesis*, comme nous l'avons vu chez Gérard. Quand précisément apparaît ce troisième sens, *le plus profond*, de la *mathesis* ? Certains documents nous aident à préciser l'année. Considérons le texte de la correspondance de Husserl à Hermann Weyl, une lettre datée du 10 avril 1918 :

Je vois tout ce que vous écrivez, comme ce que j'ai essayé dans une semblable tendance, dans une grande et large perspective : celle d'une *mathesis universalis* philosophiquement fondée qui est à son tour liée à une nouvelle métaphysique formelle (la doctrine apriorique et générale de l'individuation) – à laquelle je travaille depuis des années et encore maintenant. (*Briefwechsel* VII 288)

---

<sup>160</sup> Ibid., § 54c p. 132 (trad. fr. 199).

Husserl invite Weyl<sup>161</sup> à penser la *mathesis* selon son articulation avec une « nouvelle métaphysique formelle », dans le texte explicité sous le titre d'une « théorie *a priori* et générale de l'individuation ». Dans la même période (1918), il écrit à Heidegger pour lui parler d'un *renouveau* de la métaphysique rationnelle dans une métaphysique formelle du temps et de l'individuation, selon ses principes (cf. *Briefwechsel* IV 130 et aussi lettre à *Grimme* *Briefwechsel* III 82).

---

<sup>161</sup> Hermann Weyl est considéré par beaucoup comme le grand mathématicien du 20<sup>ème</sup> siècle, aux côtés de Hilbert. Husserl a vécu pour voir ses positions en philosophie phénoménologique, étroitement liées au projet logico-mathématique de la *mathesis* et à son fondement dans la *mathesis* philosophique, porter leurs fruits dans les sciences. Weyl est le créateur de la « géométrie infinitésimale ». C'est en 1918, trois ans après la parution dans les *Annalen der Physik* de l'article d'Albert Einstein sur « *L'électrodynamique des corps en mouvement* », qui présente pour la première fois la théorie de la relativité restreinte, que Weyl publie *Raum-Zeit-Materie* (Espace-Temps-Matière), dans lequel il tente de géométriser l'électromagnétisme, à la manière dont Einstein avait géométrisé la gravitation universelle. Pour comprendre la portée du projet de Weyl, il faut reculer un peu dans le temps. Comme nous le savons, Kant avait une conception de l'espace euclidien qu'il comprenait comme une structure métrique fixe qui conditionne nécessairement toutes nos représentations du sens externe, de sorte que notre perception du monde extérieur nous présente toujours les objets inscrits dans un espace dont la structuration a une forme permanente. Einstein, en formulant sa théorie générale de la relativité, a opposé à cette conception kantienne la thèse selon laquelle l'espace n'a pas de structure métrique fixe, que la force gravitationnelle newtonienne doit être remplacée par une autre structure métrique, relative à l'espace-temps et dont la forme dépend uniquement de la distribution spatiotemporelle de la matière et de l'énergie, c'est-à-dire, dépend de la substance qui remplit l'espace. L'instrument mathématique qu'Einstein a utilisé pour élaborer sa théorie était la géométrie de Riemann, qui attribue à l'espace une structure métrique variable de point en point, contrairement à ce qui se passe dans la géométrie euclidienne, dont Newton s'est servi et que Kant a pensé nécessaire *a priori*. Partant de là, Weyl a poursuivi des positions sur la théorie du continu et a abordé des questions de physique relativiste à partir d'idées qu'il reconnaît avoir puisées dans la phénoménologie idéaliste d'*Ideas I*. Dans l'introduction à *Espace, Temps, Matière*, on peut lire : « le monde réel (*die wirkliche Welt*), concernant ses éléments constitutifs et toutes ses déterminations, est et ne peut être donné que comme un objet intentionnel des actes de conscience. » (WEYL, Hermann. *Raum-Zeit-Materie*. Berlin : Verlag J. Springer, 1918, p. 3.) Comme mentionné, l'inspiration qu'il a trouvée chez Husserl lui a valu l'invention d'une nouvelle géométrie, qu'il a appelée « géométrie infinitésimale », qui ne fixe que des structures locales dans l'espace-temps et qui, par conséquent, ne permet de comparer que des longueurs dans le voisinage de l'observateur. Avec cette géométrie, Weyl parvient, mathématiquement, à établir une identité entre certains éléments de la structure géométrique de l'espace-temps et les composantes du potentiel électromagnétique, ce qui constitue une véritable prouesse du point de vue mathématique. Pour comparer des longueurs qui sont séparées dans l'espace, la géométrie infinitésimale introduit un outil mathématique appelé « connexion » (plus précisément, « connexion de Weyl » ou « connexion affine »). Il s'agit d'une structure mathématique qui permet de définir la notion de parallélisme et de covariance dans des variétés différentiables, telles que des espaces courbes, et à cet égard, elle est liée au concept de métrique riemannienne, qui est une généralisation de la métrique euclidienne pour les espaces courbes. Comme nous l'avons vu, la métrique riemannienne fournit un moyen de mesurer les distances et les angles dans une variété différentiable ; elle nous permet de comparer des vecteurs appartenant à des espaces tangents différents dans une variété courbe et joue donc un rôle fondamental dans la théorie de la gravité. En d'autres termes, la connexion est une façon de définir la notion de parallélisme dans un espace courbe, l'une de ses principales caractéristiques étant qu'elle permet d'introduire une covariance spéciale, connue sous le nom de covariance conforme - utilisée pour préserver l'échelle des longueurs lors de transformations d'échelle dans une variété différentiable. La covariance conforme est une propriété importante dans les modèles gravitationnels où l'échelle de l'espace-temps peut varier. En résumé, en nous permettant de comparer des longueurs séparées dans l'espace et d'introduire la covariance conforme, la connexion de Weyl joue un rôle décisif dans l'établissement de la relation entre la géométrie et la physique dans les espaces courbes. La relation entre Weyl et Husserl a été thématisée par Silva dans sa thèse de doctorat. Je cite : SILVA, Jairo José da. *Sobre o predicativismo em Hermann Weyl: alguns aspectos do construtivismo em matemática*. Thèse de doctorat. Campinas : Unicamp, 1990. Les informations concernant la physique et l'histoire de la physique du XX<sup>e</sup> siècle, discutées succinctement ici, ont été extraites de ce travail et des commentaires du même auteur.

## 3.2 Le problème transcendantal

Comme nous l'avons vu, la période du développement de la phénoménologie après la parution des *Recherches Logiques*, qui s'étend de 1902 jusqu'aux *Ideen I*, de 1913, est une période dominée notamment par des préoccupations d'ordre épistémologique. Husserl pénètre alors plus en profondeur dans l'horizon de travail de la théorie phénoménologique de la connaissance qu'il avait laissée annoncée :

Les motifs de l'analyse phénoménologique (...) sont essentiellement liés (...) avec ceux qui découlent des *questions fondamentales* les plus générales de la *théorie de la connaissance*. (...) Car le fait que toute activité de pensée et de connaissance porte sur des *objets*, ou encore sur des *états de choses*, et est censée les atteindre de telle manière que leur « être-en-soi » doit se manifester comme une unité identifiable dans des multiplicités d'actes de pensée (...) le fait également qu'à toute activité de pensée est immanente une *forme de pensée* soumise à des lois idéales, c'est-à-dire à des lois qui circonscrivent l'objectivité ou l'idéalité de la connaissance en général – ces faits, dis-je, suscitent toujours à nouveau les *questions* suivantes : comment faut-il *comprendre* que « l'en soi » de l'objectivité parvienne à la « représentation » et même à l'« appréhension » dans la connaissance, donc finisse pourtant par redevenir subjectif; que signifie pour l'objet d'être « en soi » et « donné » dans la connaissance; comment l'idéalité du général peut-elle entrer comme concept ou comme loi dans le flux des vécus psychiques réels, et devenir, en tant que connaissance, la propriété de celui qui pense; que signifie dans les différents cas l'*adaequatio rei ac intellectus* de la connaissance, selon que l'appréhension de la connaissance concerne quelque chose d'individuel ou concerne quelque chose de général, un fait ou une loi?<sup>162</sup>

L'horizon intellectuel dans lequel Husserl inscrit ses recherches de la période 1902-1913 a été en partie ouvert par les épistémologies critiques du néo-kantisme, parmi lesquelles l'épistémologie de Paul Natorp<sup>163</sup> mérite une attention particulière. L'ouvrage de

---

<sup>162</sup> Hua XIX.1. Introduction, § 2, p. 8 (trad. fr. 8-9).

<sup>163</sup> Husserl entretenait généralement des relations distantes et négatives avec le néokantisme, bien qu'il possédât dans sa bibliothèque personnelle divers ouvrages d'auteurs néokantiens tels que Helmholtz, Lange (les *Logische Studien*), Erdmann (*Logik*), Cornelius (*Theorie der Existentialurteile e Psychologie als Erfahrungswissenschaft*), ainsi que Riehl, Cohen, Lask, Windelband, Rickert et Cassirer (*Determinismus und Indeterminismus*). Il est notable cependant que Husserl a entretenu avec Natorp un dialogue long et fructueux, qui est enregistré dans la correspondance échangée entre les deux. De là, on peut déduire que certaines décisions théoriques de la phénoménologie, telles que la question du « moi pur » et de la « phénoménologie génétique », semblent avoir été prises sous l'influence directe du dialogue avec Paul Natorp. En effet, Husserl doit à Natorp l'inspiration pour plus d'une idée directrice de la phénoménologie. Il est plausible de supposer que la conception husserlienne d'une « science transcendantale de la conscience », qui serait développée en parallèle avec la psychologie, ait puisé son inspiration dans la psychologie générale élaborée par Natorp dans son livre *Psychologie générale selon la méthode critique*, volume que Husserl possédait dans sa bibliothèque, et qui est inscrit sous le code BQ342 des Archives Husserl.

Natorp sur la théorie de la connaissance de Descartes<sup>164</sup>, qu'il présente comme une préhistoire du criticisme, a exercé une influence sur la conception de Husserl à la fois de la théorie de la connaissance et de la philosophie cartésienne.

Pour Natorp, la théorie de la connaissance n'est pas simplement une partie de la philosophie de Descartes, ce n'est pas une méthode, mais plutôt le composant fondamental qui permet de considérer dans son ensemble la doctrine cartésienne. Natorp ne veut pas dire que Descartes possédait déjà une épistémologie au sens strict de la philosophie transcendantale de Kant (science de la raison ou de la vérité), mais qu'il avait déjà l'idée d'une telle science, et que toute sa philosophie comporte une référence à cette idée, bien que d'autres intentions assumées par Descartes aient fini par l'obscurcir. Natorp croit cependant qu'il est possible de reconnaître l'idée d'une *Erkenntnistheorie* dans la philosophie cartésienne et de la démontrer dans ses aspects les plus décisifs. Ainsi, il tente d'exprimer la relation entre Descartes et la philosophie critique, et décrit la philosophie de Descartes comme une préhistoire du criticisme.<sup>165</sup>

Dans sa philosophie première, dès 1906-07, Husserl reprend l'idéal cartésien d'une fondation absolue de la connaissance scientifique sur des évidences ultime apodictiques<sup>166</sup>. L'exigence que cet idéal impose à la phénoménologie est de mettre l'analyse intentionnelle au service d'une critique de la connaissance, au sens d'une justification critique définitive, c'est-à-dire de la justification ultime de sa prétention à la validité objective. La

---

<sup>164</sup> NATORP, Paul. Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1882.

<sup>165</sup> Voici le programme annoncé par Natorp dès le préface du livre : „Der Titel der vorliegenden Schrift bedarf einer doppelten Erläuterung. Dieselbe behandelt die Erkenntnistheorie Descartes': damit ist erstens nicht ein bestimmter Theil seiner Philosophie gemeint, etwa die 'Methode'; sondern es soll seine ganze Lehre, nur unter dem Einen Gesichtspunkt des Erkenntnisproblems, erwogen werden. Zweitens will der Titel nicht besagen, dass bei Descartes eine Erkenntnistheorie, im strengen Sinne der Transscendentalphilosophie Kants, d. h. einer feststgegründeten Wissenschaft der Vernunft oder der Wahrheit, in der That vorliege, wohl aber, dass er die Idee einer solchen Wissenschaft gefasst, und dass seine ganz Philosophie auf diese Idee eine zwar vielfach durch anderweitige Absichten verdunkelte, in den entscheidenden Punkten aber doch sehr kenntliche und bestimmt nachweisbare Beziehung hat. Beides, die Verwandtschaft Descartes' mit der kritischen Philosophie in der Grundidee und die Unvollkommenheit in der Durchführung dieser Idee suchte ich damit auszudrücken, dass ich diese Arbeit als eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus bezeichnete.“ NATORP, Paul. *Ibid.*, p. III.

<sup>166</sup> Il s'agit en fait de deux thèmes fondamentaux directement inspirés de Descartes : le premier consiste en l'exigence « de faire reposer la science sur une fondation-justification absolue (*absoluter Begründung*) (...) logiquement et rationnellement contraignante, universelle et nécessairement valide, de sorte qu'elle résiste à tout doute possible. Fidèle à cet impératif, Husserl exigera également l'apodicticité pour la science phénoménologique en tant que science fondatrice. Il souscrit également à une autre thèse cartésienne (moins explicite, pour dire la vérité, dans les *Méditations* que dans les *Règles*), selon laquelle les sciences n'acquièrent leur pleine valeur scientifique que dans la mesure où elles sont intégrées à l'unité systématique complète du savoir - *universalis sapientia* - c'est-à-dire dans la mesure où elles se soumettent à la critique épistémologique de la philosophie. » (LAVIGNE, Jean-François. *Les Méditations Cartésiennes de Husserl*. Paris : J. Vrin, 2013, p. 20). L'auteur précise également (*Idem, Ibid.*) que la « mutation méthodologique et ontologique qui a conduit Husserl à abandonner l'approche initialement psychologique de l'intentionnalité, dans la 'psychologie descriptive' des *Recherches Logiques*, pour la radicaliser à travers la découverte progressive de la réduction transcendantale et de la constitution subjective-transcendantale de toute objectivité - jusqu'à aboutir à l'idéalisme transcendantal des *Idées* - serait en partie l'effet de sa re-méditation du parcours métaphysique cartésien. »

phénoménologie transcendantale cède alors à sa vocation essentielle de conduire à une critique de la raison, une critique de la portée et de la validité de la connaissance rationnelle. La portée ontologique de cette critique, à son tour, ne sera révélée que dans la démonstration évidente (*Ausweisung*) et intuitive de la validité nécessaire de ses procédures.

Mais quelle est la question fondamentale qui anime la théorie phénoménologique de la connaissance ? La question est formulée dans les termes phénoménologiques de la corrélation entre immanence et transcendance ; elle demande précisément comment la subjectivité et l'objectivité sont liées et interroge la manière dont une telle relation est possible. Comment rendre intelligible la rencontre entre l'immanence de la conscience et la transcendance de l'être et leur coïncidence dans un même épisode de connaissance ?

Pour Husserl, la question métaphysique traditionnelle qui s'identifie à l'origine du problème de la philosophie transcendantale est la question de la possibilité d'accéder, à partir de la subjectivité, à une appréhension objective de l'étant en tant que telle, c'est-à-dire dans toute sa transcendance. La difficulté qui se pose est l'incompatibilité qui semble exister entre le caractère essentiel et inéluctablement subjectif, puisque immanent à la conscience de soi, des actes et des expériences qui rendent compte de la connaissance, et la prétention que cette connaissance atteigne les étants telles qu'ils sont en eux-mêmes, sans rien perdre de l'objectivité qui, par définition, transcende le subjectif.

Le problème ainsi exprimé porte un nom spécifique chez Husserl : c'est le « problème transcendantal ». Le philosophe veut rendre intelligible dans son essence la rencontre entre l'immanent subjectif et le transcendant objectif, et donner une intelligibilité à la possibilité même de cette rencontre. Or, si le « moi » fonctionne comme une personne dans le monde et, en même temps, expérimente ce monde dans sa conscience, il est clair que le « dans » signalé ici implique un dilemme, car comment quelque chose expérimenté dans la conscience, dans la subjectivité, peut-il acquérir une valeur objective, c'est-à-dire acquérir un sens de l'objectivité qui renvoie justement en dehors de la conscience ?

Le « dehors » peut nous induire en erreur. Nous avons toujours su que c'était la conscience elle-même qui faisait la distinction entre l'interne et l'externe et que, à proprement parler, toutes les distinctions possibles entre le sujet et l'objet, l'authentique et l'inauthentique, l'être et l'illusion, la nécessité et l'absurdité, la vérité et la fausseté, sont des distinctions faites dans la sphère de la subjectivité elle-même.

C'est le cas de tout *être* et *devoir-être* : ils ne sont donnés que comme une objectivité corrélée à mes *cogitationes*, comme quelque chose de perçu donné dans la perception, quelque chose de pensé donné dans la pensée, quelque chose de jugé donné dans le

jugement, et ainsi de suite. *Ce qui est et ce qui doit être* acquièrent leur sens et leur validité d'être et de devoir être en tant que corrélats, qui n'existent *pour nous* qu'en tant qu'intentions conscientes d'une conscience, et grâce à eux.

Il en va de même pour les modalisations. Les oppositions entre le vrai et le faux, la certitude et l'erreur, le juste et l'injuste, l'être et l'apparence, sont des différenciations opérées dans la sphère de la conscience elle-même et par son initiative. Or, comment concevoir un objet sans sujet, sans l'opération cognitive qui le place devant la conscience comme objet de connaissance ? Ce n'est pas possible, de même qu'il n'est pas possible de faire imaginer à un aveugle de naissance les sept couleurs de l'arc-en-ciel dans un ciel brouillé par la pluie.

La même chose peut être dite des principes. Bien qu'il s'agisse de distinctions faites à un niveau supérieur – entre vision intellectuelle et non intellectuelle, nécessités et contradictions a priori, justesse et fausseté empiriques, effectivité, contradiction, possibilité, probabilité – rien ne change le fait que ces distinctions correspondent à des caractères de l'objet en tant qu'intentionnel, dépendant donc de la vision respective de la conscience et en conformité avec elle.

Rien de différent en ce qui concerne les procédures et les produits rationnels : la justification, le raisonnement, sont des processus, des opérations effectuées entièrement, universellement, dans la sphère de la pensée, et la conclusion finale à laquelle ils aboutissent continue d'être un caractère du *cogitatum* visé par mon *cogito*. Ce sont encore des procédures « rationnelles », mais ce caractère ne résout en rien le problème qui nous préoccupe depuis lors : comment tout cet enjeu, qui se déroule purement dans l'immanence de la vie de la conscience, peut-il acquérir une signification objective ?

Pour Husserl, il est compréhensible que nous puissions atteindre, dans la perception, avec évidence, le lien de motivations qui compose l'identité d'un objet qui se présente, c'est-à-dire la série de ses apparitions concordantes dans le temps. Ce qui n'est pas compréhensible, c'est comment l'évidence (la *clara et distincta perceptio*) de ce lien peut revendiquer être quelque chose de plus qu'une simple concordance d'apparitions, qui se déroule uniquement dans, à partir de et pour la conscience.

S'il est vrai que toute philosophie naît d'une perplexité, d'un étonnement, c'est là que réside l'énigme qui déclenche le projet phénoménologique dans sa version transcendantale. Voici comment Husserl se réfère au problème en 1923-24 : « Ce que je convertis maintenant seulement et uniquement en thème théorique, ce qui éveille mon θαυμάζειν (...), c'est la manière subjective dont tout ce qui était là pour moi jusqu'à présent (...), était valable pour moi en tant

qu'étant, était 'conscient' pour moi »<sup>167</sup>. Le *thaumázein*, l'admiration, l'étonnement, par lesquels surgit l'investigation phénoménologique, se produit face à la corrélation intentionnelle, dans laquelle chaque être, sans exception, les positions ontiques de chose, état-de-chose, valeur, vivant, personne, etc. sont réduits par l'*epoché* à leur apparition et apparaissent dans la condition d'un *pour moi*.

Ce *pour moi*, cependant, garde dans la phénoménologie un sens profondément différent de celui que le concept abrite dans la philosophie kantienne, car il n'y a plus de coupure métaphysique entre phénomène et chose en soi. La phénoménologie ne se situe pas dans la différence entre *être* et *apparaître* ; elle se situe dans le champ le plus originel où l'*être* et l'*être-donné*, l'*être* et la *possibilité de la donation* ne font qu'un.

Le problème transcendantal entraîne un paradoxe, que Husserl a signalé dans le troisième livre des *Idées* et qu'il reprendra des années plus tard, dans la *Krisis*, sous le nom de « paradoxe de la subjectivité humaine ». Si la subjectivité s'est toujours vue dans le monde, et que le monde n'existe que comme corrélat intentionnel de ses actes de conscience, n'avons-nous pas affaire à quelque chose de « prodigieux », de « miraculeux »<sup>168</sup>, dans le fait étrange que le monde, en tant que « tout », est « contenu » dans l'une de ses parties, la conscience ? Husserl est perplexe devant le fait qu'entre la conscience, en tant que connexion d'expériences, et le monde, en tant que totalité donnée dans ces expériences, il y a le fait « paradoxal » que « la partie dévore le tout »<sup>169</sup>. En fait, ce paradoxe était déjà inscrit dans cette certitude antique, énoncée par Aristote, que l'âme est en quelque sorte toutes choses (ή ψυχή πάντα πώς ἐστι).

Ce caractère paradoxal, cependant, ne se manifeste qu'à une pensée qui, par l'*epoché*, a suspendu les croyances de l'attitude naturelle. La connaissance est la chose la plus évidente de toutes dans la pensée naturelle, mais elle surgit inopinément comme un « mystère » dès que la réflexion sur la relation entre la connaissance et l'objet est éveillée, ouvrant ainsi des difficultés abyssales. Dans le § 71, qui semble conclure les *Prolegomena*, Husserl a appelé « merveilleuse » l'affinité entre l'essence de la chose et l'essence de la pensée qui rend possible que la chose puisse être pensée, l'essence de la chose et l'essence de la signification qui permet qu'elle puisse être signifiée, l'essence de la connaissance qui permet qu'elle puisse être connue, etc.

---

<sup>167</sup> Hua VIII, p. 420.

<sup>168</sup> Les expressions utilisées par Husserl sont les suivantes : « prodige » dans Hua V. § 12, p. 71 (84 trad. esp.) et « miracle des miracles » dans Hua V. § 12, p. 75 (88 trad. esp.).

<sup>169</sup> Hua V. § 12, p. 71 e sq. (83 et sq. trad. esp.).

Dans *L'idée de la phénoménologie* de 1907, Husserl, en mettant le problème transcendantal en relation avec le thème de la « donation », avait déjà qualifié de tels paradoxes de « purs miracles » :

(...) c'est ici qu'a lieu la constitution de la respective objectivité en des actes de pensée formés de telle ou telle manière ; et la conscience, dans laquelle se réalise le donner, pour ainsi dire, le simple voir des choses, n'est pas quelque chose comme une simple boîte dans laquelle ces données sont simplement trouvées, mais la conscience qui voit – en mettant de côté l'attention – ce sont des actes de pensée formés de telle ou telle manière, et les choses, qui ne sont pas les actes de pensée, sont néanmoins constituées en elles, viennent en elles se manifester ; et, essentiellement, seulement ainsi constituées, elles se montrent comme ce qu'elles sont. Mais ne sont-ce pas là toutes des choses qui relèvent du pur miracle ?<sup>170</sup>

Un peu plus loin dans cette même leçon, Husserl aborde la question de la méthode eidétique, de la considération des essences, et la nécessité de poursuivre la description de la corrélation intentionnelle, caractérisée comme « étonnante », est posée comme une tâche indispensable:

Le se donner, que ce soit quelque chose de simplement représenté ou quelque chose de véritablement existant, quelque chose de réel ou quelque chose d'idéal, quelque chose de possible ou quelque chose d'impossible, est toujours *un se donner dans le phénomène de la connaissance*, dans le phénomène d'une pensée au sens le plus large du terme ; *et partout, dans la considération des essences, il faut poursuivre cette corrélation soudainement si étonnante.*<sup>171</sup>

Dans les années 1906-07, le « problème transcendantal » se laisse enregistrer dans une formulation spécifique qui apparaît à plusieurs reprises dans les cinq leçons de *L'idée de la Phénoménologie* et qui est répétée dans le cours d'*Introduction à la Logique et à la Théorie de la Connaissance*. La formule découle de la question épistémologique « comment la subjectivité sort-elle de son île et atteint-elle quelque chose d'objectif au-delà d'elle-même ? »<sup>172</sup> En tenant compte de cela, il semble y avoir trois éléments qui doivent être phénoménologiquement élucidés : (1) la *possibilité*, (2) le *sens* et (3) l'*essence* de la connaissance objective de la part de la subjectivité connaissante.

En effet, Husserl ouvre ces leçons en parlant des perplexités et des difficultés « dans lesquelles la réflexion sur la possibilité d'une connaissance concernant les choses elles-mêmes se trouve embrouillée », ce qui s'exprime dans la question : « Comment la connaissance

---

<sup>170</sup> Hua II. Leçon 5, pp. 71-72 (103-104, trad. port.).

<sup>171</sup> Hua II, Leçon 5, p. 74 (106 trad.port.).

<sup>172</sup> Voir : „Die Verlegenheiten, in die sich die Reflexion über die Möglichkeit einer die Sachen selbst treffenden Erkenntnis verwickelt; wie kann Erkenntnis ihrer Übereinstimmung mit den an sich seienden Sachen gewiß werden, sie ‚treffen‘?“ Hua II. Gedankengang der Vorlesungen, p. 3.



peut-elle être certaine de sa concordance avec les choses qui existent en soi, de les ‘atteindre’ ? »<sup>173</sup>

La question de l'essence est ajoutée immédiatement après : « (...) l'idée d'une théorie de la connaissance émerge comme celle d'une science qui résout les difficultés dont il est question ici et nous fournit une compréhension ultime, claire, et donc auto-concordante de l'essence de la connaissance et de la *possibilité* de sa réalisation »<sup>174</sup>.

Ce qui est en jeu, c'est le doute sur la possibilité de la transcendance : « (...) comment la connaissance *peut-elle* aller au-delà d'elle-même, comment *peut-elle* atteindre un être qui n'est pas dans le domaine de la conscience? » Ce doute compromet le « *sens* » de l'appréhension du transcendant, *sens* qui doit être examiné pour révéler l'essence de sa *possibilité* : « Ce que je veux, c'est la *clarté*, je veux comprendre la *possibilité* de cette appréhension, c'est-à-dire, si j'examine son *sens*, je veux avoir devant mes yeux l'essence de la possibilité d'une telle saisie, je veux la transformer intuitivement en donnée. »<sup>175</sup>

La deuxième partie de la *Hua XXIV* contient une formulation identique. Husserl fait la distinction entre le philosophe et le scientifique, et précise que la tâche du philosophe est de « (...) réfléchir aux sources subjectives et aux questions ultimes sur le *sens* et la *possibilité* des objets subjectivement constitués »<sup>176</sup>. Ce qu'il veut savoir, c'est « (...) ce que signifie la relation de la connaissance à un objet et comment cette relation est *possible* »<sup>177</sup>. Et Husserl insiste sur le caractère problématique de l'existence de la nature, « (...) dans la mesure où l'être lui-même est une nature, c'est-à-dire qu'il est connu dans la subjectivité ou non, le problème réside dans le *sens* et la *possibilité* »<sup>178</sup>. La théorie de la connaissance est une science des principes ultimes, elle n'intervient pas dans les domaines de la science déjà établis, mais « (...) elle concerne leur ‘critique’, la clarification de leur *sens* (...) elle concerne, en principe, toutes les étapes méthodiques et tous les actes de pensée qui prétendent à la légitimité selon l'essence de leur opération »<sup>179</sup>.

---

<sup>173</sup> Hua II, Introduction, p. 3 (trad. port. 21 Soulignement ajouté).

<sup>174</sup> Ibid., p. 3 (trad. port. 22 Soulignement ajouté).

<sup>175</sup> Ibid., p. 6 (trad. port. 25 Les deux derniers soulignements sont les nôtres).

<sup>176</sup> „(...) den subjektiven Quellen und den letzten Fragen nach Sinn und Möglichkeit einer subjektiv sich konstituierenden Objektivität nach. Das zu tun, ist die Aufgabe des Philosophen.“ Hua XXIV, § 31c, p. 163. Soulignement ajouté.

<sup>177</sup> „Ich will wissen, was die Beziehung der Erkenntnis auf eine Gegenständlichkeit meint und wie eine solche Beziehung auf eine Gegenständlichkeit möglich ist.“ Ibid., § 35d, p. 212. Soulignement ajouté.

<sup>178</sup> „Die Existenz der Natur ist problematisch, sofern eben das An-sich-Sein einer Natur, die ist, was sie ist, ob sie in der Subjektivität erkannt wird oder nicht, Problem ist nach Sinn und Möglichkeit.“ Ibid., § 34b, p. 198. Soulignement ajouté.

<sup>179</sup> „Sie ist Wissenschaft von der Prinzipien, nämlich Wissenschaft der letzten Aufklärung, der letzten Erledigung, all das im Sinn prinzipieller Allgemeinheit verstanden. Sie greift nirgends hinein und doch betrifft ihre ‚Kritik‘, ihre Sinnesklärung, alles und jedes, denn es betrifft im Prinzip alle Fundamente, alle methodischen Schritte, alle

La théorie de la connaissance se définit donc par une prise de position radicale sur les problèmes de la possibilité, de l'essence et du sens de la connaissance. Pour Husserl, la pensée philosophique se distingue de la pensée naturelle, qui ne se préoccupe pas de ces problèmes et vit dans la naïveté, sans éprouver de perplexité à leur égard. La pensée philosophique peut être qualifiée de théorie de la connaissance *a priori*, car elle prend cette perplexité comme point de départ, tente de se positionner scientifiquement face aux problèmes gnoséologiques et les transforme en énigmes à déchiffrer scientifiquement<sup>180</sup>.

### 3.3 La noétique et la théorie critique de la connaissance

Comme nous l'avons déjà indiqué, les conférences d'*Introduction à la Logique et à la Théorie de la Connaissance* sont organisées selon une structure corrélatrice de considération (qui comprend dans la première partie une étude objective et dans la deuxième partie une étude subjective). Le mouvement qu'elles mettent en œuvre part de la (i) logique pure vers la (ii) noétique, de la noétique vers la (iii) théorie de la connaissance, et de celle-ci vers la (iv) phénoménologie (la deuxième partie du cours est intitulée « *Noetik, Erkenntnistheorie und Phänomenologie* »).

#### 3.3.1 De la *mathesis* à noétique

La logique pure unifie toutes les sciences d'orientation objective et la chaîne de propositions qu'elle édifie dans l'unité d'un système se prête maintenant à l'intervention des disciplines d'orientation purement subjective. Bien évidemment, la logique pure sert d'archétype pour toutes les sciences, ce qui s'applique à elle s'applique également à toutes les théories scientifiques. Afin d'établir les relations entre les sciences et la philosophie, Husserl ne va pas parcourir diverses sciences dans leur spécificité, il se concentre plutôt sur la logique, car elle systématise les conditions objectives à travers lesquelles n'importe quel type de science peut se développer. Bien sûr, les théories scientifiques dépendent de l'activité théorique des savants et des actes spécifiques de connaissance, mais les savants ne ressentent point le besoin d'explicitier cet aspect subjectif d'elles<sup>181</sup>. La doctrine philosophique qui devrait prendre en charge une telle explicitation est la noétique. Le complément philosophique qu'elle offre a le

---

Rechtsansprüche erhebbenden Denkakte nach dem Wesen ihrer Leistung.“ Ibid., § 31d, p. 166. Soulignement ajouté.

<sup>180</sup> Voir : Hua II. Introduction, p. 3.

<sup>181</sup> Voir Hua XXIV. § 25c. „Objektive Theorie bedarf der subjektiven Rechtsquellen, erforscht sie aber nicht.“

sens d'une explicitation qui commence par la fixation des catégories pures de signification et des catégories objectives corrélées, effectuée par la logique, puis les fait régresser à leur origine phénoménologique, en élucidant la manière et la possibilité pour de telles catégories de se donner avec évidence aux vécus noétiques.

Ces vécus sont des *conditions noétiques*, Husserl les appelle des prises de position intellectives (*intellektiven Stellungnahmen*) et, au § 27, il suggère la nécessité d'une nouvelle discipline qui se consacre à l'explicitation phénoménologique de ces prises de position, qui doit être responsable de « *l'exploitation et évaluation des prises de position intellectives quant à leurs revendications légales* »<sup>182</sup>. Cette discipline se concentrera également sur toutes les sciences et examinera tous les actes cognitifs qui nécessitent une justification. La noétique est conçue ainsi comme cette nouvelle discipline qui, tout comme la *mathesis*, concentre son investigation sur toute connaissance scientifique, s'étendant universellement à toutes les sciences à travers l'universalité de la forme qui leur appartient (voir Hua XXIV. § 27, 131-132). Elle examine les actes cognitifs, évaluant leurs relations de légitimité, qu'elles soient isolées, combinées entre elles, ou fondées les unes sur les autres (voir Ibid., § 27, 133-134).

La noétique, qui doit faire partie centrale du projet phénoménologique, est la science subjective de la fondation, tandis que la logique pure est la science objective de la justification épistémologique, qui opère dans une considération formelle universelle et qui mérite donc le titre de *mathesis universalis*. Husserl compare les deux sciences également à partir de la terminologie léguée par la tradition. Tout comme le terme « logique » est le plus approprié pour désigner cette *mathesis*, dans la mesure où il signifie la théorie des *λόγοις*, à savoir la théorie des significations en universalité formelle, ainsi Husserl souhaite-t-il se référer à la nouvelle discipline comme « théorie des normes de la connaissance ou, mieux encore, comme noétique (...) comme science qui examine les actes cognitifs (c'est-à-dire les positions intellectives essentielles qui revendiquent leur légitimité) »<sup>183</sup>.

Dans les *Prolegomena zu einer reinen Logik*, Husserl parlait déjà de certaines conditions ou restrictions indispensables à la formulation des théories scientifiques : les conditions de possibilité des théories scientifiques en général, qui se divisent en conditions

---

<sup>182</sup> „Die Noetik als Erforschung und Wertung der intellektiven Stellungnahmen hinsichtlich ihrer Rechtsansprüche.“ Ibid., § 27.

<sup>183</sup> Hua XXIV, § 27. pp. 133-134. Noétique renvoie à l'étymon grec *Noûs* (νοῦς), qui est souvent traduit en langue moderne comme intelligence, intuition, d'où il découle que l'étude des conditions noétiques se fait de manière intuitive, dans le but de saisir immédiatement la forme essentielle de la subjectivité (ses opérations cognitives structurées a priori), et de la soumettre à une description eidétique, basée sur son essence. En 1907, Husserl était en train d'établir le cadre conceptuel qu'il allait utiliser dans la description des structures de la conscience pure, telles qu'elles sont présentées dans les *Idées I* : la structure noétique-noématique.

objectives et conditions subjectives, désignées comme noétiques. Ces conditions peuvent être comprises comme des restrictions ou des présupposés, elles conditionnent la production du savoir scientifique. C'est pourquoi la tâche de fondation ultime de la science ne peut pas se limiter au côté objectif de la logique pure, mais demande l'explicitation systématique des conditions subjectives de la connaissance théorique, ce à quoi s'attellera la phénoménologie pure.<sup>184</sup> Au-delà de la *mathesis* formelle, la noétique et la théorie de la connaissance complètent l'étude des conditions objectives de la connaissance par l'étude des conditions subjectives, en adoptant dans sa considération la plus grande universalité.

Husserl parle de la noétique comme doctrine de la justification de la connaissance (*Rechtslehre der Erkenntnis*). En tout état de cause, en ce qui concerne la corrélation dans le sens de la complémentarité, il convient de dire que la subjectivité joue un rôle dans les sciences<sup>185</sup> et, en ce sens, la phénoménologie se présente au départ comme un complément philosophique à la logique pure. Autrement dit, la question des conditions d'accès aux idéalités logiques de la *mathesis universalis* (comment un tel accès est-il possible ?) ne peut pas être résolue à l'intérieur d'une perspective qui appartient essentiellement à la *mathesis* elle-même, et tout cela demande un changement fondamental de perspective. Ce changement, pour Husserl, est philosophique ; il assigne à la philosophie la tâche de rechercher les conditions noétiques de la *mathesis*, ce qui équivaut à examiner, dans leur pureté eidétique, les structures intentionnelles subjectives responsables de la constitution et de la donation des idéalités logiques.

Par conséquent, la régression à l'origine phénoménologique est une double intervention : elle intervient dans les sciences à orientation objective par le biais de la noétique, qui les aborde sous un angle purement subjectif, et cherche à déterminer les principes de la normalité de la connaissance scientifique subjectivement structurées, reposant sur des enchaînements uniformes d'actes cognitifs réguliers, et en les examine à travers l'évidence. La situation précise où la noétique doit intervenir, en complément de la logique par la mise en évidence des actes, est la suivante : dans les processus logiques de combinaison,

---

<sup>184</sup>*Verbi gratia*: « L'on peut parler, à un double point de vue, de 'conditions de possibilité' évidentes de toute théorie en général. D'abord au point de vue subjectif. Il s'agit des conditions *a priori* dont dépend la possibilité d'une connaissance immédiate ou médiate et, par suite, la possibilité de la *justification* rationnelle de toute théorie. La théorie en tant que fondation de la connaissance est elle-même une connaissance et dépend, quant à sa possibilité, de certaines conditions qui sont fondées, d'une manière purement conceptuelle, dans la connaissance et sur son rapport au sujet connaissant. (...) conditions idéales qui prennent racine dans la forme de la subjectivité en général et dans le rapport de celle-ci à la connaissance. Pour les distinguer des premières, nous les appellerons conditions *noétiques*. Au point de vue *objectif*, l'expression de conditions de possibilité de toute théorie ne concerne pas la théorie en tant qu'unité subjective de *connaissance*, mais en tant qu'unité objective, constitué par des enchaînements de cause à effet, de *vérités* ou de *propositions*. Hua XVIII. § 32, pp. 110-111 (trad. fr. 122-123).

<sup>185</sup> Voir § 25. „Die Rolle der Subjektivität in den Wissenschaften“.

d'ordonnement et de déduction valide à partir de prémisses données, lorsque « le simple sens et l'évidence vive de leur traitement logique formel ne sont pas suffisants, l'attention doit constamment être dirigée vers les divers actes subjectifs »<sup>186</sup>. Ensuite intervient la théorie critique de la connaissance, qui se concentre également sur la subjectivité, déjà correctement délimitée par la noétique, et examine les liens entre le sens, l'objet et la connaissance.

### 3.3.2 De la noétique à la théorie de la connaissance

La théorie de la connaissance est définie comme une philosophie première dans le chapitre 5 de la deuxième partie. Ce cinquième chapitre est constitué de cinq paragraphes, dont le contenu peut être présenté de manière succincte comme suit :

§ 31. Délimitation des sciences et place de la théorie de la connaissance comme philosophie première. La théorie de la connaissance se dirige vers la question de l'essence, du sens et de la possibilité de la connaissance objective par la subjectivité connaissante.

§ 32. La délimitation aporétique entre théorie de la connaissance et psychologie. Détermination négative de la philosophie première comme non-psychologique.

§ 33. Considération historico-méthodologique. Le véritable méthode de la philosophie a sa genèse dans le scepticisme historique.

§ 34. Considération méthodologique. Comment sortir du cercle épistémologique dans lequel toute réflexion sur la connaissance s'enchevêtre-t-elle? Détermination de la rétro-référence comme appartenant essentiellement à la théorie de la connaissance. Détermination du noyau de la méditation cartésienne fondamentale comme l'obtention d'une sphère absolue de données indubitables.

§ 35. Résolution des problèmes. Établissement de la distinction radicale entre théorie de la connaissance et psychologie à partir de la relation d'engagement et de non-engagement de chacune d'elles avec des positions et des présuppositions de transcendance. Détermination de la méthode phénoménologique comme « *époche* » et comme « réduction » (élimination de toute croyance dans la transcendance et de toute appréhension empirique) sous l'inspiration de l'évidence du cogito de Descartes, qui se révèle ne pas être un fait naturel.

Le § 31 se divise en quatre parties. Dans la première, la théorie de la connaissance est présentée comme la clé de la conclusion de la théorie de la science. Dans la deuxième partie, Husserl parle de la nécessité pour même les mathématiques de passer par le crible d'une évaluation critique-gnoséologique. La troisième est consacrée à établir la

---

<sup>186</sup> Ibid., § 27, p. 129.

distinction entre logique mathématique et logique philosophique, tandis que la quatrième partie traite de la distinction entre science naturelle et philosophie.

Nous sommes dans un contexte où les sciences sont fondées sur la délimitation de la connaissance par la considération phénoménologique. C'est pourquoi, au § 31, Husserl ouvre le chapitre 5 en se référant à des disciplines déjà délimitées comme la logique formelle, la logique réelle et la logique noétique, auxquelles correspondent des disciplines comme l'ontologie formelle, l'ontologie réelle et la noétique. Il s'agit donc pour le philosophe de déterminer le statut de la théorie de la connaissance par rapport aux disciplines délimitées comme « logiques » et aux disciplines délimitées comme « sciences naturelles ».

Mais ce qui vient immédiatement à l'esprit quand on parle du concept de démarcation, c'est la figure contemporaine du « critère de scientificité » et l'idée d'une « philosophie de la science », qui serait la discipline philosophique particulière qui se chargerait d'établir ce critère, d'explicitier le trait de démarcation qui définit les sciences en tant que sciences. Le problème est que la phénoménologie, bien qu'ayant une certaine connexion avec Alexandre Koyré (qui a été élève de Husserl et partisan d'une philosophie de la science), n'est pas communément associée à cette tradition appelée « philosophie de la science », dans laquelle figurent des noms tels que Carnap, Popper, Hempel, Khun, Lakatos, entre autres. Cependant, d'autre part, il y a des auteurs qui, en réfléchissant à l'adéquation de la phénoménologie au débat philosophique contemporain, ont défendu la pertinence d'établir le lien ci-dessus, prouvant que les intérêts husserliens n'étaient pas étrangers à la proposition d'une philosophie de la science, surtout en ce qui concerne les disciplines formelles<sup>187</sup>.

Ces interprètes soulignent que dans la première version formulée par Husserl, la phénoménologie est proche d'une *Wissenschaftslehre*, d'une doctrine ou d'une théorie des sciences. Dans son livre « *A cientificidade na fenomenologia de Husserl* », Sacrini part de commentateurs comme Gurwitsch et Hardy et tente de montrer que la question des sciences occupe deux places prépondérantes dans l'œuvre de Husserl : « la scientificité est comprise à la fois comme un thème privilégié des analyses phénoménologiques et comme une caractéristique de ces analyses »<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> Sur la philosophie de la science de Husserl, voir les ouvrages suivants : VARGAS, Carlos. Para uma filosofia husserliana da ciência. São Paulo: Edições Loyola, 2019. AGUIRRE GARCIA, Juan C. Husserl y la filosofía de la ciencia: desafíos y posibilidades. In: AGUIRRE GARCIA, Juan C.; JARAMILLO, Luis G. *Cuadernos De Epistemología 5: Reflexiones En Torno A La Filosofía De La Ciencia Y La Epistemología*. Popayán: Universidad Del Cauca, 2011, 103-129.

<sup>188</sup> SACRINI, Marcus. *A cientificidade na Fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018, p. 15. Les commentaires cités ici par Sacrini sont les suivants : GURWITSCH, A. *Phenomenology and theory of science*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974. HARDY, L. *Nature's suit. Husserl's phenomenological philosophy of physical sciences*. Athens: Ohio Univ. Press, 2013.

En ce qui concerne le « thème », Husserl insiste sur le fait que l'une des tâches fondamentales de la phénoménologie est de fournir un type particulier de fondement à la connaissance scientifique. Par « spécial », il faut entendre un type de fondement que seule la philosophie dans l'attitude phénoménologique peut offrir, différent du fondement épistémologique que la méthode scientifique est capable de fournir à elle seule<sup>189</sup>. En s'occupant de cela, le projet de la *Wissenschaftslehre* montre son aptitude à organiser la hiérarchie des disciplines scientifiques selon l'aspect cognitive-phénoménologique de chaque objet qu'elles étudient, répondant ainsi au principe de la donation des objets et ramifiant ainsi les sciences à partir d'un tronc original, les plaçant sur une échelle ascendante. Ainsi, il s'oppose à l'organisation purement empiriste/positiviste de ce cadre et à la *μετάβασις εις ἄλλο γένος* commise par les philosophies naturalistes en général et, en particulier, par le psychologisme.

La théorie de la connaissance est présentée comme la discipline qui fournit la clé de la conclusion de la théorie de la science (§ 31. *Die Erkenntnistheorie als Abschluß der Wissenschaftstheorie*). Ce que signifie exactement l'expression « conclusion » (*Abschluss*) devient clair par la suite, après que Husserl montre la différence entre la science naturelle et la philosophie, entre la logique mathématique et la logique philosophique, et souligne que les mathématiques ont besoin d'une évaluation<sup>190</sup> critique-gnoséologique.

Ici, ce dont parle Husserl concernant l'évaluation des mathématiques est une reprise et une continuation des paragraphes 4 et 71 des *Prolegomena*. Tout d'abord, il illustre la différence entre la fondation phénoménologique et scientifique en traitant de l'évaluation critique-gnoséologique des mathématiques. Cette évaluation n'a pas à rendre compte des connaissances mathématiques considérées en tant que telles, dans leur contenu objectif. Elle se tourne vers le côté subjectif de ce contenu. Mais il est impossible de continuer sans se demander ce qu'est réellement cette évaluation et pourquoi elle est nécessaire. Husserl rappelle que le mathématicien est un excellent constructeur de théories déductives et maîtrise la technique de

---

<sup>189</sup> Afin de distinguer entre la fondation scientifique et la fondation phénoménologique, il serait peut-être judicieux d'utiliser le terme « épistémologique » (*wissenschaftstheoretische*) dans le cas de la première fondation, et « gnoséologique » (*erkenntnistheoretische*) dans le cas de la seconde. Certains auteurs prennent soin de distinguer la théorie de la connaissance de l'épistémologie : la théorie de la connaissance prend pour objet la connaissance en général, tandis que l'épistémologie place la connaissance scientifique au centre de son attention. Voir à ce sujet ARAÚJO, Inês. *Curso de teoria do conhecimento e epistemologia*. Barueri : Minha Editora, 2012. Pour cet auteur, Husserl présente des réflexions épistémologiques dans son approche, mais ces réflexions s'inscrivent dans une perspective plus large du fondement de la connaissance en général. Nous réservons donc dans le présent chapitre le terme « gnoséologique » pour désigner la théorie spécifique de la connaissance issue de la phénoménologie.

<sup>190</sup> Voici une observation. Pour déterminer cet objectif, Husserl utilise le mot *Auswertung* pour évaluation. Ce terme peut également être traduit par interprétation ou analyse. Pour nous, cependant, le meilleur correspondant est « évaluation », qui, dans ce contexte, a le sens spécifique d'analyse phénoménologique des actes de connaissance, effectuée sur une base intuitionniste, afin d'appréhender leur valeur (*Wert*) de connaissance, valeur de vérité, d'évidence, etc.

la démonstration scientifique comme personne d'autre. Cela fait que les mathématiques se développent de manière si rigoureuse qu'elles deviennent un archétype, un modèle pour toutes les autres sciences. Mais en ce qui concerne les fondements noétiques de cette science, les mathématiciens ont peu à dire, et ce qu'ils disent est le plus souvent ambigu et obscur.

Les concepts mathématiques sont donc dans un état d'imperfection et de clarté insuffisante. Le terme « imperfection » est tiré du § 4 des *Prolégomènes* intitulé « L'imperfection théorique des sciences particulières ». En d'autres termes, la clarté que le mathématicien a de ses concepts et de ses méthodes est une obvié (*Selbstverständlichkeit*), une clarté suffisante pour atteindre les résultats attendus et satisfaire les intérêts techniques qu'il a engagés dans ses calculs et ses opérations. Mais d'un point de vue philosophique, qui demande le fondement ultime, et qui exige une évidence et non une simple obvié, cette clarté ne satisfait pas. Les mathématiques sont dans une situation similaire à celle des sciences naturelles, elles manquent de clarté finale (*letzte Klarheit*) parce qu'elles apparaissent comme une science plus technique que philosophique, en d'autres termes : les mathématiciens opèrent comme des techniciens ou des concepteurs qui construisent leurs machines, et « le degré de leur intelligibilité, de leur stabilité et de leur déterminabilité dépend de leurs intérêts technico-mathématiques respectifs »<sup>191</sup>.

Bien sûr, le mathématicien, lorsqu'il opère dans son élément théorique, sait très bien ce que signifient nombre, addition, soustraction, etc. Mais pour Husserl, cette connaissance n'est pas parfaitement claire, c'est une quasi-clarté :

Cette quasi-clarté est suffisamment certaine pour l'établissement d'axiomes et de théories, mais elle n'est pas suffisante pour les besoins d'une évaluation finale des mathématiques par rapport à leurs opérations de connaissance. Dès que l'on s'intéresse au contenu et à l'origine du concept de nombre, et que l'on (se demande) ce que signifie l'objectivité numérique, celle qui rend l'arithmétique intelligible, on se trouve dans l'embarras.<sup>192</sup>

Pour amener ce « presque » à la perfection de l'évidence, qui consiste dans la clarification phénoménologique de l'évidence naturelle, il revient à la noétique, en tant que discipline phénoménologique, d'explicitier ces opérations de connaissance dans une analyse pure de l'essence.

---

<sup>191</sup> „Der Grad ihrer Eindeutigkeit, Festigkeit und Bestimmtheit hängt vom technisch-mathematischen Interesse ab.“ Hua XXIV. § 31b, p. 158.

<sup>192</sup> „Jene quasi-Klarheit reicht hin für die Installierung der Axiome und Theorien, nicht reicht sie aber hin zu Zwecken einer endgültigen Wertung der Mathematik hinsichtlich ihrer Erkenntnisleistung. Sowie wir unser Interesse auf den Inhalt und Ursprung des Zahlbegriffs richten und nach dem letzten Sinn der Objektivität (fragen), die die Arithmetik durch ihn erkenntnismäßig beherrscht, geraten wir in Schwierigkeiten.“ Ibid., § 31b, p. 159.



Un parenthèse ici. En abordant la question de savoir si la phénoménologie doit fonder ou simplement élucider les mathématiques, Bruno Leclercq<sup>193</sup> répond par la seconde option et souligne que les véritables contributions de la phénoménologie husserlienne dans ce sens d'élucidation peuvent être identifiées comme étant de quatre types : (I) Abstraction et idéalisation : élucidation du « statut abstrait et idéal des entités et lois mathématiques à travers une réflexion profonde (...) sur les actes d'abstraction et d'idéalisation qui fondent leur constitution (...) », avec l'intérêt de révéler le fonctionnement, le « sens et la portée de l'intentionnalité des essences et de l'intuition », sachant que l'abstraction mentionnée « dans la notion mathématique d'unité suppose un acte de visée catégorielle spécifique qui n'est pas simplement le résultat de mécanismes psychiques naturels. »<sup>194</sup> (II) Élucidation du statut idéal de la légalité logico-mathématique effectuée depuis la distinction entre les trois niveaux de légalité : naturelle, normative et idéale. (III) Élucidation de « l'intersubjectivité des objets mathématiques et de la possibilité pour une conscience de réactiver ce qui a été initialement constitué par les actes d'une autre conscience », en plus de la révélation de « l'historicité des développements mathématiques » dans lesquels chaque mathématicien exerce son activité au sein d'une tradition héritée qui dessine un « horizon de sens déjà déterminé, qui à la fois limite et permet sa propre créativité constitutive. »<sup>195</sup> (IV) Enfin, l'élucidation du rôle des systèmes formels.

Husserl ajoute que la fonction du philosophe est moins de construire des théories que de s'interroger sur l'essence de la théorie, sur ce qui rend possible la théorie en général. Si les scientifiques travaillent comme des techniciens ingénieurs, assemblant des systèmes déductifs, sans avoir besoin de posséder dans cette construction une vision ultime et évidente de l'essence du théorique en général, le philosophe est chargé de compléter la science en expliquant l'élément manquant afin que le fondement de la connaissance scientifique soit évident et absolument ferme.

Mais quel type d'introduction Husserl fait-il de la théorie de la connaissance qui permet de la définir comme une philosophie première ? Dans les termes où Husserl s'exprime, elle semble se définir comme première en raison de sa référence (*Beziehung*) à toutes les autres sciences et du rôle d'évaluation définitive qu'elle remplit auprès des disciplines scientifiques et des savoirs qui lui sont subordonnés :

---

<sup>193</sup> LECLERCQ, Bruno. La phénoménologie doit-elle fonder ou seulement élucider les mathématiques? In : Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019.

<sup>194</sup> Ibid., p. 113.

<sup>195</sup> Ibid., p. 114.

La théorie de la connaissance est la discipline qui vise à aider les sciences à évaluer leur contenu final de connaissance, et à aider toutes les connaissances scientifiques à atteindre un fondement et une conclusion définitive. Cependant, elle se réfère à toutes les sciences par le biais de l'ontologie formelle, de l'ontologie réelle et de la logique normative, elle est principalement liée à ces disciplines logiques en tant que leurs subordonnées. Et par l'intermédiaire de ces dernières, elle est liée à toutes les autres disciplines et connaissances scientifiques. Surtout, elle est directement liée à la mathématique formelle et, en même temps, aux enseignements respectifs de la noétique.<sup>196</sup>

L'*Erkenntnistheorie* est la science critique de la connaissance dont la fonction est de clarifier : (1) la possibilité, (2) la signification et (3) l'essence de la connaissance objective de la part de la subjectivité connaissante. Comme on peut le voir, elle entretient une relation asymétrique avec toutes les autres sciences, en s'y référant unilatéralement, sans qu'elles aient à s'y référer. Elles n'ont pas besoin de s'y référer, en effet, parce que les sciences sont opératives et se contentent de la quasi-clarté (*quasi-Klarheit*) des opérations d'explication, de déduction et de démonstration, et non de la clarté complète du sens et des conditions ultimes de possibilité exigées par la considération gnoséologique.

Ici, l'évaluation (*Auswertung*) doit avoir le sens d'explicitation. Evaluer doit avoir le même sens qu'expliciter la valeur (*Wert*) de l'évidence, de la vérité, de la connaissance, qui réside dans ce qui est évalué. La rémission évaluative de la théorie de la connaissance serait donc l'explicitation des fondements de la connaissance scientifique. L'action d'expliciter, à son tour, présuppose l'existence de quelque chose d'implicite, de quelque chose qui se trouve dans l'obscurité et qui a besoin d'être élucidé, amené à sa complétude dans l'évidence.

C'est alors qu'au § 31, après avoir expliqué la différence entre la logique mathématique et la logique philosophique, entre la philosophie et les sciences de la nature, Husserl montre comment la philosophie s'établit au-dessus de toutes les autres sciences<sup>197</sup>, à condition de ne prendre aucune connaissance comme donnée, comme présupposée, et à travers une orientation de pensée tout à fait antinaturelle, qui lui est fournie par la réduction phénoménologique. C'est ainsi que Husserl peut identifier *Erkenntnistheorie* et *Erste Philosophie* :

---

<sup>196</sup> „Die Erkenntnistheorie ist diejenige Disziplin, die aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur letzten Auswertung ihres endgültigen Erkenntnisgehalts, aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur letzten Grundlegung und zu letztem Abschluß verhelfen will. Sie bezieht sich aber auf alle Wissenschaften durch das Medium der formalen Ontologie, der realen Ontologie und der logischen Normenlehre, auf diese logischen Disziplinen als Unterstufen ist sie primär bezogen und durch sie auf alle anderen wissenschaftlichen Erkenntnisse und Disziplinen. Vor allem ist sie direkt bezogen auf die formale Mathesis und zugleich auf die sie betreffenden Lehren der Noetik.“ Hua XXIV. § 31a, p. 158.

<sup>197</sup> „Über allen natürlichen Wissenschaften baut sich nun die Philosophie.“ Hua XXIV. § 31d, pp. 164-165.

Il devient clair qu'après le détachement de toutes les théories naturelles que la tâche philosophique intervient dans sa pureté. Il devient clair que la philosophie, ou plutôt la <Philosophie Première> au sens authentique, est rapportée de la même façon à toutes les domaines de connaissance et à toutes les théories et toutes les sciences naturelles qui sont à établir en eux. Elle est la science des principes, c'est-à-dire la science de l'explication ultime, de la justification et la donation de sens ultimes, donc de la mise au point ultime, tout ceci étant compris au sens de la généralité principielle. Elle ne puise nulle part, et pourtant sa <critique>, sa clarification de sens concernent tout, car cela concerne en principe tous les fondements, toutes les démarches méthodiques, tous les actes de pensée qui élèvent des revendications de droit, d'après des œuvres qu'ils accomplissent.<sup>198</sup>

La fonction prescrite à la théorie de la connaissance, comme la première, n'est pas d'intervenir dans les domaines scientifiques, mais d'effectuer une critique qui a une préséance absolue sur eux :

La Philosophie Première ou, ce qui revient au même, la critique de la raison théorique, la <théorie de la connaissance>, ne met pas à l'épreuve un à un les concepts fondamentaux, les théories qui se trouvent dans les sciences actuelles, ni n'effectue sur eux pour ainsi dire *in concreto*, pas à pas, l'explicitation nécessaire et la détermination de sens qui permet la mise au point ultime. Mais elle donne en main, dans une généralité exhaustive, tout ce qui rend chaque fois possible l'accomplissement de cette œuvre. Et elle obtient cette généralité exhaustive sur le fondement de l'établissement complet et de la clarification par la critique de la connaissance de toutes les <formes de pensée>, donc de toutes les catégories formelles et de tous les axiomes formels qui se déploient dans les disciplines mathématiques naturelles en théories mathématiques, ainsi que sur le fondement de la clarification complète correspondante des formes métaphysiques, c'est-à-dire des catégories réelles, qui se situent au fondement de toute conception de la nature et de toute détermination de la nature. Et, finalement, sur le fondement de la clarification de l'ensemble des catégories noétiques, si nous voulons accepter cette expression qui est, telle quelle, compréhensible.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> „Es wird klar, daß die Philosophie, oder vielmehr die im echten Sinn „Erste Philosophie“, in gleicher Weise auf alle Erkenntnisgebiete und alle in ihnen zu etablierenden natürlichen Theorien und Wissenschaften bezogen ist. Sie ist Wissenschaft von der Prinzipien, nämlich Wissenschaft der letzten Aufklärung, der letzten Erledigung, all das im Sinn prinzipieller Allgemeinheit verstanden. Sie greift nirgends hinein und doch betrifft ihre „Kritik“, ihre Sinnesklärung, alles und jedes, denn es betrifft im Prinzip alle Fundamente, alle methodischen Schritte, alle Rechtsansprüche erhebenden Denkkakte nach dem Wesen ihrer Leistung.“ Ibid., § 31d, pp. 165-166.

<sup>199</sup> „Die Erste Philosophie oder, was dasselbe, die Kritik der theoretischen Vernunft, die ‚Erkenntnistheorie‘, prüft nicht einzelweise die in den aktuellen Wissenschaft vorliegenden Grundbegriffe, Grundsätze, Theorien, und übt an ihnen sozusagen *in concreto* Schritt für Schritt die notwendige Aufklärung und letzterledigende Sinnesbestimmung. Aber sie gibt in erschöpfender Allgemeinheit alles an die Hand, was diese Leistung jeweils ermöglicht. Und sie gewinnt diese erschöpfende Allgemeinheit auf Grund einer vollständigen Herausstellung und erkenntniskritischen Klärung aller „Denkformen“, also aller formalen Kategorien und formalen Axiome, die sich in den natürlichen mathematischen Disziplinen zu den mathematischen Theorien entfalten, sowie auf Grund der entsprechenden vollständigen Klärung der metaphysischen Formen, d.i. der realen Kategorien, die aller Naturauffassung und Naturbestimmung zugrunde liegen. Und endlich auf Grund der Klärung der sämtlichen noetischen Kategorien, wenn wir diesen Ausdruck akzeptieren wollen, und der ohne weiteres verständlich ist.“ Ibid., § 31d, p. 166.

On peut donc soutenir qu'il existe une « logique première » qui inscrit dans son domaine toutes les formes logiques possibles (logique formelle, logique des significations, logique normative, apophantique, mathématiques, théorie des multiplicités, etc.). Elle se détermine comme une *mathesis universalis* et s'oriente vers le côté objectif des sciences conçues comme un système de tous les systèmes possibles d'enchaînement ordonné de propositions. De la même manière, il doit y avoir une « philosophie première » capable d'inscrire toutes les formes cognitives possibles (à la fois logiques et noétiques, empiriques et transcendantales) dans son domaine. Elle doit être déterminée comme une *Mathesis philosophique universalissima* adressée au côté subjectif de la connaissance (non seulement de la connaissance scientifique, mais de toute connaissance possible) conçue comme une forme transcendantale de la subjectivité, la seule qui donne sens et valeur d'objectivité à la *connaissance en tant que connaissance*.

§ 32. *Le problème de la relation entre la théorie de la connaissance et la psychologie.*

Le § 32 est divisé en trois parties. La première traite de la connaissance dans son aspect factuel, elle parle de « la connaissance en tant que fait subjectif » et s'interroge sur la signification réelle de cette expression. Que signifie-t-elle exactement ? La deuxième partie, à son tour, est consacrée à montrer la nécessité d'une clarté réflexive finale sur la relation entre l'idéalité et l'objectivité pour la subjectivité. Dans la dernière partie, Husserl aborde le problème de la possibilité d'une théorie de la connaissance qui ne soit pas psychologique.

Il s'agit, en somme, du problème de la relation entre la théorie de la connaissance et la psychologie. La démarcation entre les deux disciplines est une tâche qui impose une énorme difficulté, la plus épineuse de toutes les difficultés, mais c'est avec elle que se fait le pas décisif vers l'établissement de la science philosophique fondamentale. Ici, Husserl revient à la détermination négative susmentionnée de la philosophie première : la tâche la plus importante à accomplir est de montrer que la philosophie première n'est pas la psychologie et qu'il doit être possible d'avoir une théorie de la connaissance non psychologique. Le portique d'entrée dans la théorie de la connaissance ne peut être franchi qu'après avoir résolu ce problème, car c'est par lui que se décide le succès ou l'échec des objectifs fixés par la critique gnoséologique.

Les sections A et B du paragraphe, qui partent de l'affirmation que « la connaissance est un fait subjectif », introduisent ainsi le grand problème. Qu'en est-il des sciences purement objectives ? Elles prétendent que leur système théorique a une « vie propre », que son fonctionnement, son opérationnalisation technique, ne dépendent pas du tout du

« sujet » qui joue le rôle d'opérateur scientifique. Le système doit marcher sur ses deux pieds, sans dépendre d'un individu empirique spécifique.

Cela signifie qu'en principe, les systèmes de base des sciences orientées vers l'objectif se passent de toute relation avec telle ou telle subjectivité ; ils cherchent à fonctionner dans la pure universalité et la pure objectivité, sans référence à l'individualité de qui que ce soit. L'élément subjectif doit être supprimé, car peu importe qui est l'investigateur, le système théorique fonctionne automatiquement et doit fonctionner pour quiconque, indépendamment du scientifique qui l'opère réellement. Les actes intellectuels qui rendent compte de la connaissance (perceptions, souvenirs, attentes, jugements, suppositions, doutes), dans la mesure où ils s'écoulent dans le temps, dans la mesure où ils ont un contenu réel, doivent être retirés de la scène et céder la place à des lois idéales supra-temporelles, qui sont valables pour n'importe quel temps et n'importe quel espace.

La noétique, en revanche, s'intéresse précisément à la subjectivité, mais son orientation est différente. En tant que doctrine de la connaissance fondée sur le jugement, elle examine les principes de la normalité de la connaissance scientifique, qui repose sur des chaînes uniformes d'actes cognitifs réguliers, et les examine à travers l'évidence. Ensuite vient la théorie critique de la connaissance, qui se concentre également sur la subjectivité, déjà correctement délimitée par la noétique, et examine les liens entre le sens, l'objet et la connaissance. Comme on le voit, la critique de la connaissance concerne respectivement la logique formelle, l'ontologie réelle et la noétique : elle cherche à fixer dans ses termes appropriés le lien entre elles, c'est-à-dire à déterminer comment le sens, l'objet et la connaissance sont liés.

Il y a un obstacle qui bloque le chemin de ces deux prétentions. Dans l'expression « fait » de la connaissance, le « fait » se distingue par sa double signification. Le premier : (1) peu importe à quel point il est général et universel, toute connaissance est factuelle, elle est produite de fait dans la subjectivité de quelqu'un. Dans la science, il est impossible de s'élever à une universalité et à une généralité sans référence à une individualité empirique, il n'est pas possible d'adopter une orientation purement objective sans référence à la subjectivité, même si les relations psychiques et psychophysiques des scientifiques en tant que tels sont suspendues dans la régression aux principes universels. Le deuxième : (2) le fait est aussi une fatalité, une inévitabilité, c'est-à-dire une situation ultime, irrévocable, irréductible, et en tant que telle impose une limite inexorable à l'investigation. Or, que peut signifier, en dernière instance, le en-soi des objets et la valeur-en-soi de la vérité ? N'est-ce pas une situation insurmontable, inéluctable, que tout en-soi présuppose un pour-soi qui l'atteste comme en-soi ? Dans cette

attestation, n'est-il pas vrai que le sens même de l'en-soi trouve son origine dans la subjectivité elle-même ?<sup>200</sup>

N'est-ce pas dire que toute science est humaine, trop humaine ?<sup>201</sup> Or, si toute connaissance est subjective par principe, en vertu d'être pour la subjectivité, n'est-ce pas certifier que le dernier mot sur la question gnoséologique revient de droit à la psychologie ? Tout porte à le croire : la psychologie est la dernière des sciences, dans la mesure où tout savoir est reconnu en dernière instance comme subjectif ; de même, elle est la première des sciences, parce que le fait que tout savoir soit subjectif conditionne d'emblée la détermination future de tout champ de savoir.<sup>202</sup>

Cependant, contre toute apparence, Husserl répond catégoriquement que non, la psychologie n'est ni la première ni la dernière des sciences. Si la noétique et la théorie de la connaissance considèrent toutes deux la subjectivité, elles ne le font cependant pas factuellement, mais idéalement ; leur engagement est de découvrir des structures subjectives *a priori*. C'est dans le cadre d'une subjectivité universellement considérée, dans sa forme pure, que la réflexion philosophique interroge la relation entre l'idéalité et l'objectivité pour la conscience. C'est pourquoi la science philosophique fondamentale ne peut être la psychologie. Les problèmes liés à la subjectivité en général (relation entre l'idéalité et l'objectivité, d'une part, et la subjectivité, d'autre part) ne relèvent pas de la psychologie et ne doivent pas être abandonnés à la considération psychologique.

Mais il semble que cela ne soit pas suffisant. Il reste à savoir comment la noétique se comporte par rapport à la psychologie, et comment une théorie non psychologique de la connaissance est possible. Dans la section C du paragraphe, Husserl assume ouvertement

---

<sup>200</sup> Le problème du « fait » persiste jusqu'au § 35, qui conclut ce chapitre : „(...) wenn auch der betreffende Untersuchende seine phänomenologischen Reduktionen anbringt, so ist doch all das, was er schaut, de facto sein individuelles Erlebnis, und er selbst ist doch de facto ein Mensch. Also das alles ist Psychisches und Psychophysisches.“ Traduction: “(...) « (...) même si l'enquêteur en question effectue ses réductions phénoménologiques, tout ce qu'il voit est toujours *de facto* son expérience individuelle et lui-même est toujours en fait un homme. Tout cela est donc psychique et psychophysique » (§ 35d, p. 214). Et encore dans la p. 215: „De facto! Das ist ja das ganze Problem!“: « *De facto!* C'est d'ailleurs tout le problème ! ».

<sup>201</sup> Ce n'est pas par hasard que Husserl cite Nietzsche *en passant* dans son exposé.

<sup>202</sup> „Manche werden hier sogar schließen: Aus seiner Subjektivität kann niemand heraus, also kann die Forschung sich nur in der Subjektivität vollziehen, sie muß also psychologische Forschung sein. (...) Denn das gilt für jederlei Wissenschaft. Auch wenn der physikalische Naturforscher die Natur beobachtet, mit dem Dingen Experimente vollzieht und daraufhin für die Natur Erkenntnis gewinnt, kommt er über seine Subjektivität nicht hinaus. Also wäre nach diesem Argument jede physikalische Untersuchung *eo ipso* eine psychologische.“ Traduction : « Beaucoup concluront ici que personne n'est réellement capable de sortir de sa subjectivité, et que l'investigation, de cette manière, ne peut être réalisée que de manière subjective ; par conséquent, elle doit nécessairement être une enquête psychologique. (...) la même chose vaut pour tous les genres de science. Même si le scientifique physique observe le monde naturel, soumet les choses à l'expérimentation et en acquiert ainsi la connaissance de la nature, il ne peut pas dépasser *eo ipso* la sphère de sa subjectivité. » Ibid., § 32c, p. 175.

toutes les énigmes de la subjectivité de la connaissance exactement comme elles sont, en tant qu' « énigmes ». L'attitude à adopter n'est pas de s'appuyer sur l'objectivisme des sciences pour éluder les paradoxes et les contradictions du subjectivisme, mais de radicaliser le subjectivisme lui-même. Ce qu'il reste à faire est précisément le contraire de ce que fait la théorie psychologue, qui part des présupposés des sciences naturelles, en s'engageant partout dans des positions transcendantes, dont la possibilité et le sens sont précisément ce qui est en question. Dans le subjectivisme radical établi par l'attitude phénoménologique, il est nécessaire d'obtenir une clarté réflexive finale sur le rapport entre idéalité et objectivité *pour la subjectivité*, sans éliminer le *pour* et en essayant de parvenir à une élucidation ultime du sens de cette corrélation.

§ 33. *Le scepticisme gnoséologique.*

Le paragraphe 33, quant à lui, introduit une approche historique : Husserl se penche sur l'histoire de la philosophie pour montrer la genèse du scepticisme gnoséologique à partir du scepticisme dogmatique, et parle d'un développement téléologique de la théorie de la connaissance, dont la figure initiale aurait émergé des perplexités, des contradictions et des impasses apparentes dans lesquelles l'argumentation sceptique avait enfermé la pensée. La section est divisée en trois parties. Dans la première, le scepticisme dogmatique est défini comme l'expression d'un manque de clarté sur le sens et la possibilité d'une science objective. Dans la deuxième, la critique sceptique est considérée comme une position critique-gnoséologique. Enfin, dans la troisième partie, Husserl mentionne à nouveau la distinction entre la logique mathématique et la logique philosophique, et aborde la question de la différence entre la perfection logico-mathématique et l'élucidation gnoséologique.

Husserl présente différents types d'orientation sceptique : le scepticisme historique ou extrême, le scepticisme modéré de Hume, le scepticisme méthodologique cartésien et le scepticisme gnoséologique. Le scepticisme peut être dogmatique ou critique. Le texte attire l'attention sur la signification historique du scepticisme et sur une certaine fonction téléologique qu'il remplit dans l'histoire de la philosophie. La première forme de scepticisme à émerger dans l'histoire est le scepticisme dogmatique, qui apparaît avec les Sophistes. Il est décrit comme l'expression d'un manque de clarté quant au sens et à la possibilité d'une science objective. La critique sceptique émerge ainsi comme une prise de position critique-gnoséologique.

Mais ce qui s'exprimait proprement sous la forme des théories sceptiques extrêmes, « ce qui se cachait proprement derrière elles, ce n'était pas tant la négation sérieuse de la connaissance en général ou les doutes sérieux sur la validité de la connaissance en

général », mais plutôt, dit Husserl, l'expression du « manque de clarté sur le sens et la possibilité de la connaissance par rapport à sa validité objective et à sa réalisation ». <sup>203</sup>

Mais Husserl rappelle qu'il y a des absurdités et des contradictions insurmontables dans l'argumentation des sophistes. Tout d'abord, une contradiction existentielle, car les sophistes agissent rationnellement dans la vie pratique, faisant la distinction entre vérité et erreur, et se tirent une balle dans le pied en assumant implicitement les mêmes croyances qu'ils nient explicitement dans leur argumentation. Ensuite, une contradiction logique, car le sophiste sceptique s'efforce de « contester et prouver comme étant impossible ce qu'il suppose théoriquement ; ou, du moins, il commet l'absurdité de nier précisément les conditions essentielles de possibilité des théories avec lesquelles il forme lui-même ses argumentations sceptiques. » <sup>204</sup>

Le deuxième mode de scepticisme est le gnoséologique, qui se développe téléologiquement à partir du dogmatique. Ce scepticisme apparaît comme un prérequis méthodologique pour une théorie de la connaissance authentique, qui consiste en une philosophie du commencement. Husserl clarifie que le moment critique était dès le départ en germe dans le dogmatisme sceptique, et qu'il n'attendait que d'être mis en lumière par le développement ultérieur de la philosophie.

Nous comprenons la fonction téléologique de ce scepticisme dogmatique dans l'histoire de la philosophie comme une préparation au scepticisme critique, c'est-à-dire le scepticisme qui constitue le commencement nécessaire de la théorie de la connaissance et qui détermine son fondement. Dans tout scepticisme dogmatique, le moment critique est implicite (c'est dire beaucoup), mais il s'agit d'un moment qui n'a pas encore atteint la pureté de l'éclaircissement. En contraste avec le scepticisme dogmatique, le scepticisme critique n'est pas une théorie, mais une prise de position et une méthode. <sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> „Was in Form solcher Theorien eigentlich zum Ausdruck kam, was sich hinter diesen Theorien eigentlich versteckte, war nicht so sehr die ernstliche Negation von Erkenntnis überhaupt oder der ernstliche Zweifel an der Erkenntnisgeltung überhaupt, sondern die Unklarheit über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis hinsichtlich ihrer objektiven Geltung und Leistung.“ Ibid., § 33a, p. 180.

<sup>204</sup> „(...) daß sie im Inhalt ihrer Theorien das zu bestreiten und als unmöglich zu erweisen suchen, was sie selbst als Theorien voraussetzen; oder mindestens dies: Sie begehen den Widersinn, wesentliche Bedingungen der Möglichkeit gerade solcher Theorien zu bestreiten, als welche sie sich selbst skeptisch argumentierend ausbilden.“ Ibid., § 33a, p. 183.

<sup>205</sup> „Die teleologische Funktion dieser dogmatischen Skepsis in der Geschichte der Philosophie sehen wir aber darin, die kritische Skepsis, d. h. diejenige, die den notwendigen Anfang der Erkenntnistheorie ausmacht und ihren Boden bestimmt, vorzubereiten. In aller dogmatischen Skepsis ist die kritische ein impliziertes (das ist zu viel gesagt), aber sich nicht zur Reinheit abklärendes Moment. Im Gegensatz zur dogmatischen Skepsis ist die kritische keine Theorie, sondern eine Stellungnahme und eine Methode.“ Ibid., § 33a, p. 180.



Et cette même réflexion sur la téléologie des idées philosophiques est portée par Husserl à la considération cartésienne fondamentale dans la modernité, qui trouve dans le scepticisme gnoséologique la méthode fondamentale de la théorie de la connaissance.

§ 34. *Sur la possibilité de la théorie de la connaissance après l'accomplissement de l'épochè.*

Dans le § 34, Husserl doit faire face aux contradictions apparentes qui surgissent dans la proposition explicite de la méthode de réduction. Une théorie de la connaissance reste-t-elle possible après la suspension, par l'épochè phénoménologique, de tout le *corpus* de connaissances ? Ne tombe-t-on pas ainsi dans une sorte de cercle épistémologique ? Pour apporter une solution à cette question, Husserl montre que l'auto-référentialité est quelque chose qui appartient essentiellement à la théorie de la connaissance. Cela établit un dialogue avec la philosophie cartésienne, où le monde phénoménal est présenté comme une sphère absolue de données indubitables.

La contradiction mentionnée est en réalité une autocontradiction : si l'épochè exige la suspension de toutes les connaissances, la science gnoséologique elle-même, en tant que « connaissance », ne devrait-elle pas également être exclue ?

Toute connaissance doit être problématique. Mais la connaissance gnoséologique que nous recherchons est aussi une connaissance. Il semble donc que la théorie de la connaissance soit nécessaire pour obtenir la théorie de la connaissance. Ce qui semble montrer que la théorie de la connaissance est en principe impossible.<sup>206</sup>

En effet, elle semble être condamnée à une régression à l'infini, car la théorie de la connaissance exigerait elle-même une théorie de la connaissance pour être établie, et celle-ci, à son tour, une nouvelle théorie de la connaissance, *ad infinitum*.

Pour résoudre le problème apparent du cercle épistémologique, Husserl parle de la possibilité d'une théorie de la connaissance après l'achèvement de l'épochè. Elle est possible, d'abord, parce que ce qui apparaît comme une autocontradiction se révèle, en réalité, être quelque chose qui appartient à la nature même des choses. La théorie de la connaissance possède essentiellement une autoréférence : « La rétro-référence nécessaire de l'élucidation gnoséologique à elle-même est manifestement quelque chose qui appartient à l'essence de la connaissance en tant que telle. »<sup>207</sup> Ainsi, même Dieu, dont la connaissance est absolument

---

<sup>206</sup> „Alle Erkenntnis soll problematisch sein. Aber die erkenntnistheoretische Erkenntnis, die wir suchen, ist ja auch Erkenntnis. Es scheint also der Erkenntnistheorie zu bedürfen, um Erkenntnistheorie zu gewinnen. Was zu beweisen scheint, Erkenntnistheorie sei prinzipiell unmöglich.“ Ibid., § 34a, p. 193.

<sup>207</sup> „Die notwendige Rückbeziehung der Erkenntnisaufklärung auf sich selbst ist offenbar etwas zum Wesen der Erkenntnis als solcher Gehöriges.“ Ibid., § 34a, p. 193.

parfaite, si Il devait un jour mettre en œuvre la critique de la connaissance, Il devrait le faire sur une telle base rétro-référentielle.

Deuxièmement, la théorie de la connaissance est possible parce que toutes les connaissances ne peuvent pas être mises en doute. La connaissance, par exemple, que je me trouve dans une telle perplexité face au cercle gnoséologique n'est pas une connaissance susceptible d'être mise en doute, car il n'y a pas de sens à douter que c'est moi qui doute. En même temps, le « je » ne peut pas douter que les phénomènes lui sont donnés en tant que phénomènes. Husserl fait donc appel au noyau fondamental de la méditation de style cartésien, qui offre le monde des phénomènes donnés au moi comme un champ de données indubitables. « Il réside dans la nature des problèmes qu'ils doivent être réalisés purement dans le domaine de données absolument indubitables, de données qui doivent y être montrées et y être vues comme absolues. »<sup>208</sup>

§ 35. *La différence radicale entre la recherche gnoséologique et la recherche psychologique/*

Le paragraphe 35, qui conclut le chapitre, est l'occasion d'essayer définitivement la démarcation la plus difficile entre la recherche gnoséologique et psychologique. La clé pour tracer une ligne de démarcation entre elles est leur engagement ou non-engagement avec des présupposés tirés du monde transcendant.

La section est divisée en cinq parties. Dans la première, la psychologie est présentée comme une science naturelle qui se heurte de plein fouet au problème de la transcendance. Dans la deuxième, Husserl parle de la confusion qui est généralement faite entre l'analyse psychologique de l'origine et la clarification gnoséologique, qu'il appelle confusion contradictoire. Dans la troisième, il est montré que la théorie de la connaissance, en plus de ne pas s'identifier à une analyse génétique, ne correspond pas non plus à une quelconque psychologie descriptive. La quatrième partie explique la réduction phénoménologique comme l'exclusion de toute apperception empirique et de toute croyance en la transcendance. Dans la dernière partie, Husserl évoque à nouveau la philosophie cartésienne pour montrer que l'évidence de la *cogitatio* n'est pas l'évidence d'un fait naturel.

En bref, l'enjeu est de montrer que la théorie de la connaissance ne s'identifie à aucune des différentes versions de la psychologie : génétique, causale-génétique, causale-explicative, descriptive, etc. Mais la distinction à faire est d'une telle subtilité qu'elle impose au

---

<sup>208</sup> „In der Natur der Probleme liegt es, daß sie rein in der Sphäre absolut zweifelloser Gegebenheiten sich vollziehen muß, von Gegebenheiten, die aufgewiesen und als absolut erschaut da sein müssen.“ Ibid., § 34b, p. 200.

regard le plus pénétrant un problème très difficile, un défi, même pour le philosophe cultivé dans les analyses phénoménologiques détaillées. Il s'agit de la distinction entre données psychologiques et données phénoménologiques. Il n'est pas étonnant que Husserl, exceptionnellement, désigne métaphoriquement la confusion entre théorie de la connaissance et psychologie comme une véritable tentation pour le philosophe qui, après s'être réveillé de l'innocence épistémique et avoir cédé au désir de manger la pomme fatale de l'arbre de cette confusion, commet le péché originel contre l'Esprit Saint de la philosophie.<sup>209</sup>

Une confusion qui est souvent commise est entre la théorie de la connaissance et les théories spéculatives sur la genèse de la pensée cognitive. Il convient de dire que l'éclaircissement gnoséologique ne se confond pas avec une analyse génétique, c'est-à-dire qu'il ne ressemble pas à une analyse psychologique de l'origine. Pour Husserl, le mélange des deux aboutit à l'absurde. À titre d'exemple de cette confusion, il mentionne la théorie d'Herbert Spencer, qui voit dans les lois apodictiques et nécessaires de la pensée un dépôt d'expériences qui se sont accumulées au fil des générations, évoluant jusqu'aux formes "récentes" de la pensée logique. Pour Husserl, l'absurdité contenue dans cette théorie de l'hérédité est claire, car, quelle que soit la manière dont elle a été découverte, la théorie suppose justement la validité des lois qu'elle cherche à expliquer génétiquement, car elle doit, pour obtenir sa légitimité logique, recourir dès le départ à la nécessité apodictique elle-même qu'elle croit pouvoir expliquer en termes d'"évolution".

Les théories similaires du biologisme, de l'anthropologisme, de l'historicisme, etc. tombent dans la même erreur, que Husserl considère comme capitale, de « vouloir réaliser la théorie de la connaissance par la science causale-explicative et, en général, par la science naturelle et transcendante. »<sup>210</sup> Du point de vue de la théorie de la connaissance, l'histoire évolutive de l'intellect humain et l'explication causale des enchaînements dans cette évolution sont complètement sans pertinence. Et il en va de même pour la spéculation métaphysique.

Qu'est-ce qui est donc pertinent d'un point de vue épistémologique ? Pour Husserl, ce qui est fondamental, c'est « la sphère des simples phénomènes, des phénomènes en tant que pures immanences, exactement comme ils sont visualisés dans la conscience intérieure

---

<sup>209</sup> Cf. Ibid., § 32c, p. 176. Ensuite, le problème est de nouveau métaphoriquement désigné comme une énigme proférée par la Sphinx de la critique de la connaissance. Plus loin, en faisant référence au dogmatisme des positions psychologues, empiristes et biologistes, qui tentent de clore la problématique gnoséologique en faisant appel aux mêmes présupposés naturels qui y sont en question, Husserl avertit que le « Moloch du dogmatisme dévore tous ceux qui lui ont déjà offert un sacrifice, même une seule fois et même dans un état d'inconscience. » Cf. Ibid., § 33b, p. 188.

<sup>210</sup> „Erkenntnistheorie durch kausal-erklärende und überhaupt durch natürliche und transzendierende Wissenschaft leisten zu wollen, das ist die kardinale Verkehrtheit, deren Widersinn man sich völlig klar gemacht haben muß.“ Ibid., § 35b, p. 207.

avec l'évidence cartésienne. »<sup>211</sup> Il devient ainsi clair « que la psychologie causale-explicative et ses enseignements sur l'origine des actes cognitifs ne s'élèvent pas suffisamment au niveau de l'investigation gnoséologique. »<sup>212</sup>

Mais la méthode cartésienne du doute, en remontant aux actes de la perception interne (perceptions, représentations, jugements), n'effectue-t-elle pas par hasard des analyses psychologiques ? À ce sujet, Husserl observe que la théorie de la connaissance à la manière de Descartes exige, comme condition *sine qua non*, la mise hors circuit de toute position transcendante à travers l'épochè, tandis que la psychologie, par définition, s'occupe des mêmes actes psychiques, des mêmes perceptions, représentations, pensées, intuitions et autres, mais en un sens engagée partout dans des présupposés de transcendance. C'est l'engagement envers le transcendant (la croyance effective en l'être) qui en fait une science naturelle.

Comme Husserl l'explique mieux dans *l'Idée de la Phénoménologie*, les concepts les plus appropriés pour décider de la questionabilité et de l'indiscutabilité de la connaissance sont le couple de concepts d'immanence et de transcendance : « la connaissance intuitive de la *cogitatio* est immanente, la connaissance des sciences objectives – les sciences de la nature et les sciences de l'esprit – mais aussi, en y regardant de plus près, celle des sciences mathématiques, est transcendante. »<sup>213</sup> Ainsi, Husserl sépare les sciences en sciences immanentes et sciences transcendantes. Cela lui permet de délimiter la phénoménologie comme une science immanente par rapport à la psychologie, considérée comme transcendante.<sup>214</sup>

Bien entendu, si l'on considère cette distinction avec plus d'attention, elle conduit à une autre distinction non moins importante : celle qui existe entre l'*immanence incluse* et l'immanence au sens du « *donné en soi qui se constitue en évidence* »<sup>215</sup>. L'immanent inclus est celui qui se présente au regard phénoménologique dans une auto-donation complète et adéquate, de sorte qu'il résiste à tout doute et exclut toute possibilité d'erreur quant à son existence comme absolument dénuée de sens. L'ingrédient immanent est incontestable et

---

<sup>211</sup> „Die erkenntnistheoretisch bedeutsame und fundamental psychologische Sphäre ist die Sphäre der bloßen Phänomene, der Phänomene als reine Immanenzen, so wie sie eben im inneren Bewußtsein mit der Cartesianischen Evidenz erschaut werden“. Ibid., §35c, p. 209.

<sup>212</sup> „Also es ist evident: Die kausalerklärende Psychologie und ihre Lehren vom Ursprung der Erkenntnisakte reichen in die erkenntnistheoretische Untersuchung nicht im mindesten hinein.“ Ibid., § 35c, p. 208.

<sup>213</sup> Hua II. Introdução, p. 5 (23 trad. port.).

<sup>214</sup> „(...) Psychologie ist Naturwissenschaft. Sie ist als natürliche Wissenschaft erwachsen und ist, wie jede natürliche und objektive Wissenschaft, transzendierende Wissenschaft.“ Traduction: « (...) La psychologie est une science naturelle. Elle s'est développée en tant que science naturelle et, comme toute science naturelle et objective, elle est une science transcendante. » Hua XXIV. §35a, p. 203.

<sup>215</sup> Hua II. Introduction, p. 5 (trad. port. 24).

élimine toute raison de douter. L'immanent qui se constitue en évidence est appelé plus tard « transcendance dans l'immanence ».

Le transcendant, contrairement à l'immanent inclus, est toujours sujet au doute. Du point de vue de la science immanente, tout transcendant doit se voir attribuer l'indice zéro, c'est-à-dire que sa validité ne doit pas être présumée, mais acceptée uniquement comme phénomène ou prétention de validité. Pourquoi ? La réponse de Husserl est simple : « Le problème de la transcendance rend toute la nature problématique, elle doit rester hors du circuit. »<sup>216</sup> En ce qui concerne la théorie de la connaissance, elle « doit pratiquer l'*epochè* absolue par rapport à toute transcendance (...) »<sup>217</sup> Dès qu'il surgit, le problème transcendantal impose à la théorie gnoséologique l'impératif de mettre tout transcendant entre parenthèses et de rester dans cette suspension jusqu'à nouvel ordre, c'est-à-dire jusqu'à ce que le sens, la possibilité et l'essence de l'objectivité du « transcendant » puissent être élucidés phénoménologiquement.

La section suivante, à son tour, s'ouvre sur l'affirmation catégorique que la théorie de la connaissance n'est pas non plus une psychologie descriptive. La raison en est évidente : l'engagement envers le transcendant y est désactivé et l'investigation se déplace dans un champ purifié, déconnecté, où les phénomènes se présentent comme tels et, en tant que tels, sont accueillis par l'analyse phénoménologique. Husserl conclut cette section en parlant d'une élimination (*Ausscheidung*) et d'une phénoménalisation (dégradation de toute transcendance en purs phénomènes) qu'il appelle réduction phénoménologique.<sup>218</sup> Le texte suivant<sup>219</sup> commence à expliquer le sens de la méthode qui répond à ce nom.

Le recours à d'autres textes de la même époque permet de se rendre compte à quel point cette réduction porte déjà la marque du transcendantal, même si le terme n'était pas utilisé à l'époque.<sup>220</sup> Husserl dit – dans des manuscrits étroitement liés à ces conférences – que l'intérêt de la phénoménologie « transcendantale » est dirigé vers la conscience en tant que

---

<sup>216</sup> „Das Problem der Transzendenz (...) macht die ganze Natur problematisch, sie muß dahingestellt bleiben.“ Ibid., §35a, p. 203.

<sup>217</sup> „Von der Erkenntnistheorie aber wissen wir, daß sie hinsichtlich aller Transzendenz absolute Epoché üben muß (...)“ Ibid., §35a, p. 204.

<sup>218</sup> „Anstelle der empirischen Apperzeption oder Objektivation vollzieht er die phänomenologische, in der die empirische Apperzeption und das in ihr vollzogene empirische Urteil zum bloßen Phänomen degradiert und somit alle urteilsmäßige Setzung von Transzendenz ausgeschlossen ist. In bezug auf diese Ausscheidung und Phänomenierung pflege ich auch von phänomenologischer Reduktion zu sprechen.“ Ibid., § 35c, p. 211.

<sup>219</sup> d) Die phänomenologische Reduktion als Ausschaltung jeder empirischen Apperzeption und allen Transzendenzglaubens (Ibid., § 35d, p. 211).

<sup>220</sup> Des textes antérieurs à celui-ci avaient déjà fait usage du concept de transcendantal, comme par exemple les leçons sur la *Théorie de la Connaissance Générale*, de 1902/03, où la théorie de la connaissance est désignée comme « philosophie transcendantale ». (*Erkenntnistheorie als Transzendentalphilosophie*). In: Hua XXX. Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1902/03. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

conscience et vers les phénomènes en tant que phénomènes, entendus dans le double sens de 1) « l'apparence (*Erscheinung*), dans laquelle l'objectivité apparaît ; 2) d'autre part, dans le sens de l'objectivité (*Objektivität*) uniquement considérée alors qu'elle apparaît dans les apparences et bien sûr, 'transcendamment', dans la déconnexion de toutes les positions empiriques. »<sup>221</sup>

La réduction est effectivement décrite, étape par étape, des pages 212 à 214. Dans la mesure où les transcendances sont progressivement éliminées, aucune position de jugement qui s'applique à quelque chose pris comme effectif ne peut continuer à être valide ; ces positions portent le sceau d'un « *non liquet* » absolu et ne peuvent plus fonctionner que comme objet d'investigation, et non plus comme prémisses. Ainsi, toute perception et tout jugement peuvent agir comme des « phénomènes » au sens de la phénoménologie sans que le perçu et le jugé soient co-positionnés comme des transcendants effectifs.

Husserl conclut ce paragraphe en cherchant à distinguer la perception phénoménologique de la perception empirico-naturelle, avec l'avertissement que la confusion entre elles compromet la possibilité d'une authentique investigation gnoséologique. L'évidence de la *cogitatio* – dit-il – n'est pas l'évidence de ma *cogitatio*, ni l'évidence de l'expérience n'est mon expérience. Le pronom possessif ici indique une perception naturelle du moi, qui doit être mise hors jeu par l'*epochè*. L'existence de la *cogitatio* n'a pas été établie sur la certitude indubitable de ce moi dans le sens naturel, psychologique. Des distinctions justes s'imposent alors : « Il ne peut jamais y avoir de confusion entre la perception interne et la perception phénoménologique, ni entre généralisation immanente et transcendante, pas plus qu'entre objectivité psychologique et phénoménologique. »<sup>222</sup>

Après tout ce qui a été dit, est-il encore possible de déterminer la relation réelle entre la phénoménologie et la psychologie ? Après tout, la psychologie traite des mêmes actes psychiques que la phénoménologie, à la différence qu'elle le fait dans une attitude spécifique, engagée dans des croyances et des présupposés naturels que la phénoménologie n'est pas autorisée à assumer, puisque sa perspective est établie comme antinaturelle. S'il s'agit pourtant des mêmes actes psychiques, n'est-il pas clair alors qu'il existe encore une relation importante entre eux ? Husserl en est conscient. A tel point que le philosophe reprend le double sens de *próteros* (premier) qu'il avait déjà évoqué au § 71 des *Prolégomènes*, déjà cité ici, pour déterminer ce rapport comme le rapport entre un premier et un second point de vue :

---

<sup>221</sup> Manuscrit B II 1, feuilles 25a et suivantes, de septembre 1907, cité par Walter Biemel dans l'*Introduction de l'éditeur allemand* rédigée pour Hua II.

<sup>222</sup> „Niemals dürfen innere Wahrnehmung und phänomenologische Wahrnehmung vermengt werden. Ebenso nicht immanente und transzendente Generalisation, ebensowenig wie psychologische und phänomenologische Gegenständlichkeit.“ Ibid., §35e, p. 216.

Le point de départ méthodique naturel, à partir duquel le point de vue de l'apperception phénoménologique peut être obtenu, est celui de la psychologie, ou, ce qui revient au même, de l'apperception empirico-naturelle. Le πρότερος προς ἡμᾶς est la conscience naturelle. La théorie de la connaissance, qui est la première, doit nous élever de la conscience naturelle à la conscience philosophique, de l'empirique au phénoménologique.<sup>223</sup>

La difficulté de délimiter la psychologie et la phénoménologie est que la différence entre elles n'est qu'un simple « changement de signe », une « nuance » :

Dans un premier temps, une fine subtilité transparait entre les deux. Mais c'est là que réside le point véritablement archimédien de la philosophie. C'est une nuance, mais elle est décisive pour la constitution d'une théorie possible de la connaissance, de la seule théorie possible, et donc d'une véritable philosophie.<sup>224</sup>

Ainsi, Husserl considère la psychologie comme un point de départ méthodique naturel à partir duquel le point de vue de la théorie de la connaissance peut être obtenu, ce qui est « premier » par rapport à la psychologie car il offre le moyen d'élever la conscience naturelle à la phénoménologie.

Cela complique formidablement les choses, étant donné que le statut de la psychologie dans l'économie du développement historique de la phénoménologie connaît des changements radicaux d'une phase à l'autre (du rejet du psychologisme à la caractérisation de la phénoménologie comme psychologie descriptive ou psychologie rationnelle, puis au rejet de cette même caractérisation concomitamment à la promotion de la psychologie à la position de science médiatrice et à la position de point de départ naturel de la phénoménologie transcendantale), au point qu'il semble assez plausible la thèse selon laquelle le concept de « philosophie première » apparaît en 1906/07 sans autre fonction que celle d'aider à faire la distinction entre la psychologie et la théorie phénoménologique de la connaissance.

Le « cas » de la relation psychologie-phénoménologie ne commence à s'éclaircir qu'à partir de 1924 dans les leçons sur la *Philosophie Première partie II*, et surtout à partir de 1925, lorsqu'une série de conférences consacrées à la question tentent de démêler ces nœuds et

---

<sup>223</sup> „Der naturgemäße methodische Ausgangspunkt, von dem aus der Standpunkt der phänomenologischen Apperzeption zu gewinnen ist, ist die Psychologie oder, was auf dasselbe hinauskommt, die empirischnatürliche Apperzeption. Das πρότερος προς ἡμᾶς ist das natürliche Bewußtsein. Vom natürlichen Bewußtsein muß uns die Erkenntnistheorie, und das ist ihr erstes, zum philosophischen Bewußtsein, vom empirischen zum phänomenologischen erheben.“ Ibid., §35d, p. 212.

<sup>224</sup> „Sie gleichen im ersten Moment überfeinen Subtilitäten. Aber hier liegt der wahrhaft archimedische Punkt der Philosophie. Es handelt sich um eine Nuance, aber um eine solche, welche entscheidend ist für die Konstitution einer möglichen und der einzig möglichen Erkenntnistheorie und damit einer wahren Philosophie.“ Hua XXIV, § 35d, p. 211.

de sortir le concept de psychologie phénoménologique de la confusion, en lui donnant un sens univoque.<sup>225</sup>

Dans ce contexte, Husserl reconnaîtra qu'entre les deux disciplines (psychologie et phénoménologie) se trouve un étrange « parallélisme »<sup>226</sup>. Il semble que c'est à partir de la constatation de ce parallélisme que Husserl arrive à l'idée d'une « psychologie purement phénoménologique » qui a pour fonction de réformer la psychologie empirique et de servir d'étape préliminaire à l'élucidation de l'essence de la phénoménologie transcendantale.

Néanmoins, la séparation entre les deux disciplines doit être particulièrement soulignée : « La phénoménologie transcendantale et la phénoménologie psychologique doivent, bien que différentes dans leur sens fondamental (*in ihrem Grundsinn*), être maintenues séparées (*auseinandergehalten*) de la manière la plus catégorique. »<sup>227</sup> Autrement dit : le parallélisme est semblable à celui de deux lignes qui ne se croisent jamais.

Cette séparation n'équivaut cependant pas à une exclusion réciproque. En effet, la phénoménologie transcendantale et la phénoménologie psychologique convergent sur ce qui concerne leur objet, c'est-à-dire qu'elles traitent de la même « chose ». Selon Lavigne<sup>228</sup>, ce qui les distingue est la « différence de signification ontologique et de portée gnoséologique qui correspond à chacune des réductions correspondantes ».

Ceci est corroboré par ce que dit Husserl dans un article de 1927 : la psychologie, même pure au sens phénoménologique, et même isolée thématiquement par réduction, ne peut pas être le fondement de la philosophie transcendantale, puisqu'il s'agit d'une science positive et que son présupposé est le monde en tant que sol pré-donné. Il s'ensuit que la psychologie phénoménologique est problématique, tout comme l'ensemble des sciences positives, et que cela entraîne la nécessité d'une « réduction phénoménologique étendue et pleinement universelle », qui est la seule à pouvoir traiter le problème, dans la mesure où elle exerce universellement l'*epoché*, en convertissant « l'ensemble du monde de l'expérience et toutes les

---

<sup>225</sup> Voir : Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. HUSSERL, E. Psychologie phénoménologique. Traduction de l'allemand par Philippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonino Mazzú revue par Françoise Dastur. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

<sup>226</sup> Voir le paragraphe 3 des textes posthumes sur la réduction, intitulé précisément « Le parallélisme entre la phénoménologie transcendantale et la psychologie pure ». Husserl y écrit : « La phénoménologie transcendantale avance donc exactement en parallèle avec la psychologie pure, mais dans une autre attitude. Même après avoir établi la phénoménologie transcendantale et moi-même comme sujet transcendantal, je peux rester sur le terrain de l'expérience naturelle, sauf que cela a alors un caractère relatif, car je sais bien, sans avoir perdu la perspective une fois acquise, que la subjectivité transcendantale est celle qui est absolue et ce qui est ultime, auquel tout étant est référé. » Hua XXXIV. Textes issus du « Cahier Gibson » de l'automne 1929. § 3, p. 128 (trad. fr. 121).

<sup>227</sup> Hua IX. Première version de l'article pour l'Encyclopédie Britannica, p. 247.

<sup>228</sup> LAVIGNE, Jean-François. Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* de Husserl. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, p. 156.



connaissances et sciences qui reposent sur lui (...) en phénomènes transcendants (Phänomene) »<sup>229</sup>.

La double différence entre les deux réductions est ce qu'il importe le plus de retenir : d'une part, une différence ontologique, car la réduction transcendantale met en suspens tous les présupposés qui sont acceptés sans plus par la réduction psychologique ; d'autre part, une différence quant à leur portée gnoséologique : seule la réduction transcendantale opère une suspension universelle sans limites. Cela se reflète dans le sens et la fonction de la « subjectivité » respectivement ouverte par elles : une subjectivité purement psychique, dans un cas, et une subjectivité transcendantale, dans l'autre.

Les deux subjectivités sont radicalement séparées du point de vue de leur sens fondamental. Mais, d'autre part, elles sont identiques dans leur contenu, et ce qui les distingue est, pour ainsi dire, simplement une différence de signe qui opère une modification de leur sens.<sup>230</sup> Les deux disciplines se distinguent du point de vue du sens (position ontologique, portée réductive, sens et fonction de la subjectivité analysée), « mais elles coïncident strictement dans leur objet, dans l'identité singulière de cet objet »<sup>231</sup>.

### 3.4 Le complément philosophique de la *mathesis*

Au début, la phénoménologie se présente comme un complément philosophique à la logique pure.<sup>232</sup> Autrement dit, la question des conditions d'accès aux idéalités logiques de la *mathesis universalis* (comment un tel accès est-il possible ?) ne peut être résolue dans le cadre d'une perspective qui appartient essentiellement à la *mathesis* elle-même, et tout cela réclame donc un changement fondamental de perspective. Pour Husserl, ce changement est philosophique ; il pose comme tâche de la philosophie l'investigation des conditions noétiques de la *mathesis*, ce qui correspond à l'investigation, dans leur pureté eidétique, des structures

---

<sup>229</sup> Hua IX. Première version de l'article pour l'Encyclopédie Britannica, p. 248.

<sup>230</sup> « La mise hors circuit a en même temps le caractère d'un changement de signe qui en altère la valeur (umwertende) ; par elle la connaissance transmutée de valeur s'ordonne en retour à la sphère phénoménologique. » Hua III. § 76, p. 142 (trad. fr. 243). Lavigne (Ibid., *Op. Cit.*, 2009, p. 157) dit que l'expression métaphorique « changement de signe » est empruntée au langage mathématique : « il s'agit de l'inversion de 'signe', du + au – ou du – au +, qui se trouve dans le traitement des expressions algébriques (polynômes, etc.) »

<sup>231</sup> LAVIGNE, Jean-François. *Op. Cit.*, 2009, pp. 157-158.

<sup>232</sup> « La théorie de la connaissance la plus générale, pour ainsi dire formelle, nous est apparue comme le complément philosophique des mathématiques pures, comprises dans le sens le plus large possible, rassemblant toutes les connaissances catégoriques a priori sous forme de théories systématiques. » Hua XVIII.1. Introduction, pp. 22-23.

intentionnelles subjectives qui sont responsables de la constitution et de la donation des idéalités logiques.

Cette complétion implique une explicitation qui part de la fixation des catégories pures de signification et des catégories objectives corrélées, effectuées par la logique, et les fait régresser à leur origine phénoménologique, éclairant la manière et la possibilité pour de telles catégories de se donner avec évidence aux vécus noétiques. En étudiant l'idée de la fondation phénoménologique des sciences, Sacrini souligne que Husserl, « au lieu de parcourir plusieurs sciences dans leur spécificité (...) se concentre sur la logique pure (car elle systématise les conditions objectives à travers lesquelles tout type de science peut se développer) pour marquer les relations avec la philosophie. »<sup>233</sup>

Comme l'exige une complémentation, la *mathesis* est initialement naïve et doit être soumise à une critique phénoménologique, ou mieux, elle doit puiser aux sources de la phénoménologie, afin que son sens soit pleinement élucidé et qu'elle se transforme en une « logique proprement philosophique » :

Or, la *mathesis universalis*, dans sa forme pour ainsi dire naïve et technique, telle qu'elle a été fondée et qu'elle peut être exercée encore dans l'orientation naturelle objective (*objektiv*), n'a d'abord rien de commun (...) avec la théorie de la connaissance et la phénoménologie. Mais elle se charge aussi du problème de l'« élucidation » phénoménologique au sens des *Prolégomènes* et du tome 2, elle apprend alors, à suite de cela, à résoudre, à partir des sources de la phénoménologie, les grandes énigmes qui (...) d'une manière générale naissent de la corrélation entre l'être et la conscience ; elle apprend par là en même temps à concevoir le sens ultime des concepts et des propositions, ce que seule peut faire la phénoménologie ; de logique naïve, elle passe ainsi à l'état de logique pure, philosophique à proprement parler.<sup>234</sup>

Une réflexion qui peut être méditée concernant la relation entre la philosophie première et la *mathesis* est que dans un article de 1921 intitulé « *L'insuffisance des sciences positives et la philosophie première* », Husserl a appelé la philosophie première une *mathesis universalissima* : « Au-dessus de toutes les sciences s'élève la *mathesis universalissima* (...) »

---

<sup>233</sup> SACRINI, Marcus. *Op. Cit.*, 2018, pp. 50-51. Sur le point ci-dessus, l'auteur observe également à la page 104 : « Dans le paragraphe 17 d'*Idées I*, Husserl affirme que les principales distinctions faites là ont été obtenues sur le terrain de la logique pure, sans se limiter à aucune région ontologique particulière, mais en explicitant le schéma général des conditions objectives de base. Cette référence au terrain de la logique pure est importante car elle clarifie qu'jusqu'au paragraphe 17, rien de spécifique n'a encore été établi de la phénoménologie. Apparemment, le mouvement argumentatif est similaire à celui des *Prolégomena*, selon lequel les conditions objectives de la connaissance ont d'abord été exposées (un sujet qui devrait être traité par la logique pure sans rien présupposer de la phénoménologie), pour ensuite annoncer la phénoménologie comme le complément philosophique de la structure théorico-formelle étudiée par la logique pure. »

<sup>234</sup> HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1975, p. 122 (trad. fr. 371). Lire aussi : « il devient nécessaire d'adjoindre à la *mathesis universalis* (...) pour ainsi dire naïve, qui s'est esquissé ou qui doit s'esquisser sans se soucier d'aucune théorie de la connaissance, une philosophie de cette *mathesis*, c'est-à-dire une <théorie de la connaissance mathématique>, une certaine élucidation de son véritable sens possible et de sa légitimité. » Ibid., p. 132 (trad. fr. 382).

comme une mathématique des opérations cognitives (...). »<sup>235</sup> La philosophie première apparaît ici sous la forme d'une *mathesis*, exprimée sous forme de superlatif, qui indique non seulement l'idée d'un complément, mais implique également une élévation de niveau.

Il convient de rappeler que *Logische Untersuchungen, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* et *Formale und Transzendente Logik* ont des parties complémentaires dont la structure obéit à l'ordre suivant : une première partie idéal-objective dédiée à la logique et une deuxième partie consacrée aux analyses noétiques de la conscience dont l'objectif est la révélation phénoménologique des actes subjectifs par lesquels les entités idéales de la logique sont constituées. Il convient de noter – comme l'ont d'ailleurs fait Fink et Landgrebe – que l'unité intérieure entre la partie logique et la partie noétique serait conquise dans le mode de considération corrélatif : tandis que la première partie établit l'objectivité des entités logiques, la deuxième partie fait appel aux sources subjectives à partir desquelles émergent de telles entités sous forme de formations logiques.

Mais lorsque Husserl parle de la noétique en disant qu'elle s'occupe des sources subjectives de droit (*subjektiven Rechtsquellen*) et qu'elle se déploie comme une exploitation et une évaluation de la prise de position intellectuelle concernant ses prétentions de droit<sup>236</sup>, il a à l'esprit la distinction entre les questions *de jure* et les questions *de facto*. Par définition, la noétique exige l'élimination de toute étude factuelle, toutes les questions *de facto*<sup>237</sup>, dans lesquelles réside, selon Husserl, tout le problème.<sup>238</sup> Alors, ce que j'ai avant la théorie de la connaissance, dans l'état d'innocence épistémologique, est différent de ce que j'ai après l'établissement de la théorie de la connaissance : « Je n'ai aucun *de facto* dans la théorie de la connaissance. En elle, il n'y a aucune donnée transcendante, seulement le pur phénomène de la donation. »<sup>239</sup>

En effet, Husserl était soucieux de distinguer la phénoménologie de la psychologie en établissant un *a priori* noétique non psychologique, ce qui l'a amené à élaborer sa théorie de la connaissance en faisant abstraction de tout « fait » psychologique. La subjectivité est alors conçue comme une subjectivité anonyme, comme une pensée de personne,

---

<sup>235</sup> „Über allen Wissenschaften steht eine *Mathesis universalissima* ... als eine Mathematik von Erkenntnisleistungen.“ HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 249.

<sup>236</sup> Voir Hua XXIV. § 27. „Die Noetik als Erforschung und Wertung der intellektiven Stellungnahmen hinsichtlich ihrer Rechtsansprüche.“

<sup>237</sup> Voir § 25a. „Der Rekurs auf die subjektiven Rechtsquellen unter Ausschaltung faktisch-bestimmter Individualität“.

<sup>238</sup> „De facto!“ Das ist ja das ganze Problem!“ Ibid., § 35e, p. 215.

<sup>239</sup> „Nicht aber habe ich ein *de facto* in der Erkenntnistheorie. In ihr gibt es keine transcendente Gegebenheit, sondern nur das reine Phänomen der Gegebenheit.“ Ibid., § 35e, p. 215.

déterminée comme un *a priori* purement structurel. D'après Husserl, considérer la vie subjective dans son individualité et sa facticité, c'est procéder psychologiquement et génétiquement, c'est donc abandonner le champ même où une phénoménologie doit s'installer. Pour Husserl, la psychologie génétique considère la vie subjective dans son individualité et sa facticité, et le domaine dans lequel une phénoménologie doit s'enraciner ne doit contenir rien d'individuel et de factuel.

Ceci peut être vérifié dans la lecture de l'annexe XIII de cette *Introduction* de 1907, où Husserl appelle la théorie de la connaissance une « science formelle de l'être » (*formale Seinswissenschaft*) parce qu'elle fait abstraction, dans l'enquête sur l'être des sciences spéciales, de tout l'être qui se manifeste de manière factuelle pour étudier l'être en général conformément à sa signification essentielle. Si le dernier mot sur le sens de la connaissance est laissé à l'*Erkenntnistheorie*, il est certain qu'elle est aussi une condition préalable à la métaphysique, conçue comme la science des entités réelles au sens vrai et ultime. Selon ce qu'y affirme Husserl, la critique de la connaissance restreinte à la logique pure pourrait être appelée métaphysique formelle (ontologie), qui fournit la base pour la construction de la métaphysique au sens authentique qui s'intéresse au « factuel au sens catégorique », à ce qui appartient à l'être réel, non seulement en général et en tant que tel, mais en fait en fonction des résultats des sciences spéciales de l'être.

La description dans les sciences empiriques et naturelles s'adresse à l'existence individuelle particulière des choses et des processus, et elle se présente comme base pour les propositions et l'établissement des lois naturelles. En phénoménologie, il semble à première vue que ce que nous avons en main pour décrire est quelque chose de similaire, en termes de phénomènes mentaux (choses et processus) individuels. Cependant, il se trouve qu'en phénoménologie, les phénomènes sont modifiés par l'évidence cartésienne et ne sont plus des entités individuelles temporelles, ce sont des idéations. L'idéation, cependant, n'est pas une généralisation ou une universalisation de cas particuliers. La généralisation établit une relation de dépendance entre le général et le processus qui le généralise, tandis que l'idéalité suppose une double indépendance : à la fois par rapport au monde et par rapport à la conscience qui la saisit. Husserl parle ici de l'essence au sens de la *hæceitas*, c'est une essence individuelle.

Rappelons donc que, dans sa troisième étape de développement, la *mathesis* est réarticulée avec une discipline que Husserl présente sous le titre de « métaphysique formelle » et qui nous place au cœur de la phénoménologie de l'individuation : « Chaque individu a son essence, son essence individuelle qui est la différence ultime, le concret absolu (...) », et pour Husserl, « ce qui individualise n'est pas une différence, pas une qualité, pas un contenu-moment

de l'objet, c'est la *hæceitas* qui coïncide avec le caractère de la perception (...). Et ce caractère n'est pas quelque chose de séparable, au contraire, il est indissociable du contenu.»<sup>240</sup>

Même avec le tournant transcendantal, et déjà avec l'affirmation de 1906/07 selon laquelle la phénoménologie ne se limite pas à une théorie de la connaissance, car elle traite également, au-delà de la raison théorique, de la raison pratique et de la raison axiologique-évaluative, la philosophie première semble continuer d'être pensée selon le modèle de la *Mathesis*. On peut voir dans le paragraphe 75 qui clôture le premier chapitre d'*Idées I* que Husserl parle de la possibilité d'une « *mathesis des vécus* » (*Mathesis der Erlebnisse*) qui va au-delà de la phénoménologie descriptive.

Selon Alves (1997), la méthode de travail adoptée par Husserl depuis 1900 engendre un concept de « constitution » qui reste en vigueur jusqu'en 1907, époque où prédomine dans le projet phénoménologique la figure de la *Erkenntnistheorie* (théorie de la connaissance). Tout au long de ces années, la constitution est principalement pensée comme « la corrélation entre l'objet, articulé de telle ou telle manière dans sa donation, et l'acte correspondant en espèce », ce qui signifie que l'objet que nous trouvons simplement sous la forme d'une *Vorgegebenheit*, dans l'attitude naturelle, est montré par la phénoménologie, dans un régime de réduction, comme un produit intentionnel engendré par les prestations subjectives de la conscience constitutive<sup>241</sup>. Ainsi, la phénoménologie se détermine comme un mouvement de régression de l'objectualité « donnée » aux actes intentionnels correspondants dans lesquels sa donation prend origine, et c'est pourquoi elle est « une science de la fondation radicale et de l'absence totale de présupposés, car tout ce qui est donné d'avance se résout pour elle en matière d'exploration régressive-constitutive qui l'éclaire dans sa structure de sens et dans son 'genèse' idéale. »<sup>242</sup>

Nous citons ici Alves car il nous met en garde contre une insuffisance dans ce premier concept de « constitution » qui résonne avec ce que nous discutons concernant la *mathesis* et la philosophie première : le subjectif pensé alors comme « premier » et complétant le projet mathésique est encore un subjectif formel. Ainsi, la connexion entre l'objet, articulé de telle ou telle manière dans sa donation, et l'acte *in specie* correspondant, qui agit dans la

---

<sup>240</sup> „Jedes Individuum hat sein Wesen, sein individuelles Wesen, das ist die niederste Differenzierung, das absolute Konkretum (...). Das Individualisierende ist keine Differenz, keine „Qualität“, kein Inhaltsmoment des „Gegenstands“. Es ist die *hæceitas*, aber diese, scheint es, fällt mit dem Charakter der Wahrnehmung (...) Und dieser Charakter ist nicht ein Trennbares, sondern Inhalt und Charakter sind untrennbar eins.“ Hua XXIV. Appendice XIII, pp. 386-387.

<sup>241</sup> ALVES, Pedro. Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 367.

<sup>242</sup> Ibid., p. 367.

constitution de son horizon de sens et de sa genèse idéale, demeure la connexion d'un pur *a priori* structurel complètement abstrait de la facticité d'une vie transcendental constitutive. Il s'agit d'une connexion par la « forme » car Husserl était avant tout préoccupé par la distinction entre la théorie de la connaissance et la psychologie, et « référencer les lois pures à la particularité d'un sujet, comprendre cette pensée comme la pensée de quelqu'un revient à transformer l'*a priori* eidétique en un *a posteriori*, risquant ainsi de perdre « sa validité inconditionnelle » et d'« abandonner le domaine de l'essentialité pure », en inscrivant « la phénoménologie dans la facticité empirique et la conditionnalité mondaine »<sup>243</sup>.

Il est clair cependant, et Alves en est pleinement conscient, que le concept de constitution qui est opératoire en 1907 (dans *l'Introduction* et dans les *5 Leçons*) est déjà suffisant pour une caractérisation liminale de la phénoménologie comme « science des commencements », et il va de soi que le concept de constitution qui découle entièrement des *Recherches logiques* renvoie déjà à une « dimension originelle de la donation » ; le problème est que cette dimension est encore « en l'air », « elle apparaît comme un *a priori* structurel et intersubjectif, mais sans que son enracinement dans la subjectivité de la vie transcendantale-constituante soit pleinement pensé. »<sup>244</sup>

Et elle ne l'a pas encore été – pensée dans toute sa plénitude de sens – parce que « la donation du monde en tant qu'horizon d'ensemble est simplement présupposée, elle n'est pas expressément examinée là-bas », parce que « là où surgit le problème de la constitution de chaque objectualité sur le fond de la pré-donation du monde, surgit également le problème de l'intentionnalité non-active, de la vie anonyme et fonctionnelle dans laquelle chaque acte d'objectivation s'inscrit », et c'est précisément ce problème que la phénoménologie constitutive de 1907, pour laquelle l'objectivation naturelle est un postulat constamment maintenu, « ne peut pas encore pleinement résoudre »<sup>245</sup>.

En réalité, jusqu'à ce moment-là, la phénoménologie ne voyait pas encore la nécessité de comprendre d'une autre manière la « vie subjective factuelle », dans la mesure où l'horizon du monde demeurait pour elle une simple donnée, et non un problème à thématiser. Husserl, en introduisant la question de la constitution comme un *a priori* purement structurel, exclut la concrétion de la vie subjective, comprise (et écartée) comme une simple empiricité psychologique, laissant ainsi la phénoménologie elle-même « encore incapable d'aborder le problème fondamental de la constitution de l'horizon global du monde », restant en deçà de son

---

<sup>243</sup> Ibid., p. 367.

<sup>244</sup> Ibid., p. 367.

<sup>245</sup> Ibid., p. 368.

problème central, à savoir celui de la « dimension originare de la donation », qui ne peut pas encore être pleinement pensée dans le fondement de sa possibilité.<sup>246</sup>

Dans le développement de la phénoménologie, à 1907, l'horizon du sens ultime du monde n'est pas encore thématiqué, mais reste seulement présupposé comme donné, et donc le besoin d'une compréhension de la vie subjective, factuelle, n'est pas encore perçu comme tel. La phénoménologie cesse de vivre naïvement dans l'horizon de sens du monde lorsqu'elle examine les modes de constitution de cet horizon.

Husserl s'efforce de résoudre cette aporie qui a paralysé le développement de la phénoménologie en 1907 en lui donnant la forme d'une égologie transcendantale, qui commence à être élaborée dans le livre I des *Idées*. La phénoménologie doit donc passer d'une abstraction typique des actes à la considération de la vie subjective dans son unité et sa complexion comme un tout, de telle sorte que celle-ci ne soit plus la pure empiricité individuelle, psychologique, mais la subjectivité transcendantale constituante. Dans la *Psychologie Phénoménologique* des années vingt, Husserl fait une auto-récapitulation du cours de développement de la phénoménologie dans laquelle il conduit l'idée d'un système total de sciences *a priori* pour chaque catégorie pensable d'objets à un problème plus large de la constitution totale de la monde et l'unité de la subjectivité de la conscience. C'est une extension qui ne devient possible en elle-même que lorsque le concept de constitution s'affranchit de sa fixation première en tant qu'*a priori* structurel relatif à chaque région d'objectivité pensable et se détermine comme une opérativité concrète, faisant appel à un principe d'exécution égologique et à un enracinement dans la vie d'une subjectivité transcendantale.

Ainsi, lorsque Husserl revisite le thème de la philosophie première dans les années 1920, le concept renvoie à une « première » qui n'est plus un simple *a priori* structurel laissant de côté la concrétion de la vie subjective. Ce « premier » est maintenant conquis dans la donation originelle de la vie subjective dans sa concrétion, et l'*a priori* structurel devient un moment dérivé et second. Ici, la philosophie première ne s'inscrit plus dans une simple hiérarchie des sciences où s'ordonnent la philosophie première et le groupe des philosophies secondes et se projette à un problème plus large de la constitution totale de la monde et l'unité concrète de la subjectivité de la conscience.

La détermination positive en tant que théorie de la connaissance a le défaut de se produire à un niveau formel (la conscience n'est analysée que structurellement et dans le cadre d'une subjectivité anonyme) sans avoir encore les conditions pour aller au-delà jusqu'à

---

<sup>246</sup> Ibid., pp. 369-370.

l'étude de la facticité de l'ego. Ce dépassement ne se fera qu'avec le développement de la phénoménologie de la conscience interne du temps en même temps que le développement de la phénoménologie génétique.

## 4. La phénoménologie de la connaissance comme philosophie première

Dans ce chapitre, nous examinerons les nouvelles occurrences du terme philosophie première sous la plume de Husserl dans les années qui suivent 1907 jusqu'en 1912. Husserl cesse d'appeler la théorie de la connaissance par ce titre et commence à accorder le caractère de « première » à d'autres disciplines philosophiques. En 1909, c'est finalement la phénoménologie de la connaissance qui est ainsi caractérisée.

### 4.1 La logique philosophique et l'axiologie philosophique

En 1908, dans l'introduction aux leçons sur la « théorie de la signification », Husserl mentionne le projet qu'il avait en tête de s'occuper de l'idée générale d'une doctrine de la science (*Wissenschaftslehre*), de la délimitation des disciplines qui relèvent de ce titre, et il évoque ensuite l'idée de la logique proprement philosophique, qui est la discipline « première » parmi toutes.

J'avais pour projet, dans l'annonce du semestre précédent, de m'occuper de l'idée générale d'une doctrine de la science et de délimiter les disciplines qui relèvent de ce titre, qu'il faut comprendre de manière plus large et qui s'adressent à la théorie de la science, de caractériser les domaines et, en corollaire, les groupes de problèmes qui lui sont propres. Parmi ces disciplines, la logique analytique formelle devait être définie comme la première, comme la logique suprême et ultime dans un certain sens, proprement philosophique, et la phénoménologie de la connaissance qui lui est essentiellement connexe.<sup>247</sup>

Ce n'est pas la seule circonstance où Husserl mentionne l'idée d'une logique philosophique et lui confère le titre de première. Dans les conférences sur *l'Ancienne et la Nouvelle Logique*, de 1908/09, Husserl délimite précisément l'idée d'une nouvelle logique de

---

<sup>247</sup> „Ich hatte bei der Ankündigung im vorigen Semester die Absicht, der allgemeinen Idee eine Wissenschaftslehre nachzugehen und die unter diesen weitest zu fassenden Titel fallenden wissenschaftstheoretischen Disziplinen abzugrenzen, die ihnen eigentümlichen Gebiete bzw. Problemgruppen zu charakterisieren. Als die erste dieser Disziplinen sollte bestimmt werden die formale analytische Logik als die in gewissem Sinn höchste und letzte eigentlich philosophische Logik und die mit ihr wesentlich zusammenhängende Phänomenologie der Erkenntnis.“ Hua XXVI, p. 3.



caractère philosophique (*Umgrenzung der philosophischen Logik*), qui, selon lui, a été constituée pour la première fois à notre époque, et qui, contrairement à la logique ancienne, est une science philosophique, de sorte qu'une « introduction à cette logique philosophique signifie en même temps une introduction à la philosophie elle-même ».<sup>248</sup> La caractéristique qui distingue cette nouvelle logique est que, selon sa nature, elle est le présupposé et le fondement (*Voraussetzung und Fundament*) de toutes les autres disciplines, et qu'elle lui appartient dans un sens authentique (*im echten Sinn*), d'où sa qualité de « première » dans la série des disciplines philosophiques.

Pour employer une expression aristotélicienne, qui a évidemment un autre sens pour le Stagirite : c'est la « philosophie première », c'est-à-dire la philosophie première au sens le plus rigoureux et le plus authentique (...) Mais alors, dans cet ensemble de philosophies premières, la logique aurait la première place ; par sa nature même, elle serait la première dans la série des philosophies premières. Au demeurant, cette désignation de philosophie première ne veut rien exprimer d'autre que l'ordre naturel, la position fondatrice. (...) La philosophie reçoit son fondement le plus profond de la logique philosophique et, en ce sens, elle est philosophie première. Elle culmine cependant dans la métaphysique et, dans cette mesure, on pourrait l'appeler la philosophie la plus haute ou la dernière.<sup>249</sup>

Ensuite, la question de la différence entre la science au sens naturel et la science au sens philosophique est abordée, ce qui implique la distinction entre deux attitudes opposées, que Husserl appelle l'attitude naturelle et l'attitude philosophique, qui ne sont pas interchangeables, c'est-à-dire que l'une ne peut pas être traduite en termes de l'autre. Devenir philosophe consiste donc en un changement qui n'est pas simplement un changement de degré, une simple élévation de niveau, mais une véritable transformation de l'essence, qui exige une conversion complète. Husserl admet évidemment que les sciences naturelles progressent de connaissance en connaissance dans un mouvement qui s'étend à l'infini. Mais, paradoxalement, il affirme ensuite que cet « horizon infini ne couvre pas toute l'infinité de la connaissance. »<sup>250</sup> L'entendement naturel ne travaille que en surface, il n'explore pas en profondeur ce qu'il prétend investiguer. L'entendement naturel, propre aux sciences naturelles, manque d'accès à une

---

<sup>248</sup> „Einführung in diese philosophische Logik bedeutet zugleich Einführung in die Philosophie selbst.“ *Hua Materialien* Band VI, p. 3.

<sup>249</sup> „Um einen aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen, der freilich dem Stagiriten anderes bedeutet: sie ist „Erste Philosophie“, und zwar die Erste Philosophie im strengsten und eigentlichsten Sinn. (...) Aber dann käme in dieser Gruppe Erster Philosophien doch wieder der philosophischen Logik die erste Stelle zu, sie wäre ihrer Natur nach die Erste in dieser Reihe Erster Philosophien. Im Übrigen soll mit dieser Bezeichnung als Erste Philosophie eben nichts weiter als die natürliche Ordnung, die grundlegende Stellung bezeichnet sein. (...) In der philosophischen Logik hat die Philosophie ihr tiefstes Fundament, und sofern ist sie Erste Philosophie. In der Metaphysik aber kulminiert sie, und sofern könnte man diese die höchste oder letzte Philosophie nennen.“ *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>250</sup> „Und doch umspannt dieser unendliche Horizont nicht alle Erkenntnisunendlichkeiten.“ *Ibid.*, p. 5.

« troisième dimension » (*dritte Dimension*) cognitive que seule l'orientation philosophique de la pensée (*philosophische Denkhaltung*) peut fournir. Évidemment, la notion de troisième dimension n'est pas utilisée ici dans un sens mystique.

La transition du naturel au philosophique doit être méthodologiquement médiée par une réflexion de plus en plus sensible à la constatation que le progrès de la connaissance naturelle ne contient pas en lui-même la clé de son éclaircissement ultime et est obligé de faire appel à une instance plus élevée de légitimation cognitive. Cela est dû au fait que ses positions d'existence, aussi approfondies soient-elles, sont naïves et, du point de vue gnoséologique, laissent dans l'obscurité les problèmes les plus décisifs d'un point de vue philosophique. Ceux-ci, lorsqu'ils font l'objet d'une tentative de résolution, se multiplient de manière incontrôlée et conduisent le chercheur à « tourner en rond » au milieu d'embarras sans cesse renouvelés. C'est pourquoi la connaissance naturelle exige d'être complétée par une considération philosophique capable d'ouvrir les portes vers une nouvelle dimension. Dès que la dimension proprement philosophique est conquise, « il devient alors immédiatement clair que seule cette plénitude et cette complétude tridimensionnelle peuvent satisfaire nos intérêts cognitifs les plus élevés et ultimes (...) »<sup>251</sup>.

Encore en 1908/09, Husserl établit une analogie entre la logique philosophique et l'axiologie philosophique dans le sens où toutes deux peuvent être attribuées à une philosophie première :

Si, à l'instar de la position que la logique philosophique assume en tant que première philosophie, il existe réellement une axiologie philosophique qui a une position analogue, alors elle se réfère à des valeurs empiriques et à des contextes de valeurs de la même manière que la logique philosophique se réfère à des objets empiriques et à des contextes d'objets ; et comme cette relation est médiatisée, d'un point de vue logique, par des disciplines logiques à un niveau inférieur, même avant la philosophie proprement dite, elle est aussi, d'un point de vue éthique (ce qui est prévisible), médiatisée par des disciplines éthiques pré-philosophiques.<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> „Sowie die Dimension des Philosophischen gewonnen ist, wird es dann auch sofort klar, dass erst diese volle und ganze Dreidimensionalität unseren höchsten und letzten Erkenntnisinteressen genügen kann, ja nicht bloß das, dass nur sie auch den höchsten und letzten Gemütsinteressen genügen kann (...)“. Ibid., p. 5.

<sup>252</sup> „Gibt es wirklich eine philosophische Axiologie, die eine analoge Stellung als Erste Philosophie hat wie die philosophische Logik, dann weist sie auf empirische Werte und Wertzusammenhänge in ähnlicher Weise zurück wie die philosophische Logik auf empirische Objekte und Objektzusammenhänge, und wie diese Beziehung in logischer Hinsicht vermittelt ist durch logische Disziplinen niederer, noch vor der eigentlichen Philosophie liegender Stufe, so in ethischer Hinsicht (das ist zu erwarten) durch vorphilosophische ethische Disziplinen.“ HUSSERL, Edmund. Logik und Ethik. <Die mangelhafte Ausbildung der vorphilosophischen Ethik. Die Methode der Analogie>. In: Hua XXVIII, p. 345. Texte probablement tiré de la première partie du cours « Problèmes fondamentaux de l'éthique » du semestre d'hiver 1908/09.

De la même façon, Husserl rassembla ultérieurement les feuilles du cours donné à l'été 1909, aujourd'hui désigné sous le titre d' « *Introduction à la phénoménologie de la connaissance* », sous le titre initial de « *Phénoménologie comme Philosophie Première* ». La préoccupation de Husserl à cette époque était de délimiter le radicalisme de la méthode de réduction par rapport à d'autres propositions contemporaines de phénoménologie, telles que celle d'Alexander Pfänder, qui avait publié en 1900 un travail intitulé « *Phénoménologie de la Volonté* » (*Phänomenologie des Wollens*), avec une approche purement descriptive et psychologique.<sup>253</sup>

Ce volume, « *Introduction à la Phénoménologie de la Connaissance* », publié sous le numéro VII de la collection *Materialien* de la Husserliana, rassemble les textes des conférences données par Husserl en 1909 à l'Université de Göttingen. Deux ans plus tôt, lors de ses cours de 1906/07, Husserl avait pris une conscience plus aiguë des problèmes liés au « jugement analytique » et, par conséquent, à la « signification », dont il n'avait pas encore atteint une unité interne suffisamment claire, et c'est pourquoi les années suivantes furent plus intensément réservées par lui à l'étude de cette problématique.

Le résultat de ces réflexions sur la signification (*Bedeutung*) est présenté par le philosophe en 1908 dans les *Leçons sur la Théorie de la Signification* déjà mentionnées. En 1909, Husserl voit alors qu'il est temps de se consacrer aux questions fondamentales de sa phénoménologie, conçue comme une science philosophique, et de repenser la relation qui existe entre « phénoménologie générale » et « philosophie phénoménologique ». Ce qui suit donc, dans cette nouvelle introduction, est une anticipation du volume décisif des *Idées I*, intitulée justement *Idées directrices pour une phénoménologie pure et pour une philosophie phénoménologique*.

L'*Introduction à la phénoménologie de la connaissance* est divisée en deux parties. La première aborde une introduction générale à l'idée de phénoménologie et à la méthode phénoménologique. Husserl commence par faire une série de distinctions : il présente le contraste entre la pensée naturelle et la pensée philosophique, parle des « phénomènes » au sens de la phénoménologie, de la prédétermination de la connaissance naturelle et de sa différence par rapport au niveau et à la pensée philosophiques. Au fil des sections suivantes, Husserl examine l'idée des mathématiques, de la logique et de l'éthique pures, pour ensuite se

---

<sup>253</sup> Ingarden nous rapporte le fait que Husserl aurait même dit à propos de A. Pfänder et d'autres auteurs du *Cercle de Munich* qu'ils n'avaient aucune idée de la philosophie et qu'ils n'étaient que des demi-philosophes, puisqu'ils n'avaient pas adhéré à la nouvelle phénoménologie transcendantale préférant maintenir leurs recherches au niveau de la psychologie descriptive. Cf : INGARDEN, Roman. Introduction à la phénoménologie d'Edmund Husserl. Conférences d'Oslo 1967, G. Haefliger (éd.), Œuvres complètes, vol. 4, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 204.

pencher sur les problèmes de la connaissance proprement dite. Son exposé passe par la considération cartésienne du doute, par le contraste entre l'analyse réelle et intentionnelle des phénomènes, pour conclure en parlant de la nécessité d'établir une science de la conscience pure, ce qui signifie plus précisément : l'établissement de la phénoménologie comme science de la conscience pure. La phénoménologie est enfin identifiée à une philosophie première :

Comme je l'ai dit dans la conclusion du dernier exposé, la phénoménologie, en tant que doctrine de l'essence des phénomènes purement donnés, a son propre droit comme toute autre science. D'autre part, cependant, elle occupe une position particulièrement remarquable par rapport à toutes les autres, dans la mesure où elle est la philosophie première dans le sens le plus rigoureux, celle à partir de laquelle toutes les autres sciences doivent recevoir la clarification ultime du sens de leurs réalisations. Tant qu'elle n'est pas formée, il nous manquera dans toutes les autres sciences une connaissance dernière et absolue, et puisque c'est la philosophie qui représente et réalise l'idéal de la connaissance absolue, toutes les sciences, avec le concours de la phénoménologie, deviendront des philosophies, composantes et fondements d'une doctrine absolue et universelle de l'être.<sup>254</sup>

Comme nous le voyons ci-dessus, le type de relation que Husserl conçoit entre la phénoménologie et les sciences est celui d'un « concours ». La phénoménologie contribue à les sciences dans l'élaboration d'une doctrine absolue de la totalité de l'être. Pour le philosophe allemand, il ne s'agit pas d'une simple liaison extrinsèque entre les sciences et la phénoménologie, mais plutôt d'une conversion de chaque science objective en sa phénoménologie respective de la connaissance, une conversion qui se produit depuis l'intérieur de la discipline en question. Il s'agit en fait d'une conversion philosophique qui peut se produire de manière analogue dans n'importe quelle discipline, que ce soit en physique, en biologie, en psychologie, etc., pourvu que soit introduite sa problématique épistémologique respective, sa théorie respective de la connaissance. Ainsi, par exemple, la théorie physique de la nature, lorsqu'elle est pénétrée par l'épistémologie critique correspondante à son domaine, passe de l'état de « simple science de la nature » à l'état de « philosophie de la nature ». Ce qui est gagné dans cette conversion, c'est le dépassement de l'ingénuité d'une simple science positive et la rigueur d'une science physique proprement philosophique, capable d'enrichir et de approfondir philosophiquement les problèmes de corrélation entre l'être physique et la subjectivité

---

<sup>254</sup> „Die Phänomenologie als Wesenslehre der rein gegebenen Phänomene hat, sagte ich am Schluss der letzten Vorlesung, ihre gegebene Berechtigung wie jede andere Wissenschaft. Andererseits hat sie aber ihre besonders ausgezeichnete Stellung allen anderen gegenüber, sofern sie die im strengsten Sinne Erste Philosophie ist, diejenige, aus der alle anderen Wissenschaften die letzte Aufklärung des Sinnes ihre Leistungen zu empfangen haben. Solange sie nicht ausgebildet ist, entbehren wir in allen Wissenschaften letzter, absoluter Erkenntnis, und sofern Philosophie es ist, welche das Ideal absoluter Erkenntnis zu vertreten und zu realisieren hat, werden alle Wissenschaften zu Philosophien, zu Bestandstücken und Fundamenten einer allumfassenden absoluten Seinslehre erst durch die Mithilfe der Phänomenologie.“ Hua Materialien Band VII, p. 92.

cognitive, en arrachant à l'anonymat la conscience qui répond de sa constitution de sens. La méthode de cette physique sera alors différente : elle ne partira pas de concepts vagues ou obscurs assumés acritiquement, ne se contentera pas d'exercer naïvement une technique méthodique ni ne se laissera aveugler par le fascinant des résultats techniques qu'elle produit, au contraire, cette physique se comprendra de manière radicale et s'établira comme une science qui se justifie elle-même jusqu'au terme ultime de la constitution du sens et de l'être.

Dans l'*Esquisse d'une préface aux Recherches Logiques*, de 1913, Husserl parle à nouveau d'une conversion philosophique des sciences qui surmonte la séparation entre science et philosophie :

Le niveau de la science positive doit être positive un fait historiquement nécessaire, mais ce niveau doit être surmonté dans une réforme universelle de la science, qui, dépasse toute séparation entre la science positive et une philosophie devant s'opposer à elle, ou qui transforme en bloc toutes les sciences en sciences philosophiques et qui confère à la phénoménologie pure la dignité d'une science universelle, d'une philosophie première.<sup>255</sup>

## 4.2 La phénoménologie de la connaissance et les différentes strates téléologiques

Mais comment exactement la phénoménologie apporte-t-elle sa contribution aux sciences en les aidant à subir une conversion philosophique ? Comment leur prête-elle ce « concours » ? La manière dont fonctionne cette conversion décrite ci-dessus est très claire dans le texte de la *Materialen VII*.

Avant d'en arriver là, il convient d'analyser une hypothèse : à savoir, le programme philosophique de la phénoménologie semble consister en une grande unité téléologique qui contiendrait en elle-même différentes couches (strates), chacune avec son propre ordonnancement téléologique.<sup>256</sup>

---

<sup>255</sup> „(...) positive Wissenschaft (...) mag ein notwendiges historisches Faktum sein, aber diese Stufe muss überwunden werden in einer universalen Wissenschaftsreform, die alle Scheidung zwischen positiver Wissenschaft und einer ihr gegenüberzusetzen Philosophie aufhebt oder alle Wissenschaften in eins in philosophische wandelt und der reinen Phänomenologie die Würde einer universalen Fundamentalwissenschaft, einer Ersten Philosophie erteilt.“ HUSSERL, Edmund. Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen. (1913). *Op. Cit.*, p. 132 (trad. fr. 383).

<sup>256</sup> „Schließlich bietet doch, wie mir scheint, die Teleologie, in welche alle Phänomene des Bewusstseins, nicht in ihrer Faktizität, sondern unter dem Gesichtspunkt, den das Wort Vernunft bezeichnet, (gehören), den einzig natürlichen Leitfaden der phänomenologischen Untersuchungen. (...) Dabei ist freilich zu beachten, dass Vernunft nicht bloß theoretische, sondern auch wertende, auch ästhetische und praktische Vernunft (...).“ Hua *Materialen* Band VII, p. 99. Traduction: Ce qui offre le seul fil conducteur pour les recherches phénoménologiques est la téléologie immanente qui traverse tous les phénomènes de conscience, non pas dans leur facticité, mais dans leur rationalité, mot qui signifie non seulement la raison théorique, mais aussi la raison pratique, esthétique et évaluative.

La relation entre ces couches est complexe, mais Husserl utilise souvent l'image du parallélisme entre différentes lignes de développement. Nous avons vu un exemple de cela dans le chapitre précédent en traitant de la *mathesis* en tant que doctrine logico-objective de la connaissance et sa correspondante gnoséologique-subjective qui se trouve dans la noétique, cette dernière étant une discipline complémentaire à la première et se développant en parallèle avec elle (c'est-à-dire, qu'elle n'interfère en rien dans le contenu objectif des théories de la *mathesis*, mais elle s'occupe d'élucider sa constitution par les vécus noétiques de la pensée qui opèrent ce contenu logique).

Husserl commence par parler des différentes disciplines logiques (logique apophantique, logique formelle) qui se trouvent jusqu'alors entièrement en marge de la phénoménologie, c'est-à-dire que leur discours ne fait aucune référence à la phénoménologie. Ensuite, il examine les différentes disciplines ontologiques (ontologie formelle et matérielle) qui traitent des formes *a priori* (analytiques et synthétiques) de l'objectivité, et dont la tâche est d'énoncer « les conditions de possibilité de la validité objective » dans les sciences naturelles particulières, « de manière inconditionnellement universelle », et sont appelées « à fonctionner toujours comme des principes méthodiques de fondation dans ces sciences »<sup>257</sup>.

Mais Husserl souligne une fois de plus que nous n'atteignons même pas ici la phénoménologie, car, s'il est vrai que les disciplines ontologiques ont priorité sur les sciences naturelles particulières, il est également vrai que c'est dans un sens relatif de premier, alors que la philosophie première a priorité sur les sciences dans un sens absolu. C'est pourquoi il ne peut pas passer outre le fait que, avec les différentes disciplines logiques mentionnées ici, nous n'entrons pas encore dans le domaine de la discipline qui intervient au niveau ultimement fondamental : « Même avec ces disciplines ontologiques, nous ne sommes pas dans la phénoménologie, nous y sommes peu, de même, tant que nous restons dans la logique formelle et l'arithmétique pure, qui sont étroitement liées, et dans la doctrine des multiplicités. »<sup>258</sup>

Ici, le point qui mérite d'être souligné est que, dans les domaines ontologiques et dans l'étude des significations et des formes de jugement en tant que telles, nous nous trouvons dans une orientation objective, nous sommes objectivement orientés.<sup>259</sup> Cependant, une autre

---

<sup>257</sup> „Sie haben wissenschaftstheoretischen Charakter in Beziehung auf alle bestimmten Naturwissenschaften, sofern sie Bedingungen der Möglichkeit objektiver Gültigkeit in diesen Wissenschaften in unbedingt allgemeiner Weise aussprechen und als methodische Prinzipien der Begründung in diesen Wissenschaften jeweils zu fungieren mitberufen sind.“ Ibid., p. 94.

<sup>258</sup> „Auch mit diesen ontologischen Disziplinen stehen wir nicht in der Phänomenologie, ebenso wenig als mit der formalen Logik und der mit ihr in innigstem Zusammenhang stehenden reinen Arithmetik und Mannigfaltigkeitslehre.“ Ibid., p. 94.

<sup>259</sup> „(...) ob wir es zu tun haben mit Gegenständen überhaupt in arithmetischer und formal mathematischer Allgemeinheit: wir sind dabei objektiv tendiert, wir beschäftigen uns eben mit

orientation est possible si nous ne nous occupons pas des objets en tant que tels, mais des « phénomènes », des modes de manifestation des objets à une conscience, des modes d'apparition par lesquels les objets sont »donnés « à une conscience. L'orientation ici cesse d'être objective et devient de nature subjective. Husserl considère que l'intérêt pour les phénomènes, pour les relations d'essence entre les phénomènes, est l'intérêt propre à la théorie de la connaissance ; les investigations gnoséologiques qui suivent se situent alors dans une nouvelle ligne<sup>260</sup>, conquise grâce à ce changement radical d'orientation où le regard scientifique recule de l'objectif au subjective.

Le logico-objectif configure un secteur de la connaissance qui doit être laissé principalement aux mathématiciens, qui sont les techniciens de la théorie déductive ; le gnosopsychologique relève des psychologues, qui considèrent la connaissance du point de vue des « fonctions psychiques ou cognitives de l'esprit » ; le purement gnoséologique, quant à lui, relève de la juridiction de la théorie « transcendantale » de la connaissance, qui relève de la compétence de la phénoménologie. Selon Husserl, ces trois couches de connaissance doivent être clairement séparées, car chacune impose à l'investigateur scientifique des problèmes cognitifs qui sont distincts des autres. Husserl regarde d'un œil critique la philosophie traditionnelle, qui laisse les choses rester confuses à ce niveau.<sup>261</sup> Fondamentalement, cette critique est la même que celle que le philosophe avait déjà adressée au psychologisme, qui commet une confusion identique en prétendant s'occuper des questions relatives à la fondation de la logique, et en réduisant ainsi les lois logiques, qui sont idéales, à des contenus psychologiques, c'est-à-dire à des contenus réels appartenant aux vécus psychologiques réels du sujet.

Les disciplines que Husserl mentionne ensuite - la logique formelle, la doctrine des multiplicités, les mathématiques pures, l'ontologie pure de la nature - sont celles qui appartiennent à la *mathesis universalis*. Celle-ci, à son tour, relève du domaine de la philosophie, mais ne constitue pas encore une philosophie à proprement parler. Cependant, elle

---

Gegenständen als solchen und nicht mit den Phänomenen, in denen Gegenstände zur Gemeinheit und erkenntnismäßigen Gegebenheit kommen.“ Idem, Ibidem.

<sup>260</sup> „Forschungen, gerichtet auf die Wesen und Wesensverhältnisse zwischen den mannigfaltigen Phänomenen, in denen Gegenständlichkeiten überhaupt oder Gegenständlichkeiten der oder jener bestimmten Kategorie erkenntnismäßig bewusst sind, oder auf Wesenszusammenhänge zwischen Erkenntnisphänomen und Erkanntem, zwischen Urteilsphänomen, Urteilsbedeutung und erkannten Sachverhalt u.dgl.; Forschungen dieser Art, sage ich, liegen offenbar in einer neuen Linie.“ Idem, Ibidem.

<sup>261</sup> „Es ist eine Sache von außerordentlicher Wichtigkeit, die Problemschichten hier zu sondern. In der traditionellen Philosophie geht hier alles durcheinander; die objektiv-logischen Problemgruppen werden nicht geschieden von den erkenntnispsychologischen und erkenntnistheoretischen.“ Idem, Ibidem.

ouvre la voie à la philosophie, dans la mesure où elle remplit la fonction de médiatrice (*Vermittlung*) philosophique, fournissant, à partir de ses concepts et principes, les problèmes qui serviront de fil conducteur à la *phénoménologie générale* et à la *philosophie phénoménologique* pour l'accomplissement de leur tâche propre, qui est l'élucidation ultime du sens de ces principes et concepts à partir de la subjectivité donatrice de sens.<sup>262</sup> À ce stade, Husserl utilise à nouveau la métaphore de la ligne (*Linie* – comme nous l'avons déjà signalé au lecteur), et il le fait non seulement pour illustrer le mouvement linéaire par lequel la recherche scientifique progresse, passant par différents strates logiques, mais montre également comment la critique gnoséologique menée par la phénoménologie suit parallèlement à la science objective, comme une nouvelle ligne.

Or, quelle différence y a-t-il entre la considération objective de la logique pure et la considération *essentiellement subjective* de la théorie de la connaissance ? Les disciplines comprises dans le cadre de la *mathesis universalis* se limitent à circonscrire théoriquement les catégories de l'être qui appartiennent à la raison objective en les mettant en évidence devant nous. Mais la mise en évidence objective de celles-ci ne pose pas encore les problèmes d'une critique de la raison, car elle laisse dans l'obscurité le sens et l'essence de l'objectivité qui est simplement présumée dans de telles catégories. En d'autres termes : dans quelle mesure les concepts et principes, qui sont pensés, atteignent-ils un être effectif en dehors de l'immanence de la pensée ? Nous voici de retour au « problème transcendantal ». Après avoir mis en parallèle l'ensemble des ontologies formelles et l'ensemble des ontologies matérielles et souligné comment toutes les disciplines logico-formelles sont, en dernière analyse, corrélées à la connaissance possible de la réalité, Husserl observe que, néanmoins, le problème concernant la possibilité de l'atteinte objective, du sens et de la possibilité de la connaissance subsiste.

En réalité, le problème transcendantal traverse toutes les disciplines d'orientation objective : les mathématiques, la science physique de la nature, etc. La difficulté persiste toujours de savoir comment il est possible d'établir une quelconque relation entre la subjectivité, l'idéalité et l'objectivité. Il s'agit du problème de la corrélation entre l'être et la connaissance, entre l'immanence de la connaissance et la transcendance de l'étant, qui se formule au sein de l'idéalisme constitutif transcendantal comme le problème de savoir comment la connaissance

---

<sup>262</sup> „(...) alle objektiven wissenschaftstheoretischen Disziplinen in der Linie der Philosophie liegen, dass sie zwischen den nichtwissenschaftstheoretischen Disziplinen und der Philosophie eine Vermittlung bilden. Aber sie selbst sind noch nicht Philosophie und behandeln noch nicht die in dem eigentlichsten Sinn philosophischen Probleme. Sie vermitteln, sofern ihre Grundbegriffe und ihre Prinzipien, wie man nachweisen kann, die Leitprobleme für eine allgemeine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie abgeben“ Ibid., p. 95.



objective est possible étant donné que toute objectivité est pour la conscience (*für das Bewusstsein*) et n'est rien d'autre qu'une objectivité à travers la conscience (*durch das Bewusstsein*), ce qui signifie que l'objet est visé par un acte intentionnel de la conscience qui, du début à la fin, est un acte instituant de son sens ontique.

Husserl revient à parler des confusions auxquelles même Kant n'a pas été immunisé. Il critique la méthode transcendantale kantienne en raison de son « formalisme » : la véritable recherche gnoséologique ne peut pas prendre la logique formelle comme modèle pour la considération transcendantale de la subjectivité, ce que Kant finit par faire en élaborant sa célèbre « table des catégories ». L'étape cruciale dans la théorie de la connaissance est la mise en place adéquate de la véritable question gnoséologique : cette question ne doit pas être posée au niveau d'une théorie de la science empirique qui parle des conditions de possibilité d'une nature en général, ni d'une théorie sémantique dont le sujet est la connexion entre sens, connaissance et objet. L'énigme de la connaissance ne peut être déchiffrée que si, auparavant, la couche vraiment critique est atteinte, si une étude de l'essence est réalisée dans un régime purement phénoménologique, c'est-à-dire sur le sol de la subjectivité pure.

Selon Husserl, la métaphysique n'est pas non plus capable de résoudre le problème épistémologique authentique, dans la mesure où elle philosophe de manière spéculative, « d'en haut », sans poser la question dans des termes phénoménologiquement appropriés, sans rendre visible la connaissance elle-même à partir de sa propre donation absolue. Pour cela, il est nécessaire d'aborder la connaissance d'un point de vue purement immanent et de la décrire selon son essence, l'essence des modes par lesquels elle se manifeste à une conscience.

Alors, comment chacun des modes peut-il être soumis à une considération de l'essence ? En résumé, il faut pratiquer la réduction transcendantale, qui est en même temps une réduction eidétique : s'abstenir de tout préjugé, de tout présupposé, et analyser les phénomènes transcendantement purifiés tels qu'ils se présentent à l'intuition. Cette offre des objets à la conscience est menée par la réduction phénoménologique à l'auto-donation absolue, ce qui signifie que les lois eidétiques qui régissent la corrélation intentionnelle sont intuitivement dévoilées et montrées avec une évidence absolue, de sorte qu'il ne reste rien d'obscur ou d'ambigu.

Enfin, en écrivant le paragraphe conclusif du texte, Husserl délimite les questions phénoménologiques sur l'essence, qui sont décidées par le critère de la donation. C'est par le prisme de l'auto-donation évidente que la valeur objective de la connaissance est conduite à sa clarté et à son intelligibilité ultimes.

## 5. La phénoménologie transcendantale comme philosophie première

Dans les *Idées directrices pour une Phénoménologie Pure et pour une Philosophie Phénoménologique*, de 1913, tout cela commence à devenir plus clair. Le titre fait allusion à deux idées directrices qui doivent guider le projet phénoménologique : (I) l'idée d'une phénoménologie pure, qui est la science des expériences intentionnelles de la conscience, et qui est appelée à procéder comme une science absolument rigoureuse, régie par la méthode de la réduction ; et (II) l'idée d'une philosophie phénoménologique, enracinée dans la phénoménologie pure et qui est la philosophie authentique, destinée à faire de la phénoménologie une philosophie en soi, et non une simple méthode philosophique ou une simple propédeutique à des philosophies futures. Tout indique que l'idée de philosophie première répond exactement au second idéal, c'est-à-dire à celui de la philosophie phénoménologique.

On suscitera cette évidence que la vraie philosophie, dont l'Idée est de réaliser l'Idée d'une connaissance absolue, prend racine dans la phénoménologie pure; et cela en un sens tellement strict que cette philosophie, la première des philosophies, ainsi rigoureusement fondée et systématiquement exposée, est la présupposition perpétuelle de toute métaphysique et de toute autre philosophie « qui pourra se donner comme *science* ». <sup>263</sup>

Le concept de « première de toutes les philosophies », qu'il mentionne, est implicite dans l'idéal d'une philosophie authentique qui viserait à la réalisation du savoir absolu. Comme nous le savons, ce troisième et dernier livre n'a pas vu le jour comme prévu, mais l'objectif n'a pas été abandonné. Il y a de bonnes raisons de soutenir que le cours de *Philosophie Première* dispensé par Husserl en 1923-1924, est le troisième livre des *Idées* qui avait été conçu pour traiter de « l'idée de la philosophie ». En effet, au § 62 du premier volume de la célèbre trilogie, on trouve une esquisse de ce qui deviendra, dix ans plus tard, l'« histoire critique des idées », dont l'exposé devait se faire – supposait-on – dans le troisième volume (*Ideen III*), mais qui n'apparaîtra, en fait, qu'en 1923, dans la première partie du cours qui porte ce nom : *Erste Philosophie : kritische Ideengeschichte*. En 1913, Husserl s'est contenté d'avancer les moments centraux de cette histoire critique :

On conçoit dès alors que la phénoménologie soit pour ainsi dire la secrète aspiration de toute la philosophie moderne. C'est vers elle que tendent les considérations fondamentales où Descartes a mis une si admirable perspicacité; puis Hume à nouveau, dans le psychologisme de l'école de

---

<sup>263</sup> Hua III, p. 5 (trad. fr. 8-9).

Locke, est sur le point d'en franchir l'accès, mais ses yeux sont aveuglés. Le premier à la contempler correctement est Kant (...) par exemple la *Déduction Transcendantale* de la première édition de la *Critique de la Raison Pure* se développe déjà proprement sur le plan phénoménologique; (...) Cependant nous empiétons ici sur des développements à venir, ceux du troisième livre de cet ouvrage.<sup>264</sup>

Dans le § 63 qui suit, Husserl parle encore de la légitimité avec laquelle la phénoménologie peut revendiquer le titre vénérable de philosophie première :

En outre – et ce point est beaucoup plus important car il touche aux principes – la phénoménologie doit en vertu de son essence élever la prétention d'être la philosophie « première » et de fournir ses armes à toute critique de la raison susceptible d'être mise en œuvre; aussi doit-elle être parfaitement exempte de présuppositions et exige-t-elle à l'égard d'elle-même une évidence réflexive absolue. C'est sa propre essence de réaliser la clarté la plus complète sur sa propre essence et par là également sur les principes de sa méthode.<sup>265</sup>

Voici ensuite un résumé de tout ce que nous avons soulevé ci-dessus. Les disciplines que Husserl appelle philosophie première de 1906 à 1913 sont les suivantes :

1906/07 : Théorie critique de la connaissance.

1908 : Logique analytique formelle et phénoménologie de la connaissance.

1908/09 : Logique philosophique.

1909 : Phénoménologie de la connaissance.

1911 : Logique comme auto-connaissance purement théorique de l'entendement.

1913 : Phénoménologie transcendantale pure dans *l'Esquisse d'une préface* et philosophie phénoménologique transcendantale enracinée dans la phénoménologie pure dans les *Idées I*.

Husserl revisite le thème de la philosophie première dès le début des années 20 ; il est même possible de rassembler dans un petit dossier une série d'occurrences du terme dans des conférences données par le philosophe de 1921 à 1923, qui apportent d'importantes anticipations du célèbre cours de 1923/24. Mais c'est dans un article intitulé « *L'insuffisance des sciences positives et de la philosophie première* », qui date probablement de 1921, que l'on en trouve le premier enregistrement de cette idée. Dans cet article, Husserl se réfère à la philosophie première comme

(...) *science de la méthode en général*, de la connaissance en général et des objectifs possibles de la connaissance, par exemple, des connaissances possibles à partir desquelles toutes les sciences a priori, ayant éliminé les contingences de tout type (y compris les a priori matériels et contingents), apparaissent comme des ramifications développées. Au-dessus de toutes les

---

<sup>264</sup> Ibid., § 62, pp. 203-204 (trad. fr. 118-119).

<sup>265</sup> Ibid., § 63, p. 211 (121).

sciences s'élève la *mathesis universalissima* (...) comme une mathématique des opérations cognitives (...) Cette logique plus élevée, qui a brillé avec une intelligibilité absolue (...) se meut dans différentes formes de pure subjectivité et exige l'étude de la pleine subjectivité pure.<sup>266</sup>

Dans le *Syllabus des Conférences de Londres*, rédigé en 1922, Husserl annonce comme thèmes le « but général de la philosophie phénoménologique », la « voie cartésienne vers l'*ego cogito* » et la « méthode de la réduction phénoménologique », dont l'évidence promet de réaliser une modification radicale de l'expérience naturelle et de l'attitude naturelle de connaissance, grâce à laquelle s'ouvrira un royaume infini de données intuitives concrètes : l'« *ego cogito* ». Il avertit que la « subjectivité transcendante phénoménologique », atteinte comme donnée immédiate de l'expérience phénoménologique de soi, ne doit pas être confondue avec l'« âme », qui est la donnée de l'expérience psychologique de soi.

L'étude de cette subjectivité – initialement une pure égologie qui explore des possibilités idéales selon des formes essentielles typiques et des lois essentielles et qui s'exécute dans le cadre d'intuitions phénoménologiques concrètes – conduit à l'étude de l'intersubjectivité, la multiplicité ouverte des sujets transcendants, dont la charge est assumée par la sociologie transcendantale phénoménologique (une sociologie issue de la conversion de l'égologie pure en une intermonadologie transcendantale). Ce système comprend également le développement d'une logique spéciale globale, qui, désignée pour accompagner les actes de connaissance corrélés, le sens et l'objectivité épistémique, se résout dans la « totalité systématiquement ordonnée de toutes les possibilités des sciences *a priori*. »<sup>267</sup>

Ainsi se réalise dans la phénoménologie transcendantale l'idée nécessaire d'une « Philosophie Première ». Elle rend possibles les sciences des faits en tant que « philosophies » (« Philosophies Secondes »), c'est-à-dire en tant que sciences entièrement justifiées de bout en bout dans leur développement méthodique à partir de principes absolument clairs, empruntés aux sources intuitives ultimes. La phénoménologie, idéalement parlant, est la science même absolument claire de ces sources ; elle offre en même temps le système théorique des principes absolument clarifiés de toutes les sciences possibles, les principes de construction pour les formes *a priori* de toutes les sciences de

---

<sup>266</sup> „Wissenschaft von der Methode überhaupt, von der Erkenntnis überhaupt und möglichen Erkenntniszielen überhaupt, d. i. möglichen Erkenntnissen überhaupt, in der sich alle apriorischen Wissenschaften, welche das Kontingente jeder Art (auch das materiale und kontingente Apriori) ausgeschaltet haben, als entfaltete Verzweigungen ergeben. Über allen Wissenschaften steht eine *Mathesis universalissima* (...) als eine Mathematik von Erkenntnisleistungen ... Diese höchste von absoluter Verständlichkeit durchleuchtete Logik (...) bewegt sich in ausgezeichneten Gestaltungen der reinen Subjektivität und fordert das Studium der vollen reinen Subjektivität.“ HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 249.

<sup>267</sup> „In der eigenen Linie ihrer Entwicklung liegt die Ausgestaltung der zunächst „egologischen“ (auf das Ego des jeweilig philosophierenden Subjekts bezogenen) Phänomenologie zu einer transzendentalsoziologischen, bezogen auf eine offene Vielheit miteinander kommunizierender Subjekte.“ 364.

la réalité, de tous les mondes possibles et, par conséquent, ces formes en elles-mêmes.<sup>268</sup>

Le contenu effectivement présenté lors de ces *Conférences de Londres* n'a pas démenti le programme. Dans leur introduction, Husserl aborde la méthode et le but de la philosophie phénoménologique, affirmant qu'il n'est pas sans raison que la phénoménologie doit revendiquer les plus hautes exigences de rigueur scientifique. Il faut démontrer qu'elle « embrasse tout le système des sources de connaissance à partir duquel l'ensemble des sciences authentiques doivent extraire leurs concepts et propositions fondamentales, ainsi que toute la force de leur justification finale »<sup>269</sup>. Ainsi, la phénoménologie est appelée à être la « philosophie première », dans le sens authentique et le plus ancien du terme, et à répondre à l'appel pour accorder « à toutes les autres sciences le fondement ultime et la relation aux principes derniers, et à les redessiner tous comme des organes vivants d'une seule science absolument universelle. »<sup>270</sup>

L'organon à établir entre les sciences et la philosophie a pour fonction de nous libérer de la tendance de la vie scientifique de notre époque à rendre la connaissance unilatéralement spécialisée et à la fragmenter ainsi en disciplines séparées et étanches, sans communication entre elles et, par conséquent, presque incohérentes. Husserl profite de l'occasion pour souligner que le radicalisme gnoséologique de la phénoménologie, contre de telles inclinaisons qui mènent d'une part au scepticisme et d'autre part au « mysticisme », peut aider la science à atteindre la clarté et la justification rationnelles jusqu'à la fin concevable. En ce qui concerne cette tâche, seule peut servir d'aide la science qui a puisé aux sources originelles

---

<sup>268</sup> „Danach verwirklicht sich in der transzendentalen Phänomenologie die notwendige Idee einer „Ersten Philosophie“. Sie macht Tatsachenwissenschaften als „Philosophien“ („Zweite Philosophien“) möglich, nämlich als Wissenschaften, welche in ihrer methodischen Durchführung durch und durch „absolut“ gerechtfertigt sind aus absolut klaren, aus den letzten Einsichtsquellen geschöpften Prinzipien. Die Phänomenologie, ideal gesprochen, ist die selbst absolut klare Wissenschaft von diesen Quellen, sie bietet zugleich das theoretische System der absolut geklärten Prinzipien aller möglichen Wissenschaften, die Konstruktionsprinzipien für die apriorischen Gestalten aller Realitätswissenschaften, aller möglichen Welten und damit diese Gestalten selbst.“ Beilage II. Syllabus der Londoner Vorträge. In: Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 364-365.

<sup>269</sup> „(...) die Phänomenologie das gesamte System der Erkenntnisquellen in sich fasst, aus denen alle echten Wissenschaften ihre prinzipiellen Begriffe und Sätze und alle Kraft ihrer letzten Rechtfertigung ziehen müssen.“ Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Londoner Vortrag 1922. A. Abhandlungen. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 311.

<sup>270</sup> „Eben damit gewinnt sie den Beruf der im wahren Sinn so zu nennenden „Ersten Philosophie“, den Beruf, allen anderen Wissenschaften aus letzten Begründung und Beziehung auf letzte Prinzipien zu verleihen und sie alle neu zu gestalten als lebendige Organe einer einzigen, absolut universalen Wissenschaft, der Philosophie im ältesten Wortsinn.“ Ibid., p. 311.

de la phénoménologie et qui a conquis pour elle-même la clarté et la compréhension ultimes de son propre sens.<sup>271</sup>

Au dos de la lettre que Pfänder a écrite à Husserl le 7 avril 1922, il y a une note sténographique rédigée au crayon par le philosophe dans laquelle il est fait référence à la relation entre la philosophie première et la deuxième philosophie :

La phénoménologie transcendantale, développée au sein du système de toutes les sciences a priori, est le système cognitif d'une possible science des facticités absolument justifiable du point de vue méthodologique. À travers elle, en tant que Philosophie Première, devient possible la philosophie de l'expérience en tant que Philosophie Seconde. (...) Ensuite, il est également clair que, tandis que la philosophie première, l'aprioristique, contient le problème d'une métaphysique possible, c'est-à-dire qu'elle porte en elle l'être absolu possible, la philosophie seconde qui repose sur elle est appelée à déterminer scientifiquement la signification absolue de la réalité factuelle.<sup>272</sup>

Dans son *Introduction à la Philosophie* de 1922/23, Husserl, en abordant la discussion sur la voie cartésienne et sur la méthode de la réduction, parle de la préparation d'une reconstruction phénoménologique de la voie suivie par Descartes dans les *Méditations*. La réflexion à entreprendre est historique, elle considère le problème du « commencement », Socrate, Platon et l'ancienne idée de la philosophie. Comment s'effectue exactement cette reconstruction (*Rekonstruktion*) du parcours des *Méditations* ? Husserl souligne que ce qui a été accompli tout au long de l'introduction à la philosophie n'est qu'un premier éveil à la tâche philosophique, et l'objectif est d'aborder sérieusement (*ernst*) ce qui doit être pris au sérieux. Nous sommes confrontés à un impératif : si nous voulons philosopher de manière indépendante, la rigueur est une exigence absolument nécessaire. Ce qui est requis, c'est la décision

---

<sup>271</sup> „Im wissenschaftlichen Leben unserer Epoche fällt danach der Phänomenologie die Aufgabe zu, uns von dem vielbeklagten Fluch der Zersplitterung der Erkenntnis in fast zusammenhanglose Fachwissenschaften und von den Einseitigkeiten des Spezialistentums zu befreien. Andererseits fällt ihr auch die Funktion zu, der hieraus erwachsenen wissenschaftsfeindlichen Reaktion zu begegnen, die sich der gegenwärtigen Generation zu bemächtigen droht und sie trüben Mystizismen nur zu sehr geneigt machen muss. Die Phänomenologie vertritt solchen Strömungen gegenüber das ursprüngliche, unverbrüchliche und in Sachen der Erkenntnis ausschließliche Recht der strengen Wissenschaft. Sie vertritt es aber, indem sie alle Wissenschaft aus ihren Urquellen erklärt und absolut rechtfertigt. Sie erweist, dass nur der äußerste Radikalismus der Erkenntnisgesinnung, als Intention auf Klarheit und einsichtige Rechtfertigung bis aufs denkbar Letzte, gegen alle Skeptizismen und Mystizismen helfen kann, und sie zeigt, dass die natürlich gewordenen und natürlich bewährten Wissenschaften in dieser Hinsicht versagen mussten, weil dieser Radikalismus ihnen als natürlichen Wissenschaften notwendig fehlt. Helfen kann nur letztverstandene Wissenschaft, und das ist Wissenschaft, gespeist aus den Urquellen der Phänomenologie.“ Ibid., p. 312.

<sup>272</sup> „Die transzendente Phänomenologie, entwickelt zum System aller apriorischen Wissenschaften, ist das Erkenntnisssystem möglicher methodisch absolut zu rechtfertigender Wissenschaft von Faktizitäten; durch sie als Erste Philosophie wird also Erfahrungsphilosophie als Zweite Philosophie möglich. (...) Danach ist es auch klar, dass, während die Erste Philosophie, die apriorische, die Probleme möglicher Metaphysik, dass heißt möglichen absoluten Seins in sich birgt, die auf ihr gegründete Zweite Philosophie den absoluten Sinn der faktischen Wirklichkeit wissenschaftlich zu bestimmen berufen ist.“ Hua Dokumente. Briefwechsel. Band II. Die Münchener Phänomenologen. p. 287.

(*Entschluss*) d'activer l'attitude de la responsabilité absolue envers soi-même (*Selbstverantwortlichkeit*).

Ce qui suit est une nouvelle évocation de l'idée de la Première Philosophie :

L'idée d'une philosophie radicale, en tant que science érigée sous le sol de la subjectivité absolue, celle qui a été préformée dans notre prologue, est l'idée de la philosophie phénoménologique. Cette subjectivité elle-même, devenue le sujet de la réflexion ultime, et qui exclut toute naïveté, est la subjectivité phénoménologique ou transcendante. La méthode nécessaire pour réaliser cette réflexion ultime, pour amener la subjectivité transcendante à l'autodotation intuitive pure, est la méthode phénoménologique, qui est donc la méthode originaire de toutes les méthodes philosophiques. La première science à croître ici, dans ce sol absolu, est la phénoménologie, qui est ainsi la Première Philosophie dans un sens déterminé et clair.<sup>273</sup>

La lettre à Ingarden datée du 31 octobre 1923 montre que les anticipations précédentes n'avaient pas été prononcées en vain par Husserl, mais qu'elles faisaient partie d'un programme plus vaste que le philosophe avait toujours eu l'intention de réaliser de manière plus complète : « Je n'ai pas fait imprimer les conférences de Londres. Je les ai élargies pour en faire un cours de 4 heures pour ce semestre d'hiver (...) », un cours qui donnera naissance à « l'ébauche d'un système de philosophie au sens de la phénoménologie, et sous la forme de *meditationes de prima philosophia*, qui, en tant que <commencement>, doivent ouvrir de manière essentielle la voie à la véritable philosophie. »<sup>274</sup>

À savoir, le cours dispensé au semestre d'hiver 1923 à l'Université de Fribourg en Brisgau – conçu pour reproduire le geste des *Meditationes* de Descartes dans une construction renouvelée – était le célèbre « *Philosophie Première* », sous-titré « *Histoire Critique des Idées* » et comprenant une deuxième partie, enseignée en 1924, intitulée « *Théorie de la Réduction Phénoménologique* ». Nous reviendrons sur ce cours plus tard. Pour l'instant, résumons encore une fois les disciplines que Husserl appelle philosophie première de 1921 à 1923 :

---

<sup>273</sup> „Die in unserem Vorspiel vorgeformte Idee einer radikalen Philosophie als einer Wissenschaft auf dem Boden der absoluten Subjektivität ist die der phänomenologischen Philosophie; diese Subjektivität selbst, die in jener letzten, alle Naivität ausschließenden Reflexion thematisch wird, ist die phänomenologische oder transzendente Subjektivität. Die notwendige Methode, diese letzte Reflexion zu vollziehen, die transzendente Subjektivität zu rein schauender Selbstgegebenheit zu bringen, ist die phänomenologische Methode und danach die Urmethode aller philosophischen Methoden. Die erste auf diesem absoluten Boden erwachsende Wissenschaft und somit in einem bestimmten und klaren Sinn die Erste Philosophie ist die Phänomenologie.“ Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Londoner Vortrag 1922. A. Abhandlungen. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 51.

<sup>274</sup> „Die Londoner Vorträge habe ich nicht gedruckt. Ich erweiterte sie zu einer 4 stündigen Wintervorlesung u. im nächsten Winter vertiefe ich sie noch mehr u. bereite sie mit meinem Arbeitsassistenten zum Drucke vor. (Es wird das: ein principieller Entwurf zu einem System der Philosophie im Sinne der Phänomenologie u. in Form von *meditationes de prima philosophia*, die als ‚Anfang‘ die wahre Philosophie (wesensmäßig) eröffnen müssen.)“ Hua Dokumente. Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule. p. 218.

1921 : Science de la méthode en général, de la connaissance en général et des possibles buts de la connaissance, *mathesis universalissima*.

1922 : Phénoménologie comme science absolument claire des sources intuitives ultimes de la connaissance, organon entre les sciences et la philosophie.

1922 : Phénoménologie transcendantale aprioristique comme condition de possibilité de la métaphysique en tant que science des facticités.

1923 : Reconstruction phénoménologique du chemin suivi par Descartes dans les *Méditations*.

Quels sont les changements intervenus entre 1913 et 1923 ?

Sebastian Luft<sup>275</sup> mentionne que la façon dont Husserl a revisité le sujet de la « philosophie première » dans les années 20 est différente de la manière dont il a abordé la question dans ces premières années (1907-1909), lorsque la phénoménologie avançait encore lentement dans son processus de transcendantalisation. L'approche change, mais cela ne signifie pas que les premières positions de Husserl soient modifiées ; elles disparaissent simplement ou glissent vers l'arrière-plan (*background*), laissant place à un nouveau type de considération du thème.

La philosophie première des années 20 est différente car, « au lieu de se concentrer sur la fourniture, à travers la phénoménologie, d'un fondement pour d'autres disciplines », appelées « philosophies secondes », elle devient une « phénoménologie transcendantale » sous la forme d'une « discipline autonome et fermée » qui possède « sa propre tâche, méthode, domaine de sujet et, par conséquent, la nécessité de s'autofonder »<sup>276</sup>. Apparaît ici un sens de la phénoménologie que Luft appelle « la deuxième philosophie première de Husserl », une discipline caractérisée par « un auto-enfermement transcendantal » en propre.

Luft soutient que la phénoménologie en tant que philosophie première est comprise ainsi par Husserl dans un sens large et dans un sens strict.<sup>277</sup> Dans un sens large, elle est la *mathesis universalis* qui, déjà dans les *Prolegomena*, s'identifiait à la logique, dans un contexte de fondation où les philosophies se divisent en premières et secondes. Cette *mathesis* a pour tâche de fournir les concepts de base pour les ontologies régionales et les sciences qui leur sont liées – ce qui la rattache à un problème essentiellement ontologique. Dans un sens strict, la philosophie première embrasse le problème de la *Letztbegründung*, qui semble exiger

---

<sup>275</sup> LUFT, Sebastian. Phenomenology as first philosophy: a prehistory. *Diálogos*, 93 (2012), pp. 167-188.

<sup>276</sup> Ibid., p. 168.

<sup>277</sup> Voir : LUFT, Sebastian. „Phänomenologie Als Erste Philosophie Und Das Problem Der »Wissenschaft Von Der Lebenswelt«.“ *Archiv Für Begriffsgeschichte*, vol. 53, 2011, pp. 137-152.



le tournant transcendantal pour clarifier les conditions de possibilité de l'expérience et de la connaissance – ce qui la rattache à un problème essentiellement épistémologique. C'est une question ouverte de savoir s'il y a ou non une tension entre ces deux projets. Luft est d'avis que le projet mûr s'ajoute au précoce et le complète.

Que dit Husserl lui-même de la transformation de son projet de la phase non-transcendantale à la phase transcendantale ? Dans la conférence commémorative du bicentenaire de Kant, publiée en tant qu'appendice du volume I de la *Philosophie Première* et intitulée « *Kant et l'idée de la philosophie transcendantale* », Husserl parle des stades d'évolution de la phénoménologie. Dans le premier stade, il décrit la phénoménologie comme une méthode de description purement intuitive, distinguée par le radicalisme avec lequel elle cherche à satisfaire le principe de saisir chaque « phénomène » exactement dans les limites dans lesquelles il se présente, et à fixer systématiquement des concepts capables de décrire chaque donnée en tant que telle dans le « comment » de son être donné, en les appréhendant au moyen de concepts rigoureusement « descriptifs », au sens de concepts formulés dans la « pure intuition » de ces données elles-mêmes. Et ce faisant, en excluant par principe toutes les intentions et toute problématique qui transcendent les domaines du pur donné<sup>278</sup>.

Le deuxième stade est celui des *Idées I*, qui propose une manière originale de fonder une phénoménologie « en tant que science indépendante (...), plus précisément, en tant que philosophie transcendantale eidétique et universelle (...). » Pour Husserl – sans hésiter devant l'audace même de cette affirmation – le sens le plus profond de la conversion cartésienne de la philosophie moderne est démontré dès lors que l'on reconnaît « la nécessité d'une science eidétique autonome de la conscience pure », dirigée vers les corrélations et les structures fondées dans l'essence de la subjectivité, « tous les moments réellement immanents possibles » et les « noèmes et objectivités » qui y sont « inclus de manière intentionnelle-idéale. »<sup>279</sup>

Le projet de cette science est déjà à l'œuvre et y est préfigurée

(...) la détermination de cette phénoménologie eidétique descriptive comme philosophie première en soi (...) comme la partie inaugurale et fondamentale d'une philosophie universelle, c'est-à-dire d'une science universelle fondée sur des sources absolument ultimes; la phénoménologie descriptive qui se développait en dépassant la pure description tout en préservant l'attitude eidétique conduit au système de toutes les sciences aprioriques; et lorsqu'on passe de l'a priori transcendantal au fait transcendantal, on est conduit au système de toutes les sciences empiriques dans leur fondation transcendentale.<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> Hua VII. Avant-propos, p. 231 (trad. fr. 288). Texte paraphrasé. Ce principe résonne avec le principe de tous les principes annoncé au § 24 d'*Ideas I*.

<sup>279</sup> Ibid., p. 234 (trad. fr. 292).

<sup>280</sup> Ibid., p. 234 (trad. fr. 293).

Dans ce passage, Husserl nous donne une piste de ce qui deviendra la caractéristique principale de sa « deuxième philosophie première » : le changement de statut du « fait » dans la phénoménologie, changement qui a lieu dès que la phénoménologie passe de l'étude de l'*a priori* transcendantal au *fait* transcendantal. Mais pour comprendre ce changement, il faut d'abord examiner le développement de la *phénoménologie de la raison*, la discipline qui traite de la question de l'évidence.

## 6. La phénoménologie de la raison et la question de l'évidence

### Introduction

Le projet de la phénoménologie prend une nouvelle ampleur avec l'adoption d'une perspective génétique, selon laquelle l'identité des vécus de la conscience n'est pas pleinement clarifiée sur la seule base d'un *a priori* structurel subjectif pris de manière intemporelle, c'est-à-dire statique, qui ne tient pas compte de l'histoire de leur émergence. Ainsi, la phénoménologie statique se voit complétée par la phénoménologie génétique, qui trouve sa satisfaction en prenant en considération la subjectivité dans sa vie factuelle et à partir de son histoire, de sa « genèse ».

La différence entre l'analyse statique et l'analyse génétique a été décrite comme suit dans la *Logique Formelle et Logique Transcendantale*: l'analyse statique « est guidée par l'unité de l'objet visé », elle tend vers la clarté, en partant du mode de donation non clair et en suivant sa rémission en tant que modification intentionnelle, tandis que « l'analyse intentionnelle génétique est orientée vers le tout concret complet dans lequel se situent toute conscience et tout objet intentionnel en tant que tel »<sup>281</sup>.

La méthode génétique trouve son ancrage dans un sol transcendantal et se distingue par l'introduction d'un « nouveau concept d'expérience transcendantale » ainsi qu'une « nouvelle compréhension de la subjectivité transcendantale ». Elle va au-delà de l'analyse statique en accordant une attention particulière aux « sédimentations de sens » qui surviennent dans le processus de l'expérience, impliquant l'accumulation et la consolidation de la signification au fil du temps. Elle prend en compte les transitions entre l'activité et la passivité au sein de la conscience, ce qui englobe la compréhension des alternances entre des phases

---

<sup>281</sup> Hua XVII. Appendice 2, § 2b, pp. 277-278 (trad. fr. 410).

actives dans la construction de la signification et des phases passives et réceptives. En outre, elle vise à reconstruire l'enrichissement progressif du sens dans le processus d'individuation, en comprenant l'évolution de la signification et sa complexification au cours de l'expérience. De plus, elle s'attache à mettre en lumière les « moments latents de sens » sous-jacents à la conscience, mais pas immédiatement apparents.<sup>282</sup>

Lorsque Husserl revisite le thème de la « philosophie première » dans les années 1920, la conquête de cette nouvelle approche phénoménologique – la génétique – l'oblige à s'interroger sur deux concepts de « premier », qui correspondent à deux concepts d'origine : l'origine statique-intuitive et l'origine génétique, et, par conséquent, « du point de vue de cette genèse, la théorie des jugements premiers en soi est la théorie des jugements évidents », et ce qui est « premier en soi dans une théorie des jugements (et donc dans une théorie du jugement en général) est la rémission génétique des évidences prédictives à l'évidence non-prédictive. »<sup>283</sup>

## 6.1 La théorie des horizons

La « rémission génétique des évidences prédictives à l'évidence non-prédictive », mentionnée ci-dessus, se produit à travers les horizons d'implication intentionnelle qui caractérisent toute conscience de quelque chose. Le problème de l'origine du monde (de la genèse) a comme un de ses moments essentiels la question de l'unité de tous les phénomènes, et la formule descriptive qui exprime le mieux cette « unité » du monde en phénoménologie se trouve dans le titre « horizon » que Husserl utilise pour désigner la totalité des implications intentionnelles.

La perspective phénoménologique considère l'idée d'horizon non pas comme un simple composant supplémentaire de l'ouverture visuelle, comme d'autres, mais plutôt comme une structure fondamentale qui organise la corrélation entre la conscience et l'objet. Dans la perception, l'horizon est l'espace de jeu entre la présence et l'absence des choses perçues. L'objet vu est à la fois présent en partie et absent en partie ; en lui, la présence et l'absence sont partielles, unilatérales, se trouvent dans une dynamique constante et une implication intentionnelle mutuelle. Nous appelons présence le visage de l'objet qui se montre directement,

---

<sup>282</sup> Voir BRUDZIŃSKA, Jagna. L'expérience antéprédictive et les origines de la logique. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 63-83, p. 75.

<sup>283</sup> Hua XVII. § 86, p. 217 (trad. fr. 283).

la partie de lui qui est saisie par le regard actuel et qui apparaît en profil, en relief. Chaque fois que le regard se fixe sur un objet, il le capture sous un seul angle, tandis que les autres côtés sortent de la scène. L'absence désigne précisément ces faces non vues de l'objet : elles reposent comme dans l'ombre, restent derrière ce qui est perçu actuellement.

L'analyse que Husserl fait des horizons phénoménologiques articule quelques concepts fondamentaux qui fonctionnent comme des descripteurs :

(I) Le premier d'entre eux est la structure forme-fond. La face de l'objet qui se présente au regard est la forme qui se détache d'un fond ; elle est ce qui se rend présent sur un fond d'absences. Il convient de noter que la présence et l'absence sont des moments solidaires de la perception et ne se séparent jamais. La forme, en tant que présence, est l'esquisse de l'objet qui entre en scène tandis que le fond est ce qui s'efface ; la forme est le visage capté par la vision actuelle tandis que les faces de fond reculent, étant seulement entrevues, présumées. Tout cela, cependant, est un jeu qui se déroule dans le temps, car la vision est dirigée vers l'objet de manière dynamique, adoptant différents points de vue qui se succèdent articulément les uns aux autres. Ainsi, l'objet se montre comme un noyau multifacetté à l'intérieur duquel les multiples facettes se relaient continuellement, passant du fond à la forme et de la forme au fond, à mesure que les perspectives changent.

(II) Les points de vue peuvent être multipliés indéfiniment sans qu'aucun d'eux n'épuise les possibilités de saisie, rendant la chose dans sa totalité. Le concept d'inépuisabilité entre comme un composant essentiel de cet état de fait. La vision parcourt la surface qui recouvre l'objet en passant d'un morceau à l'autre sans qu'aucune partie où le regard est actuellement posé n'expose l'objet dans son intégralité, mais seulement par le côté le plus proche. La physionomie de l'objet change, selon les directions du regard. C'est pourquoi une table circulaire, vue perpendiculairement, apparaît sous l'aspect d'une ellipse, et ne se montre parfaitement ronde que vue du dessus. C'est aussi pourquoi un cube se présente d'abord aux yeux sous l'aspect d'une pyramide, puisque nous ne pouvons saisir que trois faces à la fois, et le cube n'est connu comme tel que lorsque nous savons qu'il a six faces. Et cela persiste indéfiniment, car les perspectives présentant le cube peuvent se multiplier à l'infini.

(III) La structure forme-fond admet également une description à travers le couple de concepts actuel-potentiel<sup>284</sup>. La forme qui se détache du fond est la face qui s'actualise, tandis que le fond est l'inactuel. Mais cet inactuel peut être mis à jour à tout moment, selon telle ou telle nouvelle orientation du regard. Ainsi, l'inactuel est une puissance, l'absence est une

---

<sup>284</sup> Cf. Hua I. Deuxième méditation, § 19.

potentialité qui se présentera tôt ou tard, dans la continuité de la vision. Chaque figure actuelle possède autour d'elle un halo d'inactualités et chacun des éléments de ce spectre est capable de se détacher du milieu des autres et de se laisser approcher directement par le regard, dont l'attention est invitée à se diriger vers lui.

(IV) La conscience se transcende vers les horizons proches et lointains du passé et du futur. Face à elle, l'apparition d'un objet est un processus qui se déroule dans une double horizontalité : dans un horizon de périphérie où aux contenus donnés s'ajoutent ceux qui sont « co-donnés » (coexistence), et dans un horizon temporel où les mêmes contenus s'étendent du passé au présent et du présent au futur (succession et durée). L'horizon temporel, quant à lui, est une rétention mise en mouvement par une intentionnalité transversale, qui vise « l'expérience particulière de l'objet temporel qui vient d'être donné comme impression originale », et par une intentionnalité longitudinale, qui vise « le flux de conscience en soi, qui rassemble en une unité fluente toutes les durées particulières »<sup>285</sup>.

En réalité, toute intuition qui se remplit déborde et révèle plus que ce que les yeux capturent. C'est ce que les analyses des *Recherches Logiques* appelaient le « surplus » (*Überschuss*) de signification par rapport à la donation. Le surplus ouvre la porte à cette double intentionnalité horizontale, la latérale et la transversale. En effet, au-delà de l'actualité atomique du cogito, où réside le moi pur, il y a la « vie marginale de l'intentionnalité » qui « dépasse les actes de la conscience ponctuelle et englobe » les « horizons latéraux », liés aux données perspectiviques, et les horizons transversaux, liés à la temporalité interne ; ainsi, en conséquence, la conscience intentionnelle peut scruter sa vie périphérique, elle « n'est plus confinée à l'actualité du cogito, mais transcende le champ étroit du regard de l'ego pour interagir avec divers objets co-donnés dans l'horizon imperceptible », pouvant « circuler librement du réel à l'inactuel, mais toujours sans pouvoir se libérer complètement de cette pointe intentionnelle qu'est le *cogito* »<sup>286</sup>.

(V) Le jeu de relais continu entre figure-fond, actuel-potentiel, peut également être décrit comme un jeu d'ombre et de lumière. La direction du regard peut être comparée à celle d'un projecteur qui projette sa lumière sur la face actuellement perçue. Dans la mesure où elle se concentre sur une silhouette de l'objet, l'éclairant, les parties de fond reposent dans l'obscurité, traçant entre le centre et le plan de fond visuel une série de mises en scène entre clair et obscur.

---

<sup>285</sup> BEGOUT, Bruce. La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial. Paris: Vrin, 2000, p. 26.

<sup>286</sup> Ibid, p. 23, citation légèrement modifiée.

(VI) L'horizon de captation visuelle de l'objet est intégré dans un horizon plus vaste qui est celui de la captation intersensorielle totale, car le même objet visualisé peut également être touché, palpé, entendu, goûté comme phénomène olfactif ou gustatif. Si l'unité de l'objet se produit sous le mode d'une synthèse de la multiplicité sensible, il convient de dire que cette unité synthétique présuppose déjà une unité de l'horizon intersensoriel lui-même dans lequel elle s'inscrit, et que l'horizon est une structure antérieure à celle de la synthèse et constitue, en tant que tel, la condition de sa possibilité.

(VII) La forme fondamentale de cette synthèse – dit Husserl – est l'identification<sup>287</sup>. Nous disons que c'est la structure même de la conscience qui réalise la liaison synthétique entre les apparitions lacunaires de l'objet qui s'écoulent dans le temps, qui l'identifie comme une forme concordante, comme une unité idéale-identique au milieu de la multiplicité des aspects, des modes de présentation avec lesquels il est donné. La synthèse est appelée synthèse d'identification, c'est elle qui résout la tension entre l'infinité des apparences et l'identité idéale de la chose qui apparaît comme unique, c'est elle qui produit l'unité qui réunit et englobe la multiplicité.

(VIII) L'horizon se divise en horizon interne et horizon externe. L'interne se réfère au *même* objet dont l'horizon est une multiplicité d'apparitions par profil ; l'externe se réfère aux *autres* objets qui composent le décor de fond et qui apparaissent en même temps en se profilant en coulisses de l'apparition qui occupe le devant de la scène. Ouvertes à l'infini, les déterminations du même objet peuvent progresser indéfiniment dans l'horizon interne, une fois perçues dans la continuité temporelle. Chaque appréhension lacunaire de l'objet, en se complétant à un moment donné dans le temps, laisse derrière elle des possibilités vides potentielles qui peuvent s'actualiser, sans jamais parvenir à se compléter entièrement. L'horizon externe, quant à lui, « ouvert et infini, est composé d'objets (*Objekt*) *co-donnés*, il s'agit donc d'un horizon de deuxième degré, référencé à celui du premier degré, et qui l'implique. »<sup>288</sup>

(IX) De la même manière que l'horizon est un horizon de rétention des points de vue déjà donnés, tel une comète qui traîne derrière elle sa queue, il est aussi un horizon d'anticipation des points de vue futurs. Bien qu'ils soient différents par rapport à l'objet d'expérience actuel, les objets co-donnés lui sont toujours semblables selon telle ou telle typique, car ils appartiennent tous conjointement à l'unique horizon spatio-temporel qui les englobe, possédant des propriétés, des relations et des caractéristiques communes. C'est alors

---

<sup>287</sup> Cf. Hua I. Deuxième méditation, § 17 et § 18.

<sup>288</sup> HUSSERL, E. *Expérience et Jugement*. Recherches en vue d'une généalogie de la logique. Traduit de l'allemand par D. Souche. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, Introduction, § 8, pp. 27-28-29.

que Husserl parle de l'expérience de chaque élément intégrant cet horizon pouvant être anticipée par analogie. Il s'agit d'une « induction » originale qui appartient par essence à toute expérience, ne devant pas être confondue avec un raisonnement logique, car elle est pré-réflexive et précède toute activité de jugement. L' « induction » originale (...) consiste en un mode d' « intentionnalité » qui vise par anticipation au-delà du noyau donné<sup>289</sup>. Dans l'horizon interne, le côté actuel manifeste anticipe les côtés inactuels latents, de sorte que la conscience prévoit toujours des déterminations dans le cours concordant des apparitions. La « concordance » de l'objet avec lui-même porte la signification que les orientations futures sont systématiquement préfigurées dans l'orientation présente. Les côtés de l'objet se disposent à la vue comme s'ils suivaient un agenda figuratif préalablement tracé, dimensionnant et distribuant leurs parties dans l'espace de manière concordante-cohérente, comme s'ils jouaient ensemble le même acte, préalablement répété. L'objet est d'une certaine typique et, une fois rempli, il se confirme dans sa typicité.

De fait, tout objet, quelle que soit sa classe, « n'est rien qui puisse être isolé et séparé, il est toujours déjà un objet situé dans un horizon de familiarité et de pré-connaissances typiques »<sup>290</sup>. Ainsi, le résultat de la capture originelle de cet objet par la conscience est transformé en habitudes qui se sédimentent dans sa vie, en habitudes qui seront éveillées et réveillées à chaque fois que la conscience se retrouvera face au « même » objet ou à d'autres de « même type ». L'institution d'habitudes prescrit une carte typologique qui permet la transposition aperceptive des traits d'un objet à un autre objet appartenant à la même « famille » et possédant une structure d'apparition analogue. Chacun d'eux peut être anticipé selon l'horizon, en harmonie avec la région, l'espèce, le genre, etc., auquel il appartient.

(X) Les anticipations visent le vide, mais le vide est toujours téléologiquement orienté vers un accomplissement possible. L'horizon est donc une structure qui admet une description régie par le concept d'accomplissement (*Erfüllung*).

(XI) Lorsqu'il s'agit de la perception d'une chose, il est inhérent à son essence d'être une perception profilante, et même Dieu, le sujet absolument parfait de la connaissance, percevrait la chose à travers ses profils disposés dans un horizon. Ce serait un non-sens et une erreur de principe, qui violerait la différence eidétique entre le transcendant et l'immanent, de penser que Dieu posséderait la perception intégrale d'une supposée chose-en-soi non profilée dans son auto-donation.<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> Ibid., Introduction, § 8, p. 28.

<sup>290</sup> Ibid., § 25 p. 136 (trad. fr. 143).

<sup>291</sup> Voir à ce sujet Hua III. § 43.

(XII) Les choses qui se trouvent dans le voisinage de notre perception constituent un horizon proche, immédiat. Mais celui-ci n'existe pas isolément, comme s'il n'y avait rien au-delà du voisinage immédiat et que le monde se limitait à ce qui se trouve à proximité, à portée de notre regard. Il n'en est pas ainsi : il existe des *horizons* lointains, éloignés, qui sont liés aux horizons proches par une *synthèse de motivation*. Cela signifie que, en arrière-plan de la structure globale du monde, certains motifs font référence à des phénomènes, des choses et des événements lointains dans l'espace et dans le temps, des motifs qui nourrissent notre croyance selon laquelle le cadre de l'expérience possible pourrait être étendu indéfiniment, jusqu'aux confins de l'univers, si nous disposions du temps, de l'espace et de la liberté nécessaires pour le faire. C'est dans le paragraphe 45 d'Idées I que Husserl rend cette connexion proche-lointaine plus claire.

Il convient de noter qu'un concept opératoire traverse tous les moments de l'horizon énumérés ci-dessus et peut en être extrait comme un descripteur indispensable qui permet de les articuler dans un cadre descriptif unique. Il s'agit du concept de remplissement (*Erfüllung*). Dans la relation entre la forme et le fond, entre le réel et le potentiel, il subsiste toujours un processus de remplissage, une transition du vide au plein. En d'autres termes, la forme est l'intention qui est remplie, tandis que le fond est constitué d'intentions vides qui sont potentiellement prêtes à être remplies. L'inépuisabilité de la perception présuppose à son tour un remplissement perpétuel qui n'est jamais épuisé. Dans le jeu de l'ombre et de luminosité, on doit parler de lumière pour la clarté d'une intuition remplie, et d'obscurité pour une intention non remplie. Il en va de même pour les autres moments de l'horizon : l'intersensoriel, l'interne, l'externe, la synthèse de l'identification, l'anticipation, etc.

Qu'est-ce qui rend le concept de remplissement si particulier? D'où vient son application universelle dans la description des horizons ? En réalité, la structure de l'*Erfüllung* avait déjà été le principal objet de plusieurs considérations phénoménologiques : elle commence à être étudiée dans l'œuvre husserlienne dans l'analyse du phénomène du langage, traverse la considération des actes intentionnels et culmine dans la caractérisation phénoménologique de l'évidence, toutes réalisées dans l'ouvrage inaugurale des *Recherches Logiques*.

## 6.2 Explicitation et clarification

L'idée d'horizon est souvent prise dans un sens métaphorique à partir de son sens spatial-visuel d'origine. C'est ainsi qu'elle se laisse associer à la notion de conjoncture. *Mutatis*



*mutandis*, on peut alors légitimement parler d'horizon historique, d'horizon culturel, d'horizon intersubjectif, etc. C'est ce qui se produit en phénoménologie. Avec l'adoption de la perspective génétique, on peut dire qu'elle s'ouvre à de nouveaux horizons de recherche. Revenons maintenant à notre question sur la « philosophie première », telle qu'elle a été à nouveau abordée par Husserl au début des années 20, et demandons comment exactement le concept est réexploré dans les leçons de 1923/24.

Nous venons de voir qu'une des façons dont l'étude de l'horizon se déploie est à travers les horizons internes et externes. Dans l'analyse intentionnelle d'un objet, chacun de ses horizons d'apparition peut être pénétré. Dans le paragraphe 33 d'*Expérience et Jugement*, « La conscience d'horizon et la contemplation relationnelle », Husserl parle de la pénétration de l'horizon interne (c'est-à-dire celui qui opère à l'intérieur de l'objet) comme étant une contemplation explicative (*explizierende Betrachten*). En revanche, la pénétration de l'horizon externe (qui renvoie au-delà de l'objet donné aux objets co-présents ou co-donnés) est décrite par Husserl comme une contemplation relationnelle (*beziehenden Betrachtens*).

(...) avons-nous déjà opposé à la contemplation explicative qui pénètre dans l'objet, la contemplation relationnelle qui va au-delà de l'objet (...). Dès le début, on l'a caractérisée comme une pénétration du regard contemplatif dans l'horizon externe de l'objet : par ce terme, on avait avant tout son entourage objectif co-présent, donné dans une intuition aussi originaire que lui-même; cet entourage est toujours co-donné en arrière-plan comme une pluralité de substrats simultanément co-affectants. Cette pluralité est une *unité plurale affectante*, constituée selon les lois qui régissent le domaine de la passivité.<sup>292</sup>

L'objet à « contempler » dans les leçons sur la philosophie première est la philosophie elle-même, qui porte ce nom ; elle en est l'objet. Le premier concept que Husserl avait formulé de *Erste Philosophie*, de 1906 à 1913, s'inscrivait, nous l'avons vu, dans un contexte essentiellement épistémologique, et maintenant nous sommes en mesure de mieux comprendre que son horizon était alors un horizon « interne », que la « contemplation » à laquelle il avait été soumis n'avait d'autre but que d'expliciter ses notes intrinsèques et de déterminer sa position par rapport à la structure hiérarchique des sciences philosophiques. Il ne pouvait en être autrement, puisque la méthode phénoménologique était encore « statique » : la philosophie première de Husserl n'avait pas encore son histoire, sa « genèse ». Une fois la hiérarchie établie, ce qui importe avant tout c'est de tracer un programme pour l'avenir, et non de revenir au passé.

---

<sup>292</sup> HUSSERL, E. *Op. Cit.*, 1970, Introduction, § 33, p. 171 (trad. fr. 177-178).

Un des résultats que la transition de la phénoménologie statique à la phénoménologie génétique apporte au projet husserlien est une nouvelle caractérisation de la philosophie première, qui sera désormais évaluée en fonction de ses horizons externes, de ses relations générales avec l'histoire de la philosophie. Dans cette contemplation relationnelle, la subjectivité n'est plus un pur *a priori* structurel, sa situation, sa facticité, ne sont plus ignorées : l'histoire s'inscrit dans le champ de la passivité, tout penseur qui se reconnaît comme philosophe se voit déjà dans « l'histoire », il se voit déjà comme le récepteur passif d'un passé qui lui a été transmis sous forme d'un héritage, d'une tradition.

Husserl ouvre les leçons du semestre d'hiver 1923/24, qui seront enseignées sous le titre *Philosophie Première*, en se référant à la *proté philosophie* d'Aristote, qui a reçu de la postérité philosophique le nom de « métaphysique ». Bien entendu, Husserl n'entend pas reprendre l'expression aristotélicienne dans son sens original. Le philosophe allemand ne veut utiliser que le sens le plus directement contenu dans l'expression aristotélicienne, en la prenant dans son sens strictement littéral.

Husserl profite du fait que cette expression est tombée en désuétude, en discrédit, et n'évoque aujourd'hui pour nous que les sens de « philosophie » et de « première » comprises de manière littérale. On ne peut s'empêcher de remarquer ici que ce geste de reprise *ipsis litteris* du syntagme « philosophie première » s'apparente à une sorte de suspension ou d'*epoché* phénoménologique. Le sens strictement littéral du terme suspend en quelque sorte « les sédiments multiples et variés déposés par la tradition historique », il met entre parenthèses les souvenirs des divers systèmes spéculatifs du passé confusément mélangés « dans le concept vague de métaphysique »<sup>293</sup>.

Il y a trois significations que, selon Husserl, l'expression « philosophie première », prise littéralement, laisse initialement sous-entendues :

(I) Le premier sens, ou signification, d'une certaine manière, est un sens formel :

*Philosophie Première* – que faut-il entendre par cette expression prise au sens littéral? Apparemment une philosophie qui, parmi les philosophies en général constituant dans leur totalité et intégralité la philosophie unique, est précisément la première entre toutes. Comme les sciences n'adoptent point un ordre selon des combinaisons librement et arbitrairement choisies, mais au contraire portent en elles-mêmes l'ordre, donc des principes d'ordre, on appellera « philosophie première » celle qui « en soi », c'est-à-dire en vertu de raisons intrinsèques essentielles, est la première.<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> Hua VII, Leçon 1, p. 3 (trad. fr. 3).

<sup>294</sup> Ibid., p. 4 (trad. fr. 4).

(II) Le deuxième est un sens final (téléologique). Cette autre signification s'impose encore plus directement. Les sciences obéissent à une téléologie, elles sont guidées par un idéal qui les engage dans un progrès infini :

Les sciences sont des œuvres produites par un travail et une activité téléologiques; l'unité d'une fin institue dans le déroulement rationnel d'activités intentionnelles correspondantes l'unité de l'ordre. (...) Toutes les productions singulières se placent sous l'égide d'idées téléologiques d'un ordre supérieur, et en dernier ressort sous l'égide de l'idée téléologique suprême de la science elle-même.<sup>295</sup>

C'est une constatation, affirme Husserl, qui devrait également s'appliquer à la philosophie, conçue ici comme une science. Mais toute fin téléologique est essentiellement liée à un commencement. (III) C'est pourquoi le troisième sens de la philosophie première est celui d'une discipline scientifique du commencement :

Par voie de conséquence, il faut qu'il y ait en elle un commencement théorique pour toutes ses productions de vérités et pour toutes ses vérités produites. Le nom de « Philosophie première » renverrait dès lors à une discipline scientifique du commencement; il laisserait entendre que l'idée téléologique suprême de la philosophie réclame pour le commencement ou pour un domaine fermé des commencement une discipline propre ne dépendent que d'elle-même, dotée d'une problématique propre du commencement, quant à la préparation de l'esprit, quant à la formulation exacte des problèmes et enfin quant à leur solution scientifique. (...) <sup>296</sup>

Husserl confesse ici rien de moins que sa tâche historique qui est d'élever la phénoménologie à la dignité d'une « philosophie première ». La première esquisse formelle du but de ses leçons est une tentative sérieuse de réaliser l'idée d'une telle philosophie. Ainsi, le sujet qui philosophe, l'initiateur de la philosophie, est celui qui réalise la philosophie première, dès son commencement, dans une évidence parfaite et absolument irréfutable ; une fois cette tâche accomplie, il est possible que des penseurs émergent selon une perspective différente du terme, des novices dans le sens courant, c'est-à-dire des apprentis qui réitèrent dans leurs propres pensées les vérités préétablies par d'autres, recréant ainsi en eux-mêmes un point de départ pour la philosophie première. L'apprenant est ainsi orienté vers les voies nécessaires grâce auxquelles il peut devenir, véritablement, un co-initiateur de la philosophie première elle-même et par conséquent un philosophe qui commence de manière générale.

Ainsi, Husserl reprend à son compte l'expression aristotélicienne dans son sens strictement littéral, en retirant toutes les significations « métaphysiquement vagues » qui y ont été déposées par la tradition historique. En conséquence, la suppression de tout ce dépôt du

---

<sup>295</sup> Ibid., p. 4 (trad. fr. 4).

<sup>296</sup> Ibid., p. 5 (trad. fr. 5-6).

passé met à nu le terme « philosophie première », et on peut donc y voir trois significations considérées par Husserl comme les plus originelles.

Dans la première partie du cours, consacrée à la justification historique de la nécessité de la phénoménologie, Husserl considère l'histoire de la pensée occidentale du point de vue général de l'« idée de philosophie » qui a guidé les philosophes du passé. Cette idée est née des réactions de Socrate et de Platon à l'enseignement des sophistes, et elle a abouti, en tant qu'idée téléologique, à la philosophie cartésienne de la modernité et qui, à partir de là, en est venue à déterminer téléologiquement tout le développement ultérieur de la science. Selon cette idée directrice socratique-platonicienne, dit Husserl, la philosophie doit constituer une connaissance absolument fondée, et son fondement provient d'une triple référence à elle-même (*Selbst*) : (I) une suprême et dernière conscience de soi (*Selbstbesinnung*), (II) un suprême et dernier effort de compréhension de soi (*Selbstverständigung*), (III) une suprême et dernière responsabilité de soi (*Selbstverantwortung*)<sup>297</sup>.

Comme cela a été avancé dans les *Idées*, c'est à travers cette triple référence que la phénoménologie, en tant que philosophie, atteint « l'évidence réflexive absolue sur elle-même » et devient la « Philosophie Première ». Pour cela, elle exige « l'absence la plus complète de présupposés », c'est-à-dire qu'elle exige l'époché et la méthode de Réduction phénoménologique. Dans ce contexte, la seconde partie du cours de 1924 (*Erste Philosophie: Theorie der phänomenologischen Reduktion*) est précisément consacrée à la justification théorique de la méthode phénoménologique et à la détermination des voies réductives ouvertes par cette méthode. Faisant une récapitulation de la première partie, cette seconde partie met en avant « la nécessité d'une science archéologique (*Urquellenwissenschaft*), d'une philosophie première, d'une science de la subjectivité transcendantale ».<sup>298</sup>

Une chose n'est toujours pas claire : qu'avait en tête Husserl lorsqu'il a sauvé de la tradition le concept de « philosophie première », dépouillé de sa sédimentation métaphysique et lu uniquement dans son sens littéral ? Pourquoi l'a-t-il récupéré de la tradition si son but ultime était ensuite renoncer à tout usage de la tradition ? Une chose n'exclut-elle pas l'autre ? Ne sommes-nous pas en présence d'un paradoxe ?

À notre avis, il faut voir dans ce passage l'application pure et simple de deux méthodes (la méthode de distinction et la méthode de clarification) qui sont présentées dans la partie IV du volume III des *Idées* : « La phénoménologie et les fondements des sciences ». Cette quatrième partie culmine au § 20, qui est le texte de clôture des *Idées III* : Husserl y dit que,

---

<sup>297</sup> Cf. Hua VII. Leçon 1, pp. 3-11 et Leçon 2, pp. 11-16.

<sup>298</sup> Hua VIII. Introduction, p. 4 (trad. fr. 4).

quand il s'agit de concepts complexes, il faut établir une différence importante qui s'avère indispensable : la différence entre le processus de *Verdeutlichung* (distinction ou explicitation) et le processus de *Klärung* (clarification), et il montre aussi comment s'effectue le passage d'un processus à l'autre.

Husserl prend l'« explicitation du concept, de ce qui est pensé par le mot en tant que tel », au sens d'une « procédure qui se déroule dans la simple sphère discursive » ; il s'agit ici d'un premier pas qui précède la clarification, dans laquelle il n'y a pas encore d'intuition qui coïncide avec le mot, ou seulement « une intuition indirecte et tout à fait inadéquate », et qui se limite à considérer « ce qui est implicite dans la mention (...) »<sup>299</sup>. En d'autres termes, la *Verdeutlichung* est un processus d'explicitation analytique qui déploie les nuances de sens contenues dans le concept sans le soutien d'une intuition originellement donatrice qui remplit les significations avec le contenu concret qui leur correspond.

Dans l'explicitation analytique, avant de passer à la clarification proprement dite, les mentions implicites dans le concept peuvent être envisagées sans aucune intuition correspondante ou seulement à partir d'une intuition indirecte et inadéquate. Pour illustrer cela, Husserl a utilisé à plusieurs reprises l'expression « dodécaèdre régulier » comme exemple. Le « dodécaèdre régulier », c'est-à-dire un polyèdre régulier délimité par dix surfaces planes congruentes, est un concept qui semble, à première vue, décrire purement et simplement la forme possible d'un corps géométrique. Pourtant, il suffit d'un peu plus de connaissances en géométrie pure pour se rendre compte que « dodécaèdre régulier » est une expression tout aussi absurde que « carré rond ». La différence entre les deux expressions réside dans le fait que la contradiction dans le cas du « carré rond » est immédiatement évidente et peut être rejetée sur la base de la logique de non-contradiction, alors que pour reconnaître « un dodécaèdre régulier » comme contradictoire, il ne suffit pas d'expliquer le concept, il faudra avancer vers une clarté conceptuelle, obtenue au niveau de la *logique de la vérité*. Autrement dit, pour que le dodécaèdre régulier soit reconnu comme absurde, il faut juger à la lumière de la clarté des choses, au niveau des *synthèses intuitives donatrices*, et non de la simple *distinction analytique*.

Ainsi, à la différence de l'explication purement discursive, la clarification est une explicitation du « pensé » ancrée dans l'intuition, elle progresse vers la clarté des choses elles-mêmes et consiste donc à dépasser le discours dans la mesure où elle fait renvoyer le sens verbal à son corrélat intuitif :

---

<sup>299</sup> Hua V. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. Traducción de Luis E. González revisada por Antonio Ziri6n Q. México: Universidad Nacional autónoma de México, 2000, § 20, p. 101 (trad. esp. 115).

En clarifiant, on dépasse la sphère des simples significations verbales et du discours sur les significations, on fait coïncider les significations avec le contenu noématique de l'intuition, l'objet noématique des premières avec celui des secondes ; la coïncidence doit être si parfaite que chaque concept partiel obtenu par l'explicitation corresponde à un moment explicité du noème intuitif.<sup>300</sup>

Comme le dit Husserl, le mot « pense » quelque chose, ce qui signifie que son sens exige une essence qui s'ajuste à lui et qui donne accomplissement à ce qu'il promet en termes de remplissement dans l'évidence. Et, « cependant, cela peut aussi signifier que le mot, en obéissant à la tendance inhérente à son contenu littéral, exige un sens et fusionne avec lui en tant que mot. »<sup>301</sup>

Lorsque le mot est équivoque, il porte différentes significations qui peuvent être parfois disjointes, parfois liés, larges, étroites, plus ou moins générales, etc. Pour éviter les erreurs et les équivoques induites par les différents sens verbaux, « la clarification a aussi pour tâche de donner aux anciens mots un sens nouvellement constitué », cette constitution applique sur les différentes « tendances verbales inhérentes au mot » une sélection qui annule « certaines tendances » au profit d'une seule, qui est « clarifiée par le fil de l'intuition, se démarquant comme la seule tendance valide et qui est gravée dans la mémoire. »<sup>302</sup>

Quelles sont les relations entre l'explicitation et la clarification? Husserl nous dit ensuite : « L'explicitation du mot (l'analyse verbale du sens) a une fonction propédeutique par rapport à l'explicitation intuitive, qui est celle qu'il importe de réaliser. »<sup>303</sup> La fonction propédeutique, de préparation à la clarification intuitive, se distingue en ce qu'elle trace un objectif, à savoir l'objectif d'atteindre dans des synthèses d'intuition le remplissement des significations déjà explicitées analytiquement, et ainsi de reconstituer le mot selon sa propre essence. Une essence qui prescrit une téléologie, une entéléchie à cette reconstitution :

D'après ce qui a été dit, le but de la clarification peut être formulé comme suit : recréer, d'une certaine manière, le concept saisi, l'extraire de la source primordiale de validité conceptuelle – l'intuition – et lui prêter, au sein de l'intuition, les concepts partiels appartenant à son essence originelle. Une fois trouvé le noème intuitif correspondant, l'intuition qui « s'ajuste » au concept appréhendé, à laquelle il doit être vérifié et à nouveau fondé, il faut fixer dans le noème intuitif (en délimitant son contenu conceptuel, c'est-à-dire en analysant le noème total) ce qui, de manière exacte et inamovible, doit être l'essence appartenant au concept : on crée l'« expression » pour l'essence vue et on souligne la tendance pertinente du mot. On analyse l'essence ainsi mise

---

<sup>300</sup> Ibid., § 20, p. 101 (trad. esp. 116).

<sup>301</sup> Ibid., § 20, p. 102 (trad. esp. 116).

<sup>302</sup> Ibid., § 20, p. 102 trad. esp. 117).

<sup>303</sup> Idem, Ibidem.

en évidence, on attribue aux moments analytiques, en tant qu'expression, les significations correspondantes jusqu'à atteindre les significations primitives ou jusqu'où cela vaut la peine d'aller.<sup>304</sup>

L'intuition est à la fois le moyen et en même temps l'instance dans laquelle la clarification s'opère. En effet, on peut parler de la clarification comme d'un processus qui se déroule en deux étapes :

La clarification implique donc un double processus : la clarification du concept par le recours à l'intuition complétive et, en second lieu, un processus de clarification qui s'effectue dans la sphère de l'intuition elle-même : l'objet pensé (en effet, l'intuition « pense » elle aussi, elle a un noème, un membre éventuel des multiplicités noématiques dans lesquelles l'objet noématique se manifeste de manière toujours plus parfaite) doit être soumis à un processus de clarification progressive, il doit se différencier de plus en plus et arriver, dans le processus de clarification, au point d'auto-donation parfaite.<sup>305</sup>

Husserl met un terme aux *Idées III* en évoquant la tâche universelle et l'idéal très vaste, quoique infiniment lointain, d'une phénoménologie intégrale systématique qui contemple en elle l'univers complet des idées, toutes les espèces eidétiques possibles ; il s'agit de l'« idéal infini d'un système de toutes les ontologies et de toutes les disciplines eidétiques » qui ont une alliance étroite avec la phénoménologie, laquelle, en tant que discipline également eidétique, est incluse dans le même système omni-compréhensif, à condition que « toute intellection clarifiante de nature ontologique, effectuée dans le cadre de la clarté axiomatique, qui n'est pas en soi phénoménologique, peut devenir phénoménologique par un simple retournement du regard », de même, certaines intellections phénoménologiques sont de nature telle qu'elles peuvent être converties en ontologiques par un retournement inverse.<sup>306</sup>

Il n'est pas exagéré de dire que ce simple retournement du regard, au sein de la phénoménologie, permet de retrouver tous les axiomes eidétiques propres aux ontologies, il n'y a pas d'intellection ontologique qui ne soit issue de son sol. Cependant, la phénoménologie ne dépend en rien des autres ontologies et n'est pas simplement une continuation de celles-ci, elle ne doit rien aux axiomes ontologiques et n'emprunte rien aux sciences naturelles. Au contraire, c'est à la phénoménologie que l'on doit la clarification profonde des « essentialités, hiérarchisées en strates systématiquement constitutives », qui prépare le terrain à la « fondation des ontologies. »<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> Ibid., § 20 pp. 102-103 (trad. esp. 117).

<sup>305</sup> Ibid., § 20 p. 103 (trad. esp. 117).

<sup>306</sup> Ibid., § 20 pp. 104-105 (trad. esp. 119).

<sup>307</sup> Ibid., § 20 p. 105 (trad. esp. 119).

Ainsi, les différentes tendances verbales de l'expression « philosophie première » doivent passer par un crible qui sélectionne le sens le plus authentique en excluant les autres, et c'est ce sens le plus authentique qui doit être clarifié par le fil de l'intuition et établir la téléologie propre à la phénoménologie. Le sens qui a été filtré en annulant les autres possibles fixe un but à poursuivre : celui de reconstituer l'expression selon sa véritable essence, une reconstitution qui n'est possible que par le remplissement dans « l'évidence ».

### 6.3 La phénoménologie de l'évidence

La question de l'essence de l'évidence est l'une de celles qui occupent une place prééminente dans la philosophie en général et dans la théorie de la connaissance en spécifique. Mais c'est en phénoménologie, dit Heffernan<sup>308</sup>, qu'elle est revêtue d'un particulier intérêt.

En philosophie en général, prédomine jusqu'à une certaine mesure le point de vue logique selon lequel l'évidence est le signe de la vérité nécessaire. Le logicien « réduit l'évidence à l'évidence rationnelle apodictique », au jugement « absolument indubitable »<sup>309</sup>. Dans la théorie de la connaissance en spécifique, c'est la perspective du psychologisme qui prédomine, selon laquelle le mot « évidence » désigne « un caractère psychique particulier bien connu selon l'expérience intime de chacun, un sentiment de sa propre nature qui garantit la vérité du jugement auquel il se rapporte. »<sup>310</sup>

En ce qui concerne le premier point de vue, Husserl attire l'attention sur l'insuffisance de l' « intérêt pour le jeu logique ». Le logicien trouve dans les formations du langage le point de départ de son travail ; il les examine, les distingue, les relie, et ainsi de suite. Il considère que de telles formations témoignent du fait que la connaissance a déjà accompli son œuvre, sachant, d'une part, que son mode opératoire est réflexif, donc ultérieur ; et sachant distinguer, d'autre part, ce qui se présente comme connaissance effective de ce qui se présente comme simple prétention de connaissance, susceptible d'être contestée ultérieurement.

Le problème qui se pose est que ces règles, en conduisant à une logique de la vérité, ne sont capables que de fournir les conditions purement négatives de la possibilité de jugements vrais, c'est-à-dire les conditions de validité et de non-contradiction des arguments.

---

<sup>308</sup> HEFFERNAN, George. *A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 83–181, 1999.

<sup>309</sup> Hua XVII. § 60, p. 144 (trad. fr. 219).

<sup>310</sup> Hua XVIII. § 49, p. 180 (trad. fr. 199).



Ainsi, dans la même mesure où l'acte de jugement qui viole les conditions n'atteint pas la vérité, l'acte de jugement qui leur obéit n'est pas pour autant capable de l'atteindre<sup>311</sup>. L'acte d'atteindre ne se produit que si des conditions supplémentaires sont remplies, qui proviennent de la subjectivité et concernent la réalisation de l'évidence. La proposition de Husserl, pour les raisons mentionnées ci-dessus, est que l'étude des formes et des lois, à travers la logique, soit suivie par l'étude des conditions subjectives de la réalisation de l'évidence, à travers la phénoménologie.

En ce qui concerne le deuxième point de vue, propre à l'empirisme psychologue, Husserl est encore plus radical et rejette avec une certaine véhémence l'hypothèse selon laquelle l'évidence serait une sorte de sentiment. Pour lui, il ne s'agit absolument pas d'un quelconque sentiment accessoire qui, accidentellement ou selon une prétendue loi de la nature, se joindrait à certains jugements, de la même manière que les contenus sensoriels se lient à certains contenus affectifs. Husserl insiste haut et fort sur le fait que l'évidence n'a pas de caractère psychique.<sup>312</sup>

En fin de compte, la logique traditionnelle et la psychologie commettent la même erreur en ce qui concerne la conception générale de l'évidence : la logique, en identifiant l'évidence à l'apodicticité et en concevant l'évidence comme un critère inconditionnel et absolu, reste paralysée face à ce critère, tandis que la psychologie cherche à enregistrer empiriquement des occasions spéciales d'évidence qui permettent au psychologue d'éviter l'erreur et d'atteindre

---

<sup>311</sup> « Ainsi ne renferment-elles que *les conditions* pour ainsi dire *purement négatives de la possibilité de la vérité* : un acte de jugement qui les viole ne saurait avoir pour résultat la vérité, ni, du point de vue subjectif, l'évidence ; il ne saurait être un jugement évident. » HUSSERL, Edmund. *Op. Cit.*, 1970 Introduction, § 3, p. 8 (trad. fr. 18).

<sup>312</sup> Heffernan (*op. cit.*, pp. 158-159) a réalisé une étude approfondie de la controverse entretenue par Husserl avec les psychologues sur le statut de l'évidence. L'auteur présente un résumé des partisans de la conception selon laquelle l'évidence est un sentiment de nécessité ou de nécessitation. Son étude montre que cette conception est anticipée dans la modernité par David Hume, pour qui le sentiment est un facteur permettant de distinguer la croyance fiable de celle qui ne l'est pas. L'origine lointaine de la position psychologue, à partir de Hume, se trouve chez Schleiermacher, pour qui le sentiment d'évidence est primaire et ultimement le critère de décision sur la véracité de la connaissance. La position gagne cependant en élan avec Ziegler, qui propose que « toute pensée qui prétend avoir une validité nécessaire doit reposer sur un sentiment d'évidence ou un sentiment de coercition ». En grande partie, en réalité, les psychologues allemands suivent la proposition de Mill, qui conçoit la logique comme une psychologie de l'évidence. « Selon Sigwart, l'évidence est un sentiment subjectif et inhérent de nécessité ». Höfler et Meinong, quant à eux, considèrent l'évidence comme un « phénomène psychique impliquant l'intuition ». Pour Rickert, l'évidence est « au départ un sentiment de plaisir indiquant la vérité ». Wundt, en revanche, soutient que l'évidence « est un autre mot pour l'intuitivité » et que l'étude de ses lois relève de la psychologie. Elsenhans la conçoit comme « un sentiment intellectuel impliquant la satisfaction d'un intérêt ». Eisler la définit comme évidence ou intuitivité. Schmidkunz, pour sa part, la caractérise comme ce qui dispense de justification, car c'est quelque chose qui s'auto-justifie. Isenkrahe fait appel à une définition étymologique en soutenant que nous devons nous éloigner des attributs substantiels de l'évidence pour entreprendre, au contraire, « une appréciation complète de ses dimensions verbales ». Geysler, enfin, définit l'évidence en termes de présence. En plus des représentants du psychologisme, l'étude de Heffernan expose la position adoptée par Brentano, qui affirme que l'évidence « est une caractéristique spéciale des actes intuitifs ou une particularité distincte de certains jugements » et nie l'existence de degrés ou de niveaux d'évidence ; elle expose ensuite la position critique adoptée par Heidegger à l'égard de la notion d'évidence de Husserl lui-même.

la vérité. Les deux perdent de vue les déterminations phénoménologiques fondamentales de l'évidence.

Mais quelles sont exactement les objections soulevées contre l'idée d'un supposé sentiment d'évidence conférant aux jugements une coloration émotionnelle ? Pourquoi une telle sévérité dans l'opposition à cette idée ? Husserl, en effet, rejette la théorie sentimentale de l'évidence comme un « *index veri* mystique », des sentiments inventés théoriquement, c'est-à-dire des fictions psychologiques qui « ne peuvent être soutenues qu'aussi longtemps qu'on n'a pas appris à analyser les types de conscience par intuition pure et conformément à leur essence, au lieu de se prononcer de haut en forgeant des théories. »<sup>313</sup>

La question qui se pose au début de la caractérisation phénoménologique de l'évidence est la suivante : comment peut-elle être placée dans une relation d'essence avec le voir habituel ? D'emblée, Husserl établit dans les *Prolégomènes* une différence entre « évidence idéale » et « évidence réelle ».

Comme on le sait, le contexte de cette division est la controverse avec le psychologisme, qui tend à réduire l'idéal au réel en psychologisant les lois logiques et en défendant que le fondement de la logique réside dans la psychologie. Pour Husserl, la résolution de cette controverse doit être recherchée dans une connaissance exacte de la différence entre le réel et l'idéal. La tâche fondamentale de la théorie de la connaissance est d'élucider toutes les différences qui découlent de cette différence initiale : lois, vérités, sciences, généralités, singularités, etc. Une manière de mettre en évidence cette différence est de montrer qu'il existe une infinité de conversions possibles entre propositions réelles et idéales. En d'autres termes : la vérité est une unité idéale qui peut être convertie en une « multiplicité infinie et illimitée d'énoncés exacts de même forme et de même substance »<sup>314</sup>.

Par exemple, les principes combinés de la contradiction et du tiers exclu sont équivalents à la proposition selon laquelle l'évidence appartient à l'un, et seulement à l'un, des membres d'une paire de jugements contradictoires. Dire que A est vrai, à son tour, peut être rendu par une proposition équivalente selon laquelle il est possible pour quiconque de juger avec évidence que A existe. De même, le résultat du théorème de Pythagore : dans un triangle rectangle, le carré de la longueur de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des longueurs des 2 autres côtés, peut être converti en une proposition équivalente : « il est possible pour quiconque de démontrer avec évidence que le carré de la longueur de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des longueurs des 2 autres côtés ».

---

<sup>313</sup> Hua III. § 21, p. 39 (trad. fr. 71).

<sup>314</sup> Hua XVIII. § 49, p. 180 (trad. fr. 199).

Pour Husserl, l'évidence intellectuelle de la connexion entre des propositions équivalentes fournit « les moyens de réfuter la tentative de réduire la logique pure à une psychologie de l'évidence »<sup>315</sup>. Cela s'explique parce que les lois idéales de la logique, pour être vraies, ne dépendent en aucune manière de leurs équivalents réels empiriques. Tout comme la somme de deux nombres ne dépend pas de l'ordre dans lequel ils sont additionnés ( $a + b = b + a$ ), elle est également indépendante de *qui* effectue l'addition, *quand* l'addition est faite et *où* elle est faite. Ainsi, les relations et les lois idéales des mathématiques forment un domaine propre d'investigation qui ne dépend en rien des opérations réelles de comptage, de numération et de calcul. Leur évidence est donc idéale, et par conséquent, insusceptible d'être réduite aux sentiments réels de celui qui juge ou qui effectue des opérations mathématiques.

La distinction entre le réel et l'idéal est corroborée également par les cas où l'évidence se réalise idéalement, mais pas de manière réelle. Il existe des nombres décimaux avec des trillions de chiffres décimaux, dit Husserl, ainsi que des vérités qui leur sont associées, mais personne « n'est capable de représenter réellement de tels nombres ni d'effectuer les additions et multiplications respectives (...). L'évidence, dans ce cas, est psychologiquement impossible, mais idéalement parlant, elle est sans aucun doute un vécu possible. »<sup>316</sup>

Cependant, même si cette différence est clairement signalée et établie, il serait encore nécessaire d'avoir une compréhension claire de ce qu'est l'idéal en soi par rapport au réel, et de la manière dont ils sont liés entre eux. Husserl reconnaît que la division entre « théorie de l'évidence réelle » et « théorie de l'évidence idéale » n'est pas suffisante, car elle suppose des concepts corrects d'« évidence » et de « vérité » qui doivent être déterminés. Mais comment mener à bien cette détermination ?

Husserl a parlé à plusieurs reprises de l'évidence en termes de théorie, de problème, de conditions, d'idéal, de sens large, de sens strict, de phénoménologie de l'évidence, de différences, de légalité, de hiérarchie, de degrés d'évidence, de gradation des problèmes de l'évidence, etc. L'évidence est à la fois un principe, une méthode et un but à poursuivre<sup>317</sup>. Comme on le voit, elle est candidate à la position d'un des concepts les plus vastes de toute la phénoménologie. Mais nous pouvons présenter ci-dessous une compilation concise de ce que Husserl en dit dans certains de ses ouvrages :

---

<sup>315</sup> Ibid. § 50, p. 184 (trad. fr. 203).

<sup>316</sup> Ibid. § 50, p. 185 (trad. fr. 204-205).

<sup>317</sup> Voir d'ailleurs le texte "Evidenz als Prinzip, Methode und Ziel der Phänomenologie" de Gerd Brand.

Dans le paragraphe 51 des *Prolegomena zur reinen Logik*, l'évidence est considérée comme rien de plus que la « vécu » de la vérité (*Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das « Erlebnis » der Wahrheit*). Dans les *Logische Untersuchungen*, Husserl privilégie la notion de « remplissement » (*Erfüllung*) pour déterminer l'évidence. En particulier, dans la sixième recherche, quatre définitions liées à une lecture phénoménologique de la conception traditionnelle de la vérité comme *adaequatio* sont présentées.

Dans le paragraphe 30 de *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, le problème de l'évidence (*Problem der Evidenz*) est identifié au problème de la donation (*Problem der Gegebenheit*), et Husserl dit que, « manifestement, l'évidence n'est rien de plus qu'un titre pour le caractère de la donation » (*Offenbar, ist Evidenz nichts anderes als ein Name für den Charakter der Gegebenheit*).

Dans la leçon 5 de *L'Idée de la Phénoménologie*, l'évidence est décrite comme l'« auto-donation au sens absolu » (*Selbstgegebenheit im absoluten Sinn*), et Husserl affirme que « l'évidence et le fait de donner quelque chose sont des concepts coextensifs : là où s'étend l'évidence effective, là s'étend également la donation » (*soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit*).

Dans le paragraphe 137 des *Ideen I*, l'évidence est considérée comme une position rationnellement motivée, une « thèse rationnelle caractérisée par une référence motivationnelle au caractère originel de la donation » (*eine Motivationsbeziehung auf Originarität der Gegebenheit charakterisierte Vernunftthesis*).

Dans les leçons sur la *Philosophie Première*, dans la deuxième partie intitulée « L'idée de l'évidence apodictique et la problématique du commencement », Husserl dit que, en tant que philosophe qui commence, il ne peut se contenter de rien de moins que de « l'accès absolu à ce que nous visons dans la connaissance », sans la moindre incertitude. L'évidence est à nouveau caractérisée comme la possession de la chose elle-même dans l'auto-donation originale, et « le 'connu avec évidence' (*Eingesehene*) n'est rien de plus que la 'chose elle-même' (*Es selbst*) par rapport à ce qui est visé, ce qui est donc à la fois ce qui est visé et l'objet possédé en personne (*Selbstgehabtes*), ce qui est saisi en personne ».

Dans le paragraphe 59 de *Formale und transzendente Logik*, intitulé « Caractérisation générale de l'évidence en tant que donation des choses mêmes », Husserl formule le concept d'évidence comme « l'acte intentionnel de la donation des choses mêmes » (*die intentionale Leistung der Selbstgebung*).

Dans le paragraphe 5 des *Cartesianische Meditationen*, Husserl prend l'évidence au sens le plus large du terme (*allerweitesten Sinne*) comme « l'expérience d'un être et de son

mode d'existence, plus précisément, d'une chose elle-même atteinte par le regard de l'esprit » (*Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*).

Dans le paragraphe 4 de *Erfahrung und Urteil*, Husserl dit que « le discours sur l'évidence, la donation évidente, ne signifie rien d'autre que la donation des objets dans leur ipséité » (*Die Rede von Evidenz, evidenter Gegebenheit, besagt hier also nichts anderes als Selbstgegebenheit*).

Dans le texte « *Die Frage nach der Ursprung der Geometrie als intentionales historisches Problem* » (La question de l'origine de la géométrie comme problème historique intentionnel), publié comme annexe III de la *Krisis*, Husserl affirme que l'évidence « ne signifie absolument rien d'autre que la saisie d'un être dans la conscience de sa propre ipséité » (*Evidenz besagt gar nichts anderes als Erfassen eines Seienden im Bewußtsein seines originalen Selbst-da*).

Dans le cadre ci-dessus, comme le fait Heffernan<sup>318</sup>, on peut retenir les deux positions centrales de Husserl dans sa tentative de répondre à la question : qu'est-ce que l'évidence ? La position adoptée par le premier Husserl dans les *Recherches*, selon laquelle « l'évidence est l'*Erlebnis* de la vérité », et la position adoptée par le Husserl de la maturité dans la *Logique Formelle et Logique Transcendantale* et dans les *Méditations Cartésiennes*, selon laquelle « l'évidence est l'accomplissement intentionnel de la donation de la chose elle-même ». De la première tentative de définition à la seconde, il y a de profonds changements de conception, mais cela ne signifie pas que la position du premier Husserl soit exclue par celle du second.<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> HEFFERNAN, George. 1999. Op. Cit., p. 83.

<sup>319</sup> Comment alors comprendre la description phénoménologique de l'évidence en termes de principe ? Cela implique d'évaluer dans quelle mesure la conception phénoménologique de l'évidence se rapproche de la conception de la tradition de la philosophie classique ? Un élément intéressant à souligner dans la rédaction de la plupart de ces formulations est l'utilisation par Husserl de l'expression « *nichts anderes als* », qui signifie littéralement « *rien d'autre que* », et semble mettre en relief dans le phénomène de l'évidence le caractère d'une simplicité et d'une indépendance absolues, c'est-à-dire un phénomène qui se passe de preuve, qui n'a besoin de l'admission d'aucune autre vérité que la sienne propre pour se manifester comme vrai. En résumé, il s'agirait d'un principe. Or, un principe, par définition, ne nécessite pas de démonstration. Ainsi, une définition logique de l'évidence impliquerait déjà, essentiellement, une « pétition de principe », dans la mesure où le *definiendum* serait présumé dans le *definiens*. Dans ce sens, l'influence actuelle de l'anglais peut conduire à un « détérioration phénoménologique » du concept d'évidence, car en anglais, le mot « *evidence* » a généralement le sens de « indice » ou « élément de preuve ». La somme d'un ensemble d'« évidences » aboutirait finalement à une « preuve ». Dans les langues latines en général, le mot « évidence » a un sens plus proche de celui que donnait Aristote au terme, lorsqu'il disait dans les *Analytiques Postérieures* que les premiers principes de la démonstration logique sont autoévidents et n'ont pas besoin d'être démontrés, car ils sont connus par un acte intuitif immédiat ; donc, la connaissance d'eux est une connaissance par présence et l'ignorance d'eux est une ignorance par absence. Saint Thomas d'Aquin, quant à lui, conçoit l'évidence comme une propriété de la vérité et il existe deux types de base d'évidence : (I) l'évidence première, qui est *per se nota* ou *quod se*, quelque chose qui est en soi et par soi, et non seulement *quoad nos*, pour nous, et qui se manifeste à notre intelligence de manière immédiate ; et (II) l'évidence seconde, obtenue par démonstration dans un raisonnement à travers le terme moyen.

## 6.4 L'évidence comme principe

Dans une position hétérodoxe par rapport à celle de Husserl, Fink observe que l'évidence, dans la phénoménologie husserlienne, est l'un de ces concepts sur lesquels *quelque chose a déjà été décidé à l'avance* et qui est donc dépendant du *spekulativ* de la phénoménologie. Cela signifie qu'il y a eu, dès le départ, une décision préalable sur le statut de l'évidence, qui appartiendrait au domaine phénoménologique des choses déjà décidées. Mais qu'a-t-on exactement décidé ? En premier lieu, que l'évidence ne signifie rien d'autre qu'un commencement absolu, elle est un point de départ, un « *principium* », conforme au principe de tous les principes de la phénoménologie (*das Prinzip aller Prinzipien*) :

(...) 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.<sup>320</sup>

Nous entrons ici au cœur de l'intuitionnisme husserlien, comme le souligne Paul Ricœur dans la note de bas de page insérée sous la traduction de ce passage. Ricœur (*ibid, ibidem*) affirme que l'interprétation de ce texte ne doit pas passer sous silence la définition de l'intuition dans la sixième *Recherche Logique* comme le remplissement d'une signification vide. Mais il est évident que de telles déterminations entraînent toutes les difficultés liées à une philosophie de la constitution.

Sans doute, l'une de ces difficultés a été soulignée par Fink. Mais quelle doit être, selon Fink, la signification exacte du concept de « spéculation » ? Lorsqu'il inscrit l'évidence dans le domaine des choses déjà décidées, comment contourner le fait que cette décision a un caractère arbitraire ? Et quelle est la relation de l'évidence avec l'acte de voir ? Pour Husserl, s'agirait-il effectivement d'une décision, ou plutôt d'une simple fidélité à ce qui se montre dans la vision ? Une question à considérer, par exemple, à partir d'un passage très intéressant qui précède le principe de tous les principes, pour ainsi dire, en préparant le terrain pour sa mise en place:

C'est la « vision » (Sehen) *immédiate*, non pas uniquement la vision sensible, empirique, mais la vision *en générale, en tant que conscience donatrice originare sous toutes ses formes*, qui est l'ultime source de droit pour toute

---

<sup>320</sup> Hua III. § 24, pp. 43-44 (trad. fr. 78).

affirmation rationnelle. (...) Si nous avons d'un objet 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 (geschaffen), 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 ».<sup>321</sup>

Dans les *Méditations Cartésiennes*, l'évidence est nommée le « premier principe méthodique », qui, une fois assumé, est destiné à régir toutes les étapes ultérieures de la recherche scientifique : « je ne pourrais évidemment ni émettre ni accepter comme valide aucun jugement, si je ne l'avais pas formulé dans l'évidence, c'est-à-dire dans des <expériences> où les <choses> et les <faits> en question se présentent <elles-mêmes> devant moi »<sup>322</sup>.

En plus d'être le premier principe, l'évidence est, en deuxième lieu, un moyen permettant de décider de toutes les questions de droit ou de raison en phénoménologie. En d'autres termes, toute justification procède de l'évidence. Il convient de souligner dans le passage ci-dessus la mention de la limite, qui signifie terme : c'est parce que l'évidence fonde en dernière instance que l'analyse intentionnelle en fait le terme de la démonstration, au-delà duquel il n'y a plus rien à montrer.<sup>323</sup> Il s'agit en effet de la zone frontalière qui entrave les pas de l'exploration phénoménologique du donné et inhibe les sauts spéculatifs non autorisés par l'intuition de ce donné. À la fois l'alpha et l'oméga, elle est le pont jeté entre le point de départ et le terme de la démonstration, car, d'une part, elle autorise le coup d'envoi de la procédure

---

<sup>321</sup> Hua III, § 19, p. 36 (trad. fr. 66-67).

<sup>322</sup> Hua I. Meditação I, § 5, p. 54 (trad. fr. 11).

<sup>323</sup> Nous aimerions ici faire référence à un auteur brésilien qui a commenté dans une étude de 1974 la question de la voie réductive que Husserl fait partir de la *Lebenswelt*, à savoir, Fausto Castilho, qui a consacré une section de sa thèse d'habilitation (*tese de livre docência*) au thème de l'évidence. Dans le texte de cet auteur, on trouve des observations intéressantes sur la question de l'évidence en tant que « principe ». En commentant la question de la *Lebenswelt* chez Husserl, Castilho a été l'un des premiers traducteurs du philosophe allemand vers la langue latine à percevoir dans le lexique husserlien la différence fondamentale entre les concepts d'*Evidenz* et de *Selbstverständlichkeit*, qu'il traduit en portugais par « *evidência* » et « *obviêdade* » (obvié ou « *obviété* » que se réfère à ce qui va de soi), et à thématiser cette question de l'évidence du sol du monde de la vie comme sol de validités préalables (*Geltungen-im-voraus*) incontestées. Il écrit : « La *Lebenswelt* que l'on retrouve toujours chez Kant, ainsi que dans toute la philosophie 'dogmatique', dans ce sens strictement husserlien, a l'effet d'une validité évidente, c'est-à-dire d'une obviété (*Selbstverständlichkeit*). » (CASTILHO, Fausto. Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da *Lebenswelt*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, p. 113). « Depuis que nous nous disposons à reconsidérer globalement la science, à partir de ce qu'elle présuppose – et nous commençons à le faire –, nous trouvons ce 'monde commun à tous', qui est 'le sol-de-validité constant' (*der ständige Geltungsboden*) de toutes les pratiques. C'est lui qui les fournit d'évidences, constamment (...) » (Ibid., p. 129). La *Selbstverständlichkeit*, contrairement à l'évidence, est ce qui est compris par lui-même, ce qui est obvié, mais qui manque d'une évidence phénoménologique pour fonder cette évidence non-phénoménologique que nous pouvons exprimer par le néologisme *obviété*.

démonstrative et assure qu'elle se déroule sur un sol ferme, et d'autre part, elle fonctionne comme le dernier terme destiné à la fondation.

Cette relation entre le début et la fin est approfondie par Husserl dans la deuxième partie de la *Philosophie Première*, consacrée à la « théorie de la réduction phénoménologique », et dans laquelle des méditations préliminaires sont faites sur le commencement apodictique de la philosophie. L'idée de l'évidence apodictique est inséparable de la problématique du commencement. Husserl dit que, dans la situation du philosophe qui commence, une science qui peut véritablement être nommée une archéologie (une science de l'ἀρχή, du commencement, du principe) est absolument nécessaire, qui se chargera d'« explorer systématiquement le sol originel dernier qui contient en lui toutes les origines de l'être et de la vérité »<sup>324</sup>. Comme nous le voyons, ce sol est à la fois originel et dernier, puisque la science archéologique vise également à enseigner « comment, à partir de cette source originelle de toutes les intentions et validités, toute espèce de connaissance peut être élevée à la forme rationnelle suprême et ultime, celle de la fondation et de la justification absolues »<sup>325</sup>.

Mais Husserl doit introduire une distinction entre les évidences, montrer qu'il y a une évidence qui dissimule plutôt qu'elle n'expose à la lumière (l'évidence naïve de l'attitude naturelle), et indiquer l'évidence spécifique qui est appelée à remplir le rôle d'archè. L'archéologie, en effet, ne peut pas s'appuyer sur les épaules d'une évidence naturelle pour laquelle le monde est une positivité donnée en soi ; ce qui peut la consolider sur des bases solides, c'est seulement l'évidence supérieure de la clarté originelle (*Urprungsklarheit*), qui est masquée par la naïveté de celle-ci.

Ainsi, on introduit le principe qui résout le problème du commencement (avant lui, il n'y a rien à montrer) et, en même temps, le problème de la fondation ultime (après lui, il n'y a plus rien non plus). La fondation découle du commencement évident transcendantal et sa conclusion est régie par le même critère, n'admettant comme légitime que ce qui a un fondement dans l'intuition originelle et restant strictement dans les limites tracées par la donation des « choses mêmes ».

Ainsi, laisser la vérité entre les mains d'un « sentiment » ne serait guère différent de jouer à la loterie. Si ce principe de tous les principes avait un caractère émotionnel, seul un véritable miracle, dit Husserl, pourrait garantir l'objectivité de la vérité<sup>326</sup>. Comme nous l'avons

---

<sup>324</sup> Hua VIII. Leçon 31, p. 29 (trad. fr. 39).

<sup>325</sup> Ibid. Leçon 31, p. 29 (trad. fr. 40).

<sup>326</sup> « (...) si, en une sorte de substitution sensualiste, l'on a recours aux soi-disant sentiments d'évidence (...), alors le fait que la vérité reste pourtant toujours assigné comme but à l'évidence devient lui-même un miracle (...). » Hua XVII. § 59, p. 140 (trad. fr. 213-214).



vu, Husserl adopte un point de vue diamétralement opposé à celui de l'empirisme psychologue, et refuse toute analogie entre évidence et sentiment. Cette détermination, cependant, est négative. Déterminée positivement, l'évidence est un *Erlebnis*, c'est-à-dire « le vécu de la vérité ». Cependant, nous devons nous rappeler la distinction déjà faite entre l'idéal et le réel pour ne pas succomber à la tentation d'interpréter cet *Erlebnis* dans un sens psychologique, mais plutôt positivement, dans le sens où « on entend qu'un être idéal en général peut être un vécu dans l'acte réel. En d'autres termes : *la vérité est une idée dont un cas particulier, dans le jugement évident, est un vécu actuel.* »<sup>327</sup>

Ainsi sont déterminées deux caractéristiques fondamentales de l'évidence : l'idéalité et l'actualité. Actuel et immédiat sont coextensifs l'un à l'autre, là où la valeur évidentielle de l'un s'étend, la valeur évidentielle de l'autre s'étend également. L'actuel se trouve actualisé devant les yeux sans médiation de tiers. S'il n'était pas immédiat, il serait en puissance par rapport au médiateur. Le connu actuel est celui qui peut être vu à l'œil nu, sans « lentilles » intermédiaires. En revanche, l'inactuel n'est vu que par la médiation d'un tiers élément<sup>328</sup>. En ce qui concerne le caractère de l'idéalité, il convient de noter que c'est lui qui garantit l'objectivité de la connaissance, c'est-à-dire que « c'est l'idéalité de la vérité qui constitue son objectivité. »<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> Hua XVIII, § 51, p. 190 (trad. fr. 210).

<sup>328</sup> Mais il convient ici de réfléchir à la relation entre actualité et immédiateté. Dans la démonstration, le fonctionnement du mécanisme logique de preuve dépend de premières évidences actuelles et immédiates et de deuxièmes évidences médiates, dans le sens traditionnel de l'évidence. Considérons par exemple le raisonnement suivant dans le mode Barbara : A est B et B est C, donc A est C. Les évidences apparaissent à différents niveaux d'actualité et d'immédiateté. L'évidence absolument première est l'évidence des principes (contradiction et identité). L'évidence relativement première est l'évidence des propositions prises comme prémisses, A est B et B est C. La deuxième évidence est celle obtenue par le résultat de la démonstration : A est C, qui découle comme conséquence nécessaire des prémisses. Cependant, la conclusion comporte un autre type d'évidence qui saute aux yeux, à savoir l'évidence du lien d'identité logique entre les deux premières propositions et le lien d'identité entre les trois termes A, B et C. Dans l'évidence des principes, l'actualité et l'immédiateté coïncident absolument sous tous les aspects. Chaque fois que le principe de contradiction est pensé, sa vérité est actuelle et immédiate. Dans l'évidence des prémisses, l'actualité et l'immédiateté coïncident sur le plan logique, mais pas sur le plan chronologique, car lorsque la première prémisse est actuelle, la seconde est non-actuelle, et lorsque la seconde prémisse est actuelle, la première cesse de l'être, basculant vers la non-actualité. Dans l'évidence de la conclusion, c'est l'inverse, l'actualité et l'immédiateté coïncident chronologiquement, mais pas logiquement, car du point de vue chronologique, la connaissance de A est C est saisie directement et à un instant actuel du temps, mais du point de vue logique, ce n'est pas une connaissance immédiate, car elle a été obtenue par la médiation de B. En ce qui concerne l'évidence du lien, on peut dire qu'elle est absolument actuelle et immédiate. Lorsqu'une proposition affirmative universelle dit que tout homme est mortel, elle dit déjà implicitement que chacun des individus humains est mortel, que Socrate est mortel, etc. « Tout » équivaut à « chacun », et ce lien ne peut être perçu que dans une évidence actuelle et immédiate. Le lien ne peut être démontré, car s'il exigeait une démonstration, tout raisonnement qui y ferait appel dépendrait, pour être valide, d'un raisonnement antérieur démontrant la validité du lien, et le raisonnement démontrant la validité du lien ferait également appel à un deuxième lien, qui demanderait également une démonstration, et ainsi de suite *ad infinitum*. Par conséquent, il y a trois conditions de fonctionnement du mécanisme logique de preuve : (I) l'évidence ; (II) la possibilité de la preuve à travers le lien ; (III) l'évidence du lien lui-même.

<sup>329</sup> Hua XVIII, § 51, p. 190 (trad. fr. 210).

La vérité peut être énoncée dans un jugement actuel, mais elle conserve son idéalité indépendamment du déroulement temporel de l'acte de juger.

Ce n'est pas un fait contingent qu'une proposition pensée *hic et nunc* concorde avec l'état de choses donné. Ce rapport concerne, au contraire, la signification identique de la proposition et l'état de choses identique. La « validité » ou « objectivité » (ou, suivant le cas, la non-validité, l' « absence d'objet ») n'échoit pas en partage à l'énoncé en tant que tel vécu temporel, mais à l'énoncé *in specie*, à l'énoncé (pur et identique) 2 x 2 font 4, et autres du même genre.<sup>330</sup>

Dans la *Logique formelle et Logique transcendantale*, Husserl revient à distinguer les données *hic et nunc* des données *in specie* : d'une part, la conscience fait l'expérience de l'énonciation, qui se déroule dans le temps ; d'autre part, l'énoncé est une unité de signification idéale-identique non soumise au passage du temps :

(...) des jugements, des déductions, etc., formés dans des actes répétés, semblables ou analogues, sont des jugements, des conclusions, etc. qui ne sont pas simplement semblables ou analogues, mais qui sont identiques, ce sont numériquement les mêmes jugements, conclusions, etc. Ils font leur apparition de façon réitérée dans la sphère de la conscience (...) dans la temporalité objective (...) comme processus psychiques réels d'hommes réels (...) Mais il n'en est pas de même pour les pensées pensées dans le penser (...). Ce ne sont pas justement des objets réels, des objets spatiaux, ce sont des formations psychiques irréelles dont l'essence caractéristique exclut l'extension spatiale, la propriété originelle d'être dans un lieu et de se mouvoir.<sup>331</sup>

Dans la réflexion sur l'expérience évidente, nous sommes toujours à un pas de considérer l'évidence dans un sens psychologique car les objets idéaux donnés avec évidence peuvent être mis en analogie avec les objets individuels.<sup>332</sup> Cela s'explique par le fait que les objets idéaux sont identifiés par la conscience qui en fait une expérience actuelle de la même manière que les individus concrets qui apparaissent dans le temps. En ce qui concerne l'effectuation, cette capacité d'identification est alors vraiment quelque chose de semblable à une « expérience », mais avec une réserve : un objet de ce type « *n'est absolument pas individualisé par la temporalité qui lui appartient originellement* »<sup>333</sup>. La structure noétique propre à l'expérience évidente de la vérité logique a de particulier le fait qu'elle implique la prise de conscience d'une idéalité identique qui n'est pas affectée par la durée dans le temps et

---

<sup>330</sup> Ibid. § 51, pp. 190-191 (trad. fr. 210-211).

<sup>331</sup> Hua XVII § 57b, p. 138 (trad. fr. 210-211).

<sup>332</sup> « L'évidence des objets irréels, idéaux au sens le plus large, est, dans son effectuation, complètement analogue à celle de l'expérience habituelle (à ce qu'on appelle l'expérience externe et l'expérience interne) (...). » Ibid. § 58, p. 139 (trad. fr. 211).

<sup>333</sup> Ibid. § 58, p. 139 (trad. fr. 212).

qui permet de subsumer différents événements singuliers comme des instances de sa universalité.

## 6.5 Le symbolisme de la logique

Dans les *Recherches Logiques*, la réflexion sur l'évidence surgit dans un registre critique dominé par la préoccupation sur la « figure imparfaite du concept ». Husserl attire l'attention sur l'imperfection conceptuelle des idées logiques. Qu'est-ce que cela signifie ? Il ne faut pas oublier que la clarification de la logique pure est l'un des thèmes qui apparaissent initialement dans l'horizon de la recherche phénoménologique, et ce thème conduit Husserl à une théorie de la connaissance. Celle-ci, à son tour, présente un double intérêt : fournir une explication « philosophique » de la logique et « mettre en évidence » l'essence de la relation entre subjectivité, idéalité et objectivité. L'obstacle qui se dresse sur le chemin du premier intérêt, celui de la clarification de la logique, est le fait que ses concepts présentent une imperfection : les idées logiques sont données d'une manière « purement symbolique ».

L'emploi de la notion de « symbole » ici remonte à un schéma général que Husserl reproduit de Brentano et reconnaît lui devoir. Ce schéma permet de distinguer entre des représentations propres et impropres. La représentation propre est une intuition authentique qui présente effectivement la chose même devant nous. La représentation impropre est un signe qui agit comme substitut de l'objet désigné. Le concept, quant à lui, est un type spécial de signe qui peut constituer une représentation propre. Les signes proprement conceptuels sont ceux qui fournissent des informations sur la chose à laquelle ils se réfèrent par l'intermédiaire de certaines caractéristiques distinctives de celle-ci. Le schéma brentanien permet donc d'identifier comment le symbole et le concept se confondent entre eux, mais permet également de les différencier, en soulignant une asymétrie dans la relation entre les deux : tout concept est une représentation symbolique, mais toute représentation symbolique n'est pas un concept. En somme, le symbole n'est pas un concept lorsqu'il manque de base intuitive. Le symbole conceptuel, quant à lui, est un nom général dont la signification est formée par des marques distinctives, par des propriétés de l'objet désigné.

Le début de la discussion husserlienne sur le symbole remonte à la *Philosophie de l'Arithmétique*, où Husserl illustre le problème avec un exemple tiré des mathématiques. Il mentionne une difficulté logique qui surgit dans le calcul : je dis que 2 plus 3 égale 5 ; mais les concepts 2 et 3 dans la somme restent toujours 2 et 3, sans se transformer en 5. On remarque

dans cette difficulté que dans les opérations mathématiques, les nombres ne sont pas donnés comme *abstracta*. « L'arithmétique n'opère absolument pas avec les concepts de nombre en tant que tels, mais avec les objets représentés en général par ces concepts ; les signes qu'elle lie lors du calcul ont le caractère de signes généraux formés sur la base des concepts de nombre. »<sup>334</sup> Ainsi, Husserl appelle la représentation par des signes « symbolique » et « impropre », car dans celle-ci le contenu n'est pas donné directement comme ce qu'il est, mais seulement indirectement par des signes qui le caractérisent de manière univoque.

Cette observation qui a été faite dans le cas de l'arithmétique peut être transposée, *mutatis mutandis*, à la logique : elle opère avec des signes représentés en général, donc avec des références indirectes au contenu. Ses figures de concept se révèlent donc imparfaites. Les signes sont dits « imparfaits » dans la mesure où ils sont compris comme des indices de quelque chose, comme des signes établis par convention, mais qui entretiennent une relation purement extérieure et arbitraire avec la chose qu'ils désignent. Dire, par conséquent, qu'ils sont conceptuellement déficitaires revient à dire qu'ils fonctionnent dans le « vide », qu'ils agissent comme des substituts de l'objet désigné en remplissant la fonction de désignation extérieure, mais sans informer des caractéristiques distinctives appartenant à l'objet désigné en tant que tel, sans pouvoir le caractériser.

Ainsi, si l'intérêt pour le jeu démonstratif logique conduit nécessairement à un intérêt pour la vérité, à une « logique de la vérité », ce dernier révélera un « point aveugle » que la logique, abandonnée à elle-même, sera incapable de combler et qui exigera « un complément philosophique ». En effet, selon Husserl, la construction de la logique pure ne peut être laissée uniquement entre les mains des disciplines mathématiques, comme un système de propositions qui se développe dans le cadre d'une validité naïvement objective, car la logique ainsi établie sous le symbolisme mathématique souffrira du manque d'une clarté philosophique sur de telles propositions et d'une « d'une évidence intellectuelle de l'essence des modes de connaissance qui entrent en jeu pour l'établissement et les applications idéales possibles de telles propositions et des attributions de sens et des validités objectives qui se constituent avec eux en conformité avec leur essence. »<sup>335</sup>

Cependant, le logicien a tendance à coexister pacifiquement avec de telles obscurités, sans être dérangé par le point aveugle et par le manque d'évidence inhérent au pur symbolisme. Cela se produit parce que les signes ne laissent rien à désirer lorsque l'intérêt en jeu est simplement technique : l'opération «  $2 + 3 = 5$  » se déplace dans le plan symbolique,

---

<sup>334</sup> Hua XII, pp. 201-202.

<sup>335</sup> Hua XIX.1. Introduction, § 1, p. 2 (trad. fr. 2).

mais cela ne l'empêche pas de fonctionner et de produire ses résultats (d'une évidence, d'ailleurs, apodictique). Mais si, d'un côté, l'arithmétique et la logique fonctionnent excellemment du point de vue opérationnel, d'un autre côté, elles nous tendent une embuscade du point de vue épistémologique, car l'efficacité de leurs procédures techniques a tendance à fasciner la vision et finit par l'aveugler, en la mettant dans une sorte de « pilote automatique » et en la figeant ainsi dans une attitude simplement mécanique.<sup>336</sup>

Pour Husserl, cela conduit à une aliénation, qui est la même aliénation technique qui affecte les sciences positives en général. Les obscurités de la logique font partie du cadre d'une aliénation dont la thématique parcourt l'œuvre de Husserl dans son ensemble : l'aliénation technique de la science, ce qui signifie, en résumé, que la *praxis* scientifique se développe sans la compréhension de la *ratio* de l'effectuation réalisée<sup>337</sup>. En opérant sur le plan des signes, le plus éloigné de l'intuition, la logique devient une pure mécanique, un calcul pur, se réduisant à déduire des signes à partir de signes.

## 6.6 Analyse phénoménologique du langage

Comment alors assurer la compréhension de la *ratio* logico-scientifique ? Où doivent être recherchées la clarté philosophique et la vision intellectuelle des modes de connaissance mentionnés ci-dessus ?

Dès le début, Husserl est clair : à partir de l'état de choses décrit, il ressent le besoin d'investigations phénoménologiques qui répondent à la préparation et à la clarification critique-gnoséologique de la logique pure. Dans la première recherche logique, la décision est prise de commencer par une analyse du discours tel qu'il se réalise dans la langue. En effet, les premières distinctions essentielles sont établies dans le domaine du langage, à savoir, dans les composantes verbales et dans les expressions.

---

<sup>336</sup> „In den exakten Deduktionsgebieten spielen sie eine außerordentliche Rolle und ermöglichen Leistung, die auf dem gewöhnlichen, mit den ursprünglichen Begriffen operierenden Wege gar nicht erreichbar wären. Ihr Wesen besteht darin, daß dem eigentlichen Denken und Begründen, das mit den Begriffen selbst operiert, ein mechanisches, mit den bloßen Zeichen und ihren festen Operationsregeln beschäftigtes Verfahren untergeschoben wird. Nachdem z. B. Der Mathematiker seine Aufgabe in Formeln gesetzt hat, verfährt er rein mechanisch nach den angelernten Rechnungsregeln, er macht auf der Tafel oft die kompliziertesten Umformungen, macht Eliminationen, vollzieht Integrationen und Differentiationen usw. Und bei all dem operiert er nur mit dem Symbolen so wie mit Spielmarken und mit den Regeln der Symbole, die gewissermaßen die Spielregeln darstellen. Aber wie Wunderbares die rechnerischen Methoden auch leisten, sie gewinnen Sinn und Rechtfertigung nur aus dem Wesen der den Symbolen und Rechnungsregeln entsprechenden Begriffe und Begriffsbeziehungen und damit wieder aus dem begründenden Denken.“ Hua XXIV. § 8, p. 26.

<sup>337</sup> „(...) theoretischer Technik (...) praktischen Erfahrung (...) auf Einsicht in die ratio der vollzogenen Leistung“. Hua XVII. Introduction, p. 7.

Le composant de base du langage est le « mot », qui peut être écrit sur papier ou prononcé phonétiquement. Dans les deux cas, il convient de distinguer l'apparition purement physique du mot, dans l'écriture ou la parole, des actions qui lui confèrent une fonction significative à l'intérieur même de celui-ci. Un son de mot n'est pas un simple bruit, ce n'est pas un simple *flatus vocis*. De même, l'écriture n'est pas simplement de l'encre déposée sur du papier. Au contraire, le son et l'écriture sont investis de signification. Il y a des intentions, ou des actions, qui dans l'acte de parler ou d'écrire, remplissent la fonction de donner un sens, par laquelle le complexe de sons ou de caractères du mot acquiert un sens et peut être transposé, dans la communication, d'un interlocuteur à un autre, avec une compréhension mutuelle du « sujet » discuté.

À propos du phénomène de la communication, Husserl remarque que le mot est une condition nécessaire et suffisante pour l'établissement du dialogue, mais l'attention qui lui est portée, en tant que mot, est marginale. L'objet « sur lequel » nous parlons, désigné par le mot, attire la pensée et monopolise l'attention discursive, au détriment du « à travers duquel » la chose est dite. Ainsi, ce n'est pas sur le mot que nous nous concentrons lorsque nous parlons ou écoutons ; il reste dans la conversation comme un simple accessoire, disparaissant pour laisser place à ce qu'il exprime. C'est pourquoi le discours métalinguistique, qui met le mot lui-même en évidence, se situe sur un plan différent du langage. En revanche, dans le discours communicatif courant, le mot est au mieux semi-présent, comme le dit Husserl, il est, certes, encore présent intuitivement, il apparaît encore, « ce n'est pas lui que nous avons en vue »<sup>338</sup>. En tant que signe verbal, sa fonction se limite à désigner la chose, à jouer parfois le rôle d'un signal. Métaphoriquement, on pourrait dire que le mot est une fenêtre qui, une fois ouverte, ouvre la vue sur le « désigné », dévoile le paysage et le fait apparaître indirectement à l'horizon couvert par le dialogue. Même en l'absence de l'objet de la conversation, le mot semble faire flotter l'objet absent devant nous.

Cela ne se produit pas sans conséquences importantes. Husserl rappelle que le mot, dans sa manifestation physique, « subit une modification phénoménale essentielle quand son objet prend la valeur d'une expression »<sup>339</sup>. L'expression, qui signifie littéralement « une pression de l'intérieur vers l'extérieur » (en allemand *Aus-druck*), en opposition à l'impression, qui signifie littéralement « une pression de l'extérieur vers l'intérieur » (*Ein-druck*), contient déjà dans son nom même cette modification essentielle : la valeur fonctionnelle de transmission

---

<sup>338</sup> Hua XIX.1. Recherche I, § 10, p. 40 (trad. fr. 46).

<sup>339</sup> Ibid., § 10, p. 41 (trad. fr. 46-47).

de sens. Le sens, qui est d'abord pensé par une conscience, une fois exprimé dans l'interlocution, « saute vers l'extérieur en direction » d'une autre conscience.

Du point de vue de la description phénoménologique pure, l'expression, chargée de sens, tout comme le mot, est également un phénomène concret – manifeste dans le discours solitaire ou le dialogue – qui se décompose en le phénomène physique de la parole et les actes qui lui prêtent signification. Des actes que Husserl caractérise comme des « actes donateurs de sens » (*sinngebend*) ou des « intentions donatrices de sens » (les actes et les intentions sont utilisés ici comme des synonymes). Mais le langage ne s'organise pas seulement autour de ces actes de signification : le sens, qui est symbolique, donc vide, demande à être rempli par de nouveaux actes capables de rendre le « désigné » effectivement présent. Les actes qui remplissent cette fonction de comblement du vide sont alors nommés par Husserl des « actes remplissant le sens ».

L'expression animée de sens (*sinnbelebten*) est articulée, d'une part, par un phénomène physique et, d'autre part, par la signification qu'elle reçoit des actes de donation, des intentions remplissantes de sens qui répondent à « la plénitude intuitive » et dans lesquelles se constitue « la référence à une objectivité exprimée »<sup>340</sup>. Si, en vertu des intentions signitives<sup>341</sup>, l'« expression est quelque chose de plus qu'un simple son de mot », c'est-à-dire, elle « vise quelque chose », en vertu des intentions remplissantes de sens, elle non seulement vise, « mais se rapporte à quelque chose d'objectif. »<sup>342</sup> L'élément objectif apparaît grâce aux intuitions accompagnantes, ou est présentifié, par exemple, à travers le souvenir ou des images de la fantaisie.

Deux types d'actes animent ainsi l'expression. D'une part, elle est dynamisée par des actes qui, en tant que donateurs de sens, prêtent la signification correspondante. Le comblement de signification, à son tour, est assuré par les actes de remplissement qui mettent l'objet devant les yeux; ils sont accompagnés par les actes de remplissement qui introduisent un « contenu intuitif » avec l'intention signifiante, un contenu (*Fülle*) qui la confirme, la renforce ou l'illustre, actualisant la référence objective.

Il est évident que l'expression pure et simple, une fois animée de sens, se passe de l'intuition accompagnante pour fonctionner comme porteuse de signification ; comme nous l'avons vu, elle constitue une intention qui indique vers la chose, similaire au geste de pointer

---

<sup>340</sup> Ibid., Recherche I, § 9, p. 37 (trad. fr. 43).

<sup>341</sup> *Signitiven*: Husserl utilise ce dernier terme comme synonyme abrégé de significatif (*significativen*), ce qui est doté de sens (*Bedeutung*) ou de signification (*Signifikation*).

<sup>342</sup> Ibid., Recherche I, § 9, p. 37 (trad. fr. 43).

du doigt dans la direction de quelque chose, une intention qui, en désignant l'objet par un nom, le renvoie instantanément à lui, sert comme un indice vide de l'objet, même en son absence. Mais lorsque cette intention de signification, qui plane initialement dans le vide, se remplit dans l'intuition, la référence objective est alors réalisée, le fait de nommer devient une référence consciemment actuelle entre le nom et le nommé. Ainsi, se croisent, à la même latitude, le doigt qui pointe et la chose pointée par lui.

La situation phénoménologique du commencement peut être décrite, fondamentalement, en termes ci-dessus. Cependant, les choses sont bien plus complexes qu'elles ne le semblent à première vue. Si les expressions renvoyaient de manière univoque à leurs significations respectives, la situation serait facilement compréhensible. Cependant, un grand nombre d'ambiguïtés se dressent entre l'expression, le sens exprimé et l'objectivité. Comme le souligne Husserl, des notions telles que « sens », « contenu », « état de choses », sont affectées par des ambiguïtés si puissantes qu'elles pourraient donner lieu à de mauvaises interprétations. De plus, on constate une certaine fluctuation des significations des mots qui rend problématique leur connexion avec leur correspondant intuitif. Husserl nous met déjà en garde contre de telles ambiguïtés. L'une d'entre elles est la suivante : que doit-on entendre par « contenu » de l'expression ? Le sens ? L'objet ? Pour le philosophe, il est nécessaire de distinguer entre le contenu subjectif et objectif, à savoir, entre « (I) le contenu en tant que sens intentionnel, ou en tant que sens ou *signification pure et simple* ; (II) le contenu en tant que sens remplissant ; (III) le contenu en tant qu'objet. »<sup>343</sup>

Cependant, de telles distinctions sont encore insuffisantes, et Husserl mentionne un paragraphe plus loin les autres ambiguïtés entre (I) le sens intentionnel et le sens de remplissement ; entre (II) le sens et la signification, qui sont utilisés ici comme des synonymes, mais que d'autres auteurs, comme Frege<sup>344</sup>, ont tenu à distinguer ; entre (III) les actes manifestés, le sens idéal et l'objectivité exprimée ; entre (IV) la polysémie des noms universels et la polyvalence des noms équivoques, des noms collectifs et des noms universels ; (V) entre la signification et l'intuition de remplissement ; (VI) entre l'unité idéale intellectuellement saisie et l'acte réel de jugement. D'autres ambiguïtés similaires peuvent figurer sur cette liste, ainsi que d'autres confusions que l'analyse phénoménologique ne peut se permettre d'ignorer, car les élucider constitue une obligation incontournable de la phénoménologie.

Cependant, l'espace ici n'est pas suffisant pour entrer dans les détails du problème, ni dans l'énorme effort de résolution de celui-ci, qui occupe plusieurs chapitres des

---

<sup>343</sup> Ibid., Recherche I, § 14, p. 52 (trad. fr. 59).

<sup>344</sup> La distinction de Frege se trouve dans son célèbre article *Über Sinn und Bedeutung* (Sur le sens et la référence).



*Recherches*. Nous nous limitons à dire ceci : l'un des principaux moyens de résoudre les ambiguïtés est d'insister sur le caractère d'idéalité appartenant à l'expression et à la signification, qui sont considérées comme des unités idéales. L'idéalité de l'expression et de la signification se manifeste immédiatement lorsque la considération subjective laisse place à l'objectif. Lorsque nous demandons, par exemple, la signification d'une expression quelconque, comme par exemple « reste quadratique », nous ne visons pas, « bien entendu, par expression le phénomène phonique extériorisé *hic et nunc*, le son fugitif qui ne se reproduit jamais d'une manière identique. Nous visons l'expression *in specie*. L'expression « reste quadratique » est identiquement la même, quelle que soit la personne qu'il énonce. »<sup>345</sup>

L'acte de juger et ce qui est jugé sont identiques. Si le jugement en tant qu'énoncé vocal est réduit à une formation sonore avec un temps et un lieu déterminés, il a un caractère subjectif,

(...) ce qui est énoncé dans l'énoncé n'est absolument rien de subjectif. Mon acte de jugement est un vécu fugitif qui apparaît et disparaît. Tandis que ce qu'énonce l'énoncé, ce contenu *que les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point* n'est pas quelque chose qui apparaît et disparaît. Chaque fois que moi, ou que qui ce soit prononce avec le même sens ce même énoncé, il y a un jugement nouveau. Les actes de jugement sont différents suivant le cas. Mais *ce qu'ils jugent, ce que dit l'énoncé*, est partout la même chose. C'est une chose identique au sens strict du mot, c'est une seule et même vérité géométrique.<sup>346</sup>

Une forte ambiguïté se trouve également du côté de ce qui est exprimé par une expression. Car ce qui est exprimé dépend de la manifestation en général, de l'acte qui donne le sens et de l'acte qui le remplit. Par exemple, l'assertion donne expression aussi bien au jugement qu'aux perceptions et à d'autres actes qui répondent au remplissement du sens. De plus, l'expression affirme quelque chose, mais elle dit aussi quelque chose à propos de quelque chose.

Husserl observe qu'il est nécessaire de distinguer entre le sens (contenu) et l'objet à partir du moment où nous nous persuadons, par la comparaison d'exemples, que plusieurs expressions peuvent avoir le même sens, mais des objets différents, comme par exemple : (I) « Bucéphale est un cheval » ; (II) « ce haridelle est un cheval »<sup>347</sup>. Les deux expressions signifient « cheval », mais d'une à l'autre, il y a une légère modification dans la représentation

---

<sup>345</sup> Hua XIX.1. Recherche I, § 11, pp. 42-42 (trad. fr. 49).

<sup>346</sup> Ibid. Recherche I, § 11, p. 44 (trad. fr. 50).

<sup>347</sup> L'exemple du cheval est également utilisé par Frege : « Un peintre, un cavalier et un zoologiste associeront probablement des représentations très différentes au nom "*Bucéphale*" » FREGE, Gottlob. Über Sinn und Bedeutung. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100, 1892, S. 25-50. Sobre o sentido e a referência. Tradução de Sérgio R. N. Miranda. FUNDAMENTO – Rev. de Pesquisa em Filosofia, v. 1, n. 3, maio – ago. 2011, p. 24)..

du sens. D'autre part, les expressions peuvent avoir des significations différentes, mais le même objet, comme c'est le cas, par exemple, de Napoléon, si nous utilisons les expressions (I) « Le Vainqueur de Iéna » et (II) « Le Vaincu de Waterloo ». Les deux ont le même objet « Napoléon », mais le premier évoque dans son contenu l'idée de vainqueur, tandis que le second évoque dans son contenu l'idée de vaincu.<sup>348</sup> La signification exprimée est, dans chacun de ces couples, manifestement différente, bien que d'un côté comme de l'autre, le même objet soit visé.

On peut également inclure parmi ces exemples le cas des expressions que Husserl mentionne comme « tautologiques », qui présentent une signification et une nomination égales et qui correspondent les unes aux autres dans différentes langues : *London, Londres ; dois, deux, duo*, etc. Ainsi, il peut arriver que les sons prononcés soient les plus différents, tandis que la relation cognitive est la même, comme dans le cas d'un même mot prononcé dans différentes langues ; l'objet est essentiellement connu comme étant le même, bien que nous prononcions accessoirement des sons différents.

Pour passer à la prochaine section, il convient de rappeler que le concept de signification dans les *Recherches* a seulement une orientation subjective ; les *Recherches* opèrent avec la signification qui naît du côté de l'acte intentionnel et qui reste avec les vécus appartenant au dispositif de la connaissance. Husserl va étendre sa « théorie de la signification » dans des cours de 1908, approfondissant tous les points déjà discutés en 1901 (repris ici de manière succincte). Dans les cours de 1908 consacrés au même sujet, le philosophe introduira deux nouveaux concepts de signification : la signification phénologique ou phansique, du côté de l'acte intentionnel, et la signification phénoménologique ou ontique, présentée comme le corrélat objectif du premier.<sup>349</sup>

---

<sup>348</sup> L'analyse de Frege est similaire à celle de Husserl, mais la terminologie entre eux change considérablement. Frege utilise le terme « pensée » (*Gedanke*) là où Husserl utilise le terme « sens » (*Bedeutung*). Et il utilise le terme *Bedeutung* dans le sens de « référence », d'« objet », là où Husserl écrit « objet » (*Gegenstand*). Prenons l'exemple bien connu de l'étoile vespérale et de l'étoile du soir : « Admettons une fois que la phrase a une référence (*Bedeutung*) ! Si nous remplaçons un mot par un autre qui a la même référence mais un sens différent, cela ne peut avoir aucune influence sur la référence de la phrase. Mais nous nous rendons compte que la pensée (*Gedanke*) change dans une telle situation ; par exemple, la pensée de la phrase 'l'étoile du matin est un corps éclairé par le soleil' est différente de celle de la phrase 'l'étoile du soir est un corps éclairé par le soleil' » (Ibid. p. 27).

<sup>349</sup> Husserl utilise les termes suivants : fansiologique (*phansiologisch*), par exemple le « temps fansiologique du jugement » (p. 145) ; « fansique (*phansisch*), qui caractérise tous les concepts qui ont leur origine du côté de l'acte, du vécu en général » (p. 38), « direction fansique et direction ontique dans le cas de la signification » (p. 153) ; « phénologique (*phänologisch*), qui se réfère au fansique dans le sens que nous venons d'indiquer. » En opposition au phénologique, Husserl place le phénoménologique (*phänomenologisch*), qui caractérise, « comme ontologique, tout ce qui concerne le côté des objectivités constituées » (p. 38).

## 6.7 Caractérisation phénoménologique des actes de conscience

Le résultat le plus important que Husserl semble tirer de toute l'analyse du langage est précisément la caractérisation des actes de conscience. Comme nous l'avons vu, il y a des actes qui sont responsables de la pure donation de sens et des actes intuitivement correspondants qui sont responsables du remplissement de signification. Les *Recherches Logiques* sont largement consacrées à la tâche de caractériser phénoménologiquement les actes de conscience selon des structures générales essentielles qui appartiennent à ces actes.

La notion d'acte est utilisée comme synonyme d'intention. Quel est exactement le sens de ce synonyme ? La notion d'« acte » a la particularité de mettre en relief le caractère actif de l'expérience. L'acte est actualisant, il remplit la fonction de rendre quelque chose actuellement présent - dans l'intuition ; ou de rendre quelque chose « quasi » présent - dans la présentification du souvenir ou de la fantaisie. La notion d'« intention », quant à elle, met en évidence le caractère corrélationnel de l'expérience, désigné dans les *Recherches* sous le nom d'« intentionnalité ». Tout acte a le caractère corrélationnel de l'intention, c'est-à-dire qu'il tend vers quelque chose. Le tendre est un se diriger vers, que ce soit dans la perception de ce qui est actuellement, dans la présentification de quelque chose qui n'est plus présent (*re-tendere*), ou dans l'anticipation de quelque chose qui sera présent (*pro-tendere*). *Re-tendere* et *pro-tendere*, issus du latin *intentio*, donneront naissance aux concepts de *rétenion* et de *protention* qui joueront un rôle fondamental dans l'analyse husserlienne du temps.

(I) Dans un certain aspect, les actes peuvent être déterminés selon leur « caractère ». Le concept introduit par Husserl de « caractère d'acte » permet de différencier la conscience de quelque chose d'universel de la conscience de quelque chose de singulier. Le caractère rend un acte de conscience essentiellement différent d'un autre, et, par conséquent, rend également différents dans leur sens les contenus de conscience. Les objets universels deviennent conscients pour nous dans des actes essentiellement différents de ceux dans lesquels nous prenons conscience des objets individuels<sup>350</sup>. Avec cette détermination de l'acte par le caractère, Husserl s'efforce inlassablement de mettre en lumière les subtilités presque imperceptibles de la connaissance des objets universels, déterminé à montrer les contradictions

---

<sup>350</sup> « (...) l'acte dans lequel nous visons le spécifique est, en fait, essentiellement différent de celui dans lequel nous visons l'individuel » Ibid., p. 108 (trad. fr. 128).

évidentes dans lesquelles tombe le nominalisme de Locke, de Hume, de Cornelius, etc., en contestant l'existence de la connaissance universelle comme « fiction », ou en la soumettant à une psychologie associative des ressemblances basée sur une supposée fonction généralisante du « nom » conçu comme « économie de la pensée ».

Mais nous passerons outre les considérations critiques de Husserl concernant les conceptions nominalistes, pour nous arrêter directement à ses formulations positives de la notion de « caractère d'acte ». Il dit que, dans l'intervalle de temps où apparaissent, par exemple, l'objet rouge et le moment du rouge qui y est mis en relief, nous visons, plutôt, le même rouge identique et nous le visons dans un mode de conscience d'un type nouveau, par lequel l'espèce nous devient objective, précisément, à la place de l'individu.<sup>351</sup>

Dans une considération comparative, il nous est enseigné que l'acte par lequel nous visons quelque chose de spécifique diffère essentiellement de l'acte par lequel nous visons quelque chose d'individuel (un individu concret ou une partie ou trait individuel de cet individu). Husserl reconnaît qu'il y a un certain aspect phénoménal commun aux deux, car il s'agit de la même appréhension et ce qui apparaît est la même réalité concrète, mais ce « même » sert de support à la fois pour l'acte qui vise cette réalité dans son individualité d'ici et maintenant et pour l'acte qui la vise dans sa généralité.<sup>352</sup>

(II) Sous un deuxième aspect, les actes peuvent être déterminés comme objectivants et comme proprement objectivants. Husserl entre dans les détails du caractère objectivant des actes dans le deuxième livre des Idées, consacré aux « Recherches phénoménologiques sur la Constitution ». À partir de la question : « comment les expériences

---

<sup>351</sup> « Quand nous visons le rouge *in specie*, un objet rouge nous apparaît, et c'est en ce sens que nous portons notre regard sur cet objet (que nous ne visons pas cependant). En même temps surgit en lui le moment rouge, et, dans cette mesure, nous pouvons dire ici également que nous portons notre regard sur lui. Mais ce n'est pas non plus ce moment, cet aspect singulier, individuellement déterminé, de cet objet, que nous visons (...) Pendant que l'objet rouge et en lui le moment rouge détaché apparaissent, nous visons bien plutôt le rouge unique et identique, et nous le visons selon un mode de conscience nouveau, par lequel c'est précisément l'espèce, au lieu de l'individuel, qui devient objet pour nous. » Ibid., pp. 106-107 (trad. fr. 106).

<sup>352</sup> « Il y a aussi, assurément, des deux côtés, un certain aspect phénoménal commun. D'un côté comme de l'autre, c'est bien la même réalité concrète qui apparaît, et, tandis qu'elle apparaît, ce sont les mêmes contenus sensibles qui nous sont donnés de part et d'autre, dans le même mode d'appréhension, c'est-à-dire que c'est la même somme de contenus sensoriels et imaginatifs actuellement donnés qui est soumise à la même somme de contenus sensoriels et imaginatifs actuellement donnés qui est soumise à la même « appréhension » ou « interprétation », dans laquelle se constitue pour nous le phénomène de l'objet avec les propriétés présentées par ces contenus. Mais le même phénomène supporte de part et d'autre des actes différents. Tantôt le phénomène constitue le fondement de représentation pour un acte de visée individuelle, c'est-à-dire pour un acte dans lequel nous visons, en nous tournant simplement vers lui, ce qui apparaît lui-même, telle chose ou tel caractère, telle partie dans la chose. Tantôt il est un fondement de représentation pour un acte d'appréhension et visée faisant surgir l'espèce (*spezialisierende*); c'est-à-dire: pendant que la chose apparaît, ou plutôt que le caractère apparaît sur la chose, nous ne visons pas ce caractère objectif, cet *hic et nunc*, mais nous visons son contenu, son « idée »; nous ne visons pas tel moment rouge dans la maison, mais le rouge. » Ibid., pp. 108-109 (trad. fr. 128).

sont-elles exécutées en fonction de la connaissance ? », Husserl se met à considérer la transformation générale d'attitude qui déclenche le comportement théorique. Le sujet – dit-il – vit dans ses actes de représenter, percevoir, se souvenir, penser, d'une manière phénoménologiquement marquée, mais chacun de ces actes comporte, par essence, la possibilité de se transformer en un acte théorique par un changement d'attitude, c'est-à-dire à partir d'une modification intentionnelle de l'expérience.

Husserl observe que l'attitude pratique et l'attitude axiologique ou évaluative (concernant les valeurs éthiques et esthétiques) se déroulent parallèlement à l'attitude théorique. Et il recourt à une image pour illustrer la modification d'une attitude à une autre : il y a une chose à avoir dans la conscience la vision du ciel bleu, une autre chose est l'exécution théorique de cet acte. Dans l'attitude pratique, nous vivons la vision du ciel bleu sous l'intérêt, par exemple, de prévoir une éventuelle tempête ou de nous orienter par la position du soleil. Dans l'attitude axiologique, nous vivons dans un ravissement agréable face à un ciel resplendissant.

Ces deux attitudes n'appartiennent pas à l'attitude théorique ou cognitive, mais à l'émotionnelle. Cependant, il est toujours possible de changer une attitude émotionnelle de plaisir en une attitude théorique, comme le fait l'astronome, par exemple, lorsqu'il regarde le ciel non pas pour le contempler mais pour l'étudier, animé par un intérêt purement scientifique. Pour Husserl, il s'agit d'une modification essentielle, plus précisément, d'une « modification phénoménologique essentielle du plaisir, celui de voir et celui de juger, selon laquelle nous passons d'une attitude à une autre. Cette modification particulière de l'attitude appartient comme possibilité à tous les actes. »<sup>353</sup>.

Tous les vécus intentionnels, sous le titre général de conscience, comportent une référence à des objectivités données – dans des actes pratiques, théoriques ou axiologiques, dont les corrélatifs sont des objectivités pratiques, théoriques ou axiologiques. Ils sont caractérisés par « la qualité de la *doxa*, de la croyance dans ses différentes modifications », mais les actes théoriques sont considérés par Husserl comme « les actes proprement ou explicitement objectivants » ; sachant par ailleurs que de tout acte non objectivant « peuvent être extraites des objectivités par un changement, par une modification d'attitude », ce que fait « que tout acte est à la fois et implicitement, selon sa nature, essentiellement objectivant », soit parce qu'il est « construit sur un niveau supérieur par rapport aux actes objectivants », soit « par rapport au nouvel acte qu'il comporte ».<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Hua IV, § 4, p. 8.

<sup>354</sup> Ibid. § 7, pp.15-16.

(III) Sous un troisième aspect, les actes peuvent être caractérisés selon leur qualité et leur matière. Husserl distingue la qualité et la matière comme deux moments, ou comme deux constituants internes de tous les actes. Sous le titre de qualité se trouve la détermination interne d'un acte qui le différencie d'un autre acte, par exemple, le jugement de l'espoir, l'espoir du désir, le désir du souvenir, etc. Déterminé par la qualité « judiciaire », l'acte de juger se distingue des autres actes tels que désirer, espérer, se souvenir, etc. Cependant, cette détermination interne, dans la même mesure où elle distingue le jugement des autres actes, rend qualitativement communs tous les jugements entre eux. Ce qui différencie alors un jugement d'un autre jugement est précisément la matière, c'est-à-dire ce qui est jugé dans l'acte de juger. Par exemple, le jugement sur X est qualitativement identique au jugement sur Y, mais matériellement différent de celui-ci car X est différent de Y. En résumé, les jugements sont homogènes entre eux par la qualité judiciaire et sont hétérogènes entre eux par l'objet jugé qui entre dans l'acte en tant que matière.

Cependant, la matière constitue en même temps un facteur unificateur qui soutient une multiplicité d'actes et les réunit dans une référence identique. Si, d'une part, elle rend matériellement hétérogènes les actes qui sont qualitativement homogènes entre eux, d'autre part, elle peut constituer un élément commun à plusieurs actes qualitativement différents. Par exemple, le même élément matériel « rouge » peut être jugé, désiré, espéré, rappelé, etc. La matière apparaît alors comme l'unité dans la diversité, l'unité dans la multiplicité. La matière, en tant que base identique pour une variété d'actes, est alors appelée par Husserl la représentation sous-jacente.<sup>355</sup>

Nous voyons ainsi d'un côté la multiplicité des actes, qualitativement déployés, et de l'autre côté l'unité de la matière sous-jacente à ces actes. La conscience se manifeste dans la multiplicité des actes (de juger, désirer, se souvenir, espérer, etc.) dans une « représentation » qui rend l'objet présent, le rendant ainsi un et identique au milieu de la diversité. Cette diversité, cependant, ne signifie pas une fragmentation des actes comme s'ils se déroulaient en série, juxtaposés les uns aux autres. Au contraire, la « représentation » de l'objet dans les actes est aussi une sorte d'unité, une fusion. Pour clarifier cela, Husserl fait ici appel à la proposition bien connue de Brentano, selon laquelle une représentation est toujours entrelacée avec un ou

---

<sup>355</sup> « (...) l'identité de la matière à travers la variation de la qualité repose sur l'identité 'essentielle' de la représentation sous-jacente. Autrement dit : là où les actes ont le même 'contenu' et ne se différencient pas, selon leur essence intentionnelle, sinon parce que l'un est un jugement, l'autre un désir, le troisième un doute, etc., avec précisément ce contenu, ils possèdent essentiellement la même représentation comme base. Si la représentation sous-tend un jugement, alors elle est (dans le sens actuel de la matière) le contenu d'un jugement. Si elle sous-tend un désir, alors elle est le contenu d'un désir, etc. » Hua XIX.1. Recherche V, § 23, p. 445.

plusieurs caractères d'actes, de sorte que le même objet est simultanément l'objet d'un jugement, d'un désir, d'une attente, etc.<sup>356</sup>

(IV) Enfin, il convient de souligner que, dans le cadre descriptif de l'expérience agissante, le concept d' « intuition » (*Anschauung*) est promu à la fonction de différencier essentiellement les actes entre eux. En entrant en scène, il introduit la différence fondamentale qui existe entre les intentions : l'acte intuitif est celui qui atteint effectivement l'objet ; l'acte significatif est celui qui le vise simplement. Lévinas, qui a approfondi la théorie de l'intuition chez Husserl dans les *Recherches*, souligne que entre les deux ne réside pas simplement une différence de degré de clarté ; il s'agit plutôt d'une différence essentielle.

Husserl nous décrit cela en soulignant à nouveau que chaque intention intuitive comporte un sens adapté à elle, selon la matière, et une intuition qui lui correspond.<sup>357</sup> Par conséquent, l'intention significative opère dans le vide, dans un pur visée objectivante, tandis que l'intuition actualise la simple et pure visée en mettant la conscience dans une relation directe avec l'objet. Dans une relation face à face, pour ainsi dire : la présence de l'objet est à portée de conscience ; l'objet est, pour ainsi dire, au pied de l'acte intuitif, qui l'atteint.

En revanche, l'acte significatif vise l'objet sans l'avoir présent devant lui. Mais la conversation courante, en fin de compte, est composée dans la grande majorité des cas d'actes purement signifiants ; elle est généralement un processus de transmission de significations vides, car nous n'avons pas besoin d'avoir devant les yeux la présence de tous les objets dont nous parlons et dont nous communiquons le sens à notre interlocuteur à travers des mots et des expressions. « Quand nous n'avons ni image ni perception, nous nous limitons au simple fait de viser l'objet, dans la mesure où nous comprenons ce qui est dit et nous comprenons cela que nous disons nous-mêmes. »<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> « (...) dans chaque acte, l'objet intentionnel est un objet représenté dans un acte de représentation et que, lorsque cela ne concerne pas dès le départ un simple acte de représentation, un acte de représentation est toujours si particulièrement et intimement entrelacé avec un ou plusieurs autres actes - ou plutôt, caractères d'acte - que, de cette manière, l'objet représenté apparaît simultanément comme jugé, désiré, attendu et autres. Cette variété de la relation intentionnelle ne se réalise donc pas dans une juxtaposition ou une succession enchaînée d'actes, par laquelle l'objet serait à nouveau intentionnellement présent à chaque acte, mais plutôt dans un acte strictement unitaire, dans lequel un objet apparaît une seule fois, mais, dans cette unique présence, est le point d'arrivée d'une intention complexe. »

<sup>357</sup> « À chaque intention intuitive appartient – parlant dans le sens de la possibilité idéale – une intention significative qui lui correspond de manière exacte, selon la matière. (...) Dans la transition d'une intention significative vers l'intuition correspondante, nous n'avons pas seulement l'expérience d'un simple ajout graduel, comme dans le cas de la transition d'une image décolorée ou d'un simple croquis vers une peinture pleine de vie. Au lieu de cela, la représentation significative, prise en elle-même, est dépourvue de toute substance, qui ne lui est fournie que par la représentation intuitive, qui l'incorpore par identification. » Hua XX.1. Recherche VI, § 21, p. 60.

<sup>358</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 102.

Les actes signitifs manquent de remplissement, tandis que les intuitifs répondent par la pleine donation du phénomène. La perception et la figuration sont des exemples d'actes intuitifs. Le *plenum* (*Fülle*) que comportent ces deux actes présente à son tour des différences graduées, tantôt plus, tantôt moins. Mais entre les deux réside la différence essentielle selon laquelle la figuration ne donne pas l'objet lui-même, elle offre seulement son image, tandis que la perception donne l'objet lui-même, à différents degrés de perfection et d'ombrage. Le caractère intentionnel de la perception réside dans la présentation (*das Gegenwärtigen, Präsentieren*) en opposition au simple présenter (*Vergegenwärtigen*) de la figuration.<sup>359</sup>

Selon Husserl, le regard dans le vide de la signification, bien qu'animé de sens, ne constitue pas encore un « savoir », qui ne se réalise que dans le remplissement, un acte qui met l'objet lui-même à la portée de l'intuition qui le vise. C'est pourquoi le « savoir » peut être légitimement défini comme « un caractère d'acte médiateur entre l'apparition des mots prononcés, ou du mot entier vivifié par le sens, et l'intuition de la chose. »<sup>360</sup> La nomination opère en fonction de l'identité de sens, le nom est doté du caractère homogène de la signification. Le simple fait que le nom et le sens apparaissent ensemble ne permet pas de concevoir entre eux une relation interne, ni même une relation externe, comme une simple juxtaposition. Husserl dit que ce que nous constatons « n'est pas une simple somme mais l'unité la plus intime (...) »<sup>361</sup>. L'unité intentionnelle d'une fusion émerge de telle manière « que les moments implicites de cette unité – l'apparition physique du mot vivifié par le moment de la signification, le moment de la cognition et l'intuition du nommé - ne se détachent pas nettement les uns des autres. »<sup>362</sup>

En effet, Husserl met en évidence le fait qu'il existe une unité phénoménologique des actes<sup>363</sup>, une unité intimement fusionnée qui possède un caractère particulier. Dans l'expérience complète (représentation du mot, acte donnant un sens, etc.), l'intention de signification trouve son accomplissement dans l'acte corrélatif. Elle tend vers cette rencontre, pour ainsi dire, pour se fondre dans l'accomplissement de son sens. Cette tendance est déterminée par le fait que les actes de signification et de remplissement sont mutuellement pertinents.

Mais une question qui se pose est la suivante : dans quelle conception la généralité que présente le mot doit-elle être comprise ? Il est certain que l'universel englobe une

---

<sup>359</sup> Hua XX.1. Recherche VI, § 37, p. 90.

<sup>360</sup> Ibid. Recherche VI, § 7, p. 25.

<sup>361</sup> Ibid. Recherche VI, § 7, p. 26.

<sup>362</sup> Ibid. Recherche VI, § 7, p. 27.

<sup>363</sup> Cf. Hua XIX.1, Recherche 2, § 10, p. 45 et Hua XX.1, § 7, p. 25.



multiplicité idéalement délimitée d'intuitions individuelles possibles, telles que le mot général « rouge » et les multiples nuances de rouge qui peuvent être intuitivement perçues visuellement. C'est par le biais d'une synthèse d'identification que nous parvenons à reconnaître le moment « rouge » qui apparaît comme identique dans de telles intuitions. Mais la généralité du mot ne doit pas être réduite aux concepts génériques qui s'opposent aux concepts individuels. Le « savoir » – dit Husserl – « ne doit pas être conçu directement comme une classification actuelle qui se réalise par l'inclusion, dans une classe, d'un objet représenté intuitivement ou même conceptuellement. »<sup>364</sup>

En somme, la généralité ne se réduit pas à la classification. Husserl montre<sup>365</sup> qu'il existe un autre type de généralité appartenant au « nom propre », et que celui-ci possède un caractère complètement différent de la généralité présente dans le nom de classe. Aux objets qui sont désignés par un nom propre appartient également une synthèse d'intuitions possibles, dans lesquelles la même personne, ou la même ville, apparaissent et toutes ces apparitions ont une unité non seulement intuitive, mais aussi cognitive. Ainsi, nous connaissons Jean comme Jean, Berlin comme Berlin, etc. Cette connaissance est un acte qui reste identique tout au long de l'énonciation des mots qui désignent sous forme de noms propres.

Nous nous sommes beaucoup étendus sur la caractérisation des actes intentionnels, c'est certain. Mais il est important de rappeler que cela était indispensable pour une compréhension correcte de l'évidence en tant qu'expérience de la vérité. De ce qui a été dit, on peut conclure que l'essence spécifique de l'intentionnalité en général peut être comprise comme une « action constitutive » et que les actes, en tant que constitutifs, donnent un sens, que les intentions confèrent un sens objectif aux choses intentionnées et sont donc objectivantes, dans l'attitude pratique et évaluative, et proprement objectivantes, dans l'attitude théorique.

## 6.8 L'évidence et l'*adæquatio*

Dans les sections précédentes, on a vu que le vécu de l'unité d'une conscience de remplissement se réalise lorsque l'expression, qui joue initialement un rôle purement symbolique, est recouverte par l'intuition plus ou moins correspondante qui lui est associée. Ainsi, d'un point de vue descriptif, « l'acte de pure signification, tel qu'une intention qui vise un

---

<sup>364</sup> Hua XX.1. Recherche VI, § 7, p. 28.

<sup>365</sup> Ibid.. Recherche VI, § 7, pp. 28-29.

but, se remplit dans l'acte de visualisation. »<sup>366</sup> Dans l'intuition, la même objectivité, au départ rien de plus qu'une objectivité pensée, apparaît devant les yeux, de manière préentielle, et reçoit dans cette apparition préentielle les mêmes déterminations avec lesquelles elle avait été conçue dans la pensée. Mais maintenant, les déterminations peuvent être vues à l'œil nu, confirmées ou partiellement rectifiées. Ainsi, « l'essence intentionnelle de l'acte d'intuition s'adapte (plus ou moins parfaitement) à l'essence significative de l'acte qu'il exprime. »<sup>367</sup>

Entre l'acte significatif et l'acte intuitif règne une structure phénoménologique qui détermine essentiellement le passage d'un acte à l'autre. Husserl montre que ce passage, ou transition, peut être décrit statiquement ou dynamiquement. Dans la relation statique, la transition temporelle d'un acte à l'autre n'est pas prise en compte, la relation est considérée dans son ensemble, comme un résultat accompli. Nous avons alors « une conscience d'unité, éventuellement sans avoir été précédée par une phase clairement délimitée d'intention non remplie. »<sup>368</sup> Dans la relation dynamique, au contraire, il ne s'agit pas d'un état immuable rempli, mais d'une transition qui se réalise dans le temps, « les membres de la relation et l'acte de connaître qui les relie sont séparés temporellement, mais se déploient dans une figure temporelle. »<sup>369</sup> Au cours de ce processus, la simple pensée insatisfaite reçoit son remplissement plus ou moins approprié.

Dans les paragraphes ci-dessus, l'expression « plus ou moins » a été intentionnellement soulignée pour mettre en évidence les nuances du processus de remplissage dynamisé dans le temps. En effet, les actes admettent des différences, plus ou moins marquées, dans le parcours de l'intention jusqu'à la couverture de remplissement. À l'extrême de la différence positive se trouve la confirmation totale. À l'extrême de la différence négative se trouve la déception totale. Dans la confirmation totale, toutes les intuitions de remplissement sont unanimes pour présenter l'objet tel qu'il a été envisagé au niveau de la pensée. Dans la déception totale, toutes les intuitions de remplissement convergent vers un objet complètement différent de celui envisagé par la signification. Cependant, la plénitude d'un côté et le vide de l'autre ne sont pas les seules possibilités. Entre les deux extrêmes se trouvent certaines nuances de confirmation et de déception. Nous en parlerons plus loin.

---

<sup>366</sup> Ibid. Recherche VI, § 8, p. 32 (trad. port. 29).

<sup>367</sup> Ibid. Recherche VI, § 8, p. 33 (trad. port. 30 soulignement ajouté).

<sup>368</sup> Ibid. Recherche VI, § 8, p. 34 (trad. port. 31).

<sup>369</sup> Ibid. Recherche VI, § 8, p. 33 (trad. port. 30). Nous trouvons ici l'ébauche de la distinction entre statique et génétique, qui est ensuite transposée dans la distinction entre analyse statique et analyse génétique, très importante dans la dernière période de la pensée de Husserl.

Husserl passe des notions de confirmation et de déception aux concepts suivants d' « identification » et de « différenciation » qui sont fondamentaux dans la caractérisation phénoménologique de l'évidence. L'identification se produit par l'accord entre l'intention et l'intuition ; la différenciation survient par la possibilité corrélatrice de désaccord, de conflit, qui surgit lorsque « l'intuition ne 'coïncide' pas avec l'intention de signification, mais 'entre en conflit' avec elle. »<sup>370</sup> Mais il convient de noter que les actes d'identification par accord et de différenciation par conflit s'inscrivent également dans la relation dynamique, et tous deux se déroulent dans le temps sous forme de synthèse. Certes, le « conflit 'sépare', mais l'expérience du conflit met en relation et en unité, c'est une forme de synthèse. Dans la mesure où la synthèse précédente était de nature identificatrice, celle-ci est maintenant de nature différenciatrice. »<sup>371</sup>

En d'autres termes, la déception présente l'objet comme « autre » et sabote la confirmation, mais elle n'est pas simplement une exclusion ou une privation du remplissement, la déception est « une forme de synthèse aussi spécifique que le remplissement lui-même. »<sup>372</sup> Ainsi, la différenciation assume le même caractère de passage synthétique que l'identification, car la déception « présuppose en quelque sorte un certain terrain d'accord », comme lorsque je pense que A est rouge et qu'il se révèle ensuite vert : « dans cette révélation (...) s'adaptant à l'intuition, l'intention du rouge entre en conflit avec l'intuition du vert (...) Mais il est indéniable que cela n'est possible que lorsqu'il repose sur une identification de A (...) c'est ainsi que l'intention peut se rapprocher de cette intuition. »<sup>373</sup> L'effacement n'entraîne pas de préjudice pour la clarté intuitive, il n'empêche pas la clarification, même en cas d'annulation, il se produit simplement qu'ici, on aboutit à un non-sens « clair ».

Pour Husserl, l'identification et la différenciation sont des fondements phénoménologiques communs de la prédication et de la détermination. Dans l'identification, le substrat et le prédicat sont liés par la copule « est », qui détermine positivement l'état de choses en question : *S est P*. Elle répond à la question « qu'est-ce que c'est » et se définit *eo ipso* par le sens positif de la connaissance, régi par le principe d'identité. Dans la différenciation, en revanche, le substrat et le prédicat sont séparés par l'expression « n'est pas », qui détermine négativement l'état de choses dont il s'agit : *S n'est pas P*. Elle répond à la question « ce qui n'est pas » et se définit *eo ipso* par le sens négatif de la connaissance, régi par le principe de contradiction. Dans l'identification, les possibilités infinies sont réduites à une seule : S est

---

<sup>370</sup> Ibid. Recherche VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

<sup>371</sup> Ibid. Recherche VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

<sup>372</sup> Ibid. Recherche VI, § 11, p. 41 (trad. port. 35).

<sup>373</sup> Ibid. Recherche VI, § 11, p. 41 (trad. port. 36).

précisément P et rien d'autre dans l'univers. Dans la différenciation, en revanche, la négation de S en tant que P ouvre l'horizon à des possibilités infinies ; le substrat n'est pas exactement « cela » et peut être n'importe quoi d'autre dans le monde. Du fait de réduire les possibilités à une seule, l'identification possède une priorité logique par rapport à la différenciation. Comme on peut facilement le noter, Husserl maintient ce primat de l'identité dans la caractérisation phénoménologique de l'évidence.

Toutefois, il convient d'expliquer qu'il existe des degrés d'identification et de différenciation, qui peuvent être totaux (dans la confirmation et la déception complètes) ou seulement partiels. L'identification partielle se produit lorsque le remplissement ne confirme que partiellement la signification initialement visée, et l'effacement peut exiger une révision : la chose remplie n'est que partiellement ce que je pensais qu'elle était. La différenciation partielle se produit lorsque certaines parties de la chose correspondent à la signification visée, et d'autres parties présentent des disparités qui la contredisent, mais la partie constatée est suffisante pour maintenir intacte l'identité entre l'intuition et la signification. Lorsque la confirmation dans la synthèse tend à être plus forte que la déception, la croyance en la chose remplie est motivée et donc renforcée ; lorsque le conflit tend à être plus fort, la croyance est désincitée et donc affaiblie.

L'identification a une priorité par rapport à la différenciation car même les différences sont « identifiées » comme des « différences » et sont distinguées en tant que telles des intuitions confirmatrices. Ainsi, la structure prédicative de la différenciation régie par l'identité est *A n'est pas B mais C*, dans laquelle la différence est établie à partir de l'identification triple d'*A comme A*, de *B comme B* (ou B comme indéterminé), et de *C comme C*.

Le primat de l'identité dans la définition de l'évidence est maintenu par le Husserl tardif. Nous le voyons à nouveau, par exemple, dans *Logique formale et Logique transcendantale*, au § 16, où Husserl traite de l'évidence de la clarté et de l'évidence de la distinction en ce qui concerne les modes de réalisation du jugement. En ce qui concerne l'obtention de l'évidence judicative, Husserl parle d'une transition synthétique du jugement confus au distinct, de l'obscur au clair, qui équivaut à une relation dynamique de remplissement régie par l'identification.

Si à l'activité d'opinion qui juge de manière « vague », « confuse », dans le cas d'une idée qui survient à l'esprit, s'ajoute un tel processus de jugement explicite, alors nous disons, sur la base de la synthèse identificatrice de remplissement qui entre alors en jeu, que l'opinion confuse devient distincte, que c'est seulement maintenant que nous jugeons

proprement dit et que le jugement est véritablement donné, alors qu'auparavant il n'était que préfiguré par l'opinion.

Husserl établit alors un contraste entre la distinction et la clarté. Lorsque les jugements eux-mêmes sont donnés en personne, dans l'acte de juger, ils sont appelés jugements distincts, et leur évidence provient « de l'effectuation du jugement réel et proprement dit » ; cependant, lorsque la personne qui juge a devant elle « ce à quoi elle veut parvenir par le biais du jugement, c'est-à-dire ce qu'elle veut connaître », le jugement est émis avec clarté, car « juger avec clarté, c'est posséder dans l'effectuation des étapes du jugement la clarté des choses, et dans le jugement pris dans son ensemble la clarté des états de choses. »<sup>374</sup>

Maintenant que cela a été dit, nous pouvons tourner notre attention vers le chapitre spécifique de la sixième recherche logique qui traite de la question de l'évidence. Tout d'abord, il est important de rappeler que l'évidence, définie comme un « vécu » de la vérité, doit être décrite en relation avec la notion d'adéquation, et que l'adéquation est un idéal, un objectif, qui équivaut à l'idéal de la vérité en tant que « correspondance entre l'intellect et la chose ».

Dans la science naturelle hypothético-déductive, l'idée de correspondance se traduit par des activités de comparaison des hypothèses avec les faits dans le but de corroborer les théories comme étant proches de la réalité ou probablement vraies, ou, dans le cas contraire, de les réfuter comme définitivement fausses (critère de la réfutabilité). Le probabilisme dans le premier cas n'empêche pas le processus de recherche scientifique d'être orienté par l'idéal de la constatation définitive de la valeur de vérité des propositions, et donc de la vérification ultime. L'hypothèse théorique au niveau de la pensée est, dès le départ, engagée avec un double idéal : la vérification des états de choses supposés et la concordance précise entre le modèle déductif et les phénomènes qui en sont déduits – ici, au premier niveau empirique qui est celui de l'expérience (*Erfahrung*), de l'observation pure –, puis on souhaite que les hypothèses explicatives par causalité soient reproduites artificiellement en laboratoire et résistent à l'examen des tests pouvant les contester – ici, au deuxième niveau empirique qui est celui de l'expérimentation (*Experiment*), avec l'utilisation de la technique et un intérêt pour les résultats techniques qui en découlent. L'activité scientifique poursuit ce double idéal comme un objectif.

En phénoménologie, la notion traditionnelle de la vérité (*Wahrheit*) en tant qu'*adaequatio* subit quelques modifications fondamentales en fonction des résultats obtenus dans l'étude des synthèses de recouvrement. L'idéal en lecture phénoménologique est celui du comblement complet des intentions de signification, où l'union synthétique des intuitions atteint

---

<sup>374</sup> Ibid. § 16a, p. 53 (trad. fr. 85).

l'évidence dans un état de perfection. Husserl dit : « Ainsi, l'examen des relations de complétion possibles indique un objectif final des ajouts de complétion, dans lequel l'intention pure et globale est remplie, non pas de manière intermédiaire et partielle, mais de manière ultime et définitive. »<sup>375</sup>

Dans l'adéquation idéale, les intuitions donatrices sont complètement harmonisées avec les intentions signifiantes, sans qu'il ne reste de lacunes à combler. L'accomplissement est complet, sans confirmations partielles ni déceptions. Bien entendu, en ce qui concerne la « vérité », le modèle d'accomplissement que Husserl a à l'esprit est celui de la perception, qui revêt le caractère intentionnel de la présentation plutôt que la simple présentification d'un souvenir ou d'une figuration. Nous sommes reconnaissants à la perception de nous donner la chose dans son ipséité.

Cependant, comme nous le savons, l'objet de la perception est appréhendé à des degrés différents de perfection et d'ombre (*Abschattung*), car la présentation comporte une gradation : l'objet ne se montre que d'un seul de ses côtés à la fois, seulement par la face actuelle, tandis que les profils non actuels non apparaissants restent dans l'ombre. Néanmoins, les degrés d'ombrage s'étendent jusqu'à une limite idéale : la « limite idéale jusqu'où peut s'accroître le remplissement de l'ombrage, dans le cas de la perception, est le propre au sens absolu (tout comme, dans la figuration, c'est l'image absolument similaire), pour chaque côté et pour chaque élément présenté de l'objet. »<sup>376</sup> Les ombrages sont uniformes dans leur présentation de la chose par les côtés, sans qu'aucune donnée intuitive ne soit laissée de côté qui ne soit pas conforme à l'intention au niveau de la pensée. Cela s'appelle l'*adaequatio* : le consensus de toutes les intuitions dans la présentation synthétique de la chose par *Abschattungen*.

Et lorsque une intention de représentation est définitivement remplie par cette perception idéalement parfaite, se produit une véritable *adaequatio rei et intellectus* : l'objet est « effectivement » « présent » ou « donné » exactement comme ce qui est intentionné ; aucune intention partielle qui manque de remplissage ne reste implicite. Et ainsi est également désigné *eo ipso* l'idéal de tout remplissage, y compris celui de la signification ; l'*intellectus* est ici l'intention au niveau de la pensée, l'intention de la signification. Et l'*adaequatio* est réalisée lorsque l'objectivité signifiée est donnée, dans le sens strict, dans l'intuition, et donnée exactement cela-comme-ce-qui (*genau als das, als welches*) est pensé et nommé. Il n'y a pas d'intention au

---

<sup>375</sup> Hua XX.1, § 37, p. 91.

<sup>376</sup> Hua XX.1, Recherche VI, § 37, p. 116 (trad. port. pp. 90-91).

niveau de la pensée qui ne soit pas remplie, et définitivement remplie, lorsque dans le propre composant de remplissage de l'intuition ne sont plus impliquées des intentions insatisfaites.<sup>377</sup>

Le premier « comme » (*als*) de l'expression *genau als das, als welches* fait référence à la parfaite coïncidence entre ce qui est visé et ce qui est donné, tandis que le deuxième « comme » se réfère à la structure du mode intentionnel, la manière dont (comme quoi) ce qui est visé se laisse accommoder dans la perfection de la coïncidence avec ce qui est donné. Du concept d'adéquation, déterminé phénoménologiquement, Husserl passe à la considération de l'évidence : c'est l'idéal de l'adéquation qui nous donne l'évidence. Cependant, celle-ci peut être comprise au sens large ou au sens strict.

Nous parlons d'évidence au sens large chaque fois qu'une intention posée (surtout une affirmation) est confirmée par une perception correspondante et parfaitement adéquate, même s'il s'agit d'une synthèse appropriée de perceptions singulières connexes. Il est alors légitime de parler de degrés d'évidence. Le sens strict de l'évidence, dans la critique de la connaissance, se réfère exclusivement à cette dernière et inégalable finalité, à l'acte de cette synthèse de remplissement, la plus parfaite de toutes, qui confère à l'intention, par exemple, à l'intention du jugement, une plénitude de contenu absolue, la plénitude de l'objet lui-même.

La considération phénoménologique de l'« idée » de l'évidence en tant que principe, au sens large, s'élève ainsi à la hauteur de l'« idéal » de l'évidence en tant que but à atteindre, au sens strict. Étant un idéal, sa réalisation se fait par des approximations qui s'étendent à l'infini ; l'idéal est une idée régulatrice. Sa faisabilité se mesure à l'échelle de l'approximation toujours possible. La règle est le modèle de conformité absolue entre le début et la fin : rien dans l'objet n'est pas déjà préfiguré dans l'intention, rien dans l'intention ne « tombe à plat » pour exprimer l'objet et le revêtir des significations qui lui conviennent. La physionomie de l'objet se laisse attester tel qu'elle a été dessinée, en portrait, par l'intention signitive, sans distorsions.

A l'extrémité du but, l'évidence se révèle être « l'acte de cette synthèse de recouvrement » qui atteint le degré limite de la perfection, c'est un acte d'identification objectivante dont « le corrélat objectif s'appelle être au sens de vérité (...) »<sup>378</sup>. La corrélation entre évidence et vérité est reprise plus loin dans la *Logique Formelle et Logique Transcendantale* : « <Vérité> est l'expression objective, <l'évidence rationnelle>, <raison>, l'expression subjective et corrélatrice »<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> Ibid. Recherche VI, § 37, p. 116 (trad. port. 91).

<sup>378</sup> Ibid. Recherche VI, § 37, p. 117 (trad. port. 93).

<sup>379</sup> Hua XVII § 11b, p. 38 (trad. fr. 61).

À la lumière des considérations ci-dessus, il est évident que le principe de l'identification (l'identité) occupe une place prépondérante dans la caractérisation husserlienne de l'évidence. À partir de ce principe, Husserl peut alors conclure avec les quatre significations de l'évidence :

Première signification : l'évidence est l'expérience de l'accord et la « réalisation actuelle de l'identification appropriée », tandis que la vérité est le corrélat de cet acte d'identification, « c'est un état de choses, et en tant que corrélat d'une identification par recouvrement, une identité : la pleine concordance entre ce qui est visé et ce qui est donné en tant que tel. »<sup>380</sup>

Deuxième signification : la vérité est la relation idéale qui prévaut dans l'unité de l'acte de recouvrement de l'évidence, c'est-à-dire « l'idée de l'adéquation absolue en tant que telle » ; l'évidence, quant à elle, est l'unité « entre les essences cognitives des actes qui se recouvrent (...) c'est l'idée qui appartient à la forme de l'acte (...) »<sup>381</sup>.

Troisième signification : la vérité est « l'objet donné à la manière de ce qui est visé : il est la propre substance »<sup>382</sup>, tandis que l'évidence est l'expérience correspondante de la vérification de cet objet donné.

Quatrième signification : la vérité est « la correction de l'intention » à plusieurs niveaux : la « correction du jugement » ; la correction comme « adéquation à l'objet vrai » ; « la correction de l'essence cognitive de l'intention *in specie* »<sup>383</sup>. Cet ensemble de significations que comporte le concept de vérité résulte de l'évidence comprise comme une relation entre l'intention vide et l'état de choses effectivement présent dans la donation.

Ainsi, si la vérité découle de l'achèvement ultime de l'*Erfüllung*, le faux proviendra de la contradiction, qui comporte sa propre évidence. Plus tard, dans les *Méditations Cartésiennes*, Husserl parle de cette contrepartie négative de l'évidence : « La contradiction entre notre 'intention' et la chose qui nous montre cette 'expérience' produit la négation de l'évidence ou l'évidence négative, dont le contenu est la fausseté évidente. »<sup>384</sup>

## 6.9 L'évidence comme effectuation intentionnelle

---

<sup>380</sup> Hua XX.1. Recherche VI, § 39, p. 122 (trad. port. 94).

<sup>381</sup> Ibid. § 39, p. 122 (trad. port. 94).

<sup>382</sup> Ibid. § 39, p. 122 (trad. port. 94).

<sup>383</sup> Ibid. § 39, p. 122 (trad. port. 94).

<sup>384</sup> Hua I. Meditation I, § 5, p. 52 (trad. fr. 10).



La conception mature de Husserl sur l'évidence définit celle-ci en termes d'une « effectuation intentionnelle de la donation des choses elles-mêmes ». Ce qui ressort particulièrement de cette dernière formulation, c'est le caractère actif de l'intentionnalité, c'est-à-dire les opérations constitutives de la conscience qui s'exercent sur les objets. De ce caractère actif découle à son tour : (I) la corrélation entre constitution et donation, c'est-à-dire que les opérations constitutives de la conscience ont toujours un corrélat donné, un « objet »; (II) l'objet est marqué, dans la donation évidente, du sceau de l' « original », il est donné *originaliter*.<sup>385</sup>

Il convient cependant de garder à l'esprit que le caractère actif de l'évidence présuppose une passivité sous-jacente, et que cette passivité comporte sa propre évidence. Husserl a parlé dans *Expérience et Jugement* d'une « régression de l'évidence prédicative à l'évidence ante-prédicative, ou objective, comme régression à l'évidence de l'expérience du monde de la vie. »<sup>386</sup> Avec l'élaboration du concept de « monde de la vie », Husserl se dote du dispositif conceptuel approprié pour traiter des évidences antérieures à la prédication qui prennent racine dans un sol de pré-donation passive. À la surface de ce sol originel, les objets sont préalablement disposés et peuvent être abordés par le jugement actuel comme des substrats possibles de prédication et des thèmes possibles d'activité cognitive.

Le mot « expérience », dans le contexte mentionné, doit être pris dans un sens plus concret, familier et quotidien ; il fait référence plus particulièrement à la conduite de l'activité pratique et axiologique plutôt qu'à l'activité cognitive. Les activités pratiques et axiologiques, à leur tour, présupposent une croyance passive en l'être. Cette croyance passive correspond à « la conscience de la pré-donation des substrats du jugement », et chaque expérience singulière de ces substrats se déroule dans l'horizon du monde. Selon les termes husserliens, nous disons que cet horizon du monde est le « domaine de la passivité doxique », de la croyance passive en l'être. Il est clair que, dans l'étude de la *doxa* passive, la « perception » doit figurer comme un élément fondamental de la description, plus particulièrement : la perception externe. À ce sujet, Husserl distingue entre expérience simple, ou sensible, et expérience fondée. Mais nous n'allons pas entrer dans les détails de cette division.

Le premier chapitre d'*Expérience et Jugement* est consacré à la thématique de l'expérience ante-prédicative et à la description des structures générales de la réceptivité. Husserl considère que le concept de réceptivité est indispensable. Phénoménologiquement

---

<sup>385</sup> Hua XVII. § 59, p. 142 (trad. fr. 216). « Conscience originelle : c'est < telle chose elle-même > que j'appréhende, *originaliter*, par opposition à l'appréhension par l'image ou à toute préopinion, intuitive ou vide ».

<sup>386</sup> HUSSERL, Edmund. *Op. Cit.*, 1970, § 12, p. 51 (trad. fr. 60). Il convient de noter que *Expérience et jugement* est l'un des ouvrages pionniers de Husserl qui introduit le concept de *Lebenswelt* (monde de la vie).

parlant, il correspond à l'orientation du moi vers les choses et au mouvement par lequel le moi « accueille en lui ce qui lui est pré-donné à travers les stimuli qui l'affectent »<sup>387</sup>. Cela montre comment les synthèses prédicatives se construisent sur les expériences ante-prédicatives de la réception, et en quoi consiste l'essence de telles opérations. Mais comme le thème de « l'évidence » est celui qui nous intéresse le plus particulièrement, nous devons nous limiter ici à la tâche d'élucider l'opposition entre l'évidence passive et l'évidence active, telle que cette dernière est sous-entendue dans la définition « effectuation intentionnelle de la donation des choses elles-mêmes ».

Dans quelle mesure les deux cas d'évidence s'opposent-ils ? En réalité, Husserl écarte l'idée d'opposition. Entre passivité et activité réside plutôt une différence de degré et non de nature :

Ce concept phénoménologiquement indispensable de réceptivité n'est d'aucune façon en opposition d'exclusion avec le concept d'*activité du Je*, sous lequel il faut comprendre tous les actes issus d'une manière spécifique du Je comme pôle ; il faut, au contraire, envisager la réceptivité comme le degré inférieur de l'activité. Le Je consent à ce qui lui advient et l'accueille en soi.<sup>388</sup>

Faites les considérations nécessaires concernant la relation entre l'actif et le passif, et par lesquelles nous constatons que l'évidence est une activité exercée sur un sol de passivité originelle, qui possède sa propre clarté, nous pouvons alors nous concentrer sur le deuxième concept qui apparaît dans la caractérisation générale de l'évidence comme « effectuation intentionnelle », à savoir le concept d'« intentionnalité ». Quels significations le terme « intentionnel » comporte-t-il dans ce cas, et qu'est-ce qu'un regard correctement formé dans l'approche phénoménologique devrait faire ressortir ?

Comme il est implicitement suggéré dans les considérations précédentes, l'évidence est une forme d'intentionnalité qui joue un rôle prééminent dans la vie de la conscience, et sa détermination doit certainement inclure le concept d'intentionnalité en lui réservant une position privilégiée. C'est ce qui ressort de ce que Husserl affirme à un moment donné : « l'évidence est la forme générale par excellence de l'intentionnalité », pour ensuite réitérer que l'« *intentionnalité en général (...) et l'évidence, l'intentionnalité de la donation des choses elles-mêmes, sont des concepts qui, par essence, sont apparentés (...) l'évidence est un mode d'intentionnalité universelle, lié à toute la vie de la conscience.* »<sup>389</sup>

---

<sup>387</sup> Ibid. § 17, p. 83 (trad. fr. 93).

<sup>388</sup> Ibid. § 17, p. 83 (trad. fr. 93).

<sup>389</sup> Hua XVII, § 59 e § 60, pp. 141-143 (trad. fr. 214-217).

Les caractéristiques générales de l'intentionnalité sont la « modification » (*Abwandlung*), la « référence » (*Verweisung*) et leur « propriété réciproque », la « prescription réflexive », le « passage synthétique », la structure de « possibilitation » et de « l'horizon », le « flux temporel »<sup>390</sup>. Pour l'instant, il nous sera plus intéressant d'expliciter la modification et la référence. Il convient de noter qu'elles sont des structures pertinentes pour la vie intentionnelle qui organisent la conscience en tant que « conscience de ».

Dans la première structure, nous avons en vue des modes de conscience modifiés qui découlent d'un mode original. Husserl insiste pour dire que le mode original d'être « en présence de l'objet » donne naissance à une série de modifications intentionnelles, qui dérivent de l'acte de donation originel. C'est le cas de la perception qui engendre une série de modifications modales de l'intention comme le « souvenir » de la chose perçue, sa « figuration », son « intellection », etc. Les prises de conscience d'un seul et même objet subiront des variations de modalité, et cela non de manière contingente, car chaque modalité de conscience possède, dans chaque cas, un Eidos bien déterminé.

Cet Eidos, c'est-à-dire l'essence d'un mode intentionnel particulier, est ce qui établit le type d'expérience qui met la conscience et l'objet conscient en relation. L'exemple le plus immédiat qui surgit pour illustrer cette détermination eidétique est celui de l'expérience spatiale, car l'intentionnalité fournit sans exception soit une « expérience du proche » (*Erfahrungsnähe*) soit une « expérience du lointain » (*Erfahrungsferne*) ; il y a des intentionnalités au pluriel, et celles-ci sont ordonnées selon une « échelle de distance » par rapport aux choses dont elles sont toutes conscientes de quelque chose. Face à chacune des modalités de l'intentionnalité, il est toujours possible de dire qu'elle se dispose idéalement dans une certaine échelle, conformément à son caractère originaire (*Ursprünglichkeit*) ou à sa « dérivativité » (*Abkünftigkeit*).

Cependant, malgré le degré de modification que l'objet subit dans le jugement, le désir, l'image, le sentiment et autres, où l'objet se rapproche ou s'éloigne, cela ne change rien au fait qu'il y a toujours une structure de référence dans l'intentionnalité qui renvoie à l'original. Cette deuxième caractéristique générale de l'intentionnalité place toujours la conscience dérivée sur les traces de la conscience d'origine, c'est-à-dire que la modalité modifiée de l'acte suit les traces de la modalité qui lui a donné naissance, qui peut à son tour être la modification d'une autre modalité, et ainsi de suite. Cependant, la rémission ne tourne pas en rond et aboutit

---

<sup>390</sup> Classification trouvée chez CASTILHO, Fausto. *Op. Cit.*, p. 46 sq.

toujours à une modalité ultime, qui ne renvoie pas à une autre et qui clôt la structure de la rémission.

On peut appeler cette dernière modalité l' « imodifiée », l' « irréférentielle ». Il s'agit précisément de l'original, présent dans la perception, qui impose à la conscience cette limite référentielle, car dans l'être conscient perceptif, l'intentionnalité est vue comme non modifiée, il n'y a plus de référence à autre chose, mais à la chose « elle-même ». En effet, face au mode de donation intentionnelle modifié, on peut toujours se demander à quel autre mode de donation il se réfère, tandis que l'*immodifié* se détermine alors comme l'*irréférentiel*, qui interrompt la migration référentielle face au point final inscrit par la chose elle-même « donnée » dans la donation.

Mais la propriété de renvoi à l'original ne se structure pas sans réciprocité. La conscience peut à la fois synthétiser les dérivés et les renvoyer à l'original, obéissant à une « typique déterminée », et peut aussi se placer dans le passage du souvenir d'une idée à la perception de l'idéalité (vision eidétique), sous la prescription d'une typicité différente.

Ce n'est pas un simple épisode accidentel que Husserl recourt fréquemment à l'analogie de l'opposition entre les pôles – le pôle du Je et le pôle de l'objet – pour décrire la corrélation intentionnelle et utiliser l'image de la sphère pour illustrer cette polarisation. Bien que l'analogie ne soit pas sans inconvénients, comme la formalisation excessive de la chose en termes géométriques, d'autre part, elle remplit rigoureusement la fonction de fournir des similitudes appropriées pour décrire la structure référentielle des modalités originelles et dérivées de la conscience. Au centre de la sphère se trouve le Je, et à partir de ce centre, les intentions partent comme des rayons en direction de l'objet, les intentions irradient, pour ainsi dire, du centre de la sphère vers la circonférence.

Ainsi, en tenant compte des différents niveaux de polarisation entre le Je et l'objet, nous voyons que la structure référentielle de la modalité originelle de la conscience est celle qui atteint la circonférence. Aux pôles dérivés, la conscience ne parvient pas à l'original, c'est-à-dire qu'elle n'atteint pas la situation limite de la donation, qui est celle de la chose elle-même. En revanche, au pôle non modifié ou irréférentiel, la conscience atteint l'original, comme c'est le cas de la perception, qui a de particulier le fait de coïncider avec la limite, avec l'extrémité du cercle, au-delà de laquelle il n'y a plus de possibilité de donation de l'objet.

Nous pouvons maintenant souligner, en ce qui concerne l'évidence, que plus la ligne s'éloigne du centre de la sphère et se rapproche de la périphérie, plus l'originalité des données augmente et, par conséquent, plus la conscience de l'objet gagne en évidence originelle. C'est précisément lorsque la ligne traverse la zone allant directement du centre au bord et touche

le point limite du cercle que l'expérience de la donation de l'objet atteint la plénitude intuitive, et la conscience est illuminée par la lumière de l'évidence. Ici, l'objet lui-même croise le chemin du rayon intentionnel et se trouve découvert devant lui, l'objet est « exposé » au regard qui l'*aborde*, pour ainsi dire.

Nous utilisons cette illustration tirée de la géométrie pour tenter une description approximative de la structure de la référence (*Verweisung*), mais nous savons qu'elle ne rend pas pleinement justice à l'état de choses décrit par Husserl, car elle laisse penser que l'évidence de la perception est le point ultime du segment de droite, et qu'il est le dernier à être atteint par le rayon intentionnel. Mais ce qui se passe est précisément le contraire. Pour le philosophe, la perception est « le mode primitif de la donation des choses elles-mêmes ». Étant primitif, l'objet perçu doit être considéré comme le point de départ de la ligne droite, et non comme le point d'arrivée. Dans la donation évidente originelle, la ligne droite part de l'extrémité vers le noyau, et non l'inverse.

Cependant, il convient d'introduire ici deux réserves :

(I) Premièrement, la modalisation de l'original dans les dérivés n'implique pas une précarisation de la connaissance, et il n'est pas correct de supposer que Husserl orientait le concept de connaissance vers la perception et, en général, vers la perception sensorielle, commettant ainsi une violence contre le savoir logique. *Les Recherches Logiques* accordent un primat non pas à l'intuition en tant que faculté cognitive, mais à l'intuitivité qui appartient à toute connaissance face à la connaissance qui se produit à un niveau purement symbolique et est donc vide. Ainsi, Husserl ne prend pas le caractère d'intuitivité de la perception, la simple appréhension ou possession des choses elles-mêmes dans l'auto-donation, comme référence pour le concept de connaissance, proclamant cela comme le caractère fondamental de la connaissance en général et ayant comme effet secondaire la violation de la valeur de connaissance de la logique.

C'est précisément le contraire. En tenant compte du fait que la priorité en phénoménologie est accordée à l'intuitivité de la connaissance en général, il faut dire que Husserl, au lieu de partir d'une préférence pour une faculté cognitive au détriment des autres, rétablit la dignité épistémique de tout mode cognitif. Fink a souligné un élément allant dans ce sens lorsqu'il a déclaré que la « simple et pure auto-donation qui se présente d'un seul coup n'est qu'un cas particulier caractéristique de la perception sensorielle », et que d'autres cas particuliers, comme « la connaissance catégorielle et eidétique, pour lesquelles l'auto-donation n'est possible qu'au terme d'une construction par de multiples fondations d'ordre supérieur », présentent également « partout et de toute manière leur évidence, auto-donation de la chose en

elle-même évidente (états de choses, valeurs et états de valeurs, etc.) », et que l'ensemble constitue la connaissance dans le sens prégnante du terme comme évidence.<sup>391</sup>

On peut considérer ensuite que l'élucidation que Husserl donne du caractère intentionnel de l'évidence en la présentant comme un mode fondamental appartenant aux actes intentionnels en général, et donc à toute la structure de l'intentionnalité, constitue la nouveauté fondamentale de la phénoménologie. Le mode de conscience qui se situe du côté opposé à celui de l'évidence est celui de l'intention symbolique, qui opère toujours dans le vide. Il convient de noter en conséquence que les évidences se divisent en simples et fondées et que les objets se divisent également en simples et fondés (en objets simplement sensibles et objets catégoriels) selon qu'ils se manifestent devant la conscience dans une évidence originelle ou dérivée.<sup>392</sup>

(II) Deuxièmement, ce n'est pas comme si la conscience était hypnotisée par la vision claire de telle ou telle singularité objective et, entraînée dans un somnambulisme épistémique par l'évidence, restait aveugle à l'horizon du monde qui circonscrit toute activité cognitive. *L'Erlebnis* ou vécu est toujours dans chaque cas une conscience de quelque chose, comme le terme intentionnalité l'exprime, mais si ce mot est pris dans toute l'étendue de son sens, il faut signaler que l'expérience ne peut être réduite à une conscience de ceci ou de cela. La phénoménologie n'abandonne jamais la prétention d'être une philosophie et, en tant que telle, cherche à atteindre par la présentation, malgré chaque expérience atomique de ceci ou de cela, la totalité de l'expérience, le horizon total des tissus intentionnels qui cousent la toile de fond de l'apparition des choses, ou, en termes plus concis, l'expérience en tant qu'expérience-du-monde (*Welterfahrung*).

## 6.10 Hiérarchisation phénoménologique des évidences : adéquation et apodicticité

À partir de l'évidence considérée première en soi, Husserl parle d'une hiérarchisation des évidences. Les paires « vide » et « plein », « présent » et « absent », figurent dans la description phénoménologique comme une sorte de structure heuristique qui lui permet d'extraire quelques distinctions fondamentales de l'évidence, telles que l'évidence absolue versus relative, adéquate versus inadéquate, apodictique et douteuse, authentique et

---

<sup>391</sup> FINK, Eugen. *Op. Cit.*, p. 105.

<sup>392</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

inauthentique, évidence finale versus évidence provisoire, authentique, décevante, immédiate et médiatisée, évidence a-présuppositionnelle versus évidence contingente, etc.<sup>393</sup>

Pour le philosophe, la hiérarchie des évidences correspond à une hiérarchie des jugements et de leur sens. Ainsi, puisque le jugement le plus originairement effectif est celui qui se tourne vers la détermination des individus, « *les vérités et les évidences premières en elles-mêmes* doivent être les vérités et les évidences individuelles »<sup>394</sup>

Une chose très importante à souligner est que, avec la conception de hiérarchie, Husserl vise la description de différents niveaux d'évidence, et que cette conception de « niveaux » trouve un rival sérieux dans la doctrine de Brentano sur l'évidence, qui soutient la position contraire selon laquelle il n'y a pas de niveaux d'évidence : soit une connaissance est évidente, soit elle ne l'est pas. Mais sur un point important, Brentano anticipe Husserl en étant le premier à argumenter de manière systématique contre la notion du psychologisme logique selon laquelle l'évidence est un sentiment ou motivation psychologique ; Brentano conçoit plutôt l'évidence comme un phénomène strictement logique, c'est-à-dire comme une caractéristique des actes ou une propriété des jugements. Cependant, pour lui, la présence de l'évidence dans le jugement est un « tout ou rien » : si un jugement se caractérise par sa justesse, il n'est pas plus ou moins correct, il est purement et simplement correct et ne présente pas différents degrés d'évidence dans la certitude qu'il donne à ceux qui le jugent ainsi. La seule chose qu'il faut admettre est qu'il y a toujours le risque de se tromper dans une certaine mesure sur quelque chose, c'est pourquoi nous disons que cela est plus ou moins plausible, etc.<sup>395</sup>

L'espace ici n'est pas suffisant pour détailler la controverse entre Brentano et Husserl en ce qui concerne les degrés d'évidence. Par conséquent, nous passerons cela sous silence pour nous référer plus particulièrement à la différence de degré la plus importante que Husserl établit entre les évidences. À savoir, la différence entre évidence adéquate et apodictique, l'*adéquation* et l'*apodicticité*.

Ces deux caractéristiques de l'évidence sont progressivement mises en relation par Husserl. Dans les *Recherches Logiques*, en parallèle avec la détermination de l'évidence liée à l'idée d'adéquation, émerge un autre concept d'évidence : l'évidence apodictique. Il y a deux occasions où Husserl introduit ce concept, correspondant à deux perspectives complémentaires

---

<sup>393</sup> Sur ce point, voir Heffernan. *Op. Cit.* 1997, p. 132.

<sup>394</sup> Hua XVII. § 84, p. 182 (trad. fr. 278).

<sup>395</sup> BRENTANO, Franz. *Die Lehre vom richtigen Urteil* (1874–1895). Bern: ed. Franziska MayerHillebrand, 1956, pp. 111-112. "Grade der Evidenz, wie dies zuweilen angenommen wird, kann es nicht geben, denn wenn ein Urteil in sich als richtig charakterisiert ist, kann es dies nicht mehr oder weniger sein. Bloß das ist richtig, daß es Gefahren der Täuschung gibt, und daß diese im einen Fall größer sind als im anderen. So erklären sich die Redeweisen: einleuchtender, im höchsten Grade einleuchtend u. dgl".

: (i) dans la critique du psychologisme, l'apodictique est identifié à l'évidence propre à la vision (*Einsicht*) de la généralité eidétique, en opposition à l'évidence assertorique qui caractérise la saisie d'une chose individuelle ; (ii) ensuite, dans le cadre de la théorie du tout et des parties, l'apodictique est invoqué pour désigner la conscience de l'impossibilité objective ; objective dans le sens où ce n'est pas une incapacité du sujet à représenter différemment le donné, mais une nécessité idéale objective, appartenant au donné, de ne pas pouvoir être autrement. Le parallélisme correspond à deux orientations des *Recherches* : l'orientation phénoménologique, concernant la problématique des intentions et de leur réalisation intuitive, et l'orientation ontologique, faisant référence à la problématique de la légalité des objets ou des états de choses.

Avec le tournant transcendantal d'Husserl, ce dispositif conceptuel ne sera pas fondamentalement modifié en quoi que ce soit de pertinent. La véritable articulation entre les deux types d'évidence n'intervient que dans les années 20.

Dans le § 6 des *Méditations Cartésiennes*, qui traite des différenciations de l'évidence et mentionne l'exigence philosophique d'une évidence apodictique et première en soi, Husserl définit plus explicitement les degrés : (i) les *évidences pré-scientifiques* sont dites imparfaites, l'imperfection étant une insuffisance découlant de l'unilatéralité avec laquelle elles sont données, toujours avec une marge inéliminable de relative obscurité et d'indistinction ; (ii) l'*évidence adéquate* consiste en l'amélioration constante de ces donations unilatérales à travers la progression synthétique des expériences concordantes dans laquelle les intentions significatives reçoivent leur remplissement par une intuition correspondante ; (iii) l'*évidence apodictique*, quant à elle, consiste en une indubitabilité absolue d'un ordre particulier, qui exclut comme dénuée de sens toute possibilité de douter, c'est-à-dire qu'elle offre une certitude impossible à concevoir comme inexistante, donc une inconcevabilité absolue de son inexistence.

Husserl établit que l'adéquation et l'apodicticité n'ont pas besoin *a fortiori* de marcher main dans la main et peuvent être considérées indépendamment l'une de l'autre.<sup>396</sup> Mais il invoque le concept d'apodicticité à la tâche de prouver et justifier l'idéal de l'adéquation. Comme le souligne Gil<sup>397</sup>, c'est l'apodicticité qui, dans la mesure où elle se manifeste, révèle l'adéquation, et ce n'est pas l'adéquation qui rend l'apodicticité visible. Selon Farges<sup>398</sup>, l'équivalence entre l'adéquation et l'apodicticité implique une circularité exprimée à la fois dans

---

<sup>396</sup> „Adäquation und Apodiktizität einer Evidenz nicht Hand in Hand gehen müssen.“ Hua I. § 9, p. 62.

<sup>397</sup> GIL, Fernando. *Traité de l'évidence*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1993, p. 12.

<sup>398</sup> FARGES, Julien. *L'apodicticité, ou l'évidence sans l'adéquation : Nouveau regard sur la voie cartésienne chez Husserl*. Pradelle, Dominique; Riquier, Camille. *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, p. 91-111, 2018, 978-2-7056-9523-1. (hal-01809197), pp. 6-7.



le fait que « l'apodicticité, le caractère du *non-pouvoir-être-nié*, se manifeste comme une caractéristique de l'adéquation » et dans le fait que l'adéquation est le présupposé de l'apodicticité, et c'est ce présupposé que l'apodicticité s'efforce de justifier, produisant ainsi une évidence justifiée ; pour donner à l'adéquation son fondement, l'apodicticité est transformée en une « critique apodictique » et l' « idée d'Husserl semble donc être que l'apodicticité conduit d'une certaine manière à l'auto-adéquation », c'est elle qui fait que « une forme naïve de donation personnelle » parvienne « à sa pleine justification, et c'est seulement « à partir de cette circularité que l'on peut parler indifféremment de l'une ou de l'autre. »<sup>399</sup>

## 6.11 De l'analyse des évidences à la phénoménologie de la raison

De l'analyse des évidences, on parvient à la « phénoménologie de la raison », qui intervient le plus souvent à la fin des grandes ouvrages de Husserl, comme c'est le cas, par exemple, dans les *Idées I* et dans la *Logique Formelle et logique transcendantale*. Cela ne signifie cependant pas qu'il s'agit d'une discipline locale découpée du projet global de la phénoménologie ; au contraire, cette discipline a pour fonction de thématiser la totalité des configurations du champ de la conscience et possède donc une extension maximale, au point que son champ semble coïncider avec celui de la phénoménologie en général. Ainsi, elle ne se limite pas à la raison logique ou scientifique, car chez Husserl, le concept de raison est élargi pour désigner la raison pratique et évaluative, ainsi que toutes les formes d'évidences ou de validation, y compris celles qui appartiennent au domaine préscientifique et pré-linguistique de la perception.

Dans un article de 2012<sup>400</sup>, Pradelle, en soumettant le concept de raison à une analyse rigoureuse, souligne qu'il fait référence à une structure téléologique inhérente à toute intentionnalité, ou en d'autres termes, il désigne une structure de validation relative à l'essence de tous les êtres en général. Dans cette acception, la phénoménologie de la raison, en se développant de manière systématique, part de la problématique de la constitution transcendantale des objets. Pradelle observe également qu'il n'y a pas une seule raison, mais une pluralité de rationalités régionales. Face à cette pluralité, l'unité de la raison ne découle pas

---

<sup>399</sup> Ibid., pp. 6-7.

<sup>400</sup> PRADELLE, Dominique. La doctrine phénoménologique de la raison. Rationalités sans faculté rationnelle. In: Husserl. La science des phénomènes. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau. Paris: CNRS Editions, 2012. Dans cette section, nous avons pris comme référence cet article, dont nous avons résumé les points principaux.

de la subjectivité, mais de la caractéristique systématique de l'ordre des essences appartenant aux objets intramondains. Il convient de comprendre que l'*Eidos* de l'objet implique d'emblée la structure de la connaissance. Il s'agit d'un véritable geste *anticopernicien* de Husserl, car le projet de connaissance appropriée ne part pas de l'initiative du sujet connaissant, au contraire, il dépend entièrement des structures constatées dans les objets<sup>401</sup>. La doctrine de Husserl, conclut Pradelle, éradique de la notion de raison toute présupposition sur l'essence de la subjectivité et fait en sorte qu'elle ne désigne plus une faculté<sup>402</sup>, mais une pluralité de modes de rationalité strictement prescrits par les différentes catégories d'objets.

La description des vécus, dans leurs intentions, s'effectue selon deux principes essentiels : premièrement, toute intentionnalité possède une structure téléologique, elle vise un

---

<sup>401</sup> Le geste de Husserl est décrit ici comme une inversion du tournant kantien de la philosophie. Comme il convient de se rappeler, la critique de Kant opère à trois niveaux : elle traite de la faculté de sensibilité dans l'« Esthétique transcendantale », de la faculté de l'intellect dans la « Logique transcendantale », et de la faculté de la raison dans la « Dialectique transcendantale ». Kant affirme que l'intuition ne peut rien attendre *a priori* des objets si elle se laisse guider par eux ; au contraire, c'est l'intuition elle-même qui doit soumettre les objets à la nature de sa faculté de connaissance. C'est la structure qui réside dans le sujet lui-même qui rend l'expérience possible. Ainsi, le tournant copernicien de la philosophie transcendantale exige que les conditions de possibilité de la connaissance soient recherchées dans le sujet lui-même, à travers les facultés appliquées dans sa constitution. Les objets ainsi soumis ne sont pas les choses en soi, mais les phénomènes.

<sup>402</sup> C'est Kant qui parle de facultés. Les deux facultés qui rendent possible la connaissance des phénomènes sont la sensibilité et l'intellect. La sensibilité se limite à recevoir ce qui se présente, elle est une faculté passive ou réceptive, mais elle possède une forme *a priori* (temps et espace) à travers laquelle les objets sont présentés, tandis que l'intellect possède un système de catégories *a priori* (tableau des jugements) à travers lequel les objets sont pensés. Le temps, l'espace et les catégories *a priori* résident en nous, comme formes de l'intuition, avant même l'apparition de tout objet et indépendamment de celui-ci. L'intellect, en tant que faculté active de la connaissance, relie synthétiquement les objets de la sensibilité, les convertissant en concepts. L'intellect unifie, sous des concepts, la diversité donnée dans l'expérience. Il unifie la matière, correspondant à la sensation, qui est toujours *a posteriori*, en y appliquant la forme qui réside *a priori* dans l'intellect. Cela permet à la diversité du phénomène d'être ordonnée selon certaines relations. Les représentations sont ainsi ordonnées et unifiées selon les concepts déjà distribués de manière aprioristique dans les structures de la subjectivité. Si l'intellect peut donc être défini comme la faculté d'unifier les phénomènes selon des règles, la raison est la faculté qui se tourne vers les règles de l'intellect et les unifie selon des principes. La raison, par conséquent, ne s'adresse jamais directement aux objets de l'expérience, mais uniquement à l'intellect, afin de conférer au divers des connaissances produites par cette faculté une unité maximale *a priori*, à travers des concepts. À cette unité, qui est totalement différente de l'unité de l'intellect, nous pouvons réserver le nom d'unité de la raison. Cette dernière a enfin un usage logique, dans la mesure où elle cherche, par le raisonnement, à réduire la diversité des connaissances de l'intellect au nombre minimum de principes, atteignant ainsi l'unité suprême capable de les englober toutes. L'intérêt de la raison revêt un caractère excessivement spéculatif. Kant parle d'apparence transcendantale, en ce qui concerne la dialectique dans laquelle la raison entre en relation avec elle-même, car elle influence des principes dont l'usage ne s'applique jamais à l'expérience, mais qui nous entraîne complètement au-delà de l'usage empirique des catégories, nous trompant avec le mirage d'une expansion de l'étendue de l'intellect. Les principes qui dépassent la frontière de toute expérience possible sont appelés principes transcendants, pour les distinguer des principes immanents, dont l'application reste entièrement dans les limites de l'expérience. Les concepts de l'intellect n'ont qu'un usage purement empirique, étant la faculté des règles, tandis que les principes de la raison ont un usage transcendantal, étant la faculté des principes. La connaissance de la raison, dans sa recherche pour trouver, pour la connaissance conditionnée de l'intellect, l'inconditionné capable de compléter son unité, ne permet pas ainsi que son concept reste confiné dans les limites de l'expérience. L'usage de la raison, par conséquent, ne s'applique plus à aucune intuition concrète. En effet, dans l'intérêt de la connaissance, elle abandonne tout à l'intellect, qui se réfère immédiatement aux objets de l'intuition, par le biais de leur synthèse dans l'imagination. Ainsi, la raison conserve pour elle seule la totalité absolue dans l'usage des concepts de l'intellect et cherche à porter, jusqu'à l'inconditionnel absolu, l'unité synthétique conditionnée qui est pensée dans les catégories.

sens et tend vers l'intuition qui remplit le sens visé ; deuxièmement, selon un principe structurel, le sens visé, ou sens noématique, appartient toujours à une région de l'être, et toute région possède une essence régionale qui prescrit à la conscience une structure propre d'évidence ou de constitution. C'est conformément à ce principe que nous disons que l'évidence de la donation originaire, dans la perception, est différente de l'évidence d'un simple souvenir ou image. C'est également ainsi que Husserl dit expressément que l'objet, selon son type, sert de « guide transcendantal » à l'investigation phénoménologique.

Cela prévoit une synthèse constitutive universelle dans laquelle la totalité des objets émerge comme résultat de synthèses agissant de manière cohérente selon un ordre typique et déterminé qui englobe, par conséquent, tous les êtres réels et possibles, dans la mesure où ils se donnent au moi transcendantal comme objets et selon les multiples modalités de conscience, réelles ou possibles, par lesquelles le moi est capable de se diriger vers eux, de les viser. Il s'agit de la constitution transcendantale par des synthèses de conscience. Dans le paragraphe 23 des *Méditations*, Husserl cherche à préciser le concept d'une telle constitution transcendantale en introduisant les notions de « raison » et d'« irraison ». À ces notions correspondent respectivement les notions corrélatives de « être » et de « non-être ». Il y a une multiplicité de modes de conscience, appelés « noèses », et ces modes sont synthétiquement liés dans la référence à l'unité noématique d'un sens, qui équivaut à un objet constitué.

Ainsi - insiste Husserl - « la raison n'est pas une faculté ayant le caractère d'un fait accidentel », mais plutôt, sa notion se laisse déterminer comme « une forme de structure universelle et essentielle de la subjectivité transcendantale en général »<sup>403</sup>. Nous sommes face à la thèse ontologique fondamentale de l'idéalisme constitutif, selon laquelle toute objectivité est pour la conscience (*für das Bewusstsein*) et à travers la conscience (*durch das Bewusstsein*). De plus, il convient d'ajouter que parmi les intentions qui visent le sens, l'une peut se réaliser comme une intuition donatrice de l'objet lui-même, auquel cas le sens est susceptible de se valider dans l'évidence comme un objet véritablement existant.

Ainsi, le concept de raison, conçu comme une structure téléologiquement orientée vers l'intuition ou l'évidence de l'objet, c'est-à-dire vers son auto-donation, s'oppose au concept d'irraison, qui signifie une donation indirecte, c'est-à-dire une simple re-présentation ou une visée purement symbolique de l'objet, sans sa présence effective dans l'intuition originaire.

---

<sup>403</sup> Hua I. Meditation III, § 23, p. 92 (trad. fr. 48).

Loin d'être une faculté subjective, la raison est désormais pensée objectivement, à partir de la problématique de la constitution transcendantale des objets. Selon Pradelle, la raison ne s'identifie plus à un pouvoir inhérent au sujet transcendantal sous la forme d'un invariant anthropologique<sup>404</sup> (contingent), car elle est conçue par Husserl, au contraire, comme une structure de validation qui se rapporte à l'essence des entités susceptibles de se révéler à la conscience. Autrement dit, la raison appartient à la structure noématique du monde, et non aux vécus noétiques. Husserl substitue la doctrine subjectiviste de la raison par une doctrine eidétique des formes de rationalité qui, bien qu'orientée vers les configurations de la vie subjective, prend comme fil conducteur les types possibles d'objet et interroge la manière dont chaque type, appartenant à une région objetale spécifique, apparaît à la conscience, se maintient et se confirme en tant qu'unité dans la multiplicité de ses apparitions. La discipline constitutive particulière qui répond à la réalisation de la tâche d'élucidation de telles possibilités est la doctrine eidétique de la légalité articulée des vécus de conscience.

Une récapitulation de ce qui a été dit ci-dessus doit souligner, avant tout, que la doctrine phénoménologique de la raison opère avec un concept rigoureusement non-subjectiviste, selon lequel la raison désigne un ensemble de structures noético-noématiques dictées non pas par l'essence du sujet, mais prescrites *a priori* par l'essence des objets qui se présentent à la conscience. Le titre « raison » fait bien sûr référence à certaines configurations de la conscience, mais le concept est fonctionnellement asubjectif, dans la mesure où les lois qui régissent les enchaînements de la conscience donatrice des objets ne trouvent pas leur fondement dans la nature du sujet, mais sont décidées *a priori* par l'objet, selon la région catégoriale à laquelle il appartient. Il en découle que la raison cesse d'être une seule faculté pour se multiplier en une pluralité de types constitutifs ou de structures typiques d'attestation d'objets.

La structure d'une chose spatiale, par exemple, prescrit *a priori* son mode d'apparition à une conscience, selon lequel elle ne peut être perçue que de manière unilatérale, en exposant un de ses côtés à la fois, et progressivement, dans une succession temporelle où ses multiples faces, réparties dans l'espace, entrent dans une synthèse continue sans jamais se

---

<sup>404</sup> Contrairement à ce qui se passe chez Kant, pour qui, au sein du sujet transcendantal, la raison désigne une faculté qui découle de la nature humaine et de là découle la *metaphysica naturalis* comme un fait fondamentalement anthropologique. Les structures rationnelles sont principalement subjectives et c'est à partir d'elles que se dessine la nécessité « humaine » d'une relation avec les objets suprasensibles. La discipline élaborée par Kant va assumer comme tâche principale d'élucider la possibilité, la portée et les limites de la métaphysique en tant que disposition naturelle du sujet. Tout cela a pour conséquence que la déduction des Idées transcendantales de la raison ne peut être qu'une déduction subjective, car les structures rationnelles qui appartiennent au sujet ne sont rien de plus qu'un fait anthropologique qui ne peut être déterminé en termes, eux-mêmes, rationnels. C'est pourquoi les « questions suprêmes et ultimes » : « *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ?* » se réduisent toutes à la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* »

compléter entièrement. C'est l'essence de la *res extensa* qui détermine ce mode d'apparition, et non l'essence de la subjectivité. C'est pourquoi même pour Dieu, conçu comme un intellect infini et omniscient, la chose spatiale apparaîtrait également par des profils successifs, et non intégralement. On peut en dire autant de la chose temporelle, qui ne peut se donner à la conscience que comme une unité synthétique à travers une succession de données présentes liées au passé par les rétentions et dont le futur est anticipé par les protentions. Cette vérité structurelle qui appartient à l'essence des objets temporels contient une rationalité propre, une typologie rationnelle, qui s'impose à la subjectivité indépendamment du fait qu'elle soit une subjectivité finie ou infinie.

Ce qui découle de cela est la distinction entre les modes d'évidence possibles faite par Husserl dans les derniers paragraphes des ouvrages susmentionnés, ce qui constitue l'aboutissement de la discipline phénoménologique de la raison. Chaque type d'objet s'inscrit dans une région spécifique de l'être et comporte sa propre rationalité selon les spécificités eidétiques de cette région. La phénoménologie de la raison a pour tâche de se livrer à une analyse intentionnelle de la pluralité des rationalités régionales, et son objectif est de révéler les connexions essentielles par lesquelles se structurent rationnellement les vécus de conscience et leurs corrélats, ainsi que la manière dont cette même articulation obéit à une régularité typique déterminée par la nature des objets.

La distinction entre une évidence inadéquate et une évidence adéquate découle de la distinction entre le mode d'apparition des objets transcendants, qui, étant externes, ne peuvent se donner que dans une inadéquation de principe, et le mode d'apparition des vécus immanents, qui, étant internes, se donnent toujours adéquatement dans une pure réflexion. La connaissance transcendantale implique un horizon d'indétermination qui la condamne à être toujours une connaissance par approximation, tandis que l'immanence se caractérise par l'adéquation absolue du vécu à lui-même. Lorsque le *cogito* vit dans ses intentions, il comporte également la possibilité de tourner son regard réflexif vers sa propre *cogitatio* afin de la convertir en objet. Il s'agit du passage de la perception transcendantale à l'immanente. Le *cogito* prend ainsi la forme d'une nouvelle *cogitatio* qui se dirige vers la première de manière à en faire le but direct de l'appréhension. Il s'agit donc d'une perception du *cogito* sur lui-même qui possède une évidence adéquate, car la perception et le perçu forment essentiellement une unité sans médiation, l'unité d'une seule *cogitatio* concrète. La perception transcendantale, cependant, ne peut être qu'inadéquate, car l'objet dit « externe » est essentiellement exclu du vécu, il appartient à la nature réelle (*reale*) et ne se trouve pas dans la chaîne du vécu. Ainsi, le vécu ne

peut l'atteindre qu'en se plaçant dans des points de vue partiels qui laissent toujours une multiplicité de côtés de l'objet dans l'ombre tout en portant le regard sur le côté actuel.

Alors que la donation des objets matériels sensibles, inscrits dans le temps et l'espace, est incarnée dans un noyau de données hylétiques qui lui donnent forme (et donc l'accès à eux est toujours original), la donation d'autrui n'est originale que par principe, car dans le champ de la perception, seul le corps de l'autre personne est inscrit en original, tandis que ses vécus ne sont pas accessibles là dans une expérience directe, mais seulement inférés par analogie.

Il convient également de prendre en compte la manière dont la rationalité formelle se distingue des rationalités matérielles. La rationalité formelle se réfère aux essences formelles de « quelque chose en général » qui sont obtenues par une abstraction formalisante, tandis que la rationalité matérielle se réfère aux essences matérielles obtenues par généralisation à partir des individus intramondains. Mais entre les rationalités formelle et matérielle, il y a une unité qui est l'unité de la raison. Cette unité n'est plus de nature subjective. En ce qui concerne la rationalité matérielle, l'unité « est due au caractère systématique de l'ordre des essences d'objets mondains », qui provient à la fois « du fait que toutes les régions matérielles sont englobées dans l'*Eidos* du monde (ou sens du monde, *Weltsinn*) comme *omnitude realitas*, et du fait qu'elles sont reliées entre elles par la relation de fondation»<sup>405</sup>. En ce qui concerne la rationalité formelle, l'unité ne provient pas du fait qu'elles, en tant que catégories pures et formes de l'objet en général, ne sont rien de plus que des « spectres exsangues flottant dans quelque ciel intelligible » ; au contraire, les essences formelles se caractérisent par une double ancrage dans la sphère mondaine:

(...) une téléologique – car elles s'appliquent aux objets intramondains qu'elles visent à déterminer – et une généalogique – dans la mesure où elles sont fondées sur les catégories d'objets mondains et étant donné qu'elles émergent des opérations judicatives les plus simples qui s'adressent aux objets perceptifs. C'est donc l'essence noématique du monde en tant qu'*omnitude realitas* – et non l'essence du sujet – qui forme le fil conducteur transcendantal englobant tout à partir duquel il est possible de parler de l'unité de la raison : il y a donc une désobjectivation radicale du concept de raison.<sup>406</sup>

La conclusion qui peut toujours être tirée de cela est qu'il existe en effet une pluralité de modes d'évidence. Celle-ci obéit à une unité structurelle déterminée *a priori* par

---

<sup>405</sup> PRADELLE, Dominique. La doctrine phénoménologique de la raison. Rationalités sans faculté rationnelle. In: Husserl. La science des phénomènes. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau. Paris: CNRS Editions, 2012, pp. 254-255.

<sup>406</sup> Ibid., pp. 254-255.

l'architecture des essences d'objets. Les disciplines eidétiques correspondantes doivent se conformer à cette architecture si elles veulent réellement élucider le processus de leur constitution et s'établir en tant que phénoménologies de la raison.

## 6.12 La phénoménologie de l'évidence face à la *clara et distincta perceptio* cartésienne.

Nous savons déjà que Husserl a réexpliqué à plusieurs reprises l'argument de Descartes dans les trois premières méditations. Dans le cadre de cet exposé husserlien, Descartes entre en scène comme celui qui soumet à une critique méthodique, « concernant les possibilités de doute (...), tout ce qui dans la vie de l'expérience et de la pensée apparaît comme certain, et il cherche à acquérir – si possible –, par l'exclusion de tout ce qui pourrait présenter une possibilité de doute, un ensemble de données absolument évidentes », d'où il résulte que le sujet qui médite – Descartes lui-même – ne retient, « sous condition de réalité absolue et indubitable », que lui-même « en tant qu'*ego* pur de ses *cogitationes*, lequel existe indubitablement et ne peut être supprimé même si le monde entier n'existait pas » ; ensuite, Descartes part à la recherche des principes immanents à l'*ego*, qui lui sont innés, et grâce à eux, il ouvre les voies de caractère apodictique qui lui permettront de faire des inférences, dans une chaîne méthodologique de raisons par lesquelles il pourra retrouver, dans sa pure intériorité, une extériorité objective, déduisant d'abord l'existence et la vérité de Dieu, puis, à travers elles, « la nature objective, le dualisme des substances finies, en un mot, le terrain objectif de la métaphysique et des sciences positives, ainsi que les sciences elles-mêmes.»<sup>407</sup>

Cependant, il ne faut pas ignorer que Husserl ne reprend pas l'argument central de Descartes, si ce n'est pour accuser le philosophe français de tomber dans un cercle épistémologique :

Dans quelle mesure le moi pur cartésien « n'est-il pas purement une possession immanente d'apparences subjectives et de jugements produits subjectivement sur des évidences subjectives ? » Le fait que l'évidence soit présentée par le philosophe français comme une « intuition de la raison qui confère aux jugements scientifiques la primauté sur les jugements vagues et aveugles de la vie quotidienne » n'exclut jamais la possibilité qu'elle ne soit finalement qu'un événement subjectif dont le siège se trouve exclusivement dans la conscience. Dans ce cas, « qu'est-ce qui nous autorise à attribuer à ce caractère subjectif la valeur de critère

---

<sup>407</sup> Hua I, Introduction, § 1, p. 3.

d'une vérité valide en soi, d'une vérité qui, au-delà du vécu subjectif, peut prétendre à une validité ? » Descartes essaie de contourner ces difficultés en faisant appel à l'évidence, à la *clara et distincta perceptio*, dont la légitimité et la portée transsubjective doivent cependant être démontrées au préalable. Cependant, cette démonstration tombe dans un cercle vicieux qui n'a pas tardé à être remarqué et souvent déploré : « il déduit de la finitude de l'ego humain pur l'existence nécessaire de Dieu – que Dieu ne pourrait pas nous tromper avec le critère de l'évidence » – certitude que lui permet de conclure « à la validité objective des mathématiques et de la science mathématique de la nature, et donc à la vérité de la nature telle qu'elle est connue par la science. »<sup>408</sup>

Une étude approfondie de la question de l'évidence a été réalisée par Heffernan, pour qui la relation entre Husserl et Descartes peut être considérée sous deux angles. Premièrement, elle peut l'être d'un point de vue général, où l'on peut se demander dans quelle mesure la phénoménologie adhère ou rejette le cartésianisme dans son ensemble, et on peut se demander dans quelle mesure le cartésianisme est rejeté à partir d'une critique systématique de son contenu. Deuxièmement, elle peut l'être du point de vue particulier de l'évidence, où l'on peut examiner ce que Husserl a à dire sur la notion d'évidence chez Descartes et dans quelle mesure (d'adhésion ou de rejet) la position de Husserl sur l'essence de l'évidence est influencée par celle de Descartes.<sup>409</sup>

Tout comme le philosophe français, Husserl s'efforce de fournir une réponse à la question « *que puis-je connaître ?* » Et Heffernan observe que beaucoup de ce que Husserl a à dire en réponse à cette question découle de son rejet des positions de Descartes, et une chose qui reste à estimer est comment la critique que Husserl adresse à la « notion d'évidence de Descartes est l'élément essentiel autour duquel l'ensemble de la critique de la philosophie de Descartes est organisé »<sup>410</sup> ; ou en d'autres termes, le point de vue général de la relation Husserl-Descartes doit d'une certaine manière dépendre du point de vue particulier sur

---

<sup>408</sup> Hua VII, Leçon 10, p. 65.

<sup>409</sup> Heffernan classe en trois groupes les textes qui concernent la critique de Husserl de la position de Descartes sur l'évidence : I. Les textes de moindre importance, où il est question d'évidence sans référence à Descartes : *La Philosophie de l'Arithmétique* (1891) ; *Études sur l'Arithmétique et la Géométrie* (1886-1901) ; *Fantaisie, Conscience Picturale* (1898-1925) ; *Sur la Phénoménologie de l'Intersubjectivité* (1905-1935) ; *Chose et Espace* (1907) ; *Analyse des Synthèses Passives* (1918-1926). II. Les textes de plus grande importance, qui sont les trois principaux travaux de Husserl où prédomine la théorie de la connaissance : les *Recherches Logiques* (1900/01-1913/21), les *Idées directrices pour une phénoménologie pure et pour une philosophie phénoménologique* (1913) et la *Logique Formelle et Logique Transcendantale* (1929). III. Un troisième groupe de textes, qui n'ont pas le même poids que les textes du groupe II, mais qui établissent un lien entre ces derniers : *l'Idée de la Phénoménologie* (1907), qui relie les *Recherches* et les *Idées* ; la *Philosophie Première* (1923/24), qui connecte les *Idées I* à la *Logique Formelle et Transcendantale*. Cf. HEFFERNAN, George. *Op. Cit.*, 1997, p. 90.

<sup>410</sup> HEFFERNAN, George. *Op. Cit.*, 1997, p. 90.



l'évidence. Cependant, il convient de noter qu'il ne faut pas « réduire la critique de Husserl de la théorie de la connaissance cartésienne à sa critique de la conception de Descartes de l'évidence. »<sup>411</sup>

Heffernan est d'avis que Husserl souffre d'une sorte de « cyclophobie », néologisme se référant au rejet de l'argument de Descartes sous l'allégation qu'il tombe dans une circularité<sup>412</sup>. Où exactement se trouve ce raisonnement circulaire ? Il est bien connu que le critère de clarté et de distinction, s'il assure d'un côté que tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai, de l'autre côté, ne me donne aucune garantie que la connaissance vraie corresponde à quelque chose en dehors de mon esprit. Où puis-je trouver cette garantie ? C'est

---

<sup>411</sup> Ibid., pp. 132-133. Heffernan nous offre un résumé qui englobe toute la critique de Husserl de la conception cartésienne de l'évidence : « 1. La démarche de Descartes est circulaire et tombe dans une *petitio principii* en exigeant de faire des inférences <valables> alors que c'est précisément la possibilité même de faire des inférences valables qui est en question. 2. Descartes ne distingue pas suffisamment entre l'ego gnoséologique et l'être humain en tant que '*mens sive animus sive intellectus sive ratio*', c'est-à-dire comme une '*res cogitans*'. 3. Descartes ne fait pas une distinction adéquate, dans les fonctions et tâches de la théorie de la connaissance, entre une discipline psychologique et une discipline transcendantale. 4. Descartes ne va pas au-delà de l'évidence générale de la proposition '*ego cogito, ergo sum*' pour les évidences spécifiques et individuelles des *cogitationes* et des *cogitata*. 5. Descartes ne connaît rien de l'époché phénoménologique du monde et rien de la réduction transcendantale à la subjectivité. 6. Descartes ne évalue pas le caractère essentiellement intentionnel de la conscience en tant qu'être universellement et nécessairement conscience de (quelque chose). 7. Descartes ne comprend pas que la vie de la conscience consiste en des effectuations constitutives. 8. Descartes ne formule pas correctement la question gnoséologique fondamentale, qui est : comment quelque chose de subjectif et immanent à la conscience peut-il devenir objectif et transcendant dans l'être. 9. Descartes ne sait pas ce qu'est l'évidence – 'l'effectuation intentionnelle de la donation des choses mêmes' - et il doit même la concevoir comme une sorte de 'sentiment'. 10. Descartes est fatalement attiré par l'idéal de l'évidence 'type A triple', c'est-à-dire, évidence absolue, adéquate et apodictique, mais il échoue à rendre justice à la relativité radicale de l'évidence attestée par l'expérience. » Ibid., pp. 127-128.

<sup>412</sup> En philosophie classique, la discussion sur le cercle épistémologique est articulée de la manière suivante : dans les *Seconds Analytiques*, Aristote discute deux positions concernant la possibilité de la connaissance scientifique : la position des agnostiques et la position de ceux qui défendent les démonstrations circulaires. Les agnostiques remettent en question la possibilité de la science en affirmant que toute démonstration aboutit à un retour à l'infini. Ceux qui défendent les démonstrations circulaires réagissent aux agnostiques en affirmant qu'il est possible de faire des démonstrations «en cercle», de sorte que les prémisses apparaissent également comme des conclusions, étant donc également démontrées. En ce qui concerne la position des agnostiques, Aristote considère qu'elle s'autodétruit, car les agnostiques nient la possibilité de démontrer tout en utilisant le propre processus de démonstration pour défendre leur position, partant de prémisses et parvenant à des conclusions. En ce qui concerne la position de ceux qui défendent les démonstrations circulaires, Aristote la rejette en affirmant que toute démonstration doit s'arrêter à un certain point. Ce point est précisément la connaissance auto-évidente des principes réalisée par le *Noûs*, c'est-à-dire l'intelligence. On ne peut pas exiger de démonstration des principes (demander cette démonstration revient à commettre un cercle vicieux), car démontrer, littéralement, signifie montrer à partir de quelque chose. Ce «quelque chose» est un principe, un coup d'envoi, un début. La nécessité de la conclusion doit être montrée à partir de certains principes, qui, s'ils étaient également sujets à démonstration, ne seraient alors plus des principes, et exigeraient d'autres principes, ce qui entraînerait une régression à l'infini, détruisant la possibilité de toute démonstration. Dans la *Métaphysique* 993 b 8-11, Aristote dit ce qui suit à propos du *Noûs* : «Tout comme les yeux des chauves-souris réagissent à la lumière du jour, de même l'intelligence (*Noûs*) qui est dans notre âme réagit aux choses qui, par nature, sont les plus évidentes.» Chez Aristote, on peut parler du *Noûs* comme d'une sorte de vision intellectuelle analogue à la vision sensible et qui éveille chez les hommes le désir d'en savoir plus, la tendance à mieux connaître. Aristote compare l'acte du *Noûs* à une atteinte, à un toucher. C'est comme si l'intelligence atteignait dans un acte immédiat le principe auto-évident. Cette atteinte échappe à l'alternative entre vrai et faux, elle ne peut simplement se produire ou ne pas se produire. S'il ne se produit pas, on ne dit pas qu'il y a eu une erreur, mais qu'il y a ignorance du principe. Mais il est clair que l'acte d'enseigner, réalisé par le professeur, aide les élèves à éveiller l'intelligence des premiers principes.

ici que Descartes se voit obligé de rechercher un autre principe qui renvoie au-delà du « je pense », et où il tombe dans une sorte de cercle épistémologique. Autrement dit, il utilise le critère de l'évidence pour prouver l'existence de Dieu et utilise l'idée de Dieu pour valider le critère de l'évidence.

Husserl souligne que la déduction allant de l'existence et de la vérité de Dieu à l'existence et à la vérité de la nature, des substances, etc., s'engage dans une impasse épistémologique qui la laisse sans issue, c'est-à-dire elle tombe dans un « cercle » qui place toutes les méditations qui suivent en rotation autour d'elles-mêmes sans s'éloigner du point de départ. À savoir : que Dieu me assure que les choses perçues clairement et distinctement sont véridiques, mais je ne connais Dieu que par l'idée claire et distincte que j'en ai. Husserl voit entre les deux affirmations un va-et-vient vicieux qui empêche Descartes de résoudre le problème de la transcendance : comment une intériorité pure peut-elle atteindre une objectivité transcendante à la conscience ? Enfin, ce va-et-vient aboutit à l'échec de la tentative de valider l'évidence à partir du recours à la *veracitas dei*.

On sait cependant que l'objection à Descartes de circularité dans ses preuves n'est pas nouvelle, elle avait déjà été formulée par des critiques contemporains du philosophe comme Mersenne, Arnauld et Gassendi. À leur époque, ceux-ci avaient déjà souligné le cercle vicieux caché dans l'argument de la garantie mutuelle de la certitude : Dieu m'assure que les choses perçues clairement et distinctement sont vraies, mais je ne connais Dieu que par l'idée claire et distincte que j'ai de Lui<sup>413</sup>. Il semble donc que la critique de Husserl ne fasse que répéter la même objection : les *Méditations* ne sortent pas du même endroit au moment de fournir la justification ultime de la vérité de la connaissance *extra mentis*<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> Descartes répond à Mersenne dans les *Secondes Réponses aux Objections*, à Arnauld dans les *Quatrièmes Réponses*, et à Gassendi dans un écrit posthume. Sa réponse est la même pour les trois : il rejette la réprobation selon laquelle cette démonstration est circulaire en distinguant l'évidence médiatisée de l'évidence immédiate. Il ne fait valoir la véracité de Dieu que pour l'évidence du souvenir. Ainsi, se limitant à clarifier dans les trois textes que lorsqu'il était affirmé dans les *Méditations* qu'on ne peut être sûr de rien jusqu'à ce qu'on ait prouvé que Dieu existe, Descartes entendait seulement qu'on ne peut être sûr de la connaissance de ces conclusions qui peuvent être rappelées lorsque l'attention n'est plus portée sur elles, des conclusions qui ont été oubliées, ou des arguments passés par lesquels elles ont été déduites, et qui ne sont plus l'objet de l'attention actuelle. Par conséquent, la réponse aux trois objets se limite à mentionner les lapsus de mémoire, et ne se prononce pas sur la relation générale entre évidence et vérité. Cependant, dans un volume récent et mis à jour de l'*Histoire de la Philosophie Moderne*, il est indiqué que Descartes, dans ses *Réponses aux Objections*, a suggéré une autre solution au problème, basée sur le statut particulier qu'il a reconnu dans le *cogito* et dans le principe de causalité, qui « ne sont pas, en fait, simplement caractérisés par l'évidence, comme les vérités mathématiques et d'autres vérités métaphysiques (en particulier, la distinction réelle entre l'esprit et le corps), mais par l'auto-évidence (garantie par la lumière naturelle), c'est-à-dire qu'ils ne sont pas sujets à démonstration, car ils n'ont pas besoin de preuve (...) ». AGOSTINI, Igor. René Descartes. In: BELGIOIOSO, Giulia (org.). *História da Filosofia Moderna*. Campinas: Editora Unicamp, 2022, p. 268.

<sup>414</sup> Que dit sur le problème du cercle épistémologique la tradition de commentaire de Descartes inaugurée par Martial Guéroult (1891-1976) dans son interprétation classique exposée dans le livre « *Descartes selon l'ordre de raisons* » ? Les *Méditations*, selon Guéroult, sont l'ouvrage de Descartes qui permet de comprendre de manière

Mais l'impression selon laquelle Husserl se limite à reproduire une vieille formule n'est que superficielle. La critique cyclophobique, qui devient un *tópos* régulier dans l'écriture de Husserl contre Descartes, s'insère en réalité dans un cadre critique plus large, dans lequel prédomine l'accusation selon laquelle Descartes a manqué d'une «orientation transcendantale», précisément celle qu'il avait découverte dans le *cogito*, et pour laquelle il peut être salué comme le «Christophe Colomb» de la philosophie. Pour Husserl, Descartes doit être loué pour avoir vu la «nécessité d'un recommencement radical en philosophie» et pour avoir inauguré «un nouveau mode de philosopher», et les *Méditations* doivent être admirées comme ayant «une valeur éternelle», car avec elles, la «philosophie change totalement d'aspect et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal», mais malheureusement, le radicalisme philosophique de Descartes est assumé pour être ensuite abandonné, il découvre l'ego transcendantal pour finalement le perdre définitivement de vue.<sup>415</sup>

Selon Husserl, Descartes n'a pas saisi le sens propre de la subjectivité transcendantale qu'il avait découvert avec le «je pense». Sa philosophie en pâtit donc de deux tendances néfastes : (I) de considérer l'«ego cogito» comme un «axiome» apodictique qui doit servir de fondement à une science «déductive» et explicative du monde qui procède *ordine geometrico*, de manière analogue aux sciences mathématiques, en cherchant à déduire de principes innés de l'ego l'existence du reste du monde ; (II) de considérer l'*ego cogito* comme une *substantia cogitans* ou une *mens sive animus* séparée, qui sert de point de départ pour des raisonnements de causalité et qui fait de Descartes le père du contresens philosophique du «réalisme transcendantal».<sup>416</sup> Descartes cesse d'être le précurseur de la philosophie

---

unique l'ensemble de sa doctrine, et l'appréciation adéquate de cette ouvrage dépend à son tour de l'ordre analytique des raisons, à condition d'éviter la confusion entre celle-ci et la voie synthétique et de mettre en évidence l'ordre de l'analyse suivie dans les six méditations. Se le Cogito est donc posé comme première vérité, Dieu ne suit qu'en quatrième position selon l'ordre : (I) cogito ; (II) mon existence ; (III) la priorité de la conscience de mon âme sur mon corps. Ainsi, les principes qui se posent comme première cause varient selon l'ordre rationnel choisi à suivre. Dans l'ordre de la synthèse (*ratio essendi*), le premier principe est Dieu, tout comme dans l'*Éthique* de Spinoza. Dans l'ordre de l'analyse (*ratio cognoscendi*), le premier principe est le moi pensant. Il convient de noter que la science philosophique ne s'ordonne pas selon une structure *aut-aut* d'alternance entre l'un ou l'autre principe (Cogito et Dieu), mais selon une structure *et-et* de complémentarité entre ces principes. Guérault affirme qu'il existe deux moyens de résoudre le problème du cercle : soit réduire les deux séries à une seule soit rétablir la complète indépendance des deux séries qui ne s'entrecroiseraient que parallèlement : et cela consiste à affirmer que la connaissance du Cogito est complétée en Dieu (la possession de l'idée de perfection est une condition *sine qua non* pour que le moi se comprenne comme fini, imparfait, vacillant dans l'état de doute). La solution numéro 2, quant à elle, est « l'indépendance réciproque de la série du Cogito et de la série de Dieu, et leur entrelacement en un point donné. On trouve une nature qui se révèle à notre intuition comme fondement trouvant en elle-même, et non en nous, son point d'appui, s'imposant en moi malgré moi, et témoignant irrésistiblement de sa valeur objective, me faisant toucher directement au fond de moi-même l'Autre qui n'est pas moi-même. » GUÉROULT, Martial. Descartes segundo a ordem das razões. São Paulo: Discurso Editorial, 2016, p. 280.

<sup>415</sup> Hua I. Introduction, § 2, p. 46.

<sup>416</sup> Hua I. Meditation I, § 10, p. 64 (trad. fr. 68).

transcendantale dès qu'il abandonne la description purement égologique pour défendre, à sa place, une théorie théologique de l'évidence.

Dans l'*Article pour l'Encyclopédie Britannica*, en traitant de la relation entre la phénoménologie transcendantale et la psychologie phénoménologique, Husserl évoque le problème de la circularité sous le nom de « cercle transcendantal »<sup>417</sup>, et il fait de nouveau référence au « non-sens » (*Widersinn*) de Descartes, qui confond le moi avec l'esprit ou l'âme, et à l'erreur (*Irrung*) du psychologisme, qui confond le moi transcendantal avec le moi psychologique et cherche à appuyer sur la psychologie la réponse la réponse à la question transcendantale<sup>418</sup>. Dans les *Conférences d'Amsterdam*, la difficulté persiste : comment interroger cette conscience, qui ne se confond pas avec la conscience psychologique, sans se laisser entraîner dans la même erreur et dans le même non-sens ?<sup>419</sup>

Mais le fil d'Ariane qui nous guidera hors de ce labyrinthe sera déroulé, à savoir, il est fourni par l'épochè phénoménologique du monde effectif et par la méthode de réduction transcendantale qui ouvre l'accès à la subjectivité intentionnelle : «Seule cette méthode radicale permet à la phénoménologie transcendantale de contourner le non-sens du cercle gnoséologique.»<sup>420</sup>

Heffernan nous rappelle toutefois que le projet de Husserl coïncide avec celui de Descartes dans la quête de la *Letztbegründung* de la connaissance scientifique. Certes, la phénoménologie et la philosophie cartésienne sont toutes deux « fondamentalistes, eschatologiques et absolutistes » en ce qui concerne « l'idéal de la connaissance absolue, adéquate et apodictique » et l'idéal correspondant « d'une science *apré-suppositionnelle* » ; ainsi, la différence entre elles réside moins dans les fins que dans les moyens.<sup>421</sup> Le recours à la véracité de Dieu dont Descartes fait usage est, d'une certaine manière, répété par Husserl, qui utilise le moi transcendantal à la place de Dieu.

Il semble cependant que, en formulant sa critique du problème du cercle dans la conception de l'évidence de Descartes, Husserl oublie – et cela doit être remarqué avec étonnement – qu'il avait lui-même reconnu dans les *Prolegomena*, en parlant des vices de

---

<sup>417</sup> „Meine Fragestellung fordert (...) den transzendentalen Zirkel zu vermeiden.“ Hua IX, p. 273.

<sup>418</sup> « Ce serait donc un cercle transcendantal que de faire reposer sur la psychologie la réponse à la question transcendantale – peu importe que la psychologie soit empirique ou phénoménologique-eidétique. » Ibid., Article pour l'Encyclopédie Britannica, p. 292 (trad. fr. 236).

<sup>419</sup> « Mais, d'autre part, compte tenu de la réalité de la conscience, comment *déployer* cette interrogation sans nous enfermer dans un cercle ? » Ibid., p. 334 (trad. fr. 274).

<sup>420</sup> „Nur durch diese radikale Methode vermeidet die transzendente Phänomenologie den Widersinn des erkenntnistheoretischen Zirkels.“ Ibid., p. 249.

<sup>421</sup> HEFFERNAN, George. *Op. Cit.*, 1997, p. 133.

principe de l'empirisme, que toute tentative de justification finale de la connaissance conduit à deux conséquences inacceptables :

Or, si toute fondation repose sur des principes conformément auxquelles elle procède, et si sa justification suprême ne peut être réalisée que par un recours à ces principes, cela nous conduirait, ou bien à un cercle vicieux, ou bien à une régression à l'infini si les principes de fondation avaient eux-mêmes chaque fois besoin d'être fondés à nouveau. Le premier cas se produirait quand les principes de fondation, qui font partie de la justification des principes de fondation, sont identiques avec ceux-là mêmes.<sup>422</sup>

Par conséquent, les deux conséquences ci-dessus ne peuvent être évitées qu'en faisant appel à certains principes qui seront assumés comme derniers :

Il est donc évident (*evidente*) que le postulat d'une justification de principe pour toute connaissance médiate ne peut avoir un sens possible que si nous sommes capables de connaître avec évidence (*einsichtig*) et immédiatement certains principes ultimes sur lesquels repose, en dernière analyse, toute fondation.<sup>423</sup>

Husserl finit par articuler cet argument dans ce qui est conventionnellement appelé en logique le Trilemme de Münchhausen, également connu sous le nom de Trilemme d'Agrippa<sup>424</sup>. Cette expression affirme que «tout postulat d'une justification finale de la connaissance conduit apparemment à une régression à l'infini, à un cercle logique, ou à une interruption discutablement arbitraire de la procédure à un certain point proclamé comme évident»<sup>425</sup>. C'est une impasse véritable, car la «première alternative est impraticable, la deuxième problématique et la troisième dogmatique»; ainsi, se retrouvant à cette croisée des chemins, Descartes aurait opté pour la deuxième et la troisième alternative, en faisant appel à la perception claire et distincte : (I) du «*je pense, donc je suis*», et (II) de «*Dieu qui existe et qui ne trompe pas*», tandis que Husserl aurait opté pour la troisième alternative, en faisant appel à «*l'instance absolue du moi transcendantal*»<sup>426</sup>.

Husserl ne serait-il pas alors malheureux dans sa critique de la circularité de l'évidence cartésienne en oubliant les trois conséquences inévitables qu'il avait mentionnées dans les *Prolegomena* et, dans cette omission, en s'abstenant de « reconnaître la circularité inhérente à tout philosopher » ?<sup>427</sup>

---

<sup>422</sup> Hua XVIII, Appendice aux § 25 et § 26, pp. 84-85 (trad. fr. 94).

<sup>423</sup> Ibid., p. 85.

<sup>424</sup> Le Trilemme trouve ses origines dans l'ancienne école sceptique, remontant au philosophe pyrrhonien Agrippa.

<sup>425</sup> HEFFERNAN, George. Op. Cit., 1997, p. 135.

<sup>426</sup> Ibid., p. 135.

<sup>427</sup> Ibid., p. 135.

Mais, comme nous l'avons vu, Husserl avait reconnu le caractère essentiellement circulaire de la philosophie au § 34 de son *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, où il parle de la *Selbstbezüglichkeit* (autoréférentialité) qui appartient essentiellement à la théorie de la connaissance. N'est-il pas possible que l'auto-évidence absolue de la subjectivité transcendantale, essentiellement retro-référencée, permette de démanteler ces trois absurdités ?

Tout dépend de savoir si le passage de la logique formelle à la logique transcendantale est effectivement légitime. Si l'analyse est garantie par l'aval de l'évidence apodictique, le commencement est assuré, et l'asymétrie entre sa finitude de principe (individuation) et l'infinitude de la fin assure la légitimité de la *Letztbegründung* : le domaine des implications intentionnelles est déployable à l'infini sous l'égide de l'auto-évidence transcendantale et la science de sa description repose fermement sur l'*a priori* de la corrélation, s'installant *de juris* dans un régime de *progressio ad infinitum*. Cependant, la transparence du commencement et la faisabilité de la poursuite d'objectifs infinis sont-elles réellement justifiées ?

Dans ce même registre critique, Ströker considère que la phénoménologie husserlienne possède un «caractère double» (*Doppelcharakter*), autant qu'elle est à la fois le travail d'une analyse concrète de chose (*Arbeit an konkreten Sachanalysen*) et une autoréflexion sur son propre affaire (*Selbstreflexion auf das eigene Tun*), et en raison de cette duplicité, elle évolue toujours dans un champ de tension, d'où sa validité – étendue non seulement à ce qui doit être atteint en termes objectifs, mais aussi à ce qui doit être réalisé en termes d'auto-compréhension de la phénoménologie elle-même – dépend de la résolution de cette tension. Ainsi, étant donné que la compréhension doit se faire à «à deux niveaux catégoriels différents de l'argumentation phénoménologique», ce conduit à dire que «la philosophie de Husserl ne pouvait pas seulement être une nouvelle philosophie qui débute vers des commencements, mais elle devait aussi être une philosophie de le commencement.»<sup>428</sup>

Mais en comparant le «commencement» de la phénoménologie transcendantale de 1913, dont la base est (I) «l'absence maximale de présupposés» et une (II) «autoréflexion absolue», avec le transcendantal conquis au cours du développement qui amène le projet

---

<sup>428</sup> „Galten sie mithin nicht bloß im Hinblick auf das, was in dieser Philosophie erreicht werden sollte, sondern auch bezüglich der prinzipiellen Gestaltung ihrer selbst und somit auf zwei verschiedenen kategorialen Ebenen phänomenologischer Argumentation, so durfte Husserls Philosophie aber nicht bloß eine neu beginnende Philosophie hin zu Anfängen sein, sie musste auch eine Philosophie des Anfangs sein.“ STRÖKER, Elizabeth. Husserls Erste Philosophie – Letztbegründung, Selbstbegründung, Selbstverantwortung. In: Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987, pp. 232-242, p. 232.

phénoménologique à migrer de l'analyse intentionnelle statique à l'analyse constitutive et génétique dans les années 1920, Ströker observe que Husserl, tout au long de ce processus, a été amené à réaliser que son commencement en 1913 n'avait pas été un commencement réellement justifiable dans aucun de ces deux sens, car l'approche axée sur les *Gegebenheiten* dernières, absolues et fondamentales, dans le contexte d'une philosophie première, ne répond pas à deux questions : la (i) première, la question de savoir «dans quelle mesure le propre concept de constitution transcendantale de Husserl est phénoménologiquement transparent»; la (ii) deuxième, la question de la possibilité d'atteindre quelque chose qui soit effectivement ultime : on en conclut que la manière de gérer ce double questionnement et de le diriger vers une solution satisfaisant simultanément aux deux exigences énumérées ci-dessus dépend de démontrer la faisabilité de la revendication de Husserl de la *Letztbegründung*.<sup>429</sup>

## 7. L'histoire critique des idées

### Introduction

On sait que Husserl, au cours des dernières années de sa carrière, s'est de plus en plus penché sur les problèmes philosophiques de l'histoire, et tout porte à croire que ce n'était pas un changement accidentel de sujet. En parlant de la phénoménologie comme d'une théorie transcendantale de l'histoire, Landgrebe a fait remarquer que le principe méthodique qui a guidé les lectures récentes de la phénoménologie husserlienne, à savoir celui de partir « de l'œuvre tardive et des manuscrits de la dernière période afin de comprendre les travaux antérieurs comme des étapes conduisant aux résultats les plus récents », s'est avéré très fructueux, car il a permis de montrer « que le développement de la pensée husserlienne ne connaît aucune rupture, mais, au contraire, il correspond à une intention directrice présente dès le début, une intention

---

<sup>429</sup> „Zum einen stellt sich hier das Problem, wieweit Husserls Konzept der transzendentalen Konstitution selber phänomenologisch durchsichtig ist. Denn ist Konstitution zwar transzendente Produktion, aber nicht Kreation, so muss sie offenbar an etwas gebunden sein, über das die konstituierende Subjektivität auch als „letztlich leistende“ letztlich dennoch nicht verfügt. Daran schließt sich die weitere Frage, ob denn dergestalt ein Letztes, als was immer es in der Analyse zugänglich werden mag, tatsächlich so zu phänomenologischer Gegebenheit gebracht werden kann, wie es Husserls Norm vollkommener Einsicht und Ursprungsklarheit verlangt. Von der Antwort auf diese beiden dürfte abhängen, ob Husserl Anspruch der Letztbegründung wenigstens in dieser Hinsicht erfüllbar ist und wie weit hier von absoluter Begründung, jedenfalls durch die Phänomenologie in der Dimension der gesuchten Anfänge aller Sinnstiftung und Seinssetzung, gesprochen werden darf.“ Ibid., p. 235.

qui, cependant, devait se déployer progressivement pour clarifier ce qu'elle visait initialement. »<sup>430</sup>

Landgrebe observait par ailleurs qu'une telle situation « correspond entièrement à la conception husserlienne de l'intentionnalité et à la relation entre l'intention et le remplissement comme passage de l'obscurité à la clarté. »<sup>431</sup> Comme nous l'avons vu, la notion de remplissement constitue un élément fondamental dans l'analyse intentionnelle des horizons. On peut donc supposer, sans risquer de trop se tromper, que l'analyse de l'intentionnalité était dès le départ destinée à devenir une étude de l'histoire et à ouvrir de nouveaux horizons de recherche intentionnelle, qui sont précisément les horizons historiques. Une fois ouverts, ces nouveaux horizons permettraient d'éclairer le chemin déjà parcouru et de fournir à la phénoménologie les moyens d'une réflexion radicale et ultime sur son propre sens.

Malgré ses critiques malheureuses à l'égard de la *Philosophie Première*, Landgrebe mérite d'être reconnu comme l'un des premiers à avoir montré que les questions liées à l'histoire, à la facticité et à l'individuation ne peuvent pas être négligées lors de l'évaluation du projet phénoménologique. Il a consacré du temps à examiner une phrase rédigée par Husserl en 1921 : « *l'histoire est le grand fait de l'être absolu* », et a soutenu l'opinion que cette phrase « contient une indication sur l'emplacement systématique qu'occupe, selon Husserl, le problème de l'histoire »<sup>432</sup>. En outre, Landgrebe a été l'un des premiers à répondre aux accusations selon lesquelles la phénoménologie husserlienne était une philosophie anhistorique qui ne tenait pas compte de la facticité concrète, en avançant la thèse selon laquelle « la réduction à la subjectivité transcendantale n'implique pas un retrait vers une sphère de pure idéalité, en laissant de côté la question de l'historicité, mais plutôt que, dans cette approche, dans la réduction à un fondement absolu, la subjectivité entre dans son historicité concrète (...) »<sup>433</sup>.

Cependant, il est un fait que la préoccupation pour l'histoire n'a pas émergé uniquement dans la « dernière phase de la pensée husserlienne », comme l'ont hâtivement jugé

---

<sup>430</sup> LANDGREBE, Ludwig. La phénoménologie comme théorie transcendantale de l'histoire. Trad. de Guillaume Fagniez et John Tryssesoone. Alter [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/alter/418>, p. 252.

<sup>431</sup> Ibid., p. 252.

<sup>432</sup> „Das Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Sein“ enthält einen Hinweis auf den systematischen Ort, an dem für Husserl das Problem der Geschichte steht.“ LANDGREBE, Ludwig. Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Sein“. In: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner, 1982, p. 108.

<sup>433</sup> „Danach stellen wir jenen Einwänden die These entgegen, dass die *Reduktion auf die transzendente Subjektivität nicht den Rückzug in eine Sphäre der reinen Idealitäten bedeutet*, wobei das Problem der Geschichtlichkeit sozusagen unter den Tisch fiele, sondern dass in diesen Ansatz, in die Reduktion auf einen absoluten Boden, *die Subjektivität in ihrer konkreten Geschichtlichkeit eingeht (...)*“. LANDGREBE, Ludwig. Das Problem der Geschichtlichkeit des Lebens und die Phänomenologie Husserls. In: Phänomenologie und Geschichte. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, p. 12.



des auteurs tels que Ricœur<sup>434</sup>, parmi d'autres. Il a déjà été souligné qu'en 1906/07, Husserl parlait d'une téléologie de l'histoire, en montrant que le scepticisme dogmatique, qui apparaît avec les sophistes, contenait déjà le scepticisme critique comme un moment implicite, encore non clarifié, et que les deux types de scepticisme joueraient téléologiquement le rôle historique à la fois de précurseurs et d'initiateurs de la théorie de la connaissance. Le scepticisme est considéré comme le premier à révéler l'imperfection de la naïveté<sup>435</sup>. Un peu plus tard, en 1913, le § 62 des *Idées I* contient un autre passage qui signale un intérêt pour l'histoire : on y annonçait le troisième livre de la trilogie des *Ideen* comme étant destiné à traiter des précurseurs historiques de la phénoménologie, qui se trouveraient dans le radicalisme de Descartes, dans le psychologisme de Locke et Hume, et dans la philosophie transcendantale de Kant. Le troisième livre n'a pas vu le jour comme prévu, mais cette lacune sera comblée par la première partie des leçons sur la *Philosophie Première*, que nous aborderons par la suite.

Ainsi, on peut percevoir qu'une lecture structuraliste et organique du développement de la phénoménologie est prometteuse comme clé d'interprétation du projet de Husserl. En fin de compte, on peut dire que son approche de l'histoire est une élucidation herméneutique de « l'histoire de la philosophie ». Le regard est dirigé de l'intérieur (c'est-à-dire, sans tenir compte des événements accidentels externes) dans une tentative de saisir le mouvement philosophique qui traverse toute l'histoire et la vectorise vers une fin (téléologie). Ce vecteur est une tendance conçue à la manière de l'entéléchie ou de la cause finale d'Aristote.

Le *télos* est institué par un acte de volonté qui confère une orientation (*Willensrichtung*). Le sujet de cette volonté est le sujet de l'histoire de la philosophie. L'histoire se plie sous le poids de la projection téléologique de la volonté, dont l'intervention dans les événements est une δύνάμις, une tendance, une propension qui les vectorise vers la seule fin qui puisse les satisfaire. Ce *télos*, à son tour, passe par trois moments : par l'*Urstiftung*, l'institution originaire chez Socrate et Platon, par la *Nachstiftung*, la réinstauration ou deuxième fondation chez Descartes, et enfin par l'*Endstiftung*, la fondation ultime. Les différentes figures de l'histoire sont évaluées en fonction du degré de rationalité qu'elles ont atteint par rapport à l'*Endstiftung*, qui est la réalisation de la philosophie en tant que connaissance rigoureuse apodictique. Le but qui totalise l'histoire est l'unité de l'idée de la philosophie comme rigoureuse, universelle et apodictique : universelle par son objet et apodictique par sa modalité épistémique.

---

<sup>434</sup> RICŒUR, Paul. Husserl et le sens de l'Histoire. Revue de Métaphysique et de Morale. 54e Année, No. 3/4, Les Problèmes de l'Histoire (Juillet-Octobre 1949), pp. 280-316, p. 280.

<sup>435</sup> Voir Hua XXIV. § 33a, p. 180 et Hua VIII. Leçon 30, p. 19.

Le dernier stade, cependant, n'est pas une négation dialectique du premier. Le passé ne disparaît pas au profit du futur qui l'absorbe. Au contraire : il y a une co-appartenance entre l'*Ur* et l'*End* (l'originnaire et l'end). Le commencement instauré se confond avec le *télos*, ainsi, l'idée de la philosophie transcendantale comme forme finale est la réalisation de la parfaite clarté du sens téléologique établi par les Grecs en tant que potentialité à concrétiser.

Dans l'approche historique de Husserl, il est particulièrement remarquable que l'histoire est vue à travers la perspective d'une téléologie de la raison. Faire de l'histoire, c'est mesurer les degrés d'auto-clarification de la raison dans l'histoire, mesurer les efforts déployés par la raison pour se comprendre, sachant que c'est de son mouvement historique que se déploient les figures particulières de la science européenne. L'opération de cette raison est caractérisée dès le départ par l'intentionnalité, qui ouvre les horizons possibles de la conscience dans lesquels s'établit la relation entre intention et remplissement, et elle est caractérisée par le caractère dynamique de cette relation, où l'intention vide tend vers le remplissement. À mesure que les idées rationnelles sont progressivement actualisées dans le temps de l'histoire, elles sont l'*analogon structurel*<sup>436</sup> du remplissement de la visée de la chose dans le temps de la conscience individuelle. L'histoire de la pensée est ainsi perçue comme l'itinéraire téléologique de la raison, qui se met à la poursuite du but infini, et en cela, elle se constitue à la fois comme « le sujet, la loi et la fin de l'histoire »<sup>437</sup>. La philosophie husserlienne se rapproche alors des conceptions classiques des philosophes de l'idéalisme allemand, et les problèmes de la raison sont présentés comme les plus élevés de la phénoménologie.

Si dans l'intérêt strictement gnoséologique de la phénoménologie pure, l'analyse intentionnelle est guidée par l'idée des horizons, où l'intention de sens tend vers l'intuition qui remplit le sens et rend possible l'évidence en tant que conscience de la « présence de l'objet lui-même » (*Selbsthabe*), dans l'intérêt pour l'histoire qui caractérise la philosophie phénoménologique, l'analyse intentionnelle est guidée par l'idée des horizons de la raison historique qui tend vers des buts rationnels, vers des idéaux placés à l'infini, qui remplissent leur propre sens en tant que raison. Si, dans l'intérêt gnoséologique prédominant dans la caractérisation de la Philosophie Première comme théorie de la connaissance, l'objectif est de clarifier le sens, l'essence et la possibilité de la connaissance, afin de la justifier en tant que connaissance objective, dans l'intérêt historique, la phénoménologie réalise la réflexion la plus

---

<sup>436</sup> Terme utilisé par Dominique Pradelle dans l'article « Existe-t-il une métaphysique phénoménologique de style transcendantal? »

<sup>437</sup> BOEHM, Rudolf. "La Phénoménologie De L'histoire." *Revue Internationale De Philosophie*, vol. 19, no. 71/72 (1/2), 1965, pp. 55–73, p. 61. JSTOR, [www.jstor.org/stable/23940429](http://www.jstor.org/stable/23940429). Accessed 22 June 2021.

radicale sur elle-même (elle devient une phénoménologie de la phénoménologie) et son objectif est de clarifier le sens, l'essence et la possibilité du projet même d'une philosophie phénoménologique, afin de justifier la nécessité de son émergence historique.

En un mot, l'objectif est de situer dans l'histoire de la philosophie le motif transcendantal ouvert par la phénoménologie. Ainsi, le contexte de l'histoire critique des idées ne correspond ni à celui d'un empirisme, selon lequel l'histoire serait conçue comme une accumulation de faits objectifs progressant linéairement dans une succession de causes et d'effets, ni à celui d'un idéalisme, selon lequel l'histoire serait considérée comme la réalisation de l'esprit (*Geist*) du monde. Le contexte approprié de l'histoire critique des idées est plutôt celui d'une histoire « eidétique » qui se laisse décrire comme une inflexion de moments exemplaires ou paradigmatiques qui modifient le cours du développement de la pensée philosophique<sup>438</sup>.

Le premier volume de la « Philosophie Première » est consacré à l'« histoire critique des idées ». Mais quelles sont exactement les « idées » dont l'histoire est racontée et à quel type de critique sont-elles soumises ? En l'occurrence, les idées dont Husserl nous donne le récit historique sont les idées discutées au sein de certaines « philosophies » au sens le plus large du terme (scepticisme, platonisme, aristotélisme, cartésianisme, empirisme, rationalisme, psychologisme), ainsi qu'au sein d'écoles, d'orientations et de tendances philosophiques qui ont marqué leur époque et ont fait une tradition.

Voici une synthèse des moments de l'histoire de la philosophie que Husserl choisit comme cruciaux, dans la mesure où ils anticipent d'une certaine manière le projet de la phénoménologie : Socrate est décrit comme un réformateur moral qui a su soumettre sa propre vie à une autoréflexion radicale et à un examen critique, à travers lesquels il découvre le principe de la justification rationnelle de la connaissance. Platon, considéré comme un continuateur du principe socratique, est décrit comme le fondateur de l'idée de science et donc de l'idée téléologique de la philosophie. Aristote, quant à lui, est crédité d'un rôle de premier plan dans la création d'une science de la subjectivité, en esquisant les premiers contours d'une psychologie. À l'époque moderne, Descartes est décrit comme le promoteur d'un tournant fondamental dans l'histoire de la philosophie, en découvrant l'ego cogito et, avec lui, le champ infini de la subjectivité transcendantale. L'œuvre de Hume est considérée comme les premières esquisses d'une égologie (une science des données pures de la conscience). Enfin, Kant est considéré par Husserl comme le premier philosophe à s'engager effectivement sur le terrain

---

<sup>438</sup> Voir ALLEN, Jeffner. "What Is Husserl's First Philosophy?" *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42, no. 4, 1982, pp. 610–620. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/2107381](http://www.jstor.org/stable/2107381). Accessed 22 June 2021.

nouvellement découvert de l'attitude phénoménologique, bien qu'il le fasse d'une manière encore naïve.<sup>439</sup>

L'intérêt pour la tradition montre ici que la phénoménologie génétique, qui s'interroge sur l' « idée originelle » de la philosophie, est liée à la « phénoménologie générative », qui examine la transmission de cette idée originelle d'une génération philosophique à l'autre. Dans la *Krisis*, qui poursuit la réflexion historique de la *Philosophie Première*, Husserl expose les raisons pour lesquelles il faut réveiller la « mémoire historique » de nos premiers ancêtres philosophiques et « de, à partir de notre génération, suivre une chaîne de générations, dans le cas particulier de la génération philosophique – jusqu'à la génération de ceux que nous appelons nos patriarches philosophiques, les fondateurs inaugurant les desseins de notre pensée (...). »<sup>440</sup> Ces desseins, qui sont initialement indéterminés, ne prennent forme qu'avec le remplissement du sens de la philosophie.

Nous avons vu précédemment que les différentes histoires que Husserl fait traverser dans son récit ont quelque chose en commun : elles se développent conformément à une « unité de motivation », c'est-à-dire qu'il existe une téléologie immanente qui les traverse toutes, bien que la prise de conscience de cette téléologie ne se produise pleinement que dans une étape ultérieure de son parcours.

Ainsi, l'objectif poursuivi dans les méditations de la *Philosophie Première* est de « mettre à nu l'unité de motivation qui a traversé des millénaires », dont le vecteur commun était l'idée de la portée possible de la vérité, « et qui a donné son impulsion au développement de toute la philosophie, dans la mesure où elle aspirait à devenir la vraie philosophie, et qui a animé toute méthode philosophique, dans la mesure où elle prétendait être la vraie méthode. »<sup>441</sup> Les philosophies qui précèdent la phénoménologie sont des clarifications relatives et partielles de cette idée. La réalisation absolue est « le véritable commencement d'un développement véritable animé seulement par la force de la véritable méthode », et seul peut être admis en tant que tel « celui qui, dans une évidence absolument indubitable, peut être compris et considéré comme la seule méthode qui réalise le sens de la philosophie, la seule méthode exigée par elle. »<sup>442</sup>

Rudolf Boehm, dans un texte traitant de la phénoménologie de l'histoire, expose la thèse selon laquelle un phénomène pur tel qu'il est requis pour fonder une véritable

---

<sup>439</sup> Voir Hua VII. Leçons 1, 2, 3, 9, 23, Appendice partie VIII, pp. 9-13-17-62-157-285-286.

<sup>440</sup> Hua VI. Anexo V aos §§ 16 e segs., p. 392 trad. port. 319.

<sup>441</sup> Hua VII. Leçon 20, p. 142 (trad. fr. 204).

<sup>442</sup> Ibid., p. 142 (trad. fr. 204).

philosophie phénoménologique est précisément celui de l'histoire, et celui-ci n'échappe pas à la méthode de la réduction transcendantale, c'est-à-dire que la réalité historique doit également être soumise à une Réduction phénoménologique.<sup>443</sup> L'application de la méthode de réduction à l'histoire la transforme en un phénomène pur. Quatre moments caractérisent cette réduction : « le retour à la conscience, le retour au présent absolu, le retour à la conception pure et le retour à l'invariant essentiel. »<sup>444</sup> L'ensemble de ces caractéristiques a pour conséquence que la réalité historique n'est rien de plus qu'un corrélat intentionnel ; qu'elle est donnée dans le présent avec ses rétentions du passé ; que la réduction par l'époche des faits historiques « s'accompagne d'une réduction eidétique qui n'admet pas l'évidence d'aucun fait singulier, si ce n'est en tant que moment structurel d'un invariant essentiel. »<sup>445</sup>

Les étapes de la Réduction historique exigent donc (1) la mise entre parenthèses des interprétations habituelles des faits objectifs de l'histoire enracinées dans l'attitude naturelle ; (2) de décrire ensuite le contenu idéal des grands tournants de l'histoire d'un point de vue philosophique situé dans le présent ; (3) de « réduire l'histoire des idées aux interconnexions fondamentales entre ses moments les plus significatifs, et en même temps dévoiler l'unité de motivation qui vivait en chaque philosophe au moment même où il voulait devenir un authentique philosophe. »<sup>446</sup>

Comme l'a noté Boehm, Husserl avait averti dans la *Krisis*, son dernier écrit, que la description historique effectuée par la phénoménologie revêt le caractère d'un « poème », d'un « roman »<sup>447</sup>, et que cette construction poétique de l'histoire – par conséquent, ne correspondant pas aux faits objectifs tels qu'ils se sont réellement produits – vise à élever la phénoménologie à une prise de conscience ultime d'elle-même, à une dernière autocompréhension et à une clarification effective de son sens. Étant donné que la phénoménologie, devenue une philosophie de l'histoire, s'occupe de phénomènes purs réduits de manière transcendantale et que sa description historique est construite à la manière d'un roman, examinons ci-dessous un commentaire général des parties I et II des leçons de 1923/24.

## 7.1 De la logique formelle à la logique transcendantale

---

<sup>443</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>444</sup> BOEHM, Rudolf. *Op. Cit.*, p. 67.

<sup>445</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

<sup>446</sup> Voir : ALLEN, Jeffner. "What Is Husserl's First Philosophy?" *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42, no. 4, 1982, pp. 610–620, pp. 614-615.

<sup>447</sup> Hua VI. Anexo XXVIII, p. 556.

Husserl parle des origines de la logique dans la dialectique platonicienne et des limites de la logique formelle dans le chapitre 2 de la première section des « Leçons sur la Philosophie Première », en racontant l'histoire de la fondation de la logique et des limitations présentes dans l'analytique formelle et apophantique. La logique traditionnelle, sous la forme d'une logique de la conséquence ou de la concordance, est d'origine aristotélicienne et stoïcienne, mais ses graines avaient déjà été semées par la philosophie de Platon. En effet, c'est à partir de la dialectique platonicienne que sont nés et « se sont développés les éléments fondamentaux d'une logique pure, plus précisément, d'une logique formelle (...) » (Hua VII. Leçon 3, p. 18. trad. fr. 25). Comme nous l'avons vu, Husserl conçoit cette logique pure comme une doctrine de la science purement rationnelle dont la fonction est de fournir à toutes les sciences des normes dont la validité soit absolument universelle.

Cependant, dans la conception du philosophe, la logique pure ne se limite pas à une simple tâche normative ; au contraire, elle partage avec les autres sciences l'intérêt pour l'atteinte de vérités. Elle vise également à émettre des jugements pouvant être vérifiés par l'évidence et, à tout moment, réévalués dans cette évidence comme étant vrais.

Néanmoins, la logique, telle qu'élaborée par Aristote, est une réalisation *imparfaite* de « l'idée platonicienne de la philosophie conçue comme science de la justification absolue d'elle-même. » (Ibid., p. 17. trad. fr. 23). Elle est imparfaite car elle n'est pas restée fidèle à cet idéal de science absolument auto-fondée, se contentant d'être une simple logique de la non-contradiction et ne s'établissant pas comme une « véritable logique de la vérité. » En effet, Husserl souligne la distinction suivante :

1) La pure conséquence du jugement et la contradiction, qui est une non-conséquence, ainsi que la compatibilité qui concerne les jugements purement en tant que jugements, ne dépendent pas de la question de décider de la vérité ou de la fausseté de ces jugements. Ainsi, il y a une distinction entre se contenter d'élucider analytiquement les jugements, dans le but d'établir ce qui est conjointement jugé en eux comme conséquence ou exclu comme contradiction, et déterminer complètement le contenu de leurs propositions comme vrai ou faux.

2) Ce qui permet de décider de la vérité ou de la fausseté des jugements est leur « mise en évidence », leur vérification, qui se produit par un retour aux « choses mêmes ». La clarification évidente des jugements permet également d'établir leur possibilité ou impossibilité *a priori*.

Cette distinction équivaut à la différence entre le jugement pur et simple, qui, selon Husserl, n'est rien de plus qu'une unité simple de signification, et la possibilité matérielle

ou vérité qui lui correspond. Le jugement pur et simple n'atteint pas l'adéquation matérielle et ne permet pas de déterminer quoi que ce soit en termes de vérité ou de fausseté. Ainsi, la logique traditionnelle est définie par Husserl comme une «discipline des conditions essentielles de la non-contradiction absolue et de la pensée qui s'effectue selon la loi de la pure conséquence.» (Ibid., p. 22. trad. fr. 32). Malgré son contenu complet du système rationnel des lois d'essence qui régissent les relations d'implication analytique, elle repose sur un niveau encore très élémentaire de la logique et n'est pas capable de satisfaire l'intérêt de la connaissance. Pour cela, elle doit s'élever à un niveau plus élevé, celui de la logique de la vérité.

Ce que Husserl entend par «véritable intérêt de la connaissance» n'est satisfait que par une philosophie au sens platonicien du terme. Une philosophie qui impose la nécessité d'une théorie purement rationnelle de la méthode qui, au-delà de la logique de la conséquence, permet d'atteindre la vérité dans sa plénitude.

Dans la leçon 4 de ce chapitre 2, Husserl fait une digression sur la logique conçue comme mathématique analytique, sur la corrélation qu'elle entretient avec l'ontologie formelle, et il discute également davantage du problème de la logique de la vérité. La digression aborde un point qu'il importe de souligner du point de vue terminologique, à savoir l'opposition entre *sens analytique* et *sens matériel*. Le sens analytique est celui de la simple identité de l'énoncé avec lui-même, qui se laisse mettre en évidence par une distinction analytique ; le sens matériel concerne la possibilité et la vérité que comporte l'énoncé. Alors que l'évidence analytique se satisfait de l'acte de jugement purement symbolique et verbal, l'évidence matérielle ne peut être satisfaite que par une intention qui est plus ou moins remplie par la plénitude de l'intuition.

Mais il faut rendre justice à la logique formelle aristotélicienne en reconnaissant qu'elle visait à être quelque chose de plus qu'une simple logique de la conséquence ; elle aspirait à être la «méthode de la vérité». Cependant, comme le comprend Husserl, cela ne change pas le fait que la «logique historique» souffrait d'une grande imperfection dans ses procédures méthodiques, elle était embourbée jusqu'au cou dans des obscurités et des demi-vérités qui rendaient ses normes insuffisantes et fragmentées. Elle s'est révélée incapable de rendre compte de la corrélation entre le «jugement prédicatif déterminant et le substrat du jugement», entre la «vérité prédicative et l'objectivité réellement existante» (Ibid., Leçon 4, p. 26. trad. fr. 37).

Ensuite, Husserl aborde la question de l'ontologie formelle, la présentant comme la théorie du «quelque chose en général» et comme une «manière corrélatrice de considérer la théorie des jugements concordants en général et des formes dans lesquelles ils se rejoignent en systèmes de jugements concordants en vertu d'une relation de conséquence» (Ibid., Leçon 4, p. 26 trad. fr. 37). C'est pourquoi une logique apophantique, pleinement comprise et développée à

partir des corrélations indissociables unissant le jugement et l'objet, est une ontologie formelle, et vice versa. Et nous ne pouvons pas oublier que dans le domaine de l'ontologie formelle tombent également les disciplines mathématiques telles que l'arithmétique, la géométrie et la théorie des ensembles.

Mais Husserl insiste pour orienter ses réflexions sur les défauts déjà indiqués de la logique traditionnelle. Il veut bien préciser que ces lacunes concernent la manière dont l'idée de vérité et d'être vrai est méthodologiquement traitée. Ce qui manque à la logique, c'est de répondre aux intentions de la dialectique platonicienne, en se développant comme une «théorie universelle et radicale de la méthode permettant d'atteindre la vérité». Cependant, cela ne peut se produire que si, en plus des corrélations entre vérité et être vrai, soit également thématifiée la corrélation entre le jugement, qui est l'état des choses jugé dans l'activité de juger, et l'activité de juger elle-même qui concerne la vie subjective. En résumé:

Ce qui est requis, c'est une étude du jugement et de la vérité, une étude de l'objet et de la réalité non seulement quant aux jugements en tant que sens identiques des énoncés et quant aux objets en tant que sens identiques des substrats, mais aussi quant à l'aspect subjectif de l'acte de juger, de la saisie d'évidence, de la vérification intersubjective et définitive, de la position et de l'expérience d'objets, et en particulier quant aux modes subjectifs dans lesquels tout cela se donne « en personne » dans le vécu de connaissance, *dans la conscience*, tout ce qu'on nomme objet intentionné et objet vrai « en personne », jugement en tant que proposition et en tant que vérité.<sup>448</sup>

La considération de l'aspect subjectif, qui suit complémentirement l'étude objective des formes judicatives, soulève la question de la saisie de l'évidence. C'est ici, au moins initialement, que se situe la place occupée par le thème de l'évidence dans la phénoménologie de Husserl. Le philosophe, bien sûr, ne propose pas une complémentation de la logique formelle imparfaite par le biais d'un retour à la dialectique de Platon ; sa proposition d'une logique philosophique est plutôt immergée dans le mouvement de la philosophie moderne et fait appel au concept de «transcendantal». Ce que cela signifie exactement devient plus clair dans le volume XVII de la *husserliana*, appelé justement «*Logique Formelle et Logique Transcendantale*», où la place du thème de l'évidence est délimitée par rapport à la triple stratification (*Schichtung*) de la logique, dont nous avons déjà parlé (la division de la logique en trois strates de la morphologie pure des jugements, de la logique de la conséquence ou logique de la non-contradiction et de la logique de la vérité).

Le titre «*Logique Formelle et Logique Transcendantale*» suggère, outre un parallèle établi entre deux logiques, un mouvement de transmigration de l'une à l'autre, un saut

---

<sup>448</sup> Ibid., Leçon 4, p. 30 (trad. fr. 43).



philosophico-phénoménologique du niveau formel au transcendantal. Il est utile de rappeler que l'approche adoptée par Husserl dans «*Logique Formelle et Logique Transcendantale*» est la suivante : la première partie, purement eidétique, se consacre à la logique formelle afin de mettre en évidence, par le processus d'idéation, son *Eidos* noématique.

La perspective adoptée par Husserl est largement aristotélicienne, d'où les termes «analytique» et «apophantique» qu'il emploie, tout en introduisant un élément nouveau. Cette stratification eidétique ternaire (morphologie, logique de la non-contradiction et logique de la vérité) aboutit à une théorie des systèmes déductifs (théories axiomatisées et structures de champs d'objets corrélés). C'est ici que «*Logique Formelle et Logique Transcendantale*» atteint sa deuxième partie, consacrée à la logique transcendantale. Celle-ci consiste en une régression de l'*Eidos* objectif de la logique formelle aux actes subjectifs qui sont responsables de la constitution des objectivités logiques.

Chez Husserl, les objectivités logico-formelles sont fondées sur des conditions propres à l'expérience subjective du monde, tout comme sur les objets sensibles de plus bas degré. Cela signifie que les types de noyaux syntaxiques sont enracinés dans les formes ontologiques des objets individuels ultimes (substrats, propriétés et relations ultimes). De même, le principe du tiers exclu est édifié sur la cohésion matérielle des matériaux syntaxiques. Enfin, les systèmes formels sont régis par une exigence d'applicabilité à la connaissance matérielle des objets de la physique. Pradelle observe que, dans la phénoménologie husserlienne, c'est toujours l'*Eidos* de l'objet, quelle que soit la sphère objective à laquelle il appartient, qui sert de fil conducteur transcendantal à une démarche régressive : «l'objet prescrit *a priori* les procédures subjectives et les actes méthodiques qui le visent et le construisent, ainsi que les évidences donatrices qui attestent de sa validité.»<sup>449</sup> Ainsi, la loi qui régit cette démarche réside au-delà de toute réflexivité spéculative, elle est guidée par le principe fondamental selon lequel «tout objet en général prescrit une structure régulatrice au sujet transcendantal».<sup>450</sup>

En résumé, il y a un mouvement de *régression phénoménologique* de l'objectivité des formations logiques vers l'activité «subjective» de la connaissance. Mais une chose qui ne doit pas passer inaperçu est qu'il y a une correspondance entre les termes opérés par chacune des logiques dans la conception husserlienne : dans le premier niveau morphologique, il y a un sens qui s'oppose au non-sens. Dans le deuxième niveau de la non-contradiction, il y a une cohérence formelle qui s'oppose à l'absurde formel. Dans le troisième

---

<sup>449</sup> PRADELLE, Dominique. Principes de la philosophie husserlienne des sciences: réflexivité, historicité, fondation. In : Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, p. 15.

<sup>450</sup> Hua I. Meditation II, § 22, p. 90 (trad. fr. 99).

niveau de la logique de la vérité, il y a une vérité qui s'oppose à la fausseté. Comment cette forme d'opposition se situe-t-elle en ce qui concerne la logique transcendantale ? Il convient de se demander si, à ce dernier niveau, ce qui existe est une évidence transcendantale cachée qui s'oppose à l'évidence naïve de l'attitude naturelle et qui ne peut être dévoilée que par les analyses phénoménologiques des structures de la subjectivité pure. Peut-on dire qu'au-dessus de la logique de la vérité, il y a une logique du dévoilement de la subjectivité transcendantale constituante qui tend à se dissimuler à elle-même dans son immersion dans l'évidence naïve de l'attitude naturelle ? Comme nous l'avons vu, la phénoménologie est appelée à remplir la fonction d'une archéologie de la subjectivité pure, qui, en effet,

(...) qu'on pourra soutenir non seulement en vertu de la clarté naïve qu'on nomme communément « évidence » (évidence naturelle, évidence de la positivité), mais en vertu de l'évidence supérieure de la clarté d'origine (*Urprungs Klarheit*) transcendantale dans laquelle l'origine de l'œuvre de la connaissance, dissimulé sous l'évidence de la positivité, est dévoilée avec son horizon de motivations à la fois déterminant et limitant son droit originaire ; elle est ainsi comprise à partir de ses origines.<sup>451</sup>

Mais mettons-nous en garde : il est clair que la considération phénoménologique de l'évidence ne se limite pas à une étude purement logique. Encore une fois, il est bon de rappeler que Husserl développe une véritable phénoménologie de l'évidence, décrivant ses différents types et aboutissant à la phénoménologie de la raison développée dans les derniers chapitres des *Idées I* et de *Logique Formelle et Logique Transcendantale*. Comme le souligne Gil dans son *Traité de l'Évidence*, Husserl est le seul « penseur qui a développé en profondeur une doctrine de l'évidence »<sup>452</sup>.

En résumé, les investigations de la dialectique platonicienne ont conduit à des réflexions radicales sur la méthode qui n'ont pas tardé à se traduire par l'établissement d'une logique et d'une théorie de la méthode scientifique. Cependant, cette logique a pris une orientation unilatérale dans son unique intérêt pour la « forme » judicative, négligeant sa « matière », c'est-à-dire la « vérité » possible des jugements. Ainsi, elle s'est éloignée de la philosophie telle que la comprenait Platon, comme une doctrine absolument fondée et auto-justifiée des sciences. La conception et la destination originelles de la logique étaient d'être dialectique telle que conçue par Platon (Lecture 6 : « *L'exigence d'une théorie de la connaissance impliquée dans l'idée platonicienne de la dialectique* »), une science radicale de la possibilité de la connaissance en général dont l'objectif est d'atteindre la vérité. Platon a fondé la logique dans un esprit de radicalisme, mais avec Aristote, la systématisation de la logique ne

---

<sup>451</sup> Hua VIII. Leçon 31, p. 30 (trad. fr. 41).

<sup>452</sup> GIL, Fernando. *Traité de l'évidence*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1993, p. 8.

reste pas fidèle à l'esprit platonicien et elle n'acquiert que la valeur d'un stade préliminaire à la science philosophique authentique, et non la valeur de cette science elle-même.

## 7.2 Du scepticisme au subjectivisme transcendantal

Dans le premier chapitre intitulé «*L'idée de la philosophie et ses origines historiques*», Husserl affirme que le développement de la philosophie, dès ses débuts avec les présocratiques, a été brutalement interrompu par le *scepticisme des sophistes*, dont les arguments dévalorisaient les idées de la raison – le *vrai en soi*, le *beau en soi*, le *bien en soi* – en soulignant le caractère purement présomptif de telles idées et dénonçaient comme illusoire le «en-soi» qui leur était attribué. Ainsi, le poids objectif de l'idée du «en-soi» s'effondra sous les coups de l'argumentation impressionnante des sophistes, pour qui la vérité, la beauté et la bonté seraient, par principe, purement subjectives et relatives. Non seulement la philosophie se trouvait ici sous la menace de perdre définitivement sa valeur, mais «toute la vie pratique était privée de ses objectifs normatifs établis», et «l'idée d'une vie pratique rationnelle» s'effondrait également. (Hua VII. Leçon 1, pp. 8-9. trad. fr. 11).

En résumé, une fois contestée la validité du λόγος, la possibilité d'une acquisition rationnelle de la connaissance et la possibilité d'une vie tissée conformément à la raison étaient remises en question. La philosophie, fondée par Socrate et Platon, naît sous la forme d'un pari sur la raison – une confiance totale placée dans le caractère rationnel de la connaissance - contre l'attaque dirigée contre les sciences par le scepticisme. Ce sont donc les théories sceptiques qui ont suscité la réflexion philosophique : (I) la réflexion de Socrate, qui réagit contre les argumentations sophistiques en tant que réformateur de la vie pratique, qui a su soumettre sa propre vie à un examen critique radical et une inspection critique grâce auxquels il découvre le principe de la justification rationnelle de la connaissance, et (II) la réflexion de Platon, qui réagit contre les argumentations sophistiques en tant que réformateur de la théorie de la science, et, en continuant sur le principe socratique de la justification rationnelle, devient le fondateur d'une science fondamentale de la méthode et aussi de l'idée téléologique de la philosophie. Ainsi, la philosophie naît comme une double réaction (pratique et théorique) contre le scepticisme.

Le scepticisme est, néanmoins, décrit par Husserl comme «immortel». Non seulement parce que la résistance à celui-ci a été le motif historique qui a imposé à la pensée grecque la nécessité d'élaborer une science fondamentale de la méthode, mais aussi parce que le doute sceptique contenait déjà une motivation transcendantale. C'est grâce à lui que «l'idée

émerge dans la conscience philosophique de l'humanité » que le monde pré-donné à la croyance naïve en l'être est problématique ; pour la première fois, « l'univers entier, sans exception, et, par conséquent, la totalité de l'objectivité possible en général, sont considérés d'un point de vue transcendantal, sont considérés comme des objets d'une connaissance (...) et d'une conscience possibles en général. » (Hua VII. Leçon 9, p. 60. trad. fr. 84).

Ce qui constitue l'essence du scepticisme – dit Husserl – est le subjectivisme. Et le sens le plus profond de la philosophie moderne – ajoute-t-il – est le fait qu'elle avance dans sa tâche poussée par le désir «de vérifier, dans un sens plus élevé du terme, le subjectivisme radical de la tradition sceptique»; mais non pas le subjectivisme paradoxal, futile, frivole, qui nie simplement la possibilité de la connaissance, mais plutôt un «subjectivisme d'un nouveau type (...) un subjectivisme sérieux (...) qui doit être absolument justifié dans un esprit théorique aussi scrupuleux que possible, en bref : le subjectivisme transcendantal.» (Hua VII. Leçon 9, p. 61. trad. fr. 86). Dans ce sens, Descartes fait un pas décisif dans le cadre philosophique tracé par les sceptiques, dont l'immortalité est due à la découverte de la problématique épistémologique.

Descartes rétablit la lutte contre l'hydre du scepticisme animé par le désir de lui couper définitivement ses têtes. Pour cela, le philosophe français cherche à extraire les racines principalement dernières sur lesquelles repose l'anti-philosophie sceptique. Il prend conscience de la part de vérité qui sous-tend les argumentations de cette contre-philosophie et devient ainsi le premier à «s'assurer, par une réflexion théorique, du fondement ontologique le plus universel que toutes les négations sceptiques, aussi radicales soient-elles, présupposent (...): la subjectivité connaissante sûre d'elle-même.» (Hua VII. Leçon 9, p. 61. trad. fr. 86).

### 7.3 Du psychologisme à l'égologie transcendantale

Les premières méditations sur la subjectivité connaissante, Husserl les situe dans les discussions motivées par la sophistique. Mais les débuts historiques de la science de la subjectivité viennent un peu plus tard, avec la systématisation théorique d'autres sciences telles que la biologie. Le processus de théorisation de la psychologie s'est effectué en relation avec la problématique de la logique et de l'éthique. Autrement dit, c'est au milieu des discussions sur les problèmes logiques et éthiques que s'est manifestée la nécessité d'une psychologie. C'est Aristote qui a d'abord tracé les contours de cette nouvelle science – appelée ici science universelle de la subjectivité. Cependant, la psychologie telle que fondée par le Stagirite ne s'est

pas révélée capable de contrôler la problématique psychologique de manière à fournir une exploration analytique suffisante de la conscience, car elle manquait d'une méthode appropriée pour cela.

Ainsi, la prétention de la psychologie d'être le fondement des méthodologies principales de la logique et de l'éthique, ainsi que la source originelle des normes et principes éthico-logiques, n'est rien de moins qu'une véritable calamité. Si l'objet de la logique – ses lois, sa validité, sa nécessité – avait un caractère psychique et relevait de la psychologie, alors il dépendrait en dernière analyse de la constitution factuelle de l'homme, la validité logique se réduirait à une validité empirique et anthropologique, et serait donc contingente plutôt que nécessaire. La psychologie trouverait son fondement dans l'anthropologie, et, puisque l'espèce humaine est ultimement animale, l'anthropologie trouverait sa base dans la zoologie. Cependant, la légitimité de la zoologie doit également découler des principes des lois logiques, ses théories doivent respecter les principes de non-contradiction, de tiers exclu, etc. Autrement dit : la zoologie dépendrait elle-même de la logique, qui, à son tour, ne pourrait avoir la valeur d'une existence légitime que grâce à la zoologie. Voilà un véritable cercle vicieux, dit Husserl.

La «science universelle de la subjectivité» ne recevra un élan extraordinaire dans la modernité qu'après que les deux premières des six *Méditations* de Descartes aient découvert «la pure subjectivité transcendantale, sphère absolument close en elle-même» et que «à tout moment elle est capable de prendre conscience d'elle-même dans une certitude absolue.» (Ibid., Leçon 10, p. 63 trad. fr. 89). Par malheur, cependant, le même sort s'abat sur le philosophe que sur Christophe Colomb, qui découvre le nouveau continent américain, mais, sans rien en savoir, croit avoir accosté aux Indes par une nouvelle voie maritime. Descartes finit par confondre l'ego pur avec l'âme au sens psychologique.

Ainsi, lorsque l'auteur des *Meditationes de prima philosophia* est considéré comme le véritable initiateur de la philosophie moderne, il l'est en tant que philosophe «du commencement du commencement». Ses méditations, qui trouvent leur apogée dans le cogito, esquissent le style de philosophie nécessaire à tout débutant en philosophie, mais Descartes n'a pas su saisir le sens profond du radicalisme de son commencement et a laissé ce sens demeurer voilé. Pour Husserl, la philosophie cartésienne souffre d'une attitude fondamentalement objectiviste : (I) elle confond le cogito avec l'âme, le voyant comme un petit fragment du monde ; (II) elle part de ce petit résidu, le moi, pour s'assurer, par déductions, de tout le reste de l'univers ; (III) en prenant l'évidence comme un «critère» de la vérité, elle établit une manière de fonder les sciences qui entrave plus qu'elle ne favorise l'exploitation du territoire de la pure subjectivité, ce qui a des conséquences néfastes dans les sciences. En d'autres termes, Descartes tombe

victime du préjugé objectiviste chaque fois qu'il recourt à la déduction pour passer de la sphère transcendante du cogito à la sphère objective, et la situation qui est déclenchée par une telle attitude, dans l'histoire de la philosophie, est celle de «l'élaboration de théories psychologiques et naturalistes de la raison (...) issues de la confusion des problèmes transcendants avec des questions psychologiques (...)» (Hua VII. Leçon 11, p. 74 trad. fr. 104).

Ce que Husserl entend par «objectivisme cartésien» devient plus clair dans le texte de la *Krisis*, où il écrit que «l'origine des maux du cartésianisme», hérités par la philosophie moderne, ne peuvent être attribués à Descartes que dans la mesure exacte où celui-ci a mis sa découverte au service d'une entreprise dont le but principal est de fonder les sciences de la nature. Descartes aurait ainsi été guidé, dans l'élaboration de ses *Méditations*, par le modèle des sciences de la nature, finissant par hériter de leurs préjugés, notamment du préjugé de l'idée de nature remontant à Galilée.<sup>453</sup> L'un des poids de ce préjugé objectiviste, qui rend le cartésianisme totalement étranger à la phénoménologie, est le dualisme des deux substances, qui fait de Descartes le père de l'absurdité de le soi-disant *réalisme transcendantal*.

Cette description, cependant, ne se concrétise jamais comme promis, elle ne devient jamais une description authentique, tirée d'intuitions originelles. Le problème est que Locke adopte une attitude strictement naturaliste et conçoit le moi en prenant comme modèle la causalité des sciences naturelles, dans le cadre desquelles l'âme, une fois naturalisée, «appartient au monde en tant qu'elle est l'âme de son corps, donc soumise à la chaîne de causalité psycho-physique (...)» (Hua VII. Leçon 11, pp. 75-76 trad. fr. 106). Locke ne se révèle donc pas être un héritier légitime du commencement cartésien, car, au lieu de mettre l'ensemble des sciences objectives entre parenthèses, il présume naïvement de leur validité.

D'un côté, Locke est le fondateur d'une égologie qui cherche à clarifier la connaissance objective en général, mais d'un autre côté, il cède au dogmatisme naïf, ne dépassant jamais les préjugés objectivistes et ne s'élevant jamais au radicalisme du commencement cartésien. La conception de la *tabula rasa* de Locke, par exemple, qui voit la conscience comme la feuille blanche ou le récipient dans lequel l'expérience introduit ses contenus, ne rend pas du tout justice à l'exigence d'une description intuitionniste de la vie

---

<sup>453</sup> Voir : Hua VI. § 18, p. 81 (trad. port. 92). Voir également un commentaire de ce passage chez FISETTE, Denis. Les Méditations cartésiennes et la philosophie première. Laval théologique et philosophique, 53(3), 653–669, 1997, p. 659.

interne<sup>454</sup>. Plus tard, ce dogmatisme se reflète dans les préjugés empiristes et dans la théorie de la connaissance de tendance psychologiste.

En d'autres termes, avec Locke apparaît l'«empirisme des idées», qui implique une contradiction de principe, dont même Hume est héritier : il adopte une *perspective idéaliste* dans la délimitation de son objet – les idées – et une *perspective réaliste* dans la détermination de cet objet – les idées sont traitées comme des «choses» susceptibles d'explication génético-causale. Cependant, au-delà de la limitation fondamentale de l'horizon de Locke, sa problématique reste authentique, dans la mesure où le philosophe anglais établit en effet les premiers principes d'une égologie expérimentale.

Ainsi, malgré la désapprobation de la naturalisation de l'âme opérée par Locke, le bilan de la confrontation avec son naturalisme est néanmoins globalement positif, sa fonction historique revêt une importance toute particulière, car il lance le développement d'une philosophie purement immanente qui trouvera des successeurs à sa mesure, tels que Berkeley et Hume. De plus, la critique selon laquelle Locke manque d'un authentique intuitionnisme n'exclut en rien la reconnaissance qu'il fait un certain usage de l'intuition. Cependant, cette philosophie n'en demeure pas moins une forme de scepticisme, un scepticisme *qui s'ignore comme tel*. Il n'est donc pas exagéré de dire cela, comme le montrent clairement les développements de l'empirisme chez les successeurs immédiats de Locke, avec la restauration du scepticisme qui se produit de manière subtile chez Berkeley et de manière radicalisée chez Hume.

Au-delà de cela, cependant, les deux tirent une conséquence radicale de la doctrine lockienne qui prend peu à peu la forme d'une philosophie immanente pure. Pour Husserl, ce virage vers l'immanence apporte de véritables anticipations de la phénoménologie. Berkeley contribue positivement à la fondation d'une philosophie immanente pure par sa tentative systématique, pionnière dans l'histoire, d'«élaborer une théorie intelligible de la constitution du monde réel (constitution de l'extériorité) dans la subjectivité connaissante.» (Hua VII. Leçon 21, p. 150 trad. fr. 215). En ce qui concerne Hume, Husserl va encore plus loin et considère que la psychologie élaborée par Hume constitue «le premier essai systématique d'une science des données pures de la conscience», qu'il s'agit «du premier schéma systématique et universel de la problématique constitutive concrète, de la première théorie de la connaissance concrète de type purement immanent», ce qui signifie que le *Traité* de Hume, strictement

---

<sup>454</sup> La tabula rasa ou *white paper* de Locke est ainsi définie par Husserl dans un autre texte : « un ensemble ou une réunion de données coexistantes qui se succèdent dans le temps et qui obéissent en partie à des règles propres, en partie à des lois psychophysiques ». Hua XXVII. p. 202.

parlant, enregistre dans l'histoire «le premier esquisse d'une phénoménologie pure.» (Hua VII. Leçon 22, p. 157 trad. fr. 225).

L'idéalisme phénoméniste de Berkeley, selon lequel *esse est percipi* (être c'est être perçu), évoluant dans un domaine purement immanent, tente de fournir une «démonstration descriptive et génétique des propriétés purement immanentes de la perception externe», et ce qui est encore plus intéressant, c'est qu'il le fait en adoptant une perspective scientifique systématique dépourvue de tout présupposé métaphysique et sans céder aux intérêts théologiques qui «la déterminaient à l'origine.» (Hua VII. Leçon 22, p. 154 trad. fr. 222). Cependant, Berkeley n'a pas non plus échappé à une interprétation naturaliste erronée du problème de la constitution du monde réel qu'il avait soulevé.

Hume, à son tour, prend le domaine des *cogitationes* comme un terrain thématique, se donnant pour tâche l'élucidation génétique de l'esprit humain et de toutes ses productions et acquisitions. Cette tâche est accomplie à la manière d'une expérience : pour Hume, le philosophe doit quitter le cabinet, la bibliothèque, et endosser le rôle du scientifique expérimental. En tant que théoricien de la connaissance, celui-ci procède comme un chirurgien habile qui opère la «dissection» de l'esprit, qui emmène l'âme connaissante au laboratoire et la soumet à une décomposition dans le but d'expliquer génétiquement la formation de toutes les idées plus ou moins complexes, en commençant par les impressions sensibles.

Le fait que l'empirisme de Berkeley et de Hume contribue positivement à la constitution d'un esquisse de la phénoménologie pure n'empêche cependant pas qu'il tombe dans un positivisme sensualiste incompatible avec l'intuition eidétique exigée par l'analyse transcendantale, orientée vers les «choses mêmes». Paradoxalement, la philosophie empiriste, au lieu de se rapprocher de l'expérience et de renouer le contact avec la «chose même» depuis longtemps perdue par le conceptualisme rationaliste, s'éloigne de cette dimension *proprement chosique* pour parler d'«impressions», «impressions fortes et affaiblies», «réduction nominaliste des idées à des impressions sensibles», «copies», etc. En résumé, en se constituant en tant que «sensualisme», les absurdités ne tardent pas à apparaître dans cette philosophie, dès que tout champ subjectif se réduit à des atomes de sensations et que ceux-ci sont *contre-intuitivement* soumis à une description dominée par le modèle naturaliste de la causalité.

L'empirisme est fortement marqué par le dualisme cartésien et la substantialisation qu'il opère sur les deux fronts de la pensée et de l'extension. Ainsi, le sol de la *res cogitans* est conçu sous le paradigme de la *res extensa* réglementée causalement par des lois aveugles. Cependant, Hume continue d'être désigné par Husserl comme un précurseur de la phénoménologie, même au détriment de Kant, dont il adopte le concept de «transcendental».



Cela s'explique par le fait que Hume, abstraction faite de son interprétation des données immanentes de la conscience, contribue de manière positive à la description phénoménologique de ces données, malgré le scepticisme de principe auquel il finit par aboutir, et réalise en même temps une étape préliminaire décisive dans la conduite de la philosophie vers une science transcendante fondamentale.

Plus tard, dans la *Krisis*, Husserl loue le génie de Hume comme «prodigieux» (ce qui se cache derrière l'absurdité de son scepticisme est un véritable bouleversement de l'objectivisme naïf), mais en même temps, Husserl regrette que ce génie ne soit pas accompagné d'un «*éthos* philosophique de grandeur correspondante». (Hua VI. § 23, p. 90 trad. port. 71). Sans être motivé par une éthique philosophique auto-conséquente, par une attitude de responsabilisation philosophique, Hume décide de poursuivre la critique sensualiste initiée par Locke-Berkeley et finit par réduire toutes les catégories scientifiques et pré-scientifiques à des fictions, sa philosophie se résolvant en un fictionalisme. L'héritage qu'elle laisse à l'humanité ne pourrait être que celui d'une relativisation de toute connaissance, d'une réduction relativiste de toute connaissance à des faits anthropologiques – un anthropologisme qui était déjà annoncé dans le titre et la préface du «*Traité de la nature humaine*» : «la science de l'homme est la seule base solide pour toutes les autres sciences»<sup>455</sup>.

#### 7.4 De la critique de la raison à la phénoménologie transcendante

Les pensées et les recherches transcendantales de Kant, quant à elles, s'inscrivent déjà dans le cadre de l'attitude phénoménologique. À la lumière du projet phénoménologique, sa critique est en effet remplie d'intuitions «géniales» qui lui permettent d'anticiper des thèses fondamentales développées plus tard par Husserl (pensons par exemple la thématique implicite que Kant fait de l'intentionnalité sous forme d'identification de l'objet à travers la multiplicité de ses apparitions, la synthèse en tant que forme originaire de tout objet, la découverte des structures de la vie subjective qui rendent possible l'expérience), mais Kant, la plupart du temps, ne s'est pas laissé guider par de telles intuitions dans la cartographie qu'il a faite du sol de la conscience transcendante. Tout comme Leibniz, ce qui a surtout fait défaut à Kant, c'est une détermination générale et méticuleuse de la méthode.

C'est pourquoi, malgré que Kant ait vu «avec une pénétration intuitive sans égal les structures essentielles» de notre subjectivité, l'absence d'une méthode pure et ultime, sur

---

<sup>455</sup> Cité par Husserl (Hua VII) dans la Leçon 22, p. 156 (fr. 224).

laquelle repose une véritable fondation scientifique, a conduit la *Critique de la Raison Pure* à recourir à une méthode régressive inappropriée qui procède par déductions, constructions et substructions sans rendre intelligibles les opérations constitutives de la conscience (Hua VII. Leçon 27, p. 197 trad. fr. 281). L'absence de réduction phénoménologique a fait que Kant n'a pris sa notion d'*a priori* comme un Eidos absolument évident ; au contraire, cela l'a conduit à interpréter cette notion comme un fait anthropologique universel, malgré le caractère de généralité et d'universalité qui lui a souvent été attribué.

Sur ce dernier point, Leibniz est allé plus loin que Kant, car il s'est rendu compte que « les concepts purs sont exempts de toute expérience contingente » et que dans « toute évidence aprioristique s'exprime une légalité qui appartient à l'essence pure de la subjectivité, une légalité qui doit être commune à tous les sujets en tant que légalité de l'essence ». Mais les « *insights* » de Leibniz ne sont rien d'autre que des perceptions occasionnelles, des anticipations et des constructions; il a « saisi les caractéristiques fondamentales de l'intentionnalité » pour ensuite leur donner une « élaboration métaphysique » (Hua VII. Leçon 27, p. 196 trad. fr. 280).

Lors de la conférence qu'il a prononcée à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant, Husserl explicite les éléments, dits «métaphysiques», qu'il rejette dans la critique kantienne de la raison : «la doctrine de la chose en soi, la doctrine de l'*intellectus archetypus*, celle de l'auto-perception transcendantale ou de la <conscience en général> », qu'il considère comme une théorie rien de moins que «mythologique».<sup>456</sup> Ces doctrines seraient en contradiction flagrante avec le transcendantalisme phénoménologique authentique.

Le fait que Kant avait déjà adopté une sorte d'attitude phénoménologique, sans toutefois pratiquer la méthode de réduction indispensable à une enquête phénoménologique véritablement fondamentale, l'a amené à construire naïvement des théories, sans être capable de soumettre sa propre critique à une autocritique respective. Pour Husserl, la phénoménologie critique ne se transforme pas en un scepticisme naïf uniquement parce qu'elle opère à deux niveaux : au-delà de l'attitude phénoménologique qui est établie dès le départ, elle s'efforce de parvenir, de manière générale, «par une prise de conscience radicale de soi, à une clarté de principe sur l'essence de cette même attitude et sur l'essence de l'infinité de conscience possible qui, dans une telle attitude, est directement sous nos yeux»; à partir de là, il est nécessaire d'effectuer une description «qui opère au moyen de concepts eidétiques déterminés par des données originales», description dirigée vers la tâche d'élucider «le sens et la nécessité d'une attitude qui transcende toute manière de connaissance propre à l'attitude naturelle» et capable

---

<sup>456</sup> Hua VII. Appendice, p. 235 (trad. fr. 294. Légèrement modifié).

de nous conduire ensuite «à une attitude et à un mode de connaissance d'une espèce absolument nouvelle : l'attitude <transcendantale> » (Hua VII. Appendice, pp. 237-238 trad. fr. 296).

C'est le seuil de cette prise de conscience radicale du sens ultime de l'attitude critique que Kant n'aurait pas réussi à franchir. Il n'a pas entrepris de réfléchir profondément sur la nature méthodique de ses propres procédures et a omis d'élucider les besoins eidétiques en jeu : tout cela parce qu'il a négligé de lever les voiles sur le sens ultime de l'*ego cogito* cartésien, «celui d'être une subjectivité absolue, concrète et intuitive.» (Hua VII. Appendice, p. 237 trad. fr. 297).

La réflexion sur les deux niveaux, l'attitude phénoménologique naïve et l'attitude phénoménologique transcendantale, est approfondie par Husserl dans les *Méditations Cartésiennes*, dans la deuxième méditation, où la philosophie première, identifiée à la phénoménologie transcendantale pure, exprime le principe fondamental de la légitimation absolue (*absolute Rechtfertigung*) qui n'admet que son obtention à travers une connaissance transcendantale de soi (*transzendente Selbsterkenntnis*) dévoilée comme la source originelle de toute connaissance. La deuxième méditation cartésienne prescrit que cette justification doit se faire dans une évidence pure qui doit opérer à deux niveaux : le premier étant celui de l'analyse phénoménologique descriptive de «l'empire de l'expérience transcendantale de soi», et le second étant celui de «la critique de l'expérience transcendantale et de la connaissance transcendantale en général». Le premier niveau procède dans une certaine naïveté, bien que transcendantale, tandis que le deuxième niveau, en descendant jusqu'aux couches les plus profondes de la subjectivité, remplit la fonction de dépasser la naïveté par la critique.

Mais en ce qui concerne le thème central de notre recherche, une question se pose : à quel titre peut-on parler de philosophie première lorsqu'il s'agit de la relation entre Husserl et Kant ?

La *Critique de la Raison Pure* se place sous la cible de la *scientia transcendens* de Jean Duns Scotus, restreignant la valeur cognitive des catégories à l'expérience. Kant ne propose pas *stricto sensu* une «philosophie première» telle que pratiquée par la métaphysique traditionnelle, occupée par les questions « qu'est-ce que c'est » (ontologie) et « pourquoi c'est » (théologie), mais il remplace ces questions par une attitude qu'il considère comme « première », qui est l'« attitude critique », et qui ramène l'investigation sur la « quiddité » et la « primarité causale » à l'investigation sur les conditions sous lesquelles une connaissance et une action sont possibles et peuvent se justifier comme rationnelles. C'est pourquoi des néo-kantiens comme Natorp ont pu considérer que la critique de la connaissance méritait le titre de *proté philosophia*

et Eduard von Hartmann s'est cru autorisé à proposer l'épistémologie comme véritable philosophie première.

Husserl considère cependant que les idées fondamentales de « la philosophie transcendantale kantienne (...) ne puisent rien immédiatement aux sources les plus originaires et les plus claires (celles de l'intuition pure) », c'est pourquoi cette philosophie « ne peut être, ni dans sa forme originelle ni dans ses formes rénovées, la philosophie première au sens véritable. »<sup>457</sup>

Cela ne finit-il pas par creuser un abîme entre les deux philosophes, nonobstant le fait que tous deux attribuent un caractère transcendantal à leurs philosophies ? Une manière de situer Husserl plus précisément dans la tradition de la philosophie transcendantale à laquelle il appartient est d'examiner dans quelle mesure le projet phénoménologique de fondement ultime résonne non pas avec le criticisme kantien, mais bien plus avec le projet de *Letztbegründung* de Fichte. Luft<sup>458</sup> se livre à cette analyse en épousant l'idée que la préhistoire de la philosophie première de Husserl se trouve davantage dans la pensée de Reinhold et de Fichte que dans celle de Kant.

Selon Luft, malgré, ou à cause du fait que Kant semble ne pas avoir vu le problème de trouver un principe qui serve de fondement absolu ou de justification ultime à la connaissance, cela a eu pour effet que la réception immédiate de sa philosophie (plus particulièrement, Reinhold et Fichte) embrasse le but d'établir une philosophie première. Chez Reinhold, cet objectif est poursuivi dans l'*Elementarphilosophie*, tandis que chez Fichte, il est poursuivi dans le projet de la *Wissenschaftslehre*.

Chez Kant, le moi positionne l'être dans la connaissance comme représentation (une reprise active des données passives de la sensibilité), et son idéalisme, tout en concevant l'être comme une unité synthétique obtenue dans la dynamique « centripète » qui fait converger toutes les représentations vers l'aperception transcendantale du moi qui accompagne les représentations, absorbe l'être dans la connaissance de telle manière que l'être *en soi* reste une donnée inaccessible par la connaissance et, par conséquent, incognoscible. L'idéalisme de Fichte va supprimer cette scission entre l'être *en soi* et l'être *pour nous* ; la connaissance place l'être dans la mesure où elle l'a devant elle, et l'être n'est rien de plus en dehors de cette position.

---

<sup>457</sup> „(...) dass andererseits die großen von der Marburger Schule und A. Riehl neu erschlossenen Gedanken der Kant'schen Vernunftkritik nichts weniger als im echten Sinne grundlegende, d.i. aus dem ursprünglichsten und klarsten Quellen (denen der reinen Anschauung) unmittelbar schöpfende sind; dass also die Kant'sche Transzendentalphilosophie weder in ihrer originären, noch in den erneuten Gestalten die im wahren Sinne Erste Philosophie sein könne.“ HUSSERL, Edmund. Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen. (1913). *Op. Cit.*, pp. 110-111.

<sup>458</sup> Voir : LUFT, Sebastian. Phenomenology as first philosophy: a prehistory. *Diálogos*, 93 (2012), pp. 167-188.

D'un côté, Fichte est fidèle à la tâche initiée par Kant de mener à terme la déduction de toutes les représentations *a priori* à partir d'un principe suprême, mais d'un autre côté, il pousse l'idéalisme de Kant à sa conséquence extrême en éradiquant les choses en soi comme dernier vestige d'un dogmatisme.

Avec Fichte, il y a une transposition de l'idéalisme gnosiologique de Kant à la dimension d'un idéalisme ontologique, réalisé par la radicalisation et la traduction de l'épistémologie kantienne en termes ontologiques. Fichte a employé l'expression «Philosophie Première»<sup>459</sup> pour désigner l'ensemble de ses expositions fondamentales, qui concernent les principes de sa Doctrine de la Science.

La philosophie de Fichte évolue dans le cadre du paradigme de la recherche d'un premier principe. Le point de vue dans lequel Fichte s'installe est que le principe le plus profond de la philosophie doit être le Moi lui-même, conçu non pas comme un moi formel, un moi qui accompagne ses représentations ou un moi empirique, mais comme un Moi performatif qui se constitue lui-même. Dans ce sens, le Moi de Fichte n'est ni une chose ni une substance, il est pure activité (*Tathandlung*), et avant d'être un agent pensant, il est auto-création en acte d'existence. Le principe suprême de Fichte est le Moi qui pense en lui-même. Cette pensée se déploie dans la transition d'un poser à un opposer et de là à une limitation. Le premier principe, celui du Moi qui, en pensant, se pose lui-même (thèse), est suivi d'un deuxième principe qui est celui du Moi qui oppose à lui-même un non-moi (antithèse). Le troisième principe, quant à lui, est une reformulation de la synthèse kantienne qui apporte une proposition innovante selon laquelle la synthèse entre le Moi et le non-moi aboutit à une délimitation mutuelle entre les deux. Ainsi, trois moments sont établis : le premier principe du Moi auto-poseur est une *affirmation* ; le deuxième principe du moi qui positionne le non-moi est une *négation* ; le troisième principe de la synthèse entre moi et non-moi est une *limitation*.

Penser, cependant, est en dernière analyse une activité, son histoire, qui se déroule depuis le centre absolu du Moi posant et s'autoposant, ce n'est pas un fait (*Tatsache*), mais une «action» (*Tathandlung*). C'est ici que Fichte propose qu'il n'y a rien avant l'acte et que la genèse se trouve dans le Moi agissant qui, dans sa dynamique interne, donne naissance à tout être comme produit de ses actions. Le Moi est le centre à partir duquel rayonnent les actes, mais comment déterminer l'activité égoïque dans ses justes termes ? À partir des fondements fournis par les trois principes ci-dessus, Fichte déduit des catégories qui lui permettent d'expliquer à la

---

<sup>459</sup> Cf. *Nachgelassene Werke*, Bd. II, p. 37. Des textes choisis de la philosophie première de Fichte peuvent être lus en : FICHTE, J. G. *Oeuvres choisies de Philosophie Première*. Traduction par A. Philonenko. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

fois l'activité cognitive et l'activité morale. L'activité cognitive, de son côté, trouve son fondement dans la détermination du Moi par le non-Moi. L'activité pratique, quant à elle, trouve son fondement inverse dans la détermination du non-Moi par le Moi. Il convient de rappeler ici que, avec la notion de *Tathandlung*, Fichte cherche à dépasser la distinction entre raison théorique et pratique, qu'il considère comme fatidique.

Le Moi détermine le non-Moi, le monde, en établissant des objectifs à poursuivre toujours jusqu'à leur réalisation la plus complète, et en établissant constamment de nouveaux limites à dépasser. Chaque objectif implique une téléologie, une finalité. Cependant, la chaîne d'objectifs, de desseins, de tâches, est une infinité qui resterait toujours disjointe si les sujets humains n'étaient pas membres d'un monde commun et ne trouvaient pas déjà émergée dans les hauteurs de cet horizon commun l'idée absolue de Dieu en tant qu'ordre moral du monde. Cependant, le fait est qu'ils possèdent cet univers commun et partagent cette idée régulatrice, et de là découle la suprême connexion téléologique entre les âmes. Si le Moi absolu de Fichte apparaît factuellement comme une infinité de «mois» individuels divisés entre eux, leurs actions apparemment isolées coïncident en un point, à savoir, un élan illimité qui aspire à une satisfaction ultime, et Dieu est le seul objectif moral suprême qui peut satisfaire cette aspiration, c'est la seule idée qui peut mobiliser téléologiquement l'histoire et unifier les hommes dans une humanité éthique. L'idéalisme ontologique de Fichte se résout ainsi dans un idéalisme éminemment moral.

Comme le souligne Husserl en expliquant Fichte, «Dieu est complètement immanent au Moi absolu», celui-ci «est absolument autonome» et porte en lui «son Dieu comme idée-fin vivifiante et orientant ses actions, comme principe de sa propre raison autonome. C'est l'idée normative de Dieu qui est la base et la cause téléologiques du monde.»<sup>460</sup>

Mais Luft ne s'arrête pas à Fichte et entreprend la tâche de montrer que la si négligée «*Philosophie Élémentaire*» (*Elementarphilosophie*) de Reinhold doit être considérée comme un jalon crucial sur le chemin allant de Kant à Fichte, est qu'elle s'avère décisive dans la détermination de ce projet fondateur. C'est dans l'ouvrage «*Essai d'une nouvelle théorie de la capacité humaine de représenter*» (*Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*),

---

<sup>460</sup> HUSSERL, E. Fichte's ideal of humanity (Three Lectures). Translation by James G. Hart. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995, 111-133, p. 119. In: *Hua XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Ed. Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 267-293. Les conférences que Husserl a données sur Fichte en 1917-1918 présentent le philosophe exotérique de «*La Vocation de l'Humanité*» et «*La Vocation du Sage*», et non pas le philosophe ésotérique de «*La Doctrine de la Science*», car ce qui l'intéressait davantage était la question de la vocation et de la volonté chez Fichte plutôt que les fondements du système de son idéalisme.

publiée en 1789, que Reinhold qualifie sa philosophie d'«élémentaire» et, parfois, la désigne sous le nom de «philosophie première». Suivons pas à pas l'argument de Luft:

1. Reinhold remarque que l'absence chez Kant d'un principe capable de fonder le nouveau système critique constitue une véritable lacune dans sa philosophie.

2. Le principe de la «*Déduction Transcendantale*», que Kant situe dans le moi de l'aperception transcendante qui accompagne toutes les représentations, est un principe présenté par le philosophe de Königsberg comme nouménal, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut être élucidé, seulement assumé. Ainsi, Kant passe sous silence les déterminations de ce moi-penseur en tant que tel.

3. Pour Reinhold, Kant se limite à fournir les conclusions, mais les prémisses manquent. Ainsi, Reinhold s'emploie à combler cette lacune en s'efforçant de réaliser une méta-critique apte à «clarifier *les conditions de possibilité de la critique elle-même*»<sup>461</sup>. Une fois réalisée, cette méta-critique fournira la base transcendante élémentaire que toute critique de la raison doit nécessairement présupposer.

4. La raison pour laquelle la philosophie kantienne manque de cette base est qu'elle cherche à clarifier comment nous avons connaissance, mais sans élucider le processus mental qui est responsable de la réalisation de cette connaissance. Ce qui manque, selon Reinhold, dans la philosophie de Kant, et dont elle souffre beaucoup, est une analyse dirigée vers la faculté de cognition elle-même capable de clarifier les modes par lesquels et au moyen desquels nous avons connaissance.

5. Kant semble avoir hésité à se livrer à ce type d'analyse de peur de tomber dans le psychologisme.

6. Ainsi, Kant a tacitement présupposé dans sa critique toute une dimension que Reinhold appelle «dimension de donation». Reinhold – dit Luft – veut rendre compte de «l'espace» dans le sujet où cette donation peut se manifester», de la «faculté capable de recevoir cette donation»; en somme, il ne s'intéresse pas à la forme pure a priori de la sensibilité, mais au «pouvoir mental qui est la condition de possibilité de la réception des données simplement livrées par les sens».<sup>462</sup>

7. Avec son concept de «représentation», Kant a présupposé tout un domaine de la représentation, mais il n'a pas pris conscience du contenu a priori des actes de cette représentation. Pour Reinhold, ce contenu des actes est structuré a priori, c'est pourquoi il formule le «principe de la conscience» dans une tentative de saisir cette structure. Il est alors

---

<sup>461</sup> LUFT, Sebastian. *Op. Cit.*, 2012, p. 174.

<sup>462</sup> Ibid., p. 174.

suggéré que «l'erreur de Kant a été de se concentrer uniquement sur le contenu de la cognition, pas sur le processus (la <capacité mentale>) dans lequel la connaissance surgit.»<sup>463</sup>

8. La sphère de cette capacité est pensée comme une structure triplement déployée dans «l'expérience subjective, dans ce qui est expérimenté dans cette expérience et dans le référencement qui établit la connexion entre les deux.»<sup>464</sup>

Pour Luft, la théorie de la représentation de Reinhold, bien que encore rudimentaire, a ouvert les portes de l'immanence de la conscience et, dans une certaine mesure, a découvert la sphère de l'intentionnalité comme un présupposé incontournable de la philosophie critique. Ce que l'on peut dire (pour parler dans les termes que Natorp forgerait plus tard) est que Kant nous avait fourni un fondement objectif de la cognition, mais il manquait encore un fondement subjectif, «Kant nous a fourni la partie noématique de la cognition, ce que Reinhold voulait fournir comme supplément était son pendant noétique (...).»<sup>465</sup>

Fichte concède à Reinhold qu'il a correctement indiqué la nouvelle sphère de la représentation, que Kant a présupposée sans la thématiser, et il a correctement corrélié cette sphère avec la fondation objective de la connaissance de Kant. Mais, pour Fichte, Reinhold mérite la critique d'avoir échoué à comprendre que la relation entre les deux types de fondation ne peut pas être simplement une corrélation, mais doit être, au contraire, une relation fondamentale. Autrement dit, la fondation subjective est la condition de possibilité de l'objectif. De plus, Reinhold a commis l'erreur de considérer la faculté de représenter comme un principe simplement «empirique», ce qui est une véritable contradiction en termes, selon Fichte, pour qui le principe doit avoir un caractère absolument *a priori*. En ne percevant pas la véritable nature du Moi comme principe, Reinhold a fini par le *substantifier* ou le *réifier*, au lieu de le concevoir comme une activité, dans le sens de l'idéalisme de Fichte.

Arion Kelkel, responsable de la traduction des deux volumes de la *Philosophie Première* en français, a écrit une préface intéressante pour ces derniers qui ne peut être omise ici. Kelkel, qui était également biographe de Husserl, a mis l'accent sur certains aspects de la vie du philosophe qui ont eu une influence importante sur sa conception de la philosophie au cours de cette période de 1923/24. À savoir, la période de rédaction de l'ouvrage est caractérisée par une intense activité pédagogique au cours de laquelle Husserl a voulu unifier sa recherche privée et son enseignement public. La guerre qui avait éclaté en Europe quelques années auparavant a éveillé en lui une conscience aiguë de son désengagement idéologique, et il a alors

---

<sup>463</sup> Ibid., p. 175.

<sup>464</sup> Ibid., p. 175.

<sup>465</sup> Ibid., p. 175.



ressenti à quel point sa philosophie manquait d'armes capables de faire face aux conflits qui se sont si soudainement précipités devant ses yeux.

Pour l'auteur, la réaction de Husserl à ces tristes événements prend la forme d'une « adhésion spirituelle » à l'idée du développement téléologique de la Raison (Raison au sens de l'idéalisme allemand, plus particulièrement de Fichte), idée qui lui semble alors « la seule capable d'animer et de nourrir ses forces en résistance au déchaînement insensé des forces obscures de la guerre »<sup>466</sup>. La phénoménologie se voit alors comme l'héritière de la grande tradition rationaliste (elle est appelée à constituer un rationalisme authentique et à porter à son apogée le rationalisme humaniste de la Renaissance). Désormais, l'attitude de Husserl envers la *Weltanschauungsphilosophie* n'est plus la même, ouvrant la voie à des thèmes que son célèbre article sur la *Philosophie comme Science Rigoureuse* avait catégoriquement rejetés comme non scientifiques en 1911.

Il est clair que la relation entre Husserl, Kant et les néo-kantiens va bien au-delà de ce que Husserl lui-même est prêt à admettre ici (en effet, il faudrait réserver une étude à part pour traiter de tous les sujets qui pourraient être approfondis). Nous ne nous attarderons pas à examiner en détail cette relation, afin de ne pas nous écarter trop de notre propos, et aussi parce qu'il existe déjà une excellente bibliographie à ce sujet, parmi laquelle l'étude classique d'Iso Kern : «*Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*» (publiée en 1966), ou, pour une consultation plus rapide et accessible du contenu du livre de Kern, voir le résumé réalisé par Kelkel lui-même «*Husserl et Kant: Réflexions à propos d'une thèse récente*»; sans oublier bien sûr le texte éclairant «*Husserl et Kant*» de Paul Ricœur, qui figure dans son livre «*À l'école de la phénoménologie*».

## 7.5 De la monadologie à l'intermonadologie transcendantale

La monadologie de Leibniz est reconnue par Husserl comme l'une des plus grandes anticipations de l'histoire. Leibniz n'a cependant pas été le premier à soulever le problème de la connaissance de l'autre. En réalité, les œuvres de Berkeley contiennent des anticipations de l'étude de l'intersubjectivité qui se configurent dans une hypothèse monadologique qui précède la thèse leibnizienne.

Husserl résume d'une manière certes forcée les anticipations de Berkeley : « de même que les choses peuvent s'indiquer mutuellement par des moyens associatifs-inductifs »,

---

<sup>466</sup> KELKEL, Arion. Avant-Propos du traducteur. In : Hua VIII.1972, pp. vii-xlvi, p. xi.

les corps d'autres hommes, semblables au mien, « peuvent aussi indiquer la réalité spécifique d'un moi », les actes, les intentions, les jugements, etc. d'un autre « moi », qui servent de base à la formation de « connexions habituelles et d'attentes » ; ainsi, « mon corps propre, tout en restant constamment dans mon champ de conscience, est intimement associé à ma vie spirituelle », de sorte qu'il devient compréhensible qu'une chose qui apparaît devant moi suffisamment semblable à moi, « par son genre et son comportement, apparaisse comme l'indice d'une vie psychique analogue, déduction qui « est parfaitement compréhensible », dans la mesure où elle ne conclut pas à quelque chose d'inconnaissable, mais « d'un analogue à un autre analogue » ; en bref, les sujets étranges « ont <en commun> avec moi « un seul et même » monde ou nature (...). »<sup>467</sup>

Berkeley y offre, dans la lecture de Husserl, un type immanent de preuve téléologique de l'existence de Dieu, déduite du fait qu'il existe un monde partagé par tous, Dieu étant le créateur de cet ordre intersubjectif miraculeux ou de cette nature commune à toutes les âmes.

Dans la deuxième partie de la Philosophie première, les leçons 53 et 54 qui clôturent le cours, Husserl aborde le problème de l'intersubjectivité, dont il avait détecté les premières esquisses dans le phénoménisme de Berkeley. Selon Zahavi<sup>468</sup>, avec la question de l'intersubjectivité, la phénoménologie subit une véritable transformation, qui commence à l'hiver 1910/11, lorsque Husserl commence à travailler sur le problème de l'autre et à formuler sa théorie transcendantale de l'intersubjectivité, qu'il n'a cessé de développer tout au long de sa vie. En 1923/1924, cette « transformation intersubjective » fait l'objet d'une profonde réflexion. Husserl déclare que la réduction phénoménologique comporte un itinéraire méthodologique qui aboutit à l'idéalisme transcendantal, qui constitue « la première forme rigoureusement scientifique de l'idéalisme »<sup>469</sup>.

Maintenant, si je poursuis les constatations selon lesquelles l'*index sui* de tout être véritable est son évidence et que toute évidence dépend d'un système de motivations qui se déploie dans la vie transcendantale elle-même – comme une répétition d'une évidence passée dans le présent et une anticipation d'une évidence future –, si je réalise que toute évidence est soumise à des lois d'essence invariables dans la structure de ma propre expérience et que cela équivaut à « affirmer que tout être véritable ne désigne rien d'autre qu'une polarité idéale

---

<sup>467</sup> Hua VII. Leçon 22, p. 153 (trad. fr. 220).

<sup>468</sup> ZAHAVI, Dan. Husserl et la transformation intersubjective de la philosophie transcendantale. In: Husserl. Org. Jocelyn Benoist. Paris: Cerf, 2008, pp. 249-279.

<sup>469</sup> Hua VIII. Leçon 54, p. 181 (trad. fr. 250).

(*Polarität*) qui se forme dans les motivations de ma propre vie transcendante et qui est comprise exclusivement par elle (...) »<sup>470</sup>, cela n'a pas d'importance pour moi. Cela ne me plonge pas dans l'abîme du solipsisme, et toute tentative sérieuse de sortir de cet abîme ne serait-elle pas encore un autre système de motivations précipité par le premier et en totale conformité avec lui?

Dans son orientation vers l'idéalisme, le phénoménologue décide de « se retirer entre les quatre murs » de son ipséité, il renonce à toute expérience naturelle universelle, et sa perspective est désormais nécessairement celle d'un *solus ipse*, assuré de la connaissance uniquement par l'évidence apodictique de *l'ego cogito*. Cependant, l'égologie transcendante conquise par ce solipsisme est la voie qui permet « le passage vers une réduction intersubjective. »<sup>471</sup>

En égologie, la donnée première, l'origine de l'ego, est soumise à une description transcendante pure qui se manifeste sous la forme d'une auto-explicitation de l'expérience de moi-même, dont l'accès est direct et immédiat grâce à la perception, au souvenir et à l'anticipation de moi-même. En ce qui concerne l'expérience que j'ai de la subjectivité étrangère, je ne peux pas m'attendre à la même chose, sa propre expérience ne m'est pas directement accessible, ce qui m'informe de l'existence de la subjectivité d'autrui est une connaissance par analogie basée sur le « mode médiate d'indication, qui me rend autrui présent à la conscience par le biais de la re-présentation de sa perception de soi, de son souvenir de soi, etc. Il implique alors une intentionnalité de second degré, une intentionnalité médiate. »<sup>472</sup>

Bien sûr, l'accès à mon ego n'est pas toujours immédiat. La donation de l'expérience propre présente différents degrés de médiatisation et d'immédiateté relatifs. Ce que Husserl veut dire, c'est qu'il existe une différence de degré dans les donations de l'ego à lui-même : par exemple, dans la perception, la donation du moi à soi-même est une expérience absolument immédiate, tandis que dans le souvenir, elle ne peut être que médiatisée par la rétention des expériences égocentriques passées. Cependant, si nous explorons plus en profondeur, il est évident que même « la sphère du présent » comporte une structure analogue, présentant des « données intentionnelles immédiates et médiates », puisque, instanciée dans le présent pur, ce que le moi expérimente est un « point limite fluctuant » entre les phases de la

---

<sup>470</sup> Hua VIII. Leçon 54, p. 185 (trad. fr. 254-255).

<sup>471</sup> Hua VIII. Leçon 53 b, p. 173 (trad. fr. 239).

<sup>472</sup> Hua VIII. Leçon 53 b, p. 175 (trad. fr. 241).

réretention originaire et de la protention originaire, sans que cela ne nous empêche de parler d'une « perception de soi concrète et d'un présent concret. »<sup>473</sup>

Rigoureusement parlant – affirme Husserl – seul le moi transcendantal est donné dans une perception originaire, et c'est dans l'expérience de ce moi que la subjectivité étrangère trouve sa donation par le biais des « intuitions par intropathie » (intuitions intropathiques) qui se produisent « dans le domaine de ma propre vie qui s'expérimente elle-même (...). »<sup>474</sup> Ainsi, la phénoménologie conduit à la monadologie anticipée par Leibniz dans un aperçu génial.

## 8. La théorie de la réduction phénoménologique

### Introduction

Les leçons suivantes, présentes dans le volume II, sont chargées de la tâche d'exposer systématiquement les voies d'accès à la philosophie phénoménologique à travers une « théorie de la réduction ». Ce volume est divisé en quatre parties : (I) « Méditations préliminaires sur le commencement apodictique de la philosophie », qui se consacre à l'exposition des motivations personnelles du philosophe qui commence ; (II) « Critique de l'expérience mondaine : le premier chemin vers la réduction transcendantale », consacrée à l'exposition de la voie cartésienne comme première forme d'accès à la subjectivité transcendantale ; (III) « La phénoménologie de la réduction phénoménologique : ouverture d'un deuxième chemin vers la réduction transcendantale », qui est consacrée au développement d'une voie alternative conduisant à la subjectivité transcendantale différente de la voie cartésienne et que Husserl appelle réduction psychologico-phénoménologique ; (IV) « Psychologie phénoménologique, phénoménologie transcendantale et philosophie phénoménologique », qui conclut le cours et auquel sont ajoutés des textes annexes présentant d'autres voies réductives en plus de celles déjà mentionnées.

Le texte des leçons est truffé d'allers-retours qui indiquent le processus mental de sa conception. En effet, il souffre d'un manque de structure plus soignée, présentant de fréquents hiatus, des répétitions inutiles et même des contradictions formelles. Néanmoins, les idées centrales du texte ont été reprises dans les *Méditations Cartésiennes* et dans la *Logique Formelle et Logique Transcendantale*, et dans aucun autre texte de Husserl le sens de la

---

<sup>473</sup> Hua VIII. Leçon 53 b, p. 175 (trad. fr. 242).

<sup>474</sup> Hua VIII. Leçon 53 b, p. 176 (trad. fr. 242).

réduction n'a été montré avec autant de clarté et, de plus, dans ce cours, d'autres voies alternatives à la voie cartésienne sont présentées. C'est pourquoi l'étude de l'ouvrage s'avère indispensable à la compréhension de la méthode phénoménologique.

## 8.1 Motivations du philosophe qui commence à philosopher

La première partie expose les motivations personnelles du philosophe qui commence, à travers sa vocation radicale à accomplir la tâche philosophique, et qui oriente ainsi sa vie vers la direction de la valeur absolue, qui consiste en la vérité ultime.

Husserl part des résultats obtenus dans la première partie des leçons : de l'introduction historique aux idées (qui, comme nous l'avons vu, préfigurent la phénoménologie transcendantale et la philosophie phénoménologique), de la détermination générale de l'idée de la philosophie dans son ensemble, qui doit recevoir une justification absolue à partir d'une source ultime. L'argument de la leçon 28, intitulée «*L'idée de la philosophie dans l'histoire et les motivations du sujet qui commence à philosopher*», se concentre sur l'idée que toutes les justifications trouvent leur origine et leur unité dans l'unité de la subjectivité connaissante, qui doit être comprise dans sa pureté transcendantale. Ainsi, une idée téléologique est esquissée : celle de constituer une phénoménologie transcendantale authentique, capable de développer la philosophie depuis ses débuts primordiaux.

Si la connaissance naturelle et même la science positive peuvent se contenter d'une évidence naïve au départ, le philosophe, lui, ne peut pas commencer ainsi, il n'est pas autorisé à admettre quoi que ce soit de pré-donné. La posture que le philosophe est invité à adopter est celle d'une autoréflexion radicale responsable d'elle-même (il est appelé à réfléchir sur lui-même comme celui qui désire la philosophie et qui est mû par l'amour de la connaissance philosophique), et, en même temps, la posture de celui qui est responsable de la philosophie, qui ne peut naître que dans la clarté de cette autoréflexion, ainsi que dans la réflexion radicale sur le chemin et la méthode qui s'imposent à lui comme l'impératif à suivre. (Ibid., Leçon 28, p. 7 trad. fr. 9).

Pour Husserl, naître à la philosophie signifie prendre une forme de vie et s'y habituer (en faire une habitude). Ce qui fonde cette forme, c'est la libre résolution du philosophe, qui est déterminé à commencer la philosophie dans une situation absolue et à s'efforcer de la maintenir comme telle dans une auto-responsabilité parfaite et continue. (Ibid., Leçon 28, pp. 7-8 trad. fr. 9).

Descartes avait déjà découvert dans ses termes généraux la forme fondamentale du commencement de toute philosophie véritablement scientifique : le *cogito*. Certainement, l'autoréflexion radicale du philosophe présuppose une décision originale de la volonté. Le sujet qui philosophe partage avec le scientifique la quête de justification critique des vérités atteintes. Mais la philosophie en tant qu'objectif de vie diffère de tout autre objectif de vie et profession : il s'agit d'une profession par vocation, d'une dévotion amoureuse à l'idée de totalité des vérités, reconnue comme l'idée la plus élevée, et un effort vers elle implique un progrès infini de l'action formatrice, issu d'une décision de vie absolue et sans présupposés. La disposition philosophique ne peut, contrairement à toute autre disposition culturelle, être naïve en principe et son exigence, inéluctable, est celle d'une autodétermination consciente en fonction d'un commencement radical. Elle découle de la reconnaissance de l'insuffisance de tout effort naïf de connaissance, dont l'héritage est le doute.

Les leçons 29 et 30 (intitulées «*L'instauration d'une forme de vie habituelle pour le philosophe qui naît à la philosophie*» et «*L'intention purement culturelle et l'instauration originelle d'un radicalisme philosophique*») témoignent d'une préoccupation particulière de Husserl concernant l'état de la culture philosophique de son époque et réservent au philosophe l'engagement envers la tâche de commencer la philosophie contre toute manifestation inauthentique de culture. On constate également que la connaissance avec laquelle la philosophie traite ne se réfère pas seulement aux valeurs cognitives, mais à toute la culture. Il s'agit d'un savoir universel, dans la mesure où chaque acte du moi peut être transformé en un acte théorique, et ainsi, la philosophie universelle n'est pas seulement une théorie de la connaissance, mais englobe toute la réalisation de la subjectivité.

Dans les leçons 31 et 32, Husserl poursuit la discussion sur la problématique du commencement en lien avec l'idée de l'évidence apodictique : il oppose alors à l'évidence naturelle l'évidence transcendantale et parle de l'adéquation et de l'apodicticité. Au-delà du commencement dans la position transcendantale du moi d'autres commencements sont possibles. En analysant les points de départ possibles, on arrive à : « Je suis » et « Je, en tant que philosophe qui commence » („*Ich als anfangender Philosoph*“) ; « Je suis » et « Ce monde est ». En ce qui concerne la philosophie du commencement, si elle souhaite être celle d'un véritable commencement, elle doit s'interdire de recourir à toute connaissance qui n'ait été acquise par elle-même et dans une originalité absolue. Sur le terrain transcendantal, où se développe la problématique transcendantale, la première exigence est la prise de position du « je suis ». Mais en réalité, le commencement qui nous conduit à concevoir l'idée d'une science

universelle à construire n'est pas le commencement par la pure subjectivité, mais le commencement par le « *je, en tant que philosophe qui commence* ».

La critique apodictique de l'indubitabilité de l'existence du monde, dont le fondement est la continuation ininterrompue de l'expérience mondaine, découvre que l'expérience externe souffre d'une inadéquation qui est irréductible, donc rigoureusement nécessaire et universelle. Néanmoins, l'idéal formel qui doit guider le philosophe, dès le début, tiré des principes de l'évidence adéquate et apodictique, est celui de la justification de la connaissance qui ne peut se réaliser que dans l'adéquation absolue. Il se peut qu'il existe une variété de formes originales de justification, mais dans toutes, c'est uniquement l'évidence adéquate qui «doit remplir la fonction de source de justification pour que la justification puisse être considérée comme réelle et sûre.» (Ibid., Leçon 32, p. 36, trad. fr. 50).

Le sens radical de l'objectif que Husserl cherche à réaliser, sous le nom de philosophie, est le dépassement de l'ingénuité transcendantale des sciences. Il clarifie ensuite ce que signifie une telle ingénuité : bien que les sciences positives possèdent leur propre évidence, leurs théories évidentes sont enveloppées dans des « brumes transcendantales » et « métaphysiques » qui ouvrent la porte au scepticisme et au mysticisme. Ainsi, l'évidence scientifique est en même temps une énigme qui demande une élucidation (*Durchleuchtung*) transcendantale.

La tâche universelle qui s'impose à la phénoménologie, et dont elle ne peut se départir, est celle d'« explorer systématiquement la subjectivité connaissante en général en tant que productrice de connaissance et d'explorer tous les genres et toutes les formes de cette production. » (Ibid., Leçon 32, p. 38, trad. fr. 52-53). Quant à la philosophie du commencement, si elle veut être celle d'un commencement effectif, elle doit s'interdire de recourir à toute connaissance qui ne soit pas celle acquise par ses propres moyens et dans une origine absolue. Sur le sol transcendantal, où se développe la problématique transcendantale, la position du «je suis» est d'abord exigée.

Mas Husserl ajoute que, en plus du commencement par la position transcendantale de soi-même, d'autres commencements sont possibles. Si je soumetts, par exemple, l'évidence première du «je suis» à une critique apodictique, je découvre que cette évidence n'est pas adéquate, car l'adéquation absolue se limite au présent, pas au passé et au futur. Je suis alors amené à entreprendre un geste de purification méthodologique de tout ce qui ne se montre pas adéquat ici, et j'atteins la subjectivité pure ou transcendantale et son contenu (*Gehalt*).

Mais le commencement qui nous amène effectivement à concevoir l'idée d'une science universelle à édifier n'est pas le commencement par la pure subjectivité, mais le commencement par le «je, en tant que philosophe qui commence» (Ibid., Leçon 32, p. 40, trad. fr. 55). En se dirigeant vers la fin de la leçon, Husserl dit que, en mettant en suspens la validité des sciences, nous pouvons suivre le flux de notre vie et des expériences immédiates par lesquelles, constamment, nous nous assurons de notre existence et de l'existence du monde. Tant le «je suis» que le «ce monde est» peuvent être considérés comme des points de départ possibles d'une philosophie du commencement. En examinant leur réalité apodictique, nous sommes conduits à la pure subjectivité transcendantale, la seule qui offre des données absolument indubitables.

En privilégiant l'un ou l'autre des chemins possibles, celui du « je suis » ou celui du « ce monde est », nous parvenons au monde de l'expérience en tant qu'être indubitable. L'expérience sensible, bien qu'elle fournisse matière à l'erreur, à l'illusion, à l'apparence, et ne puisse prétendre à l'indubitabilité, n'exclut pas pour autant que la proposition générale « ce monde est » renferme en elle « l'univers de tous les principes ultimes de la connaissance », y compris moi-même ; cependant, rien ne nous empêche de penser que, « au contraire, la proposition « je suis » doit être le véritable principe de tous les principes et la première proposition de toute philosophie véritable. » (Hua VIII. Leçon 32, p. 41-42, trad. fr. 57).

En résumé, la tâche la plus immédiate qui s'impose à la phénoménologie, en tant que philosophie du commencement, est de réfléchir à la manière dont une philosophie peut reposer sur des fondements apodictiques afin de conférer un commencement ferme et inébranlable à elle-même. Cela demande la réalisation d'une critique apodictique portant sur les évidences naturelles les plus originaires, celles qui subsistent après la révolution cartésienne des sciences. Cette critique peut donc commencer de différentes manières : elle peut être une critique de l'existence du monde empirique ou de la validité de l'existence mondaine ; elle peut être une critique de l'existence de mon propre moi ; elle peut être une critique de l'évidence même du « je suis ». Husserl affirme avoir donné la préférence à la première de ces critiques, car elle est celle qui est la plus universelle et, par conséquent, elle doit nécessairement inclure les deux autres.

Cette « motivation » est l'une des notions de Husserl les plus exposées à l'objection. Quelle est la motivation pour la réduction phénoménologique ? Le professeur Romand Ingarden tient à souligner cette difficulté dans sa remarque critique<sup>475</sup> du § 3 des

---

<sup>475</sup> « si nous décidons de mener à bien la première <réduction>, celle qui concerne les résultats des sciences, cette décision doit elle-même être motivée d'une quelconque manière, donc être fondée. Et cette motivation ou fondation



*Méditations Cartésiennes*. Il s'agit de la grande aporie concernant la motivation du philosophe qui commence la philosophie : si elle est une motivation libre, elle est donc arbitraire, si arbitraire, elle est donc injustifiable, et donc irrationnelle ; alors comment l'irrationnel peut-il être le fondement du rationnel ?

Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl avait dit que la phénoménologie, en tant que phénoménologie, « n'a pas besoin du tout de prêter de motif pour qu'elle mette hors circuit la position d'expérience », mais c'est possible « que le phénoménologue concerné en ait, et ce sont là des affaires privées. »<sup>476</sup>

Notre lecture organique du développement de la phénoménologie – qui prévoit une *analogie structurelle* entre l'intentionnalité et l'histoire, le remplissement d'une intention vide dans l'évidence et le remplissement de la raison de l'histoire – mène également à une lecture organique du développement du traitement phénoménologique de la motivation. En quoi consiste exactement ce traitement phénoménologique de ce sujet ?

En théorie phénoménologique de la signification, la motivation se manifeste dans la structuration intentionnelle entre la visée de sens et la visée de remplissement de sens.<sup>477</sup> En phénoménologie de la perception, la motivation est l'élément phénoménologique qui permet la synthèse de l'identification dans la chaîne des expériences, où le phénomène évident est le phénomène rationnellement motivé par la concordance des apparitions.<sup>478</sup> En phénoménologie du temps (unité du flux des vécus) et en phénoménologie de l'histoire (unité téléologique), la motivation est définie par Husserl comme une forme universelle dont la normativité répond à

---

réside dans nombre de suppositions dont la justification n'est pas en fait interrogé ici. En effet, on présuppose ici : 1) l'idée et la valeur de la *fondation absolue* ; 2) le fait que la présence de la fondation absolue n'est du moins pas encore établie dans la connaissance naïve ou scientifique, voire n'existe pas. La première (...) est ou bien développé de manière tout à fait naïve, non critique et, en ce sens, elle est un dogme (... ne remplit ... les conditions ... de l'évidence apodictique), ou bien elle est développé de façon non naïve, mais doit alors elle-même être acquise par la phénoménologie transcendantale (...) il faut déjà exercé dans la pratique la réduction phénoménologique transcendantale pour être en mesure de percevoir la possibilité et la nécessité de cette réduction. » Hua I. Annexe. *Remarque à propos de la page 49*, p. 218.

<sup>476</sup> Hua XIII. Texte Nr. 6. pp. 156-157 (trad. fr. 155).

<sup>477</sup> « La motivation établit entre les actes du jugement dans lesquels se constituent pour l'être pensant les états de choses ayant la propriété d'indiquer, et ceux qui sont indiqués, une unité descriptive qui ne doit pas être conçue comme une « qualité structurale » (*Gestaltqualität*), fondée dans les actes de jugement ; c'est en elle que réside l'essence de l'indication. Pour être plus explicite : l'unité de motivation des actes de jugements a elle-même le caractère d'unité de jugement et, par là, dans sa totalité, elle a un corrélat objectif qui apparaît, un état de choses possédant une unité, qui semble être en elle, qui est visé en elle. » Hua XVIII.1. Recherche 1. § 2, p. 24 (trad. fr. 29).

<sup>478</sup> « *Pouvoir rentrer dans l'expérience* (Erfahrbarkeit), cela ne signifie jamais une possibilité logique vide, mais une possibilité qui trouve sa motivation dans l'enchaînement de l'expérience. Celui-ci est de part en part un enchaînement de « motivation » intégrant sans cesse de nouvelles motivations et (...) les remaniant. » Hua III. § p. 89, (trad. fr. 157).

la genèse constitutive de l'ego, dans son unité, en tant que présent vivant, s'inscrivant simultanément dans l'unité d'une histoire.<sup>479</sup>

La « première de ces phénoménologies » décrit l'essence des phénomènes d'indication dans la relation que la motivation établit entre l'indice et l'état de choses indiqué. Il s'agit d'une description qui se situe à un niveau purement analytique et qui est donc vide, raison pour laquelle Husserl souligne la nécessité d'insister sur la non-évidence de l'indice<sup>480</sup>. Le niveau synthétique est atteint dans les descriptions de la phénoménologie de la perception, où la possibilité logique vide trouve sa plénitude intuitive et cette structure intentionnelle de remplissage s'applique de manière analogue à la description de la téléologie de l'histoire.

Lorsque Husserl, au tout début de son cours de « Philosophie Première », analyse l'expression *Erste Philosophie* dans son sens littéral, il se situe d'abord au niveau purement analytique, où « philosophie » est l'indice motivateur des objectifs à atteindre. Mais cet indice vide tend vers l'accomplissement. Le remplissage de cet indice motivateur doit se produire dans le développement synthétique de l'histoire ; pour illustrer ce point, Husserl le met en analogie avec les activités des sciences : « la multiplicité infinie de produits de l'esprit », les *vérités* des sciences, « ne sont pas une sorte d'amas incohérent », dans la mesure en que toutes « les productions singulières se placent sous l'égide d'idées téléologiques d'un ordre supérieur, et en dernier ressort sous l'égide de l'idée téléologique suprême de la science elle-même. »<sup>481</sup>

La motivation traverse la vie intentionnelle depuis la relation pure et simple entre indiquer et indiqué jusqu'à la perception, qui vit dans l'évidence des choses elles-mêmes, et depuis la perception jusqu'à l'ordonnement de la raison dans l'histoire. La décision du philosophe qui commence dans la situation absolue est la décision de maintenir l'intégrité de cette raison dans l'articulation philosophique de *l'unité de motivation* qui traverse tous les moments motivationnels. Il faut toujours se demander : n'y a-t-il pas une affection fondamentale enracinée au cœur de l'activité philosophique qui déclencherait son commencement comme « étonnement » et comme « questionnement » ? N'est-ce pas l'affection de l'« amour pour la sagesse » qui motive la raison, qui à son tour motive la croyance, qui motive la volonté, laquelle

---

<sup>479</sup> « Le temps comme forme universelle de toute genèse égologique (...) est déjà une forme de *motivation* qui articule tout, et qui règne notamment en chaque singularité ; nous pouvons aussi la considérer comme une *normativité formelle d'une genèse universelle* selon lequel passé, présent et avenir se reconstituent sans cesse unitairement en une certaine structure formelle (...) au sein de cette forme, la vie se déroule comme le cours motivé de constitutions particulières accompagnées de motivations et de systèmes de motivation particulières et multiples qui, selon les lois génétiques de la genèse, produisent une unité de la genèse universelle de l'ego. L'ego se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une *histoire* (...). » Hua I. Quatrième Méditation, § 37, p. 109 (trad. fr. 123).

<sup>480</sup> Hua XVIII.1. Recherche 1. § 3, p. 25 (trad. fr. 30).

<sup>481</sup> Hua VII. Leçon 1, p. 4 (trad. fr. 4-5).

retombe à nouveau sur la raison philosophique comme motivation ? Ne s'agirait-il pas ici d'une circularité essentiellement inscrite dans l'*a priori* de la corrélation ?

## 8.2 Exposition de la voie cartésienne

À partir de la leçon 33, Husserl analyse l'irréductible contingence de la proposition : «*Le monde est*». Il convient de noter tout d'abord que la contingence appartenant au monde et qui ne se réduit pas à la nécessité est la contingence de la proposition «*qu'il est*» (donc, de la connaissance) ; sur l'être du monde en tant que tel, le texte reste silencieux, ce qui ne pourrait être autrement, puisque tout discours «sur l'être du monde en tant que tel» appartient déjà à la connaissance.

Husserl commence par le cas paradigmatique de la perception. La structure du développement continu de l'activité perceptive a déjà été reconnue comme universellement contingente et ne pourrait pas être autrement ; elle fonctionne dans une unilatéralité, par *Abschattungen*, et de là découle avec une nécessité inévitable la possibilité de l'illusion et de l'erreur concernant l'être (*Sein*) et l'être-ainsi (*Sosein*) de l'objet perçu. Cela réduit toute croyance perceptuelle à une présomption. Si je crois en un objet futur, je devance son apparition en présupposant son existence en tant que telle, en le jugeant être ceci ou cela. Si, par hasard, au moment de son apparition, l'objet se révèle être autre et que la valeur attribuée par ma croyance ne se vérifie pas, je serai contraint de réviser mon jugement, non l'objet.

Husserl transpose cette analyse au cas du monde dans sa totalité. Ici, la situation essentielle ne change en rien. Le monde est donné dans une progression perceptive, dans une dynamique qui avance en cousant toutes les expériences dans un réseau cohérent, où chaque lien est attaché à l'autre dans une chaîne uniforme d'évolution. Pour qu'il y ait un «monde», tout dépend ici d'une confirmation qui se produit et qui est réitérée dans l'avancement cohérent des apparitions ponctuelles. Cette confirmation, cependant, n'est pas définitive, elle est toujours sujette à une possible déception. Le monde est d'un hémisphère à l'autre un ensemble d'horizons vides donnés à l'avance qui dépendent toujours de nouvelles expériences pour les confirmer. Le cours de progression perceptive n'a jamais un caractère conclusif ; en lui, toute croyance est une présomption d'existence. La réitération exigée par les expériences laisse subsister la chance que la perception du monde se résolve en une pure apparence, laisse toujours ouverte la possibilité que tout puisse se désorganiser ou s'enchevêtrer de telle manière que la perception livre, au lieu d'un monde, un chaos de phénomènes n'ayant rien en commun avec le monde «attendu».

La roue de la fortune ne cesse de tourner, les dés ne cessent d'être lancés, et rien n'empêche les imprévus de violer la croyance et de nous obliger à revoir ou à combler notre opinion. Il y a une tension permanente entre le «*monde phénoménal pur*» et le «*monde en soi*». Ce dernier ne serait atteint que si les ratures et les corrections étaient définitives, et non provisoires, ce qui est, en principe, impossible. Cela fait du «*en-soi*» un modèle, un «*idéal*» archétypique qui met nos perceptions en cours de développement – de confirmations et d'infirmités tendant vers l'indéfini. En effet, l'«*en soi*» se caractérise par le fait que «le processus toujours possible des corrections recèle implicitement un idéal d'approximation» vers lequel le «sujet s'adonnant librement à l'expérience» peut «s'approcher au cours de corrections progressives et toujours plus parfaites, bien qu'on ne puisse jamais y atteindre, car chaque correction réalisée en fait laisse en principe ouverte la possibilité de corrections ultérieures» (Ibid., Leçon 34, p. 52 trad. fr. 72). Le monde idéal, dont la portée est une situation-limite toujours poursuivie, est comme un pôle qui réside dans l'infini et vers lequel tendent toutes nos appréhensions, s'en approchant sans jamais, en réalité, l'atteindre, comme dans une asymptote.

Husserl (Ibid., Leçon 33, p. 47 trad. fr. 66) fait référence à la phrase de Herbart : «*Autant il y a d'apparence, autant il y a d'indication d'être*», en disant qu'elle exprime la structure réelle de notre expérience universelle. La possibilité que l'apparence invalide notre croyance en la réalité reste toujours ouverte : cependant, l'expérience qui progresse met en lumière une vérité relative qui se définit, par principe, comme une possibilité toujours ouverte de corrections ultérieures. Et dans cette condition, la vérité relative s'intègre à une série graduelle de vérités relatives qui sont des approximations d'une vérité définitive inaccessible : la vérité du monde définitivement vrai saisie dans une perception adéquate. Le monde est «un pôle auquel se rapportent valablement toutes les relativités de la vie empirique» (Ibid., Leçon 33, p. 48, trad. fr. 66).

Au § 9 de la *Krisis*, parlant de la «physique mathématique» chez Galilée, Husserl revient à ce «caractère confirmatif», affirmant qu'il appartient à l'essence de l'«hypothèse scientifique-naturelle fondamentale». À ses yeux, l'«*hypothèse demeure (...) malgré la confirmation, toujours et encore une hypothèse*», ce qui fait de la confirmation (la seule imaginable pour la physique) un «*cours infini de confirmations*. C'est l'essence même de la science de la nature, c'est *a priori* son mode d'être, être hypothèse jusqu'à l'infini, et jusqu'à l'infini confirmation»<sup>482</sup>.

---

<sup>482</sup> Hua VI., § 8e, p. 41 (trad. port. 32-33).

Cependant, Husserl ne ménage aucun effort pour montrer que la manière dont le monde se manifeste à chaque fois devant nos yeux, en tant que monde-possible, est une manière nécessaire, même si elle est toujours affectée par une contingence irréductible à chaque fois. La contingence, par définition, contredit la nécessité et ne se présente jamais comme la matière d'une connaissance absolument certaine, insusceptible de doute. Néanmoins, la connaissance de la contingence en tant que telle est une connaissance nécessaire, car elle se réfère à une structure universelle appartenant à toute expérience. En d'autres termes : sans la contingence, qui fait partie de la séquence propre à la perception du monde, il ne pourrait même pas y avoir de monde pour nous. La structure de la progression continue de l'activité perceptive est universellement contingente et ne pourrait pas ne pas l'être (elle est d'une *nécessité relative* à l'*a priori* de la corrélation).

Il s'agit d'une « protofacticité », d'une facticité première constituée de « protofaits » qui instaurent le sens de l'horizon mondain ; cette « protofacticité » abrite un noyau de « protocontingence », mais elle est immodalisable, non soumise à une variation eidétique qui supprimerait, par le doute, son existence et son être-ainsi<sup>483</sup>. La phénoménologie de la proposition «le monde est» est une «phénoménologie de cette proto-contingence» qui, de manière paradoxale, ne renonce à aucun moment à être une science eidétique. On peut considérer qu'ici, Husserl reprend les résultats du § 2 des *Idées I*, sur l'indissociabilité de principe entre «fait et essence», et développe une «phénoménologie de la contingence irréductible». Cette discipline se trouve dans une situation paradoxale, étant donné qu'elle est une «science du contingent en tant que tel» qui, cependant, établit des connaissances structurelles sur le monde contingent qui sont elles-mêmes des connaissances apodictiques, imposant une résistance absolue même à la liberté de notre imagination de penser qu'elles pourraient être différentes.

Naturellement, une connaissance du monde qui soit apodictique – qui atteint une adéquation absolue de soi à soi-même – n'est rien de plus qu'un archétype qui est soumis à l'idée de perfectionnement toujours possible, de correction toujours possible ; cet idéal est motivé par la forme universelle du cours de l'expérience, il compte sur la régularité de ce cours et toute perturbation de celui-ci est une anomalie qui le démotive, un phénomène récalcitrant qui décourage la croyance, mais, même ainsi – dit Husserl – bien que dépendant de la forme de la

---

<sup>483</sup> Ce qui rend nécessaire une révision de la confrontation Heidegger-Husserl. À ce sujet, voir : BREUER, Irene. Revisión de la confrontación Heidegger-Husserl. La protocontingencia del mundo de la vida. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 17, 2020, 61-96.

motivation, le monde doit être nécessairement affirmé et jamais refusé *tant que* cette forme est donnée, *tant qu'elle dure*, en restant tel qu'il est.

Or, si la connaissance que j'ai du monde est contingente – dit Husserl – il s'agit d'une forme de contingence différente qui est compatible avec l'indiscutabilité de l'expérience du monde. En effet, tant que je perçois le monde et l'expérimente, il est présent à ma conscience avec une certitude irréfutable, comme donné en personne, et je ne peux tout simplement pas soupçonner son existence. Il s'agit même d'une double indubitabilité : lorsque je perçois la chose dans une concordance ininterrompue, je crois, et je suis impuissant à changer arbitrairement ma croyance en incroyance, ma thèse en antithèse. Tant qu'aucune contradiction ne vient contredire l'existence vécue, je ne doute pas, et je suis également incapable de douter de sa vérité. Cependant, la possibilité que l'être-donné du monde perçu laisse place à un chaos reste toujours envisageable, car le développement normal de l'activité perceptive n'est rien de plus que des anticipations et des attentes toujours plus corroborées par la cohérence du cours de l'expérience, et la seule corroboration ne me garantit en rien que le cours ne sera pas rompu.

L'insistance de Husserl dans l'usage d'expressions telles que «*pendant*», «*durant*», ne doit pas passer inaperçue: l'existence du monde est indubitable «*tant que*» je le perçois, le monde m'est donné avec une certitude absolue «*tout au long*» du processus de perception, «*pendant*» toute la durée dans laquelle il est présent. Néanmoins, son existence, qui s'écoule du présent vers l'avenir en se projetant dans un horizon de possibilités ouvertes, n'en reste pas moins affectée par la contingence. Contrairement à ce qui se passe avec l'apodictique pur et simple, l'essence de l'indubitabilité de l'expérience externe est parfaitement compatible avec un possible non-être, avec une contingence constante quant à sa connaissance, «dans le sens où cette caractéristique du monde d'être lui-même donné dans sa présence corporelle n'exclut jamais en principe sa non-existence.» (Hua VIII. Leçon 33, p. 50, trad. fr. 69).

Dans la leçon 34, Husserl revient à parler de la possibilité de la simple apparence et commence à l'appeler par le nom d'«*illusion transcendantale*», la différenciant de l'«*illusion empirique*». Ici, se dessine un contexte qui permet d'aborder l'«*objection de la folie*». Par «*illusion transcendantale*», Husserl entend la situation où le «*style passé et encore persistant qui caractérise l'ensemble de la perception du monde motive nécessairement en soi la croyance anticipatrice que les choses continueront de cette manière*», cependant, l'éventail des possibles reste ouvert, il peut arriver que «*la structure de la succession des corrections qui interviennent logiquement se dissolve*», que ce monde que nous expérimentons dans le présent, à travers une croyance perceptuelle, et qui se confirme continuellement dans le flux de la perception en tant que tel, ce monde, qui se donne à voir indubitablement à la perception présente et qui

s'harmonise avec le monde du passé, est un monde qui, malgré toute croyance que nous y déposons et que nous ne pourrions pas ne pas déposer, pourrait n'être rien de plus qu'une «illusion transcendantale» (Ibid., Leçon 34, p. 52, trad. fr. 72).

Le sens que Husserl donne à ces affirmations ne doit pas être confondu et ainsi induire en erreur, il souligne immédiatement après que «l'existence du monde *est absolument hors de doute*, et cette indubitabilité est impliquée dans la perception même du monde dans laquelle nous vivons continuellement» ; cependant, cette certitude perceptive est compatible avec la proposition selon laquelle ce monde est un pur néant, une pure illusion transcendantale ; et Husserl dit que cette compatibilité, sous la forme d'une proposition hypothétique absurde, n'est pas un non-sens du même type que «*1 est plus grand que 2*» et «*le carré est rond*», car la non-existence du monde est manifestement possible, bien que rien ne prouve qu'il n'existe pas et tout témoigne en faveur de son existence ; en ce qui concerne l'objection de la folie, selon laquelle il existe toujours la possibilité que la raison soit perdue, Husserl avertit qu'elle ne prouve rien, car une telle possibilité présuppose déjà l'existence du monde. (Ibid., Leçon 34, pp. 54-55, trad. fr. 75).

L'apparence de contradiction laissée par ces affirmations ci-dessus se dissipe dès que l'on se concentre sur le point de l'argumentation. McKenna, qui a proposé une interprétation substantielle de cette leçon 34, considère que la critique faite à travers le concept d'«illusion transcendantale» vise à montrer la «contingence» du monde et à approfondir le caractère contingent de toute expérience mondaine. «Contingence» semble avoir ici deux significations : (I) la continuité effective de notre expérience de vie, «même si un monde à disposition venait à cesser d'exister, cela montre que l'«existence» (*Existenz*), ou le «être-là» (*Dasein*) d'un monde, dépend du cours temporel de la conscience suivant de manière harmonieuse»; (II) «le monde est contingent dans le sens où il n'y a pas de nécessité à ce qu'il y ait un monde pour nous.»<sup>484</sup> En résumé, ce que Husserl veut souligner, c'est que l'existence et la manière d'être du monde ne sont rien de plus qu'un «fait irrationnel».

L'irrationalité de l'illusion n'admet aucune correction possible : «ce qui caractérise cette illusion appelée transcendantale, c'est qu'il serait totalement absurde de chercher pour elle une correction qui lui apporterait une vérité correspondante » ou même « partir à la recherche d'un être véritable qui devrait être mis à sa place, au lieu de ce monde inexistant.» (Hua VIII. Leçon 34, p. 53, trad. fr. 73).

---

<sup>484</sup> McKENNA, William R. Husserl's "Introductions to Phenomenology". Interpretation and Critique. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 189.

C'est dans la leçon 35 que les exposés de Husserl abordent la question de l'intersubjectivité, traitant de la «théorie de l'intropathie». La leçon 36 traite du «*solipsisme transcendantal*» qui est considéré comme *le résultat négatif* de la critique de l'expérience du monde. En ce qui concerne l'existence d'autres hommes, indiquée par le pluriel majestueux «nous», on observe ici que les autres sont également connus de manière expérientielle, comme des données expérimentées dans notre propre expérience. Par conséquent, si je souhaite entreprendre, en tant que philosophe commençant, une critique universelle de l'existence du monde, je ne peux pas le faire dans l'attitude communicative implicite du «nous» (*Wir-Rede*).

À la question : «comment des corps organiques étrangers en tant que tels, c'est-à-dire des animaux et d'autres êtres humains en tant que tels, sont donnés dans mon expérience et comment peuvent-ils l'être dans le cadre universel de ma perception du monde ?», Husserl propose comme réponse que «mon propre corps jouit dans ce cadre, donc, du point de vue de la connaissance empirique originelle, du rôle du corps organique primordial (*Urleibes*)» et de celui-ci, en effet, «découle l'expérience de tous les autres corps organiques ; ainsi, je ne cesse d'être pour moi et pour mon expérience l'homme primordial dont l'expérience de tous les autres êtres humains tire son sens et sa possibilité perceptuelle» ; il est un fait que mon propre corps est immergé dans mon champ perceptif en tant que corps organique donné dans le mode originel de la perception psychophysique – de la double couche d'expérience qui prévaut ici, d'autres corps, en tant que corps organiques, peuvent «dès lors exister pour moi et, d'une certaine manière, également être perçus», c'est par la similitude des choses de mon environnement corporel avec mon propre corps, son comportement physique, son expression psychologique, qu'ils, les autres, «pourront et devront ensuite également être appréhendés et saisis par l'expérience en tant que corps animés.» (Ibid., Leçon 35, p. 62, trad. fr. 85-86).

Husserl parle ensuite, à propos de cette perception perceptuelle du corps organique étranger, qu'il s'agit d'une *perception par interprétation originelle*, qui repose sur ma propre corporéité primordiale dans une référence essentielle indissociable. Cependant, nous demandons la permission de citer un passage très intrigant de la leçon 36 :

Car une telle possibilité, par exemple celle qu'actuellement une foule de gens masqués parcourt la rue, peut être une hypothèse concevable par ailleurs vide de sens, mais elle n'en est pas moins fondée sur le sol général de l'expérience en constatant sa non-vérité objective. Par contre, ici il s'agit de la possibilité que l'expérience dans sa totalité et en général perde toute harmonie, et par suite qu'il n'y ait plus aucun fondement valable pouvant servir à quelque position que ce soit, pas même à la position de possibilités réelles.<sup>485</sup>

---

<sup>485</sup> Ibid., Leçon 36, p. 65 (trad. fr. 90 soulignement ajouté).



Or, n'est-il pas vrai que de 2020 à 2022, cette possibilité – une foule de personnes portant des masques déambulant dans les rues du monde entier – est devenue tragiquement réelle pendant la pandémie de Covid-19 ? Malheureusement, cette possibilité vide a été tragiquement rempliée au cours de ces deux années.

La critique universelle de l'expérience, qui incombe au philosophe commençant, ne peut pas présupposer l'existence des autres et doit être exercée dans un style solipsiste, au sens positif du terme. Ensuite, Husserl fait allusion au risque du cercle épistémologique, qui consiste à utiliser dans l'argumentation des éléments particuliers qui sont précisément les éléments en question dans la critique. Son projet philosophique peut alors se prévaloir des résultats obtenus par les méditations qui ont été menées. La possibilité que l'accord de l'expérience se transforme en chaos n'est qu'une hypothèse vide à laquelle *rien, absolument rien*, ne plaide en faveur. Cependant, cela reste une possibilité. Husserl fait alors un pas important : le moment où les observations ci-dessus prennent de la valeur est celui où se pose la question du commencement approprié de la philosophie, et il s'agit maintenant de mettre en relation l'évidence acquise dans les dernières analyses avec cette question.

Dans les leçons 37 et 38, les exposés atteignent leur apogée avec l'ouverture du champ de l'expérience transcendantale, la présentation des réductions (transcendantale, phénoménologique et réduction apodictique), et on atteint le point culminant de l'argument sur la certitude apodictique de la non-existence possible du monde, dont l'objectif est d'ouvrir la voie à l'expérience transcendantale et de mettre en valeur la vie transcendantale de la subjectivité, qui est maintenant soumise à la critique.

Évidemment, l'expérience de la vie transcendantale de la subjectivité n'a cessé de valoir comme existence posée et présupposée en elle-même, tout comme le sujet qui fait cette expérience dans son flux concret. Sans cela, il n'y aurait ni objectivités mondaines ni le monde en général comme connaissables dans une telle expérience. Tant qu'ils sont donnés, je les perçois et les prends dans la perception dans leur ipséité vécue. Je ne tombe pas pour autant dans un cercle épistémologique, puisque la connaissance de moi-même appartient aussi au monde ?

La connaissance de soi est le fondement de la critique, mais Husserl affirme qu'il peut arriver qu'une critique de la connaissance de soi-même soit également une exigence. Si elle n'est pas faite, «une telle omission ne me conduirait-elle pas *vraiment à tomber dans un cercle spécifique de la critique de la connaissance?*» (Ibid., Leçon 37, p. 71, trad. fr. 99). Mais ici se dessine une double signification du moi qui permet à Husserl d'échapper au cercle.

L'ambiguïté dans laquelle entre le discours sur le moi – le moi humain et le moi sujet de l'expérience, le moi-sujet et le moi-objet – n'est pas accidentelle :

En transférant mon regard réflexif du moi-sujet au moi-objet et inversement, je ne peux pas ne pas reconnaître avec une évidence apodictique que moi, le sujet de l'expérience, je suis identique au moi objectif dans l'homme (...) cette réalité psychophysique appelé « homme » avec son moi humain, qui accomplit cette réflexion et dévoile grâce à elle son intériorité cachée.<sup>486</sup>

L'argumentation sera orientée vers la démonstration du caractère absolu de la subjectivité, et ici Husserl fait entrer son concept de « transcendantal » dans une analogie avec la représentation religieuse de l'immortalité de l'âme, bien que le recours à des représentations religieuses soit inadmissible pour le philosophe qui commence:

Je serais et resterais celui qui dans son être n'est en rien touché par toute espèce de néant affectant le monde, celui qui jamais ne pourra être anéanti par un anéantissement (...) je resterai celui que je suis, même si j'étais soustrait au monde, même si j'étais délivré de mon corps ; car tout se passerait comme s'il s'agissait ici de la possibilité qu'un ange de la mort m'emportât, moi âme pure, hors de ce monde existant et permanent. (...) S'il avait plu à Dieu (...) de créer au lieu du monde réel seulement un monde de l'apparence transcendantale que me serait donné (...) tout en étant un néant (...) je n'en resterais pas moins exactement celui que je suis dans ma pure ipsité. (Ibid., Leçon 37, pp. 72-73, trad. fr. 101-102-103).

Dans la leçon 38, une attention sera portée au processus de «*dévoilement*» du moi de l'expérience transcendantale, qui, avec son *soi* transcendantal conservé dans la suspension (*Ausschaltung*), ne signifie évidemment pas un résidu « subsistant en tant qu'évidence apodictique de la critique apodictique du monde. » (Ibid., Leçon 38, p. 75, trad. fr. 106). Il a été mis en lumière avec la conversion de l'intérêt théorique, son expérience a été dévoilée comme sujet de la critique transcendantale. Cela est conforme au principe initial de la philosophie de Husserl, qui consiste à ne pas accorder de valeur de commencement à quoi que ce soit qui ne soit pas soutenu par des évidences apodictiques uniquement : l'objectif est de mettre en lumière la subjectivité transcendantale qui était auparavant cachée, voilée, et de la surprendre dans son expérience transcendantale.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur l'évidence, Husserl distingue entre l'évidence (*Evidenz*) et obviété (*Selbstverständlichkeit*). C'est dans le contexte de cette distinction qu'il parle d'une subjectivité cachée (*verborgenen Subjektivität*), qui doit devenir visible, être rendue manifeste (*erschaubar zu machen*). Le moi transcendantal vit dans une auto-dissimulation (*Aber wie erlöst sich nun mein transzendentes Ich von dieser*

---

<sup>486</sup> Ibid., Leçon 37, p. 72 (trad. fr. 100-101).

*Selbstverhüllung?*). C'est à travers sa propre dissimulation que le sujet transcendantal s'objectivise lui-même : il est parfaitement fermé en soi-même, mais c'est ainsi qu'il « réalise en soi une auto-objectivation, en se donnant à lui-même la forme de sens <âme humaine> et <réalité objective> » (Ibid., Leçon 38, p. 77, trad. fr. 107).

La question qui se pose inévitablement est : «*Or, comment mon moi transcendantal se libère-t-il de cette auto-dissimulation ?*» Comment mon ego sort-il de cette auto-obscureissement où il détourne son regard de sa profondeur ultime, subjective, et se livre purement et simplement à l'objectivité, se laissant absorber en elle ? Pour Husserl, aller à l'encontre de cette propension naturelle revient à lutter contre une habitude fortement enracinée : «Comment me débarrasser de cette auto-perception produite en moi-même qui, retrouvant sans cesse une nouvelle vigueur par la force de l'habitude, ne cesse de m'empêcher de m'apparaître autrement que comme moi, cet homme ?» (Ibid., Leçon 38, p. 77, 107 trad. fr.). En effet, il y a un pouvoir de motivation (*Motivationskraft*), renforcé par l'habitude, qui me plonge dans la naïveté de l'expérience mondaine où je suis poussé à me percevoir comme un homme (*Mensch-Apperzeption*). Ainsi, je me perds dans le monde, je suis revêtu de l'attirail mondain.

Dans les lignes qui suivent, ce vocabulaire de la chute, de la dissimulation, est constamment présent. Et c'est ici que l'on répond à la question de savoir comment il est possible d'éviter de tomber, comment ne pas se rétracter dans une telle auto-occultation : la «conversion» par la réduction transcendantale, par la «mise en suspens méthodique ou la mise hors validité de l'existence de l'univers» (*methodischen Aussergeltungsetzung*), qui est en même temps «une mise en suspens de la validité de la perception qui m'objectivise en tant qu'*être-dans-le-monde*», est une *motivation antinaturelle* qui ne se laisse pas aveugler par la force de l'habitude, ce qu'elle veut c'est *voir* avec toute acuité, voir dans la plénitude de l'évidence, et elle opère, en fonction de cela, une prise de conscience de soi où le moi, auparavant oublié, auparavant détourné de lui-même et livré au mondain, trouve ses yeux ramenés à la pureté de son expérience transcendantale et, par celle-ci, prend conscience de sa source originelle (Ibid., Leçon 38, p. 78, trad. fr. 108-109).

### 8.3 La voie de la réduction psychologique-phénoménologique

Dans la leçon 39, qui commence une nouvelle section, Husserl développe la phénoménologie de la réduction phénoménologique, à côté de laquelle s'ouvre une deuxième

voie pour la réduction transcendantale. Cette voie est la première à être proposée comme alternative à la voie cartésienne, étant également capable de conduire à la subjectivité transcendantale. Husserl l'appelle réduction psychologico-phénoménologique. Son point de départ est une simple réflexion considérée comme une prise de conscience naturelle de soi (*natürlich Selbstbesinnung*).

Comment l'argumentation est-elle menée ? Le premier chapitre de cette section traite de la «forme transcendantale du temps» et du «flux de la vie transcendantale de la subjectivité». L'accent est mis sur le «sens complet de l'expérience transcendantale de soi», considérée comme universelle et non réductible à l'instant actuel de l'auto-perception, car elle englobe le présent, le passé et le futur transcendants.

Il sera montré ici qu'aux actes du moi de la réflexion (je perçois, je me souviens, j'espère, je doute, etc.) correspondent des actes transcendants du moi (Cf. Ibid., Leçon 39, p. 82, trad. fr. 118). Husserl dit que l'inhibition de la «croyance en monde», la retenue «de la position de réalité» et de «l'auto-perception objective naturelle» me permettent d'atteindre de tels actes : «il faudra procéder ainsi pour chaque acte du moi et chaque vécu du moi qui peut être naturellement saisi par la réflexion. Grâce à cette méthode, nous appréhendons chaque vécu comme ce qu'il est dans la subjectivité transcendantale, comme pulsation de la vie vraie et pure de cette dernière.» (Ibid., Leçon 39, p. 83, trad. fr. 119). Mais il est nécessaire de le faire, bien sûr, en assurant l'universalité du domaine de l'expérience transcendantale.

Dans la Leçon 40, l'analyse suivra les traces de la «réflexion comme scission du moi et l'identité du moi dans le flux du présent vivant». La perception de soi a de particulier – dit Husserl – le fait que le «je» de la réflexion s'élève au-delà du «je perçois», se divisant en deux. Le nouveau «je» qui se manifeste dans la réflexion, une duplication du premier moi, est une prise de conscience de soi fondamentale, dans la mesure où, dans l'exercice d'actes non réflexifs, le moi vit oublié de lui-même. Allant au-delà de l'acte, le moi de la réflexion saisit le «moi oublié de lui-même» comme «moi déjà passé» par une rétrospection, une auto-perception rétentionnelle. Dans le «présent vivant, j'ai, en état de coexistence, le moi dédoublé et l'acte dédoublé du moi», et la multiplication des moi réflexifs appartient tellement à leur essence qu'il n'est même pas nécessaire de «souligner que chaque nouvelle réflexion qui s'élève en degré met en scène un nouveau moi comme sujet de réalisation, de sorte que, par exemple, le troisième moi et son acte renvoient au deuxième moi et celui-ci au premier.» (Ibid., Leçon 40, p. 89, trad. fr. 126-127).

Cependant, Husserl fait une remarque d'ordre terminologique concernant l'usage de l'expression «oubli de soi» (*Selbstvergessenheit*), qui, selon lui, n'est pas une expression

appropriée, car elle suppose que le «moi passé» disposait autrefois d'une conscience de soi comme transcendante et a laissé cette conscience glisser dans l'oubli. Les choses ne se passent pas exactement ainsi. De même, l'expression «moi inconscient» n'est pas appropriée en raison de la multiplicité de significations qu'elle évoque dans des différentes écoles de psychologie. «Il serait préférable de parler d'un moi latent opposé à un moi patent» : le moi patent est celui qui se réveille de sa latence égologique, qui émerge de son sommeil, qui «devient un moi qui s'éveille à la conscience, un moi qui accomplit un acte, de la même manière qu'un acte ne devient lui-même patent que par l'intervention d'un moi qui réfléchit sur lui-même et sur son acte, et qui, à son tour, est un moi latent.» (Ibid., Leçon 40, p. 90, trad. fr. 127).

Mais il convient de souligner que la division du moi ne signifie pas, évidemment, une perte de son identité : les multiples pôles d'actes sont en fait la manifestation d'un même ego qui est, à chaque fois, présent dans tous ces actes en y participant de différentes manières. En effet, je comprends que, en se fragmentant en une variété d'actes et de sujets d'actes, c'est toujours un seul ego qui est divisé, mais sans contracter une forme quelconque de schizophrénie aiguë. Je comprends que la vie égologique en acte est, essentiellement et simplement, ce processus même de se diviser dans un comportement actif. À tout moment, un je qui englobe la totalité peut se réintégrer, en identifiant tous ces actes et sujets d'actes. Je perçois que moi-même je peux me stabiliser comme l'ego qui se contemple à un niveau de réflexion plus élevé, que je peux prendre conscience de l'identité de tous ces pôles d'actes et de la diversité de leurs formes d'être dans une synthèse évidente. Partout, je reste le même, moi en tant qu'ego réfléchi suis le même qui est appréhendé comme non réfléchi dans la rétroception (*nachgriff*). Par exemple, l'ego qui, en percevant une maison, se perçoit lui-même en tant qu'observateur, observe en fait lui-même percevant la maison.

À son tour, la leçon 41 poursuit l'analyse précédente en poussant plus loin la description de la manière dont le moi réflexif accompagne la croyance du moi non réfléchi, comment il avance main dans la main avec le moi non réfléchi dans la direction de la validité doxique, mais n'est pas obligé de le faire (c'est-à-dire, il peut choisir de ne pas adhérer à la croyance dans l'instauration d'une attitude désintéressée, où le jugement est suspendu). La leçon 42 plonge plus profondément dans le fait que, dans les situations où le réflexif accompagne le non réfléchi, le moi réflexif est «intéressé» par l'être de l'objet de croyance. Husserl illustre l'ambiguïté qui affecte toute croyance : le scepticisme, l'apparition de doutes et la suspension de la croyance placée dans la mémoire, il examine le concept d'«intérêt pour l'être», l'unité de l'intérêt pour l'être à travers la multiplicité des actes.

Dans la leçon 43, intitulée «La possibilité d'un intérêt pur pris en relation avec l'être subjectif dans l'ἐποχή et la réflexion phénoménologiques», le titre lui-même annonce enfin l'entrée dans la «théorie de la réduction phénoménologique», dont le premier pas est l'examen de la possibilité de pratiquer une époque quant à la «validité de l'être» des objets créés. Comme nous l'avons vu, le moi réflexif peut se comporter comme un observateur désintéressé, simplement intéressé par l'aspect purement subjectif de l'acte du moi non réfléchi, y compris sa croyance. Ce désintéret n'est pas seulement une privation, mais un acte libre de suspension.

Ensuite, Husserl parle de «l'activité de conscience dans la vie naturelle du moi et la réduction à la subjectivité pure». Nous sommes à la Leçon 44, intitulée «Actes positionnels et actes quasi-positionnels et leur réduction ; ἐποχή et quasi- ἐποχή». L'attitude du moi réflexif en tant qu'observateur théorique désintéressé est caractérisée par le refus de participer à toute orientation des actes en cours, à travers laquelle le thème théorique de la subjectivité des actes est obtenu, indépendamment de la valeur de vérité de leur opinion objective. Cette ἐποχή, liée à chaque acte individuel, n'est pas encore transcendantale. L'élimination (*Ausschaltung*) affecte également les objets idéaux, par rapport à l'objet, elle est une parenthèse ou une mise entre parenthèses (*Einklammerung*). Un autre thème discuté ici est celui de l'implication intentionnelle, qui est illustrée par la réduction dans la conscience de l'image et dans les actes de l'imagination. L'imaginé est ce qui, dans la conscience, a le caractère du *faire-semblant*, du *comme-si*. Husserl aborde les actes de pure imagination et ceux qui mêlent conscience de la réalité et fiction. Dans la réduction, émerge le moi qui imagine, visant des objets *comme-si*. Les actes d'imagination se distinguent des actes positionnels car ils sont quasi-positionnels. Dans l'imagination naïve, le moi est dans le mode d'imagination, oubliant de lui-même. Dans la réduction, le moi imaginé est transformé en un moi réflexif : la ἐποχή dans l'imagination contient en elle-même une quasi- ἐποχή du moi de l'imagination. À chaque acte positionnel phénoménologiquement pur correspond un acte quasi-positionnel parallèle.

Dans la Leçon 45, l'attention sera attirée sur «la vie mondaine naturelle du moi en tant que sujet d'actes et le caractère non naturel de la prise de conscience pure du phénoménologue». Husserl parle des difficultés de pratiquer la réduction phénoménologique. Face aux analyses objectives de la nature, les analyses phénoménologiques sont fondamentalement opposées et se posent comme «non naturelles» comme réflexion sur la pure vie égologique. Plus tard, l'intensification du doute naturel ouvrira la voie à l'introduction de l'indubitabilité apodictique. Les analyses effectuées jusqu'à présent ont ouvert une deuxième voie vers la subjectivité transcendantale : au-delà de la réduction aux actes individuels, il existe encore une étape plus élevée possible, par laquelle le moi transcendantal est conquis.

Dans la Leçon 46, une «nouvelle formulation et approfondissement de la méthode phénoménologique» est proposée à travers la voie cartésienne et la voie du psychologue pour la réduction transcendantale. Husserl montre que, dans tous les actes intentionnels, le tissu de la vie intentionnelle n'est pas simple, mais implique la possibilité de faire passer le moi naïf de la réflexion à un moi désintéressé. À partir de là, le moi peut avancer de *ἐποχή* en *ἐποχή*, de réduction en réduction, le méthode phénoménologique lui ouvrira l'accès à un nouveau domaine d'expérience différent de celui de l'expérience ordinaire. Le passage à ce «champ infiniment ouvert de l'expérience» est décrit par Husserl comme suit : «au lieu de procéder, en tant que moi réfléchissant, à la réduction décrite par rapport aux actes et ensembles d'actes particuliers et en fonction de ce que chacun de ces actes pose comme valide, je me constitue en tant que moi transcendantal», ici, je prends la forme «du sujet qui opère des réductions phénoménologiques transcendantales (...) je deviens ce spectateur transcendantal et mon *ἐποχή* devient une *ἐποχή* transcendantale en ce sens qu'elle est universelle et radicale d'une manière que la réduction psychologique n'a pas connue» (ibid., Leçon 46, pp. 128-129, trad. fr. 179-180). En outre, une brève vue d'ensemble des actes de représentation est fournie une fois de plus. Les implications se multiplient grâce à la possibilité d'itération, qui ne se limite pas seulement à la même forme d'acte, mais peut se superposer de manière différente. Husserl donne à nouveau l'exemple de l'imagination.

Ensuite (quatrième section), l'accent sera mis sur les disciplines suivantes : la psychologie phénoménologique, la phénoménologie transcendantale et la philosophie phénoménologique. Husserl présente la fonction et la problématique d'une réduction phénoménologico-psychologique. Nous arrivons à la Leçon 47, où les objets soumis à l'analyse sont les implications intentionnelles et les redoublements. En ce qui concerne les implications, il convient de dire que la réduction exige du moi se remémorant le passé et anticipant l'avenir, qu'il appréhende par la réflexion le moi remémoré et le moi anticipé, ainsi que, de manière générale, tous les actes par lesquels il prend conscience de ces différents moi, comme les ayant réalisés et anticipés. Il en va de même pour les actes d'imagination et de représentation du moi, qui pénètrent dans tout le tissu de sa vie intentionnelle dans lequel il est impliqué avec ses actes. À savoir, dans les «actes d'imagination, un tel moi est intentionnellement impliqué dans le mode du <comme si> précisément en tant que moi co-imaginé qui accomplit des actes dans le monde imaginaire correspondant.» (Ibid., Leçon 47, p. 133 trad. fr. 186).

La réduction révèle «comment toute imagination en tant qu'acte présent réel du moi qui imagine (...) prend conscience de son objet imaginaire», de plus, «comme à chaque aspect objectif correspond un aspect imaginaire purement subjectif», et cet aspect est le seul

moyen par lequel «un objet peut apparaître et avoir de la valeur pour le sujet, même dans l'imagination.» (Ibid., Leçon 47, p. 133 trad. fr. 186). Il convient de prendre en compte que les implications intentionnelles ne sont pas seulement multiples, mais se multiplient : en effet, «la simple représentation et l'imagination – ainsi que la figuration par l'image et l'indication par des signes – comportent des possibilités de répétitions successives et échelonnées les unes sur les autres (*Aufeinandergestufen*), des possibilités de redoublements (*Iteration*).» (Ibid., Leçon 47, p. 133 trad. fr. 186). Husserl donne comme exemple la possibilité d'avoir, «au lieu d'un simple souvenir», le «souvenir d'un souvenir», et ainsi, après avoir oublié ce dernier, «nous pouvons nous souvenir avoir eu le souvenir d'un souvenir, etc.», et il en va de même pour une «figuration par image», elle «peut être la figuration d'une chose figurée en image, qui, à son tour, peut être une image-portrait, etc. (...) Une imagination peut, à son tour, au lieu d'être une simple imagination, être une imagination d'une imagination (...).» (Ibid., Leçon 47, p. 133 trad. fr. 186-187).

L'itération des imaginations, des souvenirs, est un redoublement : à partir de celui-ci, la possibilité «ne nous est pas seulement donnée dans un seul et même genre d'actes par rapport à leurs complications intentionnelles», prévient Husserl, mais au contraire, «tout comme les différents genres d'actes de modification intentionnelle peuvent se superposer les uns aux autres de manière intentionnelle», il existe en fait des souvenirs d'attentes, des attentes de souvenirs, des imaginations de souvenirs, etc. et ainsi de suite, «ainsi tous les redoublements d'une des modifications peuvent passer dans l'intentionnalité d'une modification donnée à n'importe quelle autre.» (Ibid., Leçon 47, p. 134 trad. fr. 187).

Dans la Leçon 48, Husserl pose la question de savoir si les analyses particulières effectuées jusqu'à présent permettront effectivement d'atteindre le *plus ultra* phénoménologique qui répond au nom de subjectivité transcendantale. Jusqu'à présent, la voie cartésienne lui a servi d'instrument pour critiquer les réductions opérées dans le domaine de l'attitude naturelle ; et, d'autre part, elle lui a servi à éveiller «l'idée décisive qui permet de surmonter ce qui est insuffisant dans cette démarche.» (Ibid., Leçon 48, p. 139 trad. fr. 195). La voie cartésienne est une motivation qui conduit le phénoménologue à découvrir la «partie constructive complémentaire» d'une nouvelle méthode. Le psychologue commence avec son «je», en tant qu'homme vivant dans un monde qui lui est bien connu, puis il exerce sur ses actes singuliers quelques réductions qui inhibent la validité de leurs objectivités intentionnelles. Ainsi, survient la transition de la réduction psychologique à la réduction transcendantale appartenant à la réduction psychologique universelle. Les réductions effectuées jusqu'à présent sur les actes individuels ou sur l'ensemble de tous les actes réels et possibles ne font rien de moins que mettre



en évidence l'intériorité psychique dans sa pureté. Elles réalisent pour la première fois l'expérience interne purement psychologique. L'élimination de la «position de l'être» n'est vue que de manière occasionnelle et relative. Par rapport à la précédente, une époque universelle élimine les validités potentielles et habituelles des horizons de validité.

La Leçon 49, avec laquelle s'ouvre le dernier chapitre de cette section, traite des «horizons du flux du Présent vivant» : à savoir, des horizons de validité ; de la conscience de premier et de second plan présente dans chaque acte de perception concrète ; des horizons externes et internes ; des horizons infinis de l'expérience possible, dans lesquels se dessine un style d'unité ; des horizons du passé et du futur en tant qu'horizon de validités implicites ; des horizons de l'expérience des objets idéaux.

Dans la Leçon 50, Husserl entreprend de faire quelques remarques qui compléteront la question des implications intentionnelles. Ces implications s'étendent - dit-il - à « *l'univers monadique d'un système de vie sans fin, à l'infini de notre propre vie et de la vie intersubjective historique* »: ce qui appartient nécessairement à cette vie, dans toutes ses phases historiques, est la positionnalité de « validités » dont l'universalité je peux mettre hors circuit, en exerçant sur elle une critique à travers une réflexion universelle qui s'unit à une époque universelle (Ibid., Leçon 50, pp. 212 à 217).

Dans la Leçon 51, survient la transition «vers l'époque et la réduction universelles» et cela met en lumière la «vie universelle pure et son monde vécu». Une description plus détaillée de la réduction universelle à réaliser montre que l'époque et la réduction universelles sont l'analogie de la réduction psychologique individuelle. De la Leçon 52 à la 54, Husserl parle du «sens philosophique de la réduction phénoménologique transcendantale». La philosophie est considérée comme le «développement systématique de la subjectivité transcendantale sous la forme d'une auto-théorisation transcendantale systématique fondée sur l'expérience transcendantale de soi-même» (Leçon 52). La Leçon 53 aborde le «problème de l'intersubjectivité». Dans la mesure où la phénoménologie pure court le risque d'être affectée par une naïveté transcendantale, ce qui est une possibilité toujours ouverte, la tâche philosophique urgente ici est une critique apodictique de l'expérience transcendantale. Ensuite, Husserl parle de l'égologie transcendantale (phénoménologie solipsiste) et du passage à la réduction intersubjective.

Dans la Leçon 54, il est démontré que «le chemin de la réduction phénoménologique conduit à l'idéalisme transcendantal et que ce dernier est interprété dans un sens phénoménologique comme Monadologie transcendantale». La phénoménologie est présentée comme la première forme rigoureusement scientifique de l'idéalisme philosophique.

On parle de la nécessité apparente du solipsisme, mais seulement pour que son aporie parvienne à une résolution. La réduction transcendantale se réfère directement seulement à mon ego, mais elle se réfère indirectement à une pluralité ouverte d'alter egos. L'alter ego n'est pas donné en soi, mais seulement indiqué. La réduction phénoménologique conduit à deux structures interconnectées : 1) à ma vie et au monde universel de choses qui y est constitué ; 2) à la subjectivité étrangère co-expérimentée, qui ne se dissout pas dans les corrélats intentionnels de ma vie.<sup>487</sup>

Du § 58 au § 61, l'exposition culmine dans «l'articulation des problèmes de l'analytique intentionnelle des communautés intersubjectives supérieures», dans «l'explication ontologique» et dans la place qu'elle occupe dans l'ensemble de la phénoménologie transcendantale, donnant lieu aux résultats métaphysiques de toute l'exposition faite, qui est enfin soumise, au § 62, à une caractérisation synoptique.

Comme on peut le voir, cette troisième partie révèle une subjectivité qui était auparavant latente, perdue dans le monde. Cette subjectivité est thématifiée et le monde est montré comme étant son corrélat intentionnel. C'est ici qu'est introduit le couple de concepts relatifs à l'intérêt : le spectateur intéressé et le spectateur désintéressé à l'existence du monde.

La différence entre les voies réside dans le fait que, dans la voie psychologico-phénoménologique, il n'est pas nécessaire de critiquer l'expérience du monde ni d'exiger l'apodicticité ; le chemin vers la subjectivité est ouvert par une sorte de conversion intérieure équivalente à une nouvelle attitude adoptée face au monde. La réflexion phénoménologique découvre d'abord une vie en perpétuel flux dans le temps, puis une nouvelle expérience qui se déroule dans la région pure du transcendantal. Dans cette région, aucun objet du monde n'est perdu, mais il est illuminé dans son sens véritable et sa véritable réalité (l'origine de tout être mondain). « Peut-être arrive-t-il justement que tout perdre signifie tout gagner, que la négation radicale du monde soit le chemin nécessaire pour contempler la véritable réalité et vivre la

---

<sup>487</sup> Ce qui est accompli ici sera mieux développé dans les *Méditations Cartésiennes*. Dans la cinquième méditation cartésienne, Husserl traite de la « découverte de la sphère de l'être transcendantal comme intersubjectivité monadologique ». Le mode de la donation de l'autre est ontico-noématique et sert de fil conducteur transcendantal pour la théorie constitutive de l'expérience d'autrui (§ 43). La réduction transcendantale est une réduction à la sphère de propriété dans sa pleine concrétion monadique (§§ 44 et 47). Cette sphère est appelée par Husserl le monde primordial (§ 47), mais la transcendance du monde objectif est d'un degré plus élevé que la transcendance du monde primordial (§ 48). Husserl esquisse préalablement l'explicitation intentionnelle de l'expérience de l'autre (§ 49), avec son « appariement associatif » respectif (§ 51), sa « présentation », son propre style de confirmation (§ 52). À cela, Husserl ajoute des détails sur les potentialités de la sphère primordiale en ce qui concerne ses fonctions constitutives dans la perception de l'autre (§ 53). Le concept de « présentation » est expliqué dans son sens (§ 54). Cela conduit au traitement des questions relatives à la communalisation des monades et à la nature conçue comme première forme de l'objectivité (§ 55), ainsi qu'à la constitution des niveaux supérieurs de la communauté intermonadologique (§ 56), tout en clarifiant le parallélisme entre l'explicitation psychique interne et l'explicitation égologique transcendantale (§ 57).

véritable vie. » (Hua VIII, p. 166). Cependant, les deux voies restent à l'intérieur de l'ego transcendantal et conduisent la phénoménologie au solipsisme. Seule une nouvelle réflexion, réalisée dans la cinquième méditation cartésienne, détermine la subjectivité transcendantale dans sa vie communautaire. Les horizons de la conscience transcendantale s'élargissent, et la vie pure et profondément individuelle de l'ego s'étend alors à la vie historique intersubjective dont les limites se perdent dans l'infini.

Enfin, la quatrième partie de la *Philosophie Première* se trouve dans les annexes du cours, qui se résument en une tentative d'établir d'autres voies de réduction en plus de celles mentionnées ci-dessus : la voie ontologique, qui part des ontologies régionales ; la voie critique des sciences positives ; la voie éthique ; la voie par contraste entre le monde mythico-pratique et le monde de l'intérêt théorique.

Dans un texte écrit en décembre 1925 (*Versuch zu einer Scheidung der Stadien auf dem Wege zu einer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität*), il s'efforce de distinguer les étapes sur le chemin de la science de la subjectivité transcendantale, Husserl parle du chemin qui part de l'éveil de la conscience éthico-épistémique, motivé par la critique des sciences, et ajoute ensuite la nécessité de la réduction phénoménologique et la critique apodictique de la connaissance phénoménologique, qui concernent la véritable philosophie première :

a) Ce qui est nécessaire, c'est la réduction phénoménologique, comme une réduction à la subjectivité transcendantale actuelle et possible ou à son expérience transcendantale actuelle et possible. b) Cela exige une critique apodictique de l'expérience transcendantale, mais aussi une critique de la connaissance logique qui peut être établie sur ce sol transcendantal de l'expérience en tant que phénoménologie. Par conséquent, ce qui est nécessaire, c'est une phénoménologie et une critique de sa connaissance. Ce qui est montré ici, c'est que cette critique apodictique de la connaissance phénoménologique est auto-référentielle, de manière itérative. C'est donc cela à quoi la véritable philosophie première se réfère (c'est-à-dire d'abord la phénoménologie « naïve » puis la critique apodictique, comme la critique la plus radicale de la cognition, liée à la première).<sup>488</sup>

#### 8.4 La raison latente et la raison patente comme clé herméneutique de l'histoire chez Husserl

Une chose qui reste à être estimée dans la considération de la philosophie première de Husserl est dans quelle mesure elle, dans sa genèse, se trouve liée à l'empirisme. Aussi paradoxal que ce rapprochement puisse paraître, il faut toujours se rappeler que Francis

---

<sup>488</sup> Hua VIII. Appendice 8, p. 251 (trad. ing. 469).

Bacon<sup>489</sup> et Thomas Hobbes<sup>490</sup> ont proposé une philosophie première en rupture avec la tradition classique et que cela a eu des répercussions sur Auguste Comte<sup>491</sup>, dont le « positivisme » a été récupéré par Brentano. Brentano s'est laissé inspirer par l'esprit positiviste de Comte dans sa *Psychologie du Point de Vue Empirique*, cherchant à faire de la philosophie une véritable science fondée entièrement sur la positivité de l'expérience, et il a ainsi assumé les prétentions générales du projet de la philosophie en tant que science rigoureuse. Mais il s'agit là d'un sujet pour une autre étude.

Dans cette section, nous allons aborder ce qui semble être une clé herméneutique que Husserl utilise dans sa lecture exégétique de l'histoire de la philosophie.

Il existe une interprétation de cette histoire – qui parle de l'émergence dans la pensée occidentale d'une crise et d'un déclin de la pensée – qui a été énoncée dans les cercles philosophiques fréquentés par Husserl et qui pourrait avoir eu une influence directe sur la manière dont Husserl a commencé à voir l'histoire de l'occident après la tragique explosion de la Première Guerre Mondiale. Nous parlons de l'interprétation de Brentano<sup>492</sup>, dont la *psychologie empirique* avait déjà servi de référence à la pensée de Husserl sur la philosophie en tant que « positivisme authentique ».

Dans ses cours d'histoire de la philosophie, Brentano emprunte à Comte la loi des trois états – ce qu'il juge conciliable avec sa théorie – et l'applique à sa propre version du

---

<sup>489</sup> Dans son livre « *The Progress of Knowledge* » (1601), Bacon nomme *philosophia prima* la matrice de toutes les connaissances appartenant au domaine de la philosophie. En d'autres termes, la philosophie première est la science-mère ou la source primordiale de connaissance qui englobe tous les domaines du savoir philosophique et qui peut être illustrée par l'image de l'« arbre de la connaissance », une figure empruntée à l'ancienne tradition encyclopédique pour représenter le lien entre les savoirs. Dans le « *Novum Organum* », Bacon utilise quant à lui la métaphore de l'arbre comme modèle de l'organisation et du développement de la connaissance humaine : les branches de l'arbre expriment l'interaction entre les connaissances, il possède une structure organique et maintient, au lieu d'un point concen-trique, un tronc commun qui nourrit toutes les sciences.

<sup>490</sup> La *philosophia prima* de Hobbes se positionne de manière antagonique par rapport à Aristote et à la scolastique, mais elle prend la *Physique* et la *Métaphysique* aristotéliennes comme point de départ pour la réorganisation théorique d'une série de principes et de concepts hérités de la tradition. La philosophie première hobbesienne, considérée dans son ensemble, est largement définie par la métaphysique conçue comme science de l'étant en tant qu'étant (à savoir, l'étant matériel), plutôt que par la définition classique de la science de l'être en tant qu'être. Deux définitions *stricto sensu* sont alors érigées à partir de ce large concept de métaphysique : la métaphysique comme physique générale - dans la mesure où dire l'étant (*ens*) c'est dire le corps (*corpus*) - et la métaphysique comme représentation.

<sup>491</sup> Tout au long de sa vie, en fixant le double objectif de fonder, d'une part, une philosophie positive et, d'autre part, une sociologie positive, Comte a donné plusieurs cours consacrés à cette double fondation : ainsi, dans la publication en 1854 du quatrième volume du *Cours de Politique Positive*, le philosophe français expose la conception et le plan d'une philosophie première. Celle-ci est considérée comme le résultat d'une évolution (de l'État Métaphysique à l'État Positif), et s'occupe de l'étude de l'homme et du monde, en se penchant sur l'ensemble des lois générales abstraites indépendantes de la nature des phénomènes. Cependant, tandis que l'état métaphysique de l'entendement consiste à personnifier des abstractions, qui deviennent alors des entités et jouent le rôle de réalités effectives, l'état scientifique consiste précisément en l'établissement positif de telles lois, qui trouvent leur fondement dans l'observation et permettent la conciliation entre la stabilité et le changement, une fois trouvée la constance dans la variation.

<sup>492</sup> Voir : BRENTANO, *Essais et Conférences*. Tome I. Sur l'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 2018.

récit historique. Brentano propose un modèle général du développement de la philosophie qui lui confère un caractère cyclique d'ascension et de déclin, de développement et de décadence. Ce même cycle historique se répéterait dans les trois périodes communément acceptées par l'historiographie : l'Antiquité, le Moyen Âge et la Modernité. Dans cette répétition, chaque cycle se caractériserait par quatre étapes consécutives qui se déploieraient selon une certaine logique<sup>493</sup>.

Le point culminant de la première phase du cycle philosophique de l'Antiquité est Aristote, celui de la philosophie médiévale est saint Thomas d'Aquin, tandis que celui de la modernité, à son tour, a en Bacon, Descartes, Leibniz et Locke ses figures centrales et est marqué par le retour aux méthodes empiriques.

Dans la première phase, la pensée grecque antique doit passer par un état théologique et métaphysique avant que sa marche ascendante ne crée les conditions qui donnent naissance à l'œuvre d'un Aristote. Le théisme aristotélicien n'est pas « métaphysico-religieux » au sens péjoratif du terme ; il se laisse animer par un esprit scientifique authentique et ainsi se conforme aux critères de l'investigation positive. Cependant, l'aristotélisme entre en décadence dès que les écoles stoïcienne et épicurienne donnent à la pensée une orientation plus pratique, entraînant une certaine banalisation des problèmes philosophiques. Cela ne signifie pas que Brentano conteste la légitimité du problème moral ; il soutient plutôt que le fait de donner à la philosophie la fonction exclusive de fournir des règles pour la conduite sociale, en absorbant la philosophie dans l'éthique, diminue la force ou la puissance de la philosophie et crée un certain déséquilibre entre elle et ses sous-disciplines philosophiques. Avec le stoïcisme (en particulier, la physique stoïcienne), le néoplatonisme est également considéré comme un autre représentant de la décadence : tous deux semblent revenir aux formes de pensée anciennes, où prévalait l'hylémorphisme (la tendance à expliquer les phénomènes selon des figures anthropomorphiques).

Les scolastiques des XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles reprennent comme point de départ ce qui fut le point culminant du passé. Cependant, le contexte de rivalité entre les ordres dominicains, représentés par Saint Thomas, et les ordres franciscains, représentés par Duns Scot, a eu pour conséquence la régression de l'investigation positive en subtilités métaphysiques et l'abandon de la recherche philosophique autonome au profit de la doctrine dogmatique défendue par les thomistes ou les scotistes. Ce dogmatisme subtil rencontre une résistance, d'une part, du nominalisme d'Ockham (qui conteste le principe du réalisme des universaux selon

---

<sup>493</sup> Notre exposé est plus ou moins une paraphrase qui prend comme référence l'article « La philosophie de l'histoire de la philosophie et de la modernité selon Franz Brentano » de STARZYNSKI, Wojciech Zbigniew. Non publié.

lequel *universalia sunt ante rem* en établissant le principe opposé selon lequel *universalia post rem*, concluant en fin de compte que *universalia sunt nomina* et que tout ce qui est actuel ne peut l'être qu'en tant qu'individu – *haec res*), et, d'autre part, de la philosophie du Maître Eckhart, qui réagit au rationalisme médiéval en retournant au mysticisme néoplatonicien. Tous deux représentent un nouvel épisode de la décadence.

De la même manière, les temps modernes connaissent un nouvel élan fécond de la pensée avec Bacon, Descartes, Locke et Leibniz, mais, pour la troisième fois, la décadence survient lorsque le kantisme est suivi de l'idéalisme allemand, qui éloigne tellement la philosophie de l'esprit positif qu'elle subit une véritable déformation dans le panthéisme de Schelling et Hegel. Brentano place Kant dans le rôle principal de cette tendance décadente dans la modernité. Pour lui, le prétendu rationalisme de la Critique se révèle, à la fin, être un profond irrationalisme.

Il n'a pas de sens de présenter la philosophie de Brentano comme une sorte de scolasticisme perdue au XIXe siècle. Si elle est étrangère à la *Weltanschauung* qui prend le centre de la culture européenne à cette époque, ce n'est pas parce qu'elle prétend offrir un programme philosophique réfractaire au tournant épistémologique moderne, mais plutôt parce que, d'une part, elle conserve le programme moderne dans sa version pré-kantienne et, d'autre part, elle renoue avec les débats propres à l'ontologie classique, avec un accent particulier sur Aristote, ce qui entraîne une intéressante réunion entre empirisme et métaphysique.

Pour Brentano, le défaut du programme de Locke qui a conduit son réalisme au phénoménisme de Berkeley et de là au scepticisme de Hume n'est pas à attribuer à une faille inhérente au programme lui-même, mais plutôt à des erreurs dans la mise en œuvre du programme scientifique tracé initialement par l'empirisme lockien. Ici réside la grande méprise de Kant, qui suppose qu'il s'agit d'une fatalité du devenir philosophique moderne alors qu'il s'agit en réalité d'une dérive accidentelle et donc contingente. Le retour à Aristote et à saint Thomas, ainsi qu'à Descartes et à Leibniz, est une initiative capable de corriger les principales lacunes du programme de Locke. Revenir à Aristote, en particulier, signifie revitaliser le projet philosophique moderne.

À notre avis, il n'est pas déraisonnable de supposer que Husserl était au courant de l'interprétation de Brentano de l'histoire de la philosophie et qu'il a décidé de remplacer sa conception cyclique par une conception plus ou moins liée à l'idéalisme allemand, qui parle d'un mouvement de la raison dans l'histoire passant par un moment de dissimulation – de la raison latente – et de dévoilement – de la raison patente – qui ne peut être opéré que par une prise de conscience radicale de la sphère transcendantale de l'ego cogito qui philosophe à la

manière cartésienne, résistant aux tendances profondément enracinées de l'attitude naturelle, et qui décide d'entreprendre le geste antinaturel de la réduction phénoménologique et qui fait de sa vie philosophique une vie vouée à réitérer ce geste par la décision de toujours recommencer la philosophie.

L'opposition latent-patent est un outil descriptif utilisé par Husserl dans l'analyse de la «raison» (*Vernunft*) et de la téléologie de la raison dans l'histoire telle qu'elle est traitée dans la *Krisis*. Elle appartient au domaine des problèmes-limite de la phénoménologie<sup>494</sup>. Dans la *Krisis*, Husserl emploie le vocabulaire de raison latente (*die latente Vernunft*) et raison manifeste (*die offenbare Vernunft*), mais l'interprétation demeure la même : la raison latente, d'une part, serait celle qui cède à sa tendance à voiler, à cacher, à dissimuler le sens, tandis que la raison manifeste, d'autre part, serait celle qui, par une conversion philosophique radicale, dévoile ce sens originel de son voilement<sup>495</sup>.

L'entéléchie décrite dans la *Krisis* – une entéléchie qui lie l'essence de l'homme à son *télos*, à sa finalité – , avant d'être clairement ouverte à elle-même, traverse son moment de dissimulation, de non-manifestation, moment qui est essentiellement et téléologiquement inscrit dans la propre historicité de la raison humaine.

Ainsi, il y a un double mouvement de découverte (*Verdeckung*) et de dévoilement (*Entdeckung*) du sens téléologique de l'histoire. La crise des sciences, dont parle la *Krisis*, est une crise de la raison qui s'inscrit dans ce mouvement de *Verdeckung-Entdeckung* et qui affecte la raison lorsque celle-ci, dans son déploiement historique, se dissimule à elle-même, commence à cacher à elle-même son sens authentique de raison.

Husserl, en faisant le diagnostic de la crise et en décrivant ses origines, concentre son attention sur la figure des sciences modernes en général et, en particulier, sur la figure de Galilée, à qui il consacre le chapitre le plus long de toute la *Krisis*. Galilée tire ses présupposés

---

<sup>494</sup> Voir le volume Hua XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Dordrecht: Springer, 2013. La discussion sur la raison latente et la raison patente se trouve dans l'annexe XX de ce livre (p. 225), annexe intitulée *Latente und patente Vernunft. Der Mensch als auf Vernunft gerichtet und in Stufen der Vernunftigkeit*.

<sup>495</sup> Avec cela, nous nous opposons à l'opinion selon laquelle la phénoménologie de Husserl est impuissante à éclaircir les modes de dissimulation de l'attitude naturelle, en lui manquant des termes ontologiques adéquats pour décrire les dissimulations et les voiles qui résultent de l'être de la conscience lorsque, dans l'attitude naturelle, elle s'abandonne à la croyance naïve en la thèse du monde. Cette opinion est soutenue, par exemple, par Patočka (*Op. Cit.*, 1988, p. 246). À notre avis, il est plus plausible la position selon laquelle il y a, dans l'ontologie du « monde de la vie » esquissée par Husserl, des ressources descriptives appropriées pour décrire les voiles de sens, dans la mesure où cette description se produit en conformité avec les formations téléologiques de sens dans l'immanence de la conscience et y surprend la tendance que la conscience elle-même a à cacher de soi ces formations comme transcendantales.

généraux du mouvement culturel de la Renaissance et porte ces présupposés à un système total de la nature, qui culmine dans la fondation de la physique mathématique.

Selon Husserl, c'est dans cette physique mathématique qu'un nouveau modèle de science est instauré, s'éloignant de l'intuition sensible et perdant ses liaisons avec le monde de la vie. Galilée représente précisément le mouvement de révélation et de dissimulation de la raison, réduite au rationalisme mathématique. Avec Galilée, émerge tout un mouvement intellectuel idéalisant la nature, remplaçant le monde intuitif préexistant, préscientifique, par un monde d'idéalisations géométrique-mathématiques. En ce sens, « Galilée, le découvreur (...) de la physique et de la nature physique est un génie à la fois découvreur et cacheur. »<sup>496</sup> Il découvre la nature mathématique, mais en même temps il la dissimule en concevant les données de l'intuition sensible comme de simples apparences dépourvues de toute valeur d'objectivité.

Le mouvement de révélation et de dissimulation initié par Galilée conduit à la surestimation de la rationalité technique et à l'abandon des questions spécifiquement philosophiques, seules capables de conférer un sens authentique à l'humanité. Dans cette nouvelle conception, la rationalité est limitée au simple potentiel d'application technique, et elle est considérée et évaluée uniquement selon ce critère. La crise survient ainsi avec l'avènement du positivisme, qui cède à sa tendance à réduire l'idée de science en général à celle de simple science empirique et s'engage dans un type de réduction naturaliste qui assimile l'idée de «science» à une acception particulière et restreinte, comme une science purement factuelle.

La raison latente, bien qu'elle souffre d'une tendance constante à la dissimulation, peut être appelée à assumer sa propre tâche; elle peut être amenée à se comprendre elle-même dans ses possibilités, rendant ainsi compréhensible la véritable possibilité d'une philosophie universelle. Dans la modernité, les philosophies qui conservent encore leur attitude authentique et leur tâche originale sont celles qui s'engagent dans la lutte pour le sens de l'homme, pour le sens d'une humanité authentique.

## 9. La relation Husserl-Descartes et la mesure du cartésianisme et de l'anticartésianisme en phénoménologie

### Introduction

---

<sup>496</sup> Hua VI. § 8h, p. 53 (trad. port. 42).



En fin de compte, en ce qui concerne le statut que l'idée de philosophie première acquiert dans sa version phénoménologique, sommes-nous en mesure de déterminer le sens précis de cette idée dans le renvoi clair qu'elle fait à la *prima philosophia* cartésienne ? Chaque fois que Husserl parle de sa phénoménologie comme d'une philosophie première, ce sont les méditations de Descartes qui apparaissent devant lui, demandant à être reconstruites ou reméditées. Husserl appelle explicitement sa philosophie première une « reconstruction » des méditations métaphysiques de Descartes<sup>497</sup>. Quel est le contenu exact de cette revendication husserlienne du cartésianisme ?

Bien que le titre des conférences de 1923-1924 *Philosophie Première* ait comme l'une de ses principales références la *prima philosophia* envisagée par Descartes dans les *Méditations*, Landgrebe écrit dans son texte « *Husserls Abschied vom Cartesianismus* » que la deuxième partie du cours de Husserl sur la philosophie première constitue une sorte de « dernier adieu » (*Abschied*) du philosophe au cartésianisme.

Il s'agit d'une relation qui commence tôt : Mehl<sup>498</sup> mentionne l'existence de notes datant de 1900 montrant que Husserl était déjà dès le début familier avec les lectures de Descartes, en particulier avec les *Regulæ ad directionem ingenii*. Bien que ce soit un manuscrit inachevé que Descartes n'a pas décidé de publier, précise l'auteur, les *Regulæ* sont considérées par les fondateurs de la tradition néo-kantienne, tels que Paul Natorp, Ernst Cassirer et Heinz Heimsoeth, comme la meilleure expression de la philosophie moderne et, pour ainsi dire, leur certificat de naissance.

Le bon accueil que cet ouvrage a reçu chez les néo-kantiens, et sa lecture dans une perspective spécifiquement critique, n'ont pas pu manquer d'exercer une forte influence sur Husserl et de l'incliner vers la conception initiale de la théorie de la connaissance comme philosophie première. Pour être plus précis, rappelons l'ouvrage de Natorp, déjà mentionné ici, sur la théorie de la connaissance de Descartes, qu'il voit comme un criticisme avant la lettre. En effet, il suffit de retenir que le point fort de la lecture néo-kantienne de Descartes était

---

<sup>497</sup> Considérons le passage suivant de la lettre de Husserl à Dietrich Mahnke de 1924 : « Philosophie première » correspond, dans une certaine mesure, à une nouvelle et compréhensible tentative de créer les véritables '*Meditationes de prima philosophia*', données comme base pour la publication de tous les travaux plus anciens. » (,eine ,erste Philosophie', gewissermassen um einen neuen und umfassenden Versuch, die echten *Meditationes de prima philosophia* zu schaffen. Und das als Fundament für die Veröffentlichung aller älteren Arbeiten.“ Husserl an Mahnke, 20.IV.1924. Hua Dokumente. Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule. p. 443.) Ceci met en lumière le fait que les leçons de 1923/24 représentaient, dans les projets de Husserl, une première étape vers la grande œuvre systématique qu'il avait l'intention d'élaborer avec son assistant Fink et qui se concrétiserait dans les années suivantes sous la forme des *Méditations cartésiennes*.

<sup>498</sup> MEHL, Édouard. *Phenomenology and the Cartesian Tradition*. In: *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2020, pp. 65-71.

précisément l'exposition du programme et de la tâche de la première philosophie comme étant la recherche et l'établissement d'un critère général de vérité.

Du point de vue de l'équivalence entre évidence et vérité, Husserl doit souscrire dans les *Recherches Logiques* à une grande partie de ce que Descartes a à dire sur la perception claire et distincte. En 1907, dans les *Cinq Leçons sur l'Idée de Phénoménologie*, il semble que cette adhésion soit élevée à une véritable affiliation. Husserl part du constat que la connaissance appartient à la sphère des *cogitationes* pour conclure à l'exigence « d'élever intuitivement à la conscience de l'universalité les objectalités universelles de cette sphère », et ce passage, dit-il, a été effectué « en lien avec une considération de Descartes sur la perception claire et distincte ». Ainsi, l' « existence » de la *cogitatio* est garantie par son auto-donation absolue, par son caractère de donnée dans la pure évidence, et il en résulte que chaque fois que nous avons une évidence pure, une pure intuition et appréhension d'une objectité, directement et en elle-même, nous avons alors les mêmes droits, la même incontestabilité.<sup>499</sup>

Ici Husserl, en reconnaissant que « le fondement de tout est la saisie du sens du donné absolu, de la clarté absolue de l'être donné (...) en un mot, la saisie du sens de l'évidence absolument intuitive, qui se saisit elle-même », affirme qu'il s'agit d'une découverte dans laquelle « réside la signification historique de la méditation cartésienne sur le doute ; mais cette mention déférente du philosophe français s'accompagne de la réserve que, chez Descartes, découvrir et perdre le sens de cette évidence « était une seule et même chose », de sorte que Husserl se voit appelé à une mission qui n'est rien d'autre que de « saisir dans sa pureté et développer ce qui était déjà trouvé dans cette très ancienne intention. »<sup>500</sup>

Dans la deuxième leçon<sup>501</sup>, Husserl dit que, s'il ne lui est pas permis de commencer en supposant quelque chose de préalablement donné, il doit néanmoins commencer par une connaissance qui soit « première », qui n'abrite en elle-même rien d'obscur ni de certain. C'est ainsi qu'il se souvient de la méditation cartésienne du doute, qui met en évidence le caractère d'indubitabilité apodictique du moi. Mais « Descartes a fait cette considération » en vue de fins différentes de celles de Husserl.

Dans cette même leçon, Husserl s'exprime de manière plus précise en disant qu'au départ, « aucune connaissance préalablement donnée ne peut être admise sans examen », il fait à nouveau référence à « la méditation cartésienne sur le doute et à la sphère de données absolues – ou cercle de connaissance absolue – évoquée par le titre 'évidence de la *cogitatio*' »,

---

<sup>499</sup> Hua II, p. 8 (trad. port. 28).

<sup>500</sup> Ibid., pp. 9-10 (trad. port. 28-29).

<sup>501</sup> Ibid., Leçon 2, p. 30 (trad. port. 54).

sur laquelle il doit maintenant montrer rigoureusement que son immanence est ce qui la « qualifie pour servir de premier point de départ de la théorie de la connaissance », et que, grâce à cette immanence, sa connaissance est exempte « de la qualité énigmatique, qui est la source de toutes les perplexités sceptiques (...) »<sup>502</sup>.

Dans la troisième leçon, Husserl rappelle que Descartes a établi l'évidence de la *cogitatio* en s'assurant de ses données fondamentales par une *clara et distincta perceptio*. Le philosophe allemand se dit autorisé à prendre tout cela comme point de départ, en ajoutant toutefois qu'il va de soi que la chose est appréhendée par lui avec plus de pureté et de profondeur que Descartes et que, par conséquent, l'évidence, la *clara et distincta perceptio*, est également appréhendée et comprise par lui en un sens plus pur. C'est ainsi que Husserl entre alors dans la partie critique qui accompagne toujours ses considérations sur le cartésianisme : « il nous est permis de prendre en considération tout ce qui nous est donné, comme la *cogitatio* singular, par la *clara et distincta perceptio* », mais il faut se méfier, dans une position « sceptique, ou plutôt critique », des développements des troisième et quatrième méditations, « les preuves de l'existence de Dieu, le recours à la *veracitas dei*, etc. »<sup>503</sup>

Deux pages plus loin, Husserl reconnaît qu'il serait étrange « de se limiter aux données phénoménologiques-singulières de la *cogitatio* », et que « la possibilité d'une critique de la connaissance dépend de la présentation d'autres données absolues, au-delà des *cogitationes* réduites », et que l'appui sur la *cogitatio* de Descartes, « pénétrée d'évidence et de clarté absolues », ne servait qu'à ouvrir la voie.<sup>504</sup>

En 1911, dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, on trouve des références à Descartes au § 13 « *La dissolubilité du rattachement empirique de la res cogitans et de la res extensa. La distinctio phaenomenologica* » et au §16 « *La considération fondamentale de Descartes et la réduction phénoménologique* ». Au §13, Husserl traite d'une *distinctio phaenomenologica*, concept à partir duquel il anticipe des réflexions fondamentales qui seront développées dans les *Idées I*, dans la discussion sur le fait et l'essence, et où les concepts cartésiens jouent un rôle décisif.

Dans le § 16, Husserl dit que le « premier philosophe qui a effectué une réduction phénoménologique, mais qui l'a fait pour l'abandonner aussitôt après, ce fut Descartes. »<sup>505</sup> Sa

---

<sup>502</sup> Ibid., p. 33 (trad. port. 58-59).

<sup>503</sup> Hua II. Leçon 3, p. 49 (trad. port. 76).

<sup>504</sup> Ibid. p. 50 (trad. port. 78).

<sup>505</sup> Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil: 1905-1920. Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11. Texte Nr. 6. HUSSERL, Edmund. Problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p. 150 (trad. fr. 146).

considération fondamentale, qui a ouvert la porte au cours du développement de la philosophie moderne, équivaut à mettre en scène la réduction. C'est le début de toute philosophie scientifique authentique. « Le corrélat de la perception phénoménologique est la *cogitatio* au sens cartésien (...) la conscience pure, par opposition à la conscience empirique. »<sup>506</sup> Mais Descartes s'est donné pour tâche principale d'établir un « absolu » à l'abri de tout doute afin de commencer l'entreprise de réforme de toutes les sciences, leur permettant de se construire comme des sciences absolument valides, après avoir exclu toute apparence trompeuse et tout établissement de pseudo-sciences. Mais Descartes ne soupçonnait même pas la possibilité d'établir une phénoménologie systématique, et son projet a donc échoué. Husserl ne s'intéresse donc pas à une science universelle absolue, mais à une science obtenue à partir de l'attitude phénoménologique, dans laquelle il est possible d'évaluer dans quelle mesure une science peut être qualifiée d'« absolue », et si elle est possible ou non.

Quel chemin est celui ouvert par Descartes et que le philosophe a fini par fermer, laissant ainsi son projet échouer ? Chez Husserl, la réanimation du programme cartésien se produit en même temps que le vidage de tous les résultats que Descartes avait atteints et qui auraient pu contribuer à sa réalisation. Nous sommes donc confrontés à l'un des points les plus controversés de la problématique phénoménologique : la relation que Husserl entretient avec la philosophie de Descartes est certes une relation d'interlocution privilégiée, c'est certain, mais il est également vrai que cette relation passe par deux moments, d'*affirmation* et de *refus*, qui semblent inconciliables et qui donnent ainsi lieu à une ambiguïté difficile à résoudre.

En effet, comme le rappelle Marion, la phénoménologie ne semble pas faire exception à la manière dont la contemporanéité, au moins à partir de Hegel, salue Descartes comme le père de la philosophie moderne : elle insiste pour l'accueillir avec une duplicité totale de sens, se laissant enthousiasmer par l'audace avec laquelle Descartes propose une pensée novatrice par rapport à la « vieille » métaphysique, tout en rejetant presque complètement plusieurs des thèses les plus explicitement soutenues par le philosophe français. Avec Husserl, cela ne serait pas différent : l'affirmation d'une filiation et la reconnaissance d'une dette philosophique et historique à l'égard de Descartes se font toujours avec des réserves constantes. Husserl part d'une idée générale conçue par Descartes pour se trouver obligé, dans le détail de son analyse, de repousser tout le contenu du cartésianisme qu'il qualifie de doctrinal.

Le défi qui nous attend dans l'étude de la relation entre la phénoménologie et le cartésianisme est – si possible – de surmonter les ambivalences et les ambiguïtés qui y résident.

---

<sup>506</sup> Ibid., p. 150 (trad fr 146).

Dans *Erste Philosophie* et *Cartesianische Meditationen*, Husserl est largement responsable de la perception commune de la phénoménologie transcendantale comme un type de néo-cartésianisme, non seulement en raison du titre de ces travaux, directement inspirés des *Meditationes de prima philosophia*, mais aussi à travers les éloges qu'il adresse à Descartes en tant que plus grand penseur de France et par la reconnaissance explicite que la phénoménologie naissante doit au philosophe français d'avoir « été transformée en un nouveau type de philosophie transcendantale »<sup>507</sup>.

Descartes est un personnage conceptuel thématé par Husserl dans un scénario de réflexion insistante marqué par les moments suivants : (I) réactivation du projet fondationnel cartésien ; (II) répétition du doute hyperbolique par la réduction phénoménologique, qui purifie le doute de son orientation vers le geste de négation du monde ; (III) reconquête husserlienne de la sphère apodictique des *cogitationes* et promotion du *cogito* à la position de fondement de la phénoménologie ; (IV) critique de la méthode déductive que Descartes a importée des mathématiques à la philosophie.

La réanimation du programme cartésien d'une philosophie première s'articule autour des thèmes de (I) l'exigence de l'apodicticité et de (II) l'unité des sciences. Le premier thème confie à la philosophie la mission de fonder les sciences sur une base absolue et de les justifier de manière indiscutablement certaine et évidente, à tel point qu'il ne reste aucune possibilité de doute concevable. Le deuxième thème confie à la philosophie la mission de fournir aux sciences une unité systématique sous la forme d'une *mathesis* universelle ou d'une *sapientia universalis*.

L'invocation insistante par Husserl de la figure de ce personnage conceptuel obéit à différents motifs : (I) retracer la biographie ou l'arbre généalogique de la phénoménologie elle-même ; (II) mettre en évidence une intuition phénoménologique fondamentale que Descartes avait anticipée, mais pas développée ; (III) établir une distinction entre la phénoménologie et le cartésianisme, afin d'identifier dans ce dernier un obstacle épistémologique cardinal à la possibilité d'intuitions et d'élaborations authentiquement phénoménologiques.

Dans les *Méditations Cartésiennes*, en fait, lorsqu'il parle de la phénoménologie naissante en tant que phénoménologie transcendantale, Husserl ne dit pas qu'elle peut être considérée comme un nouveau type de philosophie cartésienne, mais qu'elle peut « presque » être considérée comme une sorte de néo-cartésianisme. Quelles sont les limites et la portée

---

<sup>507</sup> Hua I, Introduction, § I, p. 1.

exacte de ce « presque » ? La phénoménologie peut-elle légitimement revendiquer une généalogie cartésienne ? Et dans quelle mesure ce sont des motifs cartésiens qui ont conduit Husserl à rejeter le cours du développement des méditations de Descartes et les résultats métaphysiques auxquels il est parvenu ?

Un fait qui permet peut-être d'estimer l'horizon cartésien de Husserl est que la traduction française de ce dernier livre par G. Pfeiffer et E. Lévinas a été soumise pour publication en 1931, plus tôt encore que l'original allemand, qui n'a été publié qu'en 1950 pour constituer le volume I de *Husserliana*. Une question semble encore attendre une réponse : le titre de Méditations « cartésiennes » n'est-il qu'une déférence pour le public français qui a assisté à la conférence donnée à la Sorbonne ? Sont-elles vraiment « cartésiennes » ou leur position fondamentale annonce-t-elle plutôt un anti-cartésianisme ?

La lecture du dernier texte publié par Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, que le philosophe considère comme son testament philosophique, montre, entre autres, que Husserl n'a jamais fini de régler ses comptes avec la philosophie de Descartes (son nom est mentionné environ 139 fois dans le corps du texte, dans les annexes et les notes de bas de page<sup>508</sup>).

Bien entendu, dans les limites de cette recherche, nous ne sommes pas en mesure de faire une intervention plus approfondie sur la question du cartésianisme en tant que telle. Il va de soi que notre intention n'est pas d'entreprendre une étude spécialisée de l'œuvre de Descartes, ni de prétendre pouvoir résumer en une formule « l'essence » de la relation entre Husserl et Descartes, ni de résumer en termes concis le rapport de Husserl à la philosophie cartésienne. Notre recherche, en somme, restera toujours une étude de la philosophie première de Husserl qui passe par Descartes aux points qui intéressent immédiatement le présent projet.

Nous voudrions cependant adopter ci-dessous une méthode d'organisation de ce chapitre qui mette en confrontation plus ou moins dialectique un ensemble de lectures qui se positionnent contre et en faveur du cartésianisme de Husserl, lectures qui augmentent par rapport à celles qui diminuent l'*ordre du jour* cartésienne de la phénoménologie. Nous procéderons ainsi afin de mieux faire apparaître à la fin le sens de cet ordre et sous quelle lumière exactement il « vient au jour ». Les lectures *pro* et *contre* que nous avons sélectionnées ici sont de la part de phénoménologues, ou d'auteurs qui à un moment de leur carrière philosophique se sont présentés sous ce titre, ou se sont reconnus comme appartenant au

---

<sup>508</sup> Voir le *Namenregister* du livre : 6, 12, 18, 59, 61ff., 74ff., 80ff., 91ff., 100, 103, 118, 158, 188, 194, 196, 202, 218, 224, 232, 236, 274, 341, 392ff., 402ff., 412, 414f., 418ff., 424«, 430ff., 437f., 448, 453, 483, 489.

mouvement phénoménologique, ainsi que de philosophes et d'auteurs spécialistes de l'œuvre de Descartes.

Notre but n'était ni de nous situer dans la perspective d'une phénoménologie stricte visant à identifier les éventuelles lacunes du cartésianisme, ni dans la perspective d'un cartésianisme visant à dénoncer les failles des interprétations husserliennes de la doctrine de Descartes. Notre intérêt était simplement de rendre plus claire, en ses termes propres, la relation Descartes-Husserl en ce qui concerne la question de la philosophie première.

## 9.1 Idéalisme, représentation et dogmatisme

Parmi les lectures qui prennent position contre le cartésianisme de la phénoménologie, il faut mentionner les critiques que Husserl a reçues de la part des phénoménologues munichoïses et de certains disciples et collègues appartenant à ce qu'on appelle le Cercle de Göttingen (Alexander Pfänder, Johannes Daubert, Adolf Reinach, Alexandre Koyré, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, Hans Lipps, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, Max Scheler, Moritz Geiger, Roman Ingarden, Theodor Conrad), qui déploraient que, depuis les *Idées I*, Husserl aurait cessé de se laisser guider par la devise phénoménologique du « retour aux choses mêmes » pour assumer un idéal « cartésien » de fondement ultime qui n'était pas puisé à des sources intuitives authentiques. C'est de là que datent certaines des premières réactions et répudiations du « tournant idéaliste » de la philosophie husserlienne, déplorant que le maître ait concentré le champ de recherche de la phénoménologie dans la conscience transcendantale et le problème de la constitution, et lui reprochant d'avoir laissé la phénoménologie retomber dans les philosophies idéalistes dogmatiques.

Cela a mis sur l'arène du débat phénoménologique d'innombrables controverses et a donné lieu à la formation d'un « réalisme » phénoménologique qui, dans les années suivantes, a disputé la primauté avec le dit idéalisme transcendantal. Les raisons de ce « déclin » ont même été recherchées : dans un essai intitulé « Les raisons qui ont conduit Husserl à l'idéalisme transcendantal », Ingarden a énuméré quatre motivations principales pour la décision de Husserl en faveur de l'idéalisme, motivations que, fondamentalement, sont liées à : (i) la conception husserlienne de la philosophie comme science de la rigueur, (ii) la méthode de la théorie de la connaissance, (iii) l'analyse constitutive, à laquelle s'ajoutent les analyses de la perception, et (iv) les fondements de l'ontologie formelle.

Une thèse d'Ernst Tugendhat des années 1970, exposée dans son livre *Sur le Concept de Vérité chez Husserl et Heidegger*, semble faire écho à cette première réception critique du « tournant idéaliste » de la phénoménologie. Selon Tugendhat, Husserl a deux conceptions distinctes de la « *Letztbegründung* » : une justification critique qui offre une idée régulatrice ouvrant le programme de « clarifier et fonder progressivement toutes les positions de vérité en vue de cette idée » et une justification dogmatique, ou plutôt procédant d'un motif dogmatique, le motif cartésien, pour lequel le fondement ultime se réalise dans le retour méthodique à une sphère d'être donnée « dans la certitude et l'indubitabilité absolues. »<sup>509</sup>

Ici, « critique » est pris dans un sens positif, étant considéré comme un motif proprement authentique et non-supprimable, sous la forme d'une justification critique-régressive de tout ce qui nous est proposé comme étant, tandis que « dogmatique », pris dans un sens péjoratif, est l'admission acritique de la sphère de la *cogitatio* comme indubitable et son assimilation à la conquête effective de la justification ultime.

Or, Tugendhat soutient qu'il existe une duplicité irréconciliable entre ces deux idées et qu'elles entreraient donc en conflit, plaçant ainsi la phénoménologie à un carrefour où elle est forcée de choisir entre les motifs critiques et les motifs dogmatiques. Dans le texte allemand, que nous avons reproduit en note de bas de page, les conjonctions alternatives *entweder-oder* signalent ce carrefour. Tugendhat estime que les motivations philosophiques de Husserl sont intérieurement scindées dans ce *ou-ou*, et il n'hésite pas à affirmer que Husserl n'aurait jamais renoncé « au composant dogmatique », de sorte qu'il n'y a pas d'écrit de la plume du philosophe qui n'en comporte pas la présence.<sup>510</sup>

En défense du cartésianisme de Husserl, contre la thèse de Tugendhat selon laquelle le projet husserlien souffre d'un type de « schizophrénie » où un motif critique entre en conflit avec un motif dogmatique (cartésien), il faudra soutenir, comme le fait Alves, que cette conception est due au fait que Tugendhat hésite à lire cette dualité comme une *conjonction* de motifs qui coïncident entre eux pour les interpréter sous la forme d'une « *disjonction* de

---

<sup>509</sup> „Entweder das Postulat der Letzttausweisung wird kritisch als Regulative Idee auf unsere gesamtes faktisches vermeintliches Erkennen bezogen. Der Sinn von Philosophie besteht dann darin, alle Wahrheitssetzungen im Hinblick auf diese Idee progressiv aufzuklären und zu begründen. (...) Oder (...) können wir nach einem Wissen Ausschau halten, das uns von vorn herein in absoluter Gewissheit und Unzweifelbarkeit gegeben ist (...): Philosophie, so verstanden, ist Wissenschaft von einen absolut Gegebenen, absolute Wissenschaft.“ TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, p. 195.

<sup>510</sup> „Deswegen, und weil die erkenntniskritische Komponente von Husserls transzendental-philosophischer Position als die eigentlich genuine und unaufgebbare erscheint, ist zunächst abstraktiv zu zeigen, wie rein aus der erkenntniskritischen Motivation in Husserls Vorbegriff der transzendental-phänomenologische Ansatz erwächst. Husserl selbst hat freilich auf die dogmatische Komponente nie verzichtet und daher gibt es keinen Text, in dem sie fehlt. Unserer Vorgehen hat also keine ausreichende textliche Grundlage und rechtfertigt sich nur aus seiner hermeneutischen Funktion (...).“ Ibid., p. 196.



tendances de provenances diverses» et, en résumé, «divergentes», mais cela, en fin de compte, ne correspond pas bien au fait que Husserl n'a jamais renoncé au composant dit «dogmatique», et Tugendhat lui-même le reconnaît sans pour autant reculer «à lire comme alternative ce qui est (...) une unité inséparable.»<sup>511</sup>

Ce qui est drôle, c'est que Tugendhat lui-même admet que sa méthode ne trouve aucune base textuelle suffisante pour la soutenir, et il justifie cette interprétation uniquement par sa «fonction herméneutique». Mais Alves considère, suivant Schuhmann (*Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*), que même cette prétendue fonction exégétique ne se justifie pas, dans la mesure où elle tombe dans une pétition de principe «et ouvre la voie à un raisonnement circulaire.»<sup>512</sup> L'argument qu'Alves oppose à celui de l'interprète allemand est que la sphère «cartésienne» de l'immanence pure, conquise par Husserl dans la suspension méthodique de toute position de l'être transcendant, lui permet d'élever la phénoménologie au niveau d'une théorie critique de la connaissance, la rendant capable de traiter pleinement les problèmes gnoséologiques, et si cette fonction critique était effectivement infectée de dogmatisme, elle devrait éradiquer cet élément étranger pour être restituée à son essence philosophique. Bien au contraire, il n'y a pas de «motif critique» qui ne soit complètement enraciné dans le dogmatisme, les deux sont indissociables et incompréhensibles lorsqu'ils sont séparés l'un de l'autre.

Tugendhat assimile de manière erronée la «sphère de donation incontestable – de la *cogitatio* et du flux de conscience –» à un «donné ferme et ultime», à un «point d'ancrage sûr», capable de répondre seul à la *Letztbegründung*, alors qu'en réalité, cela ne représente qu'un «point de départ pour un nouveau cycle d'investigations constitutives d'une profondeur inouïe.»<sup>513</sup>

Mais revenons notre attention vers le Brésil. Une lecture qui refuse de voir en Descartes le patriarche de la phénoménologie husserlienne est celle de Moura<sup>514</sup>. Pour cet auteur, ce qui définit le projet philosophique de Husserl n'est pas l'appel à l'apodicticité ou à l'indubitabilité cartésienne ; l'examen de la paternité de la phénoménologie aboutit à un diagnostic négatif lorsqu'il suggère pour elle une généalogie cartésienne. Selon Moura, Gorgias et Protagoras se trouvent beaucoup plus à la racine de l'arbre généalogique de la phénoménologie que Descartes, en raison de la compréhension qu'Husserl a du subjectif (des

---

<sup>511</sup> ALVES, Pedro. Op. Cit. p. 365.

<sup>512</sup> ALVES, Pedro. Op. Cit. p. 366.

<sup>513</sup> Ibid., p. 373.

<sup>514</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade. São Paulo: Analytica vol. 3 n. 1, 1998, pp. 195-218.

modes subjectifs de donation), qui ne s'identifie pas à la compréhension que Descartes avait. Autrement dit : l'ego husserlien est seulement homonymement égal à celui de Descartes.

Quels arguments l'auteur mobilise-t-il en faveur de cette position ? Il part de l'opérateur herméneutique qui place la philosophie de Descartes sous le label de « philosophie de la subjectivité ». Il s'agit d'une clé exégétique qui conserve « une certaine pertinence » dans l'unification de trois siècles d'histoire de la philosophie, de Descartes à Husserl, mais qui n'est pourtant pas capable de déterminer avec plus de précision ce que signifie réellement ce « subjectif », et laisse également dans une indétermination le concept corrélé de « représentation » que l'on pense généralement pouvoir décrire le mode de fonctionnement de ladite « région subjective ».

Or, dit Moura, s'il est vrai que Husserl affirme que toute la philosophie moderne est cartésienne et place dans les *Meditationes* le berceau de la phénoménologie elle-même, il est vrai aussi que dans ses textes l'éloge de Descartes est invariablement suivi de restrictions qui semblent neutraliser une grande partie de l'apologie initiale. Cette neutralisation est prise par l'auteur au sens fort, et il va donc se concentrer beaucoup plus sur les restrictions, beaucoup plus sur ce qu'il appelle la « déclive objectiviste » de la philosophie cartésienne, laissant l'éloge susmentionné en marge de ses considérations.

Sous l'égide du dualisme entre les deux substances *cogitans* et *extensa*, Descartes parle d'une décodification du monde en utilisant le langage de l'idée-image. C'est ici que la notion de représentation acquiert une citoyenneté philosophique. Mais si, en effet, Descartes a dit que les idées sont comme des images des choses, le « comme » (*tanquam*) étant une expression de comparaison ou d'analogie qui atténue cet énoncé, sans en faire une affirmation catégorique au sens dogmatique, cette précaution ne semble pas suffire à Moura pour l'empêcher de voir en Descartes le philosophe par excellence de l'âge de la représentation classique, période historique qui, selon une expression que l'auteur emprunte à Heidegger, peut être décrite comme « l'âge de l'image du monde ».

L'auteur voit dans cette notion de représentation un « égarement philosophique » et à ce stade il cherche à s'appuyer sur Husserl lui-même, pour qui l'« image » masque la véritable figure de la subjectivité. Après l'avoir découverte, Descartes l'a confondue avec l'âme, déguisant ainsi l'ego transcendantal en ego psychologique. La « grande découverte » devient un non-sens, et il ne faut pas longtemps pour que la substitution de l'immanence transcendantale par l'immanence réelle, opérée par Descartes, soit traduite par lui en un intérieur séparé d'un extérieur, en un dedans opposé à un dehors, suscitant le problème de la valeur objective des représentations (Ibid., p. 197).

Il convient ici de rappeler que le scénario philosophique dont Descartes a secrètement extrait ses préjugés est un scénario acclimaté par la science mathématique de la nature de Galilée, que le philosophe français ne ferait que légitimer officiellement. En d'autres termes, le cartésianisme a été avant tout le « le bureau d'enregistrement » philosophique qui a légitimé les titres de crédit de la nouvelle science de la nature (Ibid., p. 198.).

Ce qui déclenche la polémique anti-cartésienne de la phénoménologie est, comme nous l'avons déjà mentionné, sa compréhension du subjectif. Une fois ouverte par la réduction, la subjectivité authentique résiste à se laisser capturer dans le filet des concepts forgés par la philosophie « *représentationnaliste* ». En effet, après avoir brièvement entrevu la véritable figure du subjectif, Descartes l'a perdue de vue dès qu'il a commencé à l'interpréter en termes d'opposition entre l'intériorité pensante et l'extériorité étendue.

Or, ce qui définit la conscience n'est nullement le psychique, mais plutôt la multiplicité des modes intentionnels de donation par lesquels l'expérience de la rencontre avec tout être se produit. Il est impossible de décrire l'essence des modes de donation ou de manifestation en faisant appel à la circonscription contenue dans l'opposition entre intérieur et extérieur. En revanche, il est possible de déterminer adéquatement cette essence, à condition de ne pas la masquer dans l'idée-image, en tenant compte du fait que les *Erscheinungsweisen* (modes d'apparition) configurent la véritable physionomie de notre subjectivité, et non pas les représentations.

Il faut donc toujours souligner que la découverte de cette vraie figure est la prise de conscience qu'il n'y a pas de présence sans présentation à travers de multiples modes de donation, toujours variables, autrement dit, la donation de la chose spatiale se fait toujours à travers des *Abschattungen* variables, et Husserl généralise cette observation à tout être transcendant en général, il n'y a pas d'être (abstrait, concret, réel, idéal) qui fasse figure d'exception, quel qu'il soit, il ne peut nous être donné qu'à travers le « subjectif » phénoménologiquement interprété, c'est-à-dire à travers de multiples modes de manifestation.

515

Deuxièmement, il faut rappeler la distinction que fait Husserl entre le noème (le corrélat de nos vécus noétiques) et l'intuition de l'essence ontique correspondante : à partir de là, on voit bien que le noème en général n'est rien d'autre que la « généralisation de l'idée de signification au domaine complet des actes ».<sup>516</sup> Moura en tire la conclusion que l'élément

---

<sup>515</sup> Ibid., pp. 204-205. L'auteur s'appuie sur *Krisis*, p. 169 et *Philosophie Première I*, p. 111.

<sup>516</sup> La distinction est faite au § 16 du volume III des *Idées* : « (...) entre la saisie intuitive d'un noème et la saisie intuitive d'une essence ontique, dans le cas d'une intuition d'*onta*, une modification essentielle de l'attitude de

subjectif, tel qu'il est délimité par la phénoménologie, est un autre nom donné à la notion de signification, raison pour laquelle la compréhension inédite du subjectif en phénoménologie trouve son origine dans l'analyse du fonctionnement du langage.

En somme, la leçon que l'on peut tirer de l'analyse des modalités de la phénoménalisation, par *Abschattungen* et par signification, est que la chose elle-même (à laquelle le *leitmotiv* phénoménologique *zu den Sachen selbst !* recommande de reprendre), n'est jamais une chose pure et simple qui apparaît devant quelqu'un, donnée dans son intégralité, « en bloc » ; c'est plutôt un phénomène qui s'offre à nos yeux à travers un seul de ses visages à chaque fois et qui est vu à travers une seule de ses significations à chaque fois (ou Napoléon est vu comme « vainqueur d'Iéna » ou « vaincu de Waterloo » ou à travers telle ou telle autre sens, etc.)

Le point de vue de l'auteur est donc que la dissimulation du subjectif par l'idée-image se concentre précisément sur le mode (*die Weise*) déterminé et variable de la manifestation, que Descartes n'a jamais réussi à circonscrire. Sa notion de représentation est l'anti-subjectif par excellence et, par conséquent, le test de paternité qui suggère un ADN cartésien pour la phénoménologie aboutit à un résultat négatif.

Pour défendre Descartes contre l'accusation d'être le philosophe par excellence de la représentation classique, il faut dire que cette affirmation est très problématique. La thèse de doctorat de Kasimir Twardowski sur « *Idee und Perceptio* » à partir de Descartes montre précisément que si l'idée est un terme synonyme de représentation, il n'en va pas de même pour *Perceptio* (*Perzeption*), qui a le même sens que le mot allemand *Wahrnehmung* (*perception*).

Twardowski discute si la « perception » (*Perzeption*) est, en dernière analyse, un autre nom pour « représentation » sous la forme d'un contenu représentatif. Pour l'auteur, si elles étaient synonymes, le sens grammatical du terme perception (celui d'un substantif désignant une activité, l'activité de percevoir) serait en lui-même contradictoire. Mais il y a un obstacle encore plus important à identifier la perception et la représentation : le fait que les deux termes ne remplissent pas le même rôle dans le processus judiciaire, à savoir, le rôle des idées est différent dans la mesure où elles « sont le substrat du jugement, sont l'objet sur lequel quelque chose est affirmé ou nié ; la perception, en revanche, est ce qui détermine la volonté de

---

jugement est en jeu lorsque, au lieu de juger phénoménologiquement sur le noème, nous jugeons ontologiquement sur les essences et des singularités eidétiques en tant que telles. » Hua V. § 16, p. 86 (trad. esp. 99).

juger. L'idée est – pour utiliser les mots de Descartes lui-même – la matière ; la perception, en revanche, est la *ratio* du jugement. »<sup>517</sup>

## 9.2 Déduction versus description

Un autre point que l'on peut aborder, en ce qui concerne notre thème, est l'opposition entre déduction et description. Dans un article récent<sup>518</sup>, Pradelle évalue s'il est vrai que Descartes n'a pas de projet descriptif et que sa philosophie est entièrement déterminée par le recours à une méthode importée des mathématiques. Il part de la première évidence de la pensée cartésienne : celle du moi pensant. Mais le fait que le *cogito* sorte indemne des assauts du doute et des possibles tromperies d'un mauvais génie ne le met pas à l'abri des critiques, et l'histoire de sa réception philosophique le démontrera abondamment.

Pradelle observe qu'il existe deux types de critiques du *cogito*, externes et internes. Les externes « tendent à destituer le *cogito* de sa position de principe de la philosophie pour le remplacer par d'autres principes et fondements » : Spinoza, par exemple, met l' « *homo cogitat* » à la place du *cogito*, Leibniz le « *varia a me cogitantur* », Kant le « je » qui doit pouvoir accompagner toutes les représentations, Nietzsche met le *cogito* au compte d'une simple routine grammaticale, Foucault souligne le caractère stérile du *cogito* à l'égard des analyses historiques. La critique de Husserl, en revanche, est une critique interne qui « ne met pas en cause la valeur du *cogito* comme évidence première et fondatrice, mais critique sa réalisation par Descartes et le rôle qu'il joue dans la connaissance cartésienne, concluant à la nécessité d'une purification méthodique ».<sup>519</sup>

La purification est exigée car Descartes, tout en franchissant brillamment le pas de la découverte du champ des *cogitationes* pures, dissimule ce champ, et ce, de deux manières : d'une part, en cessant de le décrire pour instaurer un régime discursif-démonstratif dans lequel « *le paradigme mathématique de la déductivité ou de la logique de l'inférence* » est largement adopté ; d'autre part, en interprétant ce champ comme une « substance », et en passant ainsi de l'évidence de la *quodité* du *cogito* (ce qu'il est) à sa *quidité* (ce que il est), Descartes opère une « *funeste dénaturation de l'être de la conscience pure par les catégories de l'ontologie* »

---

<sup>517</sup> TWARDOWSKI, Kasimir. *Idee und Perzeption. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*. Wien, Verlag von Carl Konegen, 1892, pp. 5-46, p. 7. Cité à partir de la traduction française d'Arnaud Dewalque, encore en préparation pour être publiée dans un recueil de textes de K. Twardowski sous la direction de D. Fisette.

<sup>518</sup> PRADELLE, Dominique. *Cogito et Description de Descartes à Husserl: de la réflexion transcendentale à la méthode régressive*. *Les Études philosophiques*, n° 1/2021, pp. 95-119.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 95.

*médiévale* » (Ibid., p. 96). Ainsi, une fois que le paradigme mathématique de la déduction a été importé en philosophie, et une fois que l'essence de l'ego a été assimilée à la *res cogitans*, le projet de Descartes est davantage fondationaliste et dirigé vers l'unité du fondement que proprement descriptif.

Des conclusions telles que celle-ci s'imposent dès lors que, d'un point de vue comparatif, nous vérifions si les traits essentiels de la phénoménologie sont partagés par le cartésianisme ou non. La philosophie phénoménologique est, sous un premier aspect, « une *science omni-englobante* qui se rapporte à tous les phénomènes thématiques des autres sciences (mondaines) », en ce sens, elle est « une *méta-science* instaurée par le passage de l'attitude ontologique naïve (orientée vers les objets mondains) à l'attitude transcendantale, phénoménologique ou réflexive. » (Ibid., p. 107). Sa réflexion est dirigée vers la conscience pure, décrite comme irréelle et considérée dans ses différentes modalités d'orientation intentionnelle, tournée vers les objets. Sous un deuxième aspect, elle est une science eidétique des phénomènes transcendantement purifiés, qui, loin de se perdre dans la multiplicité des vécus singuliers de la conscience, cherche à découvrir en elle les structures essentielles de donation et de constitution, les types structuraux de corrélation intentionnelle, les modes « par lesquels une conscience se rapporte aux différentes catégories d'objets. » (Idem, ibidem).

Pour Pradelle, la définition de la phénoménologie transcendantale peut être formulée par la conjonction de ces traits : « (I) connaissance eidétique de l'irréel (*Wesenserkenntnis von Irrealem*) et (II) science eidétique des structures du champ irréel de la conscience pure » (Idem, ibidem). La méthode, à son tour, présente un triple aspect : (I) réduction phénoménologique de tout être transcendant ; (II) réflexion transcendantale sur ce qui est expérimenté ; (III) intuition eidétique de ses structures. La réflexion transcendantale prime sur tout cela, car s'il est vrai que le rôle de l'intuition eidétique est de révéler les structures intentionnelles de la conscience pure, le rôle de la réflexion, menée en régime de réduction, est de contrôler l'accès à cette région d'irréalités ; et l'idéation, en tant que mode d'élucidation méthodique, doit s'exercer dans une zone d'apodicticité « préalablement découverte par la réduction et la réflexion » (Idem, ibidem). En d'autres termes, c'est le rôle de la réflexion, menée en régime de réduction, que de contrôler l'accès à cette région d'irréalités.

Il semble que l'intérêt de Descartes soit autre : tout semble conduire à la conclusion que « l'objet propre de Descartes n'est en aucun cas de décrire les modalités concrètes de la relation intentionnelle »; bien que le philosophe français ait effectivement découvert la dimension de la conscience pure, il ne fait pas de celle-ci, en aucun cas, « un champ descriptif », il ne développe pas « le programme d'une description eidétique des diverses

modalités de la conscience », il ne procède aucunement aux activités d'analyse intentionnelle des visées objectivantes que ces modalités contiennent ni à « l'élucidation de la constitution transcendantale des différents types d'objets possibles. » (Ibid., p. 102).

Et la philosophie première phénoménologique n'est pas un tribunal de la raison de style kantien. Bien qu'au début de sa carrière, Husserl ait été influencé par le néo-kantisme critique, en particulier par Paul Natorp, il est finalement devenu critique du modèle de science développé par les néo-kantiens, pour qui la fonction de la philosophie devait être décrite comme « scientifique-logique », et fonctionner comme un test et une certification des résultats atteints dans les théories scientifiques, en vue de leur justification finale. Or, selon Husserl, ce modèle ne serait pas une « Philosophie Première », mais plutôt une « philosophie dernière », qui, comme la Chouette de Minerve, mentionnée par Hegel, n'arriverait que trop tard, après que tout le travail des sciences soit terminé. Si elle est vraiment une « Philosophie Première », sa fonction doit plutôt comporter le sens d'une fondation qui précède la recherche scientifique. Cela signifie qu'il ne s'agit pas de prendre comme point de départ le cadre théorique déjà constitué d'une science pour ensuite reconstituer les opérations noétiques qu'il faut nécessairement présupposer pour rendre compte de son élaboration. Au contraire, il s'agit d'élucider par une réflexion directe les réalisations de la pensée scientifique *in statu nascendi*, c'est-à-dire saisies au moment même du geste constitutif responsable de sa formation de sens.

Depuis toujours, le principe de Husserl – de reconnaître le droit originaire de tout ce qui est donné au moi dans l'intuition immédiate – l'a conduit à « reconnaître le droit originaire de l'être-donné d'objectivités idéales », qui incluent « des objectivités de toute espèce », « des objets eidétiques », « des essences conceptuelles », « des légalités eidétiques », et la conséquence évidente qui en découle est « la possibilité universelle des sciences des essences qui se réfèrent à des objectivités de toutes les catégories objectives, quelles que soient les espèces, et l'exigence d'élaborer systématiquement des ontologies formelles et matérielles ». <sup>520</sup>

Naturellement, c'est la chose sensible qui se manifeste actuellement dans la perception qui vaut comme « prototype méthodologique » de la « chose même » ainsi comprise dans un sens large, car c'est par le modèle de la concrétion sensible que l'on décrit les modes selon lesquels sont donnés originairement des états de choses, des nombres, des idéalités logiques, etc. Cependant, *stricto sensu*, la phénoménologie n'a pas à emprunter les structures d'une région ontologique spécifique – comme région paradigmatique – et les transposer *ne varietur* à toute région qui peut être délimitée dans l'expérience, car à chaque région d'objet

---

<sup>520</sup> Hua VII. Appendice, p. 232.

appartiennent des structures régulatrices propres. Par exemple : la sphère des vécus est touchée par la réflexion ; les objets temporels sont étudiés dans leurs modes de temporalisation ; la chose spatiale est étudiée dans ses profilages (*Abschattungen*) et dans leurs synthèses respectives, etc.

Il semble donc plausible de supposer que l'éloignement de Husserl du cartésianisme repose sur une distinction entre deux programmes qui se révèlent inconciliables. Alors que le programme de Descartes part de l'établissement de la certitude apodictique, de l'élucidation de l'essence du moi découverte dans le cogito, et de la fondation ultérieure de l'ensemble des connaissances, le projet de la phénoménologie, quant à lui, se définira plutôt par le plan d'élucidation de la constitution transcendantale des objets à partir de la conscience pure.

Mais Pradelle remarque qu'il n'est pas possible de clore la discussion avec cette allégation selon laquelle Descartes ne fait pas du cogito un champ descriptif, étant vrai que sa pensée est sujette aux critiques émises à son encontre aussi bien par Husserl que par Heidegger. Évidemment, les considérations ci-dessus impliquent une accusation précipitée à laquelle il est nécessaire de revenir et d'examiner de manière plus approfondie pour déterminer si c'est effectivement le cas. Pradelle cherche à montrer que les textes cartésiens permettent une lecture opposée, car Descartes, avec l'étude de l'union de l'âme et du corps, laisse implicitement ouverte la voie à une description des modalités de la relation intentionnelle, même si cette voie est « celle de la conscience empirique, non rectifiée par le doute hyperbolique et par l'analyse des essences. » (PRADELLE, Dominique. *Op. Cit.*, 2021, p. 105).

Étant une notion primitive, l'union substantielle n'est dérivée d'aucune autre plus fondamentale. Mais les choses qui appartiennent à l'union ne sont pas strictement connues par l'intellection, mais sont plutôt connues par les sens, par l'expérience de soi et par l'affectivité, qui représentent mieux ces choses dans la vie pratique et dans la conversation courante. Comme la neutralisation de toute volonté théorique de clarté et de distinction est nécessaire à la connaissance de l'union, le domaine de la pensée commune peut être considéré non seulement comme infra-théorique, mais aussi comme phénoménologique. Le domaine de la pensée de l'union est descriptif et s'établit à un moment préliminaire à l'intérêt théorique, se régulant « sous un principe de stricte immanence régionale qui exige de prendre les essences telles qu'elles se donnent dans l'intuition, sans jamais importer là des déterminités extrinsèques, sorties d'autres régions ontiques. » (Ibid., p. 104).

En effet, une lecture peut être faite des phénomènes appartenant à l'union substantielle qui les comprendrait comme « formant un domaine purement phénoméniste de corrélatifs intentionnels dépourvus d'effectivité. » (Ibid., p. 105). Or, ce domaine est précisément « celui où s'accomplit la réduction phénoménologique », non pas sous la forme d'une « démarche



théorétique volontaire et réfléchi», mais sous celle d'une «neutralisation ontologique spontanée», puisque le ressenti, par lequel l'accès à l'union substantielle s'ouvre, est une mise en évidence de la «pure relation intentionnelle, comme relation à un quasi-objet dont l'être est neutralisé. » (Ibid., p. 104).

Mais en ce qui concerne la « question de la vérité », un autre élément est décisif dans le rapport que l'*Erste Philosophie* entretient avec la *prima philosophia* : toutes deux se configurent dans une réaction énergique contre le scepticisme. Comme Husserl le souligne lui-même au début des *Méditations Cartésiennes*, la proposition de Descartes pour une nouvelle philosophie première s'inscrit dans un contexte philosophique profondément marqué par une crise intellectuelle, que le philosophe français aurait rencontrée dans sa jeunesse et qui est analogue à la crise contemporaine diagnostiquée par Husserl lui-même dans ses œuvres tardives.

Un dossier complet sur la réaction de Descartes et de Husserl à la crise sceptique de leur temps, avec leurs similitudes et leurs différences respectives, peut être consulté dans le chapitre *Seventeen-Century Skepticism versus Nineteenth-Century Empirical Psychology* du livre *Descartes and Husserl* de Paul Macdonald<sup>521</sup>. Aux XVIe et XVIIe siècles, cette crise est due à la résurgence du scepticisme antique, auquel répondent des auteurs comme Gassendi, Charron, Francisco Sanchez et surtout Montaigne qui, dans ses *Essais*, a suscité à nouveau l'intérêt pour Sextus Empiricus, pour l'*Academica* de Cicéron, pour les dialogues de Guy de Brues, etc., donnant ainsi un nouvel élan à un nouveau mouvement de disciples de l'*Academica*, les appelés «néo-académiques», ainsi qu'aux disciples pyrrhoniens d'Empiricus, etc.

Descartes prend les sceptiques pour adversaires, mais ce qui est remarquable ici, c'est qu'il renverse complètement la situation de son adversaire en s'appropriant un style de philosophe dont les expédients sont la position d'ignorance totale (la suspension du jugement) et la remise en cause de toutes les conditions concevables de la connaissance (le doute hyperbolique), c'est-à-dire en empruntant les ressources argumentatives du scepticisme lui-même. A titre d'exemple de ce procédé, Macdonald souligne que «Descartes va habilement extraire certaines figures de style de Montaigne, retravailler des images utilisées par les anciens sceptiques et ensuite les réorienter dans une attaque contre la position selon laquelle la connaissance est inaccessible» (Ibid., p. 33).

Comment le conflit avec le scepticisme peut-il être apprécié dans les *Méditations de Philosophie Première* ? Dans la première méditation, Descartes cherche à se libérer des

---

<sup>521</sup> MACDONALD, Paul S. *Descartes and Husserl: The philosophical Project of radical Beginnings*. New York: State University of New York Press, 2000.

erreurs et des préjugés qu'il a acceptés comme certains depuis son enfance, et il le fait dans le but d'établir quelque chose de stable et de durable dans les sciences. Bien sûr, le philosophe ne va pas passer en revue toutes les erreurs et les préjugés qui alimentent les thèses sceptiques et les réfuter un par un ; au contraire, il voit qu'il suffit de démolir les fondations du bâtiment qui abrite ces croyances erronées et de le laisser s'effondrer de lui-même. C'est sous les ruines de ce bâtiment que Descartes entreprend la construction de nouvelles fondations ; il se lance à la recherche d'une nouvelle base pour les sciences qui soit indubitable et suffisante pour les assurer de la vérité, contre le scepticisme, et pour les prévenir méthodologiquement contre toute erreur et tout tromperie. Descartes fait usage d'une liberté de refuser l'assentiment à tout jugement qui offre la moindre occasion d'être mis en doute, et il met cette liberté en pratique jusqu'à ce qu'il trouve quelque chose de ferme qui résiste absolument à tous les doutes imaginables.

Mais dans l'exercice de cette liberté, la méthode cartésienne est animée par deux intérêts : d'une part, un intérêt formulé positivement comme « recherche de la vérité » (associé à la définition de la philosophie comme étude de la sagesse) et, d'autre part, un intérêt formulé négativement comme précaution méthodologique contre l'erreur. Comme on le voit, la crise sceptique à laquelle Descartes est confronté est une crise de la vérité, une crise dans laquelle la vérité est toujours menacée par l'erreur, inhérente à la faiblesse humaine. Même si dans la *Sixième Méditation* ou dans des ouvrages comme *Les Passions de l'Âme*, l'auteur thématise le domaine des *cogitationes* pures en les soumettant à une description de «type phénoménologique», la procédure méthodologique qu'il met en avant reste liée à ces deux intérêts associés à la vérité et à l'erreur (ou à la tromperie).

Or, la crise sceptique à laquelle Husserl est confronté en son temps est-elle vraiment analogue à cette dernière ? Le « *versus* » du titre du chapitre de McDonald n'est-il pas une opposition ? Un détail suggérant une opposition, et que McDonald voit comme le pivot d'un certain éloignement de Husserl du cartésianisme, est que dans la «chaîne de raisons» de Descartes, le «sujet pensant rencontre le monde des apparences, un monde plein de perspectives divergentes» et cherche à «contourner ces divergences comme des illusions des sens, des problèmes d'état de rêve, des significations ambiguës», et ce, par «l'adoption philosophique du sujet et de l'objet en tant que substances distinctes», tandis que chez Husserl, toute apparence doit être intégrée «dans notre compréhension de ce monde comme la façon dont ces choses nous sont déjà données» (Ibid., p. 53).

Mais la réaction husserlienne au scepticisme est différente à bien d'autres égards. Il est intéressant de noter d'emblée que le naturalisme, le psychologisme et l'historicisme, contre lesquels la phénoménologie s'insurge initialement, ne se déclarent pas expressément comme

des doctrines sceptiques ; au contraire, ce sont des *Geisteswissenschaften* qui cherchent à émuler le succès des *Naturwissenschaften*, atteignant la même réussite que les sciences naturelles ont eu depuis la révolution scientifique du 17<sup>e</sup> siècle. Elles sont le fruit d'une excitation face au triomphe des sciences, et non d'une méfiance à l'égard de la raison. Cependant, cela n'empêche pas le naturalisme, le psychologisme et l'historicisme, s'ils sont acculés à une discussion radicale sur leurs fondements, de se révéler comme des *doctrines relativistes qui mènent à des conséquences sceptiques*.

Ce que Husserl écrit dans les *Prolégomènes*, dans *La philosophie comme science rigoureuse* et dans la première partie des *Idées I* est largement consacré à l'explication de ces conséquences. C'est ainsi que s'articule la célèbre «réfutation» du psychologisme, dont la figure finale est celle d'un type subtil et raffiné de scepticisme. On pourrait dire qu'il s'agit d'un scepticisme objectiviste (qui croit que l'objet renferme en lui-même les lois qui fondent son objectivité) et non pas d'un scepticisme subjectiviste tel que celui que l'on trouve dans l'école des sophistes. Husserl lui-même distingue entre différents types d'orientation sceptique. Dans le chapitre 7 des *Prolégomènes*, il distingue entre un scepticisme épistémologique et un scepticisme métaphysique. Le scepticisme épistémologique, qui conteste l'intelligibilité de de tout énoncé, se divise en deux sous-types : un scepticisme subjectif ou noétique et un autre objectif ou logique. Le scepticisme métaphysique, quant à lui, limite la connaissance à l'apparence et nie la possibilité d'un accès cognitif à la chose en soi.

Dans les dernières œuvres de Husserl, la crise sceptique prend davantage la figure d'une crise du sens que d'une crise de la vérité. Dans des ouvrages telles que *Krisis*, Husserl ne remet pas en cause les sciences mathématiques de la nature comme étant sujettes à la *possibilité de l'erreur*, il ne cherche pas à *éviter l'erreur dans les sciences*, mais plutôt à *élucider le sens* que les théories scientifiques ont dans leur inscription dans le «monde de la vie». Il s'agit de remonter du sens constitué des sciences à l'ego transcendantal qui, dans ses performances subjectives, est responsable de la constitution de tout sens possible. Il s'agit de clarifier les «obviés» du monde de la vie que toutes les sciences présupposent sans la clarifier en «évidence». Nous savons que l'*epochè* et la *réduction*, dans leur forme phénoménologique, telle que pratiquée par Husserl, ne sont pas considérées comme constituant une méthode de fondation des sciences visant à leur garantir la vérité et à les prémunir contre l'erreur, mais plutôt une conversion philosophique complète qui est beaucoup plus engagée dans la tâche de porter le sens authentique de la connaissance scientifique à sa pleine élucidation phénoménologique.

La conception qu'a Husserl de son projet de fonder les sciences n'est pas celle d'un projet originellement déterminé par l'opposition entre vérité et erreur, où fonder consiste à assurer la véracité du jugement contre la fausseté ; il s'agit plutôt de fonder au sens de dévoiler la subjectivité transcendante inscrite dans le monde de la vie et qui est responsable de l'origine du sens constitué des sciences. Il s'agit d'une fondation plus originaire.

Husserl, comme nous l'avons vu dans la leçon 38 de *Philosophie Première II*, recourt fréquemment au vocabulaire de la dissimulation, de l'autodissimulation (*Selbstverhüllung*), de la dissimulation de soi ou de l'«oubli de soi» (*Selbstvergessenheit*), qui sont combattus par le dévoilement phénoménologique de la subjectivité transcendante. Or, n'est-il pas clair que l'affirmation et le rejet du cartésianisme par la phénoménologie s'inscrivent dans le couple «*découverte-couverture*», que Husserl utilise pour affirmer que Descartes a découvert le domaine de les *cogitationes pures* et l'a ensuite recouvert dans son interprétation «métaphysique» de l'ego comme âme ou substance ?

En effet, parce qu'il découvre et en même temps dissimule, Descartes est l'«instituteur originel de l'idée moderne du rationalisme objectiviste et du motif transcendantal qui le dépasse.»<sup>522</sup> Le cartésianisme est le point de départ des deux lignes de développement de la philosophie moderne, le rationalisme et l'empirisme, à travers lesquelles s'établit la lutte pour le « sens de l'histoire de l'esprit moderne. »<sup>523</sup> «En effet, il existe une ambiguïté cachée dans la pensée cartésienne qui découle de ces deux possibilités de l'appréhender<sup>524</sup>: des deux, seul l'objectivisme était évident pour le philosophe et c'est précisément pour cela que, dans ses *Méditations*, bien qu'elles soient d'une profondeur difficile à épuiser, Descartes a laissé des obviés millénaires parler plus fort et a perdu le sens de la grande découverte qu'il avait faite.<sup>525</sup>

L'intention de Descartes était la même que celle qui avait traversé les âges et avait donné à la philosophie une unité de motivation philosophique, mais, dans sa prétention de «recommencer» la philosophie, il prit au sérieux la résolution de ne rien admettre des philosophies anciennes, des scolastiques et de la science de la nature de Galilée, n'acceptant que ce qu'il découvrirait lui-même comme tel dans la solitude de son expérience.

Son remplissage, cependant, était en réalité un vidage de sens, un camouflage du présumé non éclairci du monde qui fournit toujours le sol sur lequel toute philosophie doit s'asseoir. Descartes ne s'est pas rendu compte que l'intention originelle de la philosophie avait

---

<sup>522</sup> Voir *Krisis*, Hua VI. § 16 et sq.

<sup>523</sup> Voir Ibid., §§ 14 et 21.

<sup>524</sup> Voir Ibid., § 18.

<sup>525</sup> Ver Ibid., § 17.

germé sous un sol déjà donné – le sol pré-philosophique du monde de la vie – et il n'a donc pas réalisé la nécessité de procéder à une «interrogation rétrospective de ce sol (...)»<sup>526</sup> Pour Husserl, le vieux préjugé envers la δόξα, envers la connaissance pré-scientifique, qui a conduit à la dévalorisation de la *Lebenswelt*, revient avec toute sa force chez Descartes. Dans l'idéal qu'il avait d'une science définitivement valide, Descartes suivait à nouveau les traces de la tradition antique, et il n'a pas eu les yeux pour diagnostiquer dans ses méditations «l'obvie traditionnelle et inconsciente selon laquelle la vérité doit signifier une vérité <définitive>, dont le corrélat est l'étant comme étant en soi, et que la sensibilité, c'est-à-dire le monde empirique préscientifique, n'est pas véritablement», et cet aveuglement l'a empêché de «problématiser le monde de la vie et les buts de connaissance qui y sont possibles (...)»<sup>527</sup>.

La présupposition du monde de la vie était si proche de son nez que seul un recul transcendantal aurait permis de la voir. Descartes a dû faire sortir cette évidence de sa cachette naturelle et l'amener dans la clairière de l'évidence transcendantale, sinon, il ne lui viendrait jamais à l'esprit de voir que le sol du monde de la vie ne fléchit jamais sous les coups du doute universel, qu'il s'agit d'un sol de validités préalables qui ne cède pas au poids d'aucun doute possible et qui réclame une scientificité d'un nouveau style. Descartes est resté attaché à des préjugés qui l'ont privé des yeux pour détecter la nécessité de thématiser le monde de la vie comme source de tous ses présupposés.

Cette erreur fatale est survenue parce que Descartes n'a pas « épuisé analytiquement jusqu'au bout le contenu de sens de sa découverte »; s'il l'avait fait, il aurait vu que sa méthode « ne consistait pas en un doute universel effectif, qui n'est pas dans le pouvoir et la liberté de quiconque de mener sérieusement à bien », il aurait vu qu'un doute sur une situation très particulière et bien définie – comme soupçonner que l'on ne porte pas réellement une robe de chambre devant la cheminée, mais que l'on est victime d'une hallucination, d'un mirage, d'un rêve – n'est pas un doute qui peut être transféré de manière hyperbolique au monde en général, car ce n'est pas « la caractéristique de la certitude du monde qu'elle reste ininterrompue à sa manière, et même apodictiquement, comme certitude du monde, malgré tout doute possible et effectif d'une situation ? »<sup>528</sup> Et, en effet, en «visant l'invariant, l'essentiellement général, par la modification librement imaginative du monde donné comme

---

<sup>526</sup> Ibid., Annexe V aux §§ 16 et sq., p. 393 (trad. port. 320).

<sup>527</sup> Ibid., Annexe V aux §§ 16 et seq., p. 397 (trad. port. 324).

<sup>528</sup> Ibid., Annexe VI aux §§ 16 et seq., pp. 407 (trad. port. 333).

factuel qui se confirme dans le flux mutable des modes de donation, ce même monde comme sol pour la variation n'est pas, dans son être, soumis à l'épochè.»<sup>529</sup>

Dans son étude sur la subjectivité et le temps dans la phénoménologie husserlienne, Alves suggère que le point de désaccord où Husserl est le plus éloigné du cartésianisme est précisément la question du temps. Descartes aurait manqué de remarquer que l'apodicticité de l'*ego sum*, dans ses profondeurs ultimes, ne peut résider que dans la temporalisation. C'est ainsi qu'il a cherché à enfermer dans le cloître d'un point-maintenant temporel l'évidence de cet ego, perdant de vue le présent vivant et fluide qui le constitue.

Tout semble indiquer que c'est dans l'intérêt de satisfaire à l'exigence de vérité, en tant que lien de la représentation à l'objet représenté, que Descartes a fini par déterminer l'essence du *cogito* comme une *res*, une chose ou une substance dont l'attribut principal est la *cogitatio* et dont l'existence est répartie dans les instants du temps, figée, comme une unité morte, à chaque point de la série totale. Il a émis l'idée que l'ego, pour entrer en commerce avec des substances qui lui sont effectivement ou éventuellement «étrangères», devrait être établi dans la position d'un *en-soi*. Ainsi, d'un côté, l'idée est conçue comme un mode de représentation privé de quelque chose idéalisée qui, dans son être «en soi», en tant que chose extérieure à ce qu'est l'ego lui-même, peut ne pas correspondre à son mode de représentation, voire ne pas être, tandis que l'ego, de son côté, est conçu «comme un pôle de connexions <objectives>, réelles ou possibles, avec d'autres *rerum*.»<sup>530</sup>

Mais ces déclarations restent très problématiques. Concernant la thèse d'un désaccord fondamental entre la phénoménologie et le cartésianisme en ce qui concerne la question du temps (à savoir que Descartes aurait ignoré le fait que le caractère apodictique du *cogito* réside dans la temporalisation, et qu'il l'aurait donc finalement enfermé dans la ponctualité d'un présent instantané), il convient de dire que c'est une thèse qui doit être réexaminée à la lumière de l'ouvrage «*La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*», de Jean-Marie Beyssade, qui soutient que le temps, selon Descartes, n'est pas discontinu et qu'il faut distinguer, dans sa philosophie, entre la discontinuité de l'«instant» et la continuité du «moment».

### 9.3 L'épochè, la réduction et le doute cartésien

---

<sup>529</sup> Ibid., Annexe V aux §§ et seq., p. 400 (trad. port. 326).

<sup>530</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, p. 351.

Une lecture attentive de la section 2 des *Idées Directrices* semble imposer une série de restrictions à la prétention de voir dans le tournant de la phénoménologie vers l'idéalisme transcendantal un tournant marqué par une posture philosophique essentiellement cartésienne. Dans le premier chapitre, Husserl présente le monde donné selon l'attitude naturelle et l'opération de mise hors circuit de ce monde. Cette mise hors circuit est-elle présidée par un esprit philosophique résolument cartésien, comme on le pense généralement ? Dans quelle mesure la considération phénoménologique fondamentale (*Fundamentalbetrachtung*) est-elle une considération « à la Descartes » et en quel sens exactement la voie méthodologique suivie dans l'*épochè* de la thèse du monde naturel s'identifie à une voie réductive « strictement » cartésienne ?

Au § 27, Husserl décrit comment le monde de l'attitude naturelle est déterminé par des modalités intentionnelles qui lui confèrent des caractères doxiques spécifiques. Selon telle ou telle modalité intentionnelle, il est un monde donné dans le champ de la perception comme étant immédiatement là, comme objet d'une conscience en état de veille, qu'il soit ou non l'objet de l'attention actuelle, ou bien il est un monde potentiel s'étendant infiniment dans l'espace et dans le temps comme environnement rempli d'objets co-présents donnés de manière claire ou obscure, distincte ou confuse. Ces modalités intentionnelles impliquent des modalités doxiques qui impriment au monde des caractères spécifiques d'être, le convertissant en monde certain, présumé, conjecturé, douteux, etc. De la même manière, il est le monde d'une intention pratique ou évaluative qui lui imprime les caractères de beau, agréable, utile, etc.

Au § 28, Husserl montre que le monde en totalité auquel s'adressent les activités spontanées de la conscience est englobé par le titre *cogito* (à la fois par ce *cogito* énoncé par la réflexion et par un nouveau *cogito* qui précède la réflexion, c'est-à-dire par un *cogito* non réfléchi qui ne se laisse pas encadrer dans la qualité d'« objet » de la conscience). C'est au sein du *cogito* que le « je » vit et de là ses actes sont dirigées vers le monde en tant que *cogitatum*, le monde des réalités, des choses, des hommes, mais aussi des idéalités, des nombres, des lois logiques, etc. Le § 29 poursuit cette description en se concentrant spécifiquement sur la question des autres sujets personnels et de l'environnement naturel de type intersubjectif.

Au § 30, tout cela est repris par le philosophe sous le titre de « position ou thèse générale de l'attitude naturelle ». La thèse est une attitude, mais Husserl dit que, au lieu de demeurer en elle, il veut lui faire subir une altération radicale. Il s'agit d'une altération qui est possible par principe, c'est-à-dire qu'il appartient à l'essence de la conscience de pouvoir l'opérer. Cette modification consiste à soumettre cette thèse (ainsi que toute position de croyance, d'être et de valeur qu'elle implique) à une suspension qui interdit d'adhérer à la *doxa*,

qui conduit à neutraliser toute position thétique et à la maintenir dans cet état, sous le régime phénoménologique de l'*epochè*. C'est à partir du § 103: « Caractères de croyance et caractères d'être » que Husserl montrera que tout objet comporte des caractères se référant à l'être : être-vrai, être-douteux, vraisemblable, probable, etc., et, du côté des vécus de la conscience, résident les caractères de croyance : la certitude, le doute, la conjecture, la supposition, etc. Pour Husserl, donc, la thèse du monde possède un caractère doxique. Avoir raison, douter, conjecturer, supposer, et toutes les autres modifications, constituent des positions de croyance prises par le *cogito*. L'*epochè* sera alors une modification de neutralité, une neutralisation de l'attitude de croyance, elle s'abstient de prendre une position existentielle, laissant en suspens toute modalité doxique.

Le procédé de Descartes – la tentative de doute universel – est de ce même genre, mais Descartes l'a entreprise avec un tout autre dessein, « dans la intention de faire apparaître un plan ontologique absolument soustrait au doute » ; dans ce sens, Husserl veut conserver de l'entreprise cartésienne rien de plus que son commencement, le prenant comme point de départ, et même ce point de départ doit être adopté comme une *procédure subsidiaire (methodischer Behelf)*, « destiné à faire ressortir certains points qui grâce à lui peuvent être dégagés avec évidence comme étant enveloppés dans son essence. »<sup>531</sup>

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela nous permet d'inférer que la considération phénoménologique fondamentale ne fait pas nécessairement écho à la considération cartésienne fondamentale ? Un interprète qui a opté pour un type de lecture anticartésienne de cette section d'*Idées I* est Farges<sup>532</sup>, qui cherche à relativiser la « voie cartésienne de la réduction » dans le but de rendre compte de la dimension problématique qui accompagne sans cesse toute exposition de la réduction phénoménologique. L'auteur estime qu'après un examen plus approfondi de cet exposé, la prétendue voie cartésienne s'avère moins cartésien que prévu, mêlant des moments de la voie ontologique de Kern (différence ontologique entre conscience et monde) et des moments de la voie psychologique (que toute une tradition de commentaire croit avoir été formulée uniquement à partir des années 20, avec trop de hâte et sans le soin nécessaire).

Mais cette lecture va encore plus loin : même la posture philosophique de Husserl – qui peut être décrite comme la détermination et la pratique d'une attitude suspendue au service du projet fondationnaliste visant à actualiser un *fundamentum inconcussum* capable

---

<sup>531</sup> Hua III. § 31, pp. 53-54 (trad. fr. 97).

<sup>532</sup> FARGES, Julien. Réduction et Cartésianisme. In : Husserl. La science des phénomènes. Sous la direction de Antoine Grandjean et Laurent Perreau. Paris : CNRS Editions, 2021, pp. 93-113.



de fournir à la philosophie un premier pas sur un terrain ferme et sûr, sous la forme d'un point de départ absolu caractérisé par l'apodicticité ou par la donation évidente – ne semble pas, dans un examen minutieux des textes, s'identifier complètement à l'ambition de Descartes de découvrir le point d'Archimède de la philosophie. Allant au-delà des qualifications cartésiennes que Husserl lui-même attribue, rétrospectivement, à son ouvrage, Farges est convaincu que l'approche suivie par Husserl dans la *Fundamentalbetrachtung* est suffisamment complexe et tortueuse pour nous inciter à la prudence quant à l'étendue de cette attribution, et à ne l'accepter que sous réserve.

Voyons ce qu'il en est. Toujours au § 31, Husserl dit que la tentative de doute universel est quelque chose qui est au pouvoir de notre entière liberté. De manière similaire, Descartes a également compris le doute, dans le cadre de « l'ordre des raisons », comme le résultat de notre liberté, comme la liberté de mettre le doute en action. Cela pourrait-il conduire à une nouvelle approche entre les deux philosophes ? Husserl ne tarde pas à écarter cette possibilité : « il est clair que nous ne pouvons mettre en doute un être, et dans la même conscience (...) appliquer la <thèse> au substrat de cet être, et donc en avoir conscience avec le caractère de <présent>. »<sup>533</sup>

Il faut lire ces lignes avec une attention redoublée, car c'est là que se joue toute la différence entre l'*epoché* et le doute méthodique. Pour Husserl, la position cartésienne met plutôt l'accent sur l'hypothèse que le monde n'existe pas, c'est pourquoi elle correspond à un essai de doute universel qui a un caractère essentiellement distinct par rapport à l'*epoché* phénoménologique. Contrairement à ce qui se passe chez Descartes, l'*epoché* ne nie pas ou ne part pas d'une supposition d'inexistence ; au contraire, elle suspend à la fois la négation et l'affirmation, laissant notre interaction quotidienne avec le monde simplement en suspens devant nos yeux, sans qu'il y ait de décision sur son existence ou son inexistence.

L'*epoché* peut être examinée selon son *objet*, sa *nature* et sa *modalité*.<sup>534</sup> On peut dire qu'elle consiste en un acte suspensif dont l'objet est la thèse de l'existence du monde naturel, sa nature est d'être une modification de la validité ontologique spontanément attribuée à la réalité par l'attitude naturelle, et cette modification est de nature modale, non qualitative. En exigeant l'abstention complète de toute croyance concernant le monde naturel, l'*epoché* est moins une méthode qu'un geste qui inaugure la phénoménologie. Le début est celui d'une inhibition de la « thèse » de l'attitude naturelle. Celle-ci est une thèse d'existence. En son sein prévaut la croyance dogmatique selon laquelle le monde est en lui-même tel qu'il apparaît

---

<sup>533</sup> Hua III. § 31, p. 54 (trad. fr. 98).

<sup>534</sup> Classification trouvée chez : FARGES, Julien. *Op. Cit.*, 2021.

devant nos yeux, affecté globalement par l'indice « là » et qu'il ne cesse d'être « présent » à la perception. L'épochè est un changement radical de cette conviction spontanée concernant l'être du monde, dans laquelle nous faisons subir à toute croyance naïve une conversion de valeur (*umwertet*) originale qui s'oppose à toutes les prises de position particulières nourries par la thèse générale de l'attitude naturelle.

Il convient d'ajouter que cette conversion de valeur ne modifie en rien la thèse, qui reste ce qu'elle est, simplement convertie en une thèse qui est hors circuit et que nous n'en faisons plus « *aucun usage* ». Pour reprendre les termes de Husserl : « *Nous n'abandonnons pas la thèse que nous avons opéré ; nous ne changeons rien à notre conviction qui en soi-même demeure ce qu'elle est (...)* », ainsi, ce qui importe avant tout, ce n'est pas d'opérer une variation modale dans la croyance – du certain au douteux – comme le fait simplement Descartes, mais de « suspendre (*Aufhebung*) la <thèse> ; c'est précisément cela qui nous intéresse. »<sup>535</sup>

Descartes semble faire un « certain usage » de la thèse en lui appliquant l'efficacité de la puissance du doute et en la transformant de façon extrême en « antithèse ». Dans cette démarche, le philosophe français semble se tromper sur les pouvoirs qui appartiennent effectivement à sa liberté. Husserl fait remarquer qu'il n'est pas à notre portée de modifier par notre libre arbitre la thèse de l'attitude naturelle en la métamorphosant simplement en une antithèse. Descartes croit pouvoir réaliser pleinement la suspension de la thèse générale par une simple modalisation doxique – l'alternance d'une modalité de croyance par une autre – et ainsi il a eu tort sur les pouvoirs qui appartiennent réellement à sa liberté.

Ne pas faire « *aucun usage* » de la thèse signifie la laisser intacte. Ce qui change par ce geste déclenché par notre totale liberté, c'est l'index « là », qui est le sceau certifiant l'existence (*Da-sein*) du monde. L'efficacité de cet « là » est désactivée et la présence du monde, en laquelle nous plaçons naturellement notre croyance, est *anti-naturellement* suspendue, mise hors jeu pour laisser place à une pure abstention de jugement.

L'épochè se distingue du doute par le fait qu'il n'exerce aucun pouvoir négatif sur le monde, elle consiste seulement en une suspension de toutes les croyances et préjugés de l'attitude naturelle. Ainsi, nous n'utilisons plus l'autorité d'aucune expérience, puisque sa valeur a été inhibée. Avec l'expérience, nous annulons également l'adhésion à tous les préjugés, opinions et théories, à toutes les positions de valeur et d'existence préalables. Cependant, il convient de noter qu'il ne s'agit pas de nier de telles thèses, nous renonçons simplement à complicité avec elles, nous ne sommes plus complices d'aucun jugement existentiel. Le

---

<sup>535</sup> Ibid., § 31, p. 54 (trad. fr. 98).

caractère essentiellement distinct de l'*epochè* par rapport à l'essai cartésien du doute universel est que, au lieu de nier, elle suspend simplement aussi bien la négation que l'affirmation, elle met hors jeu notre commerce quotidien avec le monde. Elle inhibe la valeur existentielle des croyances qui nourrissent l'attitude naturelle.

La mise hors circuit n'est pas totale, elle laisse subsister quelque chose, à savoir tout le domaine de la conscience absolue. Mais rien n'est décidé concernant l'être ou le non-être du transcendant. La conscience se contente de refuser son consentement à la foi dogmatique de l'attitude naturelle, qui, une fois repoussée, laisse place au retour du moi sur lui-même indépendamment de l'existence ou non d'un monde. L'idéalisme s'exprime ici comme une affirmation de l'indépendance ontologique de la conscience par rapport à la réalité et comme une affirmation de la relativité du sens de l'être de cette réalité par rapport à la conscience.

En commentant tous les passages cités ci-dessus, Ricœur (*Idem, Ibidem*) souligne que Husserl oriente systématiquement son approche vers le doute méthodique cartésien afin d'en extraire la composante de l'*epoché*. Ce qu'il extrait, c'est le phénomène de « mise entre parenthèses » ou « hors circuit »<sup>536</sup>, « qui manifestement n'est pas lié à celui de la tentative du doute (...) mais peut entrer encore dans d'autres combinaisons et aussi bien se produire isolément en soi-même. »<sup>537</sup>

Farges, quant à lui, considère que le point décisif ici est que l'*epochè* s'avère être une purification de l'itinéraire que Descartes a emprunté avec le doute hyperbolique. Pour Ricœur, le composant de l'*epochè* est plus primitif que le doute précisément parce qu'il ne se limite pas à être un acte de négation, de conjecture, de supputation, etc., restant purement comme suspension. Voici l'expression « plus primitif », qui nous amène à penser que l'*epochè* dessine l'horizon global dans lequel ces actes sont possibles, et c'est pourquoi elle se trouve au soubassement de ces actes.

Pour Farges, la purification de l'*epochè* est plus générale que le doute et est irréductible à ce dernier. Contrairement au doute, l'*epochè* « est compatible avec le maintien de la thèse générale », elle se « compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlée, voire même inébranlable si elle est évidente »<sup>538</sup>, et c'est précisément pour cette raison qu'elle est capable de véritablement provoquer un changement dans la thèse, sur laquelle reposent tant d'autres modifications qui, en réalité, sont « des positions prises par rapport à la réalité, ce que

---

<sup>536</sup> De préférence, on parle de « mise entre parenthèse » a propos des objets et de « mettre hors de jeu » en ce qui concerne les actes de conscience. Voir Ibid., § 31, p. 57 (trad. fr. 101).

<sup>537</sup> Ibid., § 31, p. 55 (trad. fr. 100).

<sup>538</sup> Ibid., § 31, p. 55 (trad. fr. 100-101).

Husserl appelle des modalités doxiques (modalités de croyance auxquelles correspondent des caractéristiques de l'être). »<sup>539</sup> Le doute, en tant que simple changement modal, du mode « certain » au « douteux », tire son « efficacité dubitative » de la modalité plus générale de l'*epochè*, et non l'inverse. La tentative de doute universel, entreprise par Descartes dans le but de faire apparaître un plan ontologique absolument soustrait au doute, n'est en réalité qu'une des modalités doxiques possibles qui ne trouvent leur fondement que dans la possibilité plus générale de la suspension.

En se demandant enfin ce qu'il y a de véritablement cartésien dans la suspension de la thèse naturelle du monde par l'*epochè*, Farges répond que rien d'autre que le geste suspensif pur. En accord avec la considération husserlienne, il observe que Descartes n'a pas su maintenir la suspension en tant que telle et a laissé qu'elle soit remplacée par une supposition de non-être du monde, une négation du monde comme incertain. Ainsi, ce que le doute cartésien conserve de valeur est seulement un caractère provisoire, il reste un artifice de l'investigation philosophique, mais temporaire, tandis que, pour Husserl, l'*epochè* est définitive dans le sens où, même lorsque nous cessons de la pratiquer et revenons à l'attitude naturelle, elle n'a pas cessé de révéler la thèse du monde comme une croyance naturelle.

Mais il est encore possible que les choses changent dès que l'on passe de l'*epochè* à la *réduction phénoménologique* proprement dite, de sorte que le cartésianisme de Husserl s'y manifeste de manière plus prégnante. En effet, arrêtons-nous un instant sur le § 49 des *Idées Directrices*, qui contient un texte curieux qui semble témoigner sans équivoque de l'adhésion inconditionnelle de Husserl à l'esprit assumé par Descartes dans l'agencement méthodologique du doute hyperbolique.

Le paragraphe 49, l'un des plus célèbres (mais aussi des plus controversés) du livre, traite de la « conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde ». Nous savons que l'un des résultats de la transition de l'*epochè* vers la pratique effective de la réduction est que la mise entre parenthèses du monde débouche sur la « question du résidu phénoménologique » : l'immanent se distingue du transcendant par le fait qu'il ne peut douter de lui-même, le « je » reste indemne même en excluant toute thèse sur l'attitude naturelle ; la position qu'occupe le *cogito* est soustraite à la possibilité d'être mise entre parenthèses, ce que finit par mettre en évidence la différence ontologique entre la région de la conscience absolue et la région du monde qui se révèle être une région « relative » à la conscience, et en dépendante. Ici, la relation entre la réduction et l'idéalisme devient très étroite. Mais Husserl n'est pas

---

<sup>539</sup> FARGES, Julien. *Op. Cit.*, 2021, p. 104.

satisfait, il pousse cette discussion à son paroxysme en examinant l'hypothèse d'un anéantissement possible (pensable, concevable) de l'être du monde et en vérifiant dans quelle mesure cette destruction affecterait l'être de la conscience.

Au début de cet examen, il déclare que l'ensemble de ses analyses n'implique en aucun cas qu'il doive exister un monde ou une chose quelconque, car il est parfaitement concevable que l'expérience se dissipe en simulacres, qu'il y ait un conflit ou une dissipation totale de la chaîne des perceptions, « que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir constamment la concordance (...) que de son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences », et ainsi, au lieu d'un monde, l'expérience nous livre un néant. Pour Husserl, si le monde des choses venait à s'anéantir, cela changerait certes la conscience dans son être, mais pas dans son existence, le *cogito* survivrait-il comme le résidu phénoménologique de l'anéantissement total du monde. Une telle hypothèse est parfaitement concevable, mais cela ne change rien au fait que la conscience, bien que changée face aux décombres de ce monde, ne serait pas affectée dans sa propre existence, la question est ainsi conduite à la conclusion que « l'être immanent est alors indubitablement un être absolu, en ce sens que, par principe, *nulla 're' indiget ad existendum* »<sup>540</sup>.

La première impression laissée par la caractérisation de la conscience comme « absolue » et comme « résidu » est qu'il s'agit d'une nouvelle version de l'argument cartésien du *cogito, ergo sum* qui rend compte de la dimension apodictique qui survit à la marche méthodique de l'application universelle du doute. Mais une lecture plus attentive suffit à dissiper cette impression. N'oublions pas que ce qui a été conservé de l'entreprise cartésienne n'en était que le commencement et qu'il s'agit d'une procédure subsidiaire qui n'a pour but que « de faire ressortir certains points » (voir, une fois de plus, le § 31, pp. 53-54).

Qu'est-ce que ces points ? Découvrons-le maintenant : ce sont ceux qui sont enveloppés dans l'essence du monde qui se manifeste dans l'attitude naturelle et qui peuvent être désengagés avec évidence grâce à la suspension de cette attitude et à la conversion vers l'attitude phénoménologique. Ce qui est en jeu dans l'essence du monde, c'est sa contingence, de sorte que l'hypothèse de son anéantissement vise à souligner les caractères qui découlent de la possibilité toujours ouverte de son non-être. Ainsi, l'intention générale de l'argument finit par être d'approfondir et de préciser le caractère privilégié de la région de la conscience, qui la rend « détachable » de l'être du monde.

---

<sup>540</sup> Hua III. § 49, p. 92 (trad. fr. 162).

Cela se rapproche-t-il en effet du *fundamentum inconcussum* recherché par Descartes, c'est-à-dire un fondement capable de rester intact face à l'étendue maximale du doute? Non nécessairement : lorsque Husserl examine l'hypothèse de l'anéantissement du monde dans le but de justifier le caractère asymétrique que revêt la corrélation intentionnelle (c'est-à-dire que l'être du monde dépend de la conscience, mais l'être de celle-ci ne dépend en rien de l'être du monde), l'argument qu'il avance, loin de se placer *pari passu* sur un pied d'égalité avec la démarche cartésienne du doute méthodique, à laquelle l'ego résiste et se maintient comme un petit fragment du monde, emprunte un chemin différent et, au lieu d'opérer un anéantissement sous la forme d'une suspension totale de la thèse de l'existence et d'une conservation de la conscience comme donnée résiduelle indubitable, opère au contraire un approfondissement du caractère de contingence (la possibilité nécessaire de son non-être) qui est le plus fondamental de la réalité mondaine ; en même temps, il opère un rejet de l'univocité du sens de l'être entre la conscience et le monde, en renforçant, par une analyse eidétique, le caractère absolu de la conscience par rapport au caractère respectivement contingent et relatif du monde.

Si Husserl reprend à Descartes l'idée de *sibi sufficientia*, en faisant de la conscience la région de l'être absolu, il ne le fait pas à la manière de Descartes, qui a défini en ces termes la substance en général et est ainsi devenu, malheureusement, le père de l'absurdité du réalisme transcendantal.

#### 9.4 L'adieu de Husserl à la voie cartésienne

Dans la littérature exégétique de l'œuvre husserlienne, on trouve un récit du développement de la « voie cartésienne » chez Husserl qu'on a convenu d'appeler sa « histoire officielle », et qui propose une interprétation selon laquelle la voie menant à l'ego pur par la révélation de son évidence absolue aurait été adoptée par le philosophe, d'abord, dans les *Cinq Leçons* de 1907, puis serait devenue la seule voie à guider la réduction transcendantale dans l'approche des *Idées I*, et enfin aurait été mise de côté au profit d'une nouvelle voie, psychologique, dans les leçons de 1923/24. Selon les partisans de cette version historique, Husserl se serait vu contraint de prendre ses distances par rapport au cartésianisme dès qu'il aurait pris conscience de l'impossibilité de maintenir l'hypothèse du « commencement absolument évident », et de l'impossibilité, de plus en plus manifeste à ses yeux, de conférer à l'ego le caractère du commencement adéquat et apodictique de la philosophie.

Le responsable de cette version officielle de l'histoire du développement de la voie cartésienne est Ludwig Landgrebe, dont l'article controversé *Husserls Abschied vom Cartesianismus* contient déjà dans son titre l'allégation bien connue selon laquelle Husserl a abandonné le cartésianisme lorsqu'il a découvert l'histoire et le monde de la vie (une position à laquelle il a peut-être adhéré sous l'influence tacite de Heidegger). Ainsi, Landgrebe a épousé la thèse selon laquelle la *Krisis* est le seul ouvrage qui contient la préoccupation de Husserl pour l'histoire ; que Husserl, bien qu'il ait annoncé à plusieurs reprises son intention de soumettre sa philosophie à une « critique apodictique », il ne l'a jamais réalisée en fait, ce qui expliquerait l'échec de son cartésianisme ; en outre, la célèbre déclaration dans les annexes de la *Krisis* suggérant que « le rêve de la philosophie en tant que science est terminé » est lue par Landgrebe comme un renoncement de Husserl lui-même à son idéal de philosophie comme science rigoureuse.

Dans son article, Landgrebe aborde la signification des conférences sur la *Philosophie Première* et discute le concept de cette philosophie en tant qu'idée directrice de la phénoménologie, ainsi que la problématique qui lui est associée (première section) ; ensuite, l'auteur examine la subjectivité transcendantale en tant que champ d'expérience absolue et le problème de la voie pour son ouverture (deuxième section), et soumet à une analyse critique la question de l'étendue du champ d'expérience transcendantale et de ses horizons (troisième section), la problématique de l'absolutité de la subjectivité transcendantale et la possibilité de la fonder à travers la théorie de la réflexion phénoménologique (quatrième section). Les résultats de cette analyse critique sont présentés dans la dernière section du texte.

Pour Landgrebe, l'expression « philosophie première » n'est rien d'autre qu'un autre nom pour la philosophie transcendantale ; son objet, par conséquent, est la subjectivité transcendantale et ses opérations constitutives. Landgrebe rappelle que le concept de subjectivité transcendantale précède même le concept d'être, puisque « tout ce dont nous pouvons parler en général comme étant est être pour la conscience et la validité de sa position en tant qu'être doit être délimitée dans la conscience. »<sup>541</sup> Le problème auquel la philosophie première est confrontée dès le début est double : premièrement, le problème de la voie à suivre pour déterminer cette subjectivité transcendantale ; deuxièmement, le problème du commencement absolu : comment une science transcendantale doit-elle commencer ? De quelle manière doit être franchie la première étape ? Les méditations et pré-méditations menées par

---

<sup>541</sup> „Sie ist im Gegensatz zu allem konstituierten Sein eine „Region“ absoluten Seins, weil alles, wovon wir überhaupt als Seiendem sprechen können, Sein für Bewußtsein ist und sich das Recht einer Setzung als seiend im Bewußtsein ausweisen lassen muß.“ LANDGREBE, Ludwig. *Op. Cit.*, p. 138.

Husserl dans le cours tournent autour de cette problématique, et c'est en elle qu'elles se développent, se déployant en une multitude de problèmes secondaires qui doivent être résolus simultanément.

Landgrebe rappelle que Husserl ne s'est pas soucié d'établir le nombre exact des voies réductives et de les différencier les unes des autres, mais que le problème décisif derrière cette question des voies est celui de l'ouverture du « champ » de l'expérience transcendantale absolue. Landgrebe nous dit qu'avec cela, une question se pose sous trois facettes différentes : « 1. Dans quel sens peut-on parler ici d'expérience ? 2. Comment doit être déterminé le sujet de cette expérience ? 3. Quel est le sol, le champ de cette expérience ? »<sup>542</sup> Réponse à la question 1 : il s'agit de l'expérience d'être dans le monde, mais cette expérience est toujours présumée et ne résiste pas au critère de l'apodicticité. Réponse à la question 2 : il doit être déterminé comme le moi singulier qui se laisse formuler dans le discours à la première personne.

Dans la section III, Landgrebe aborde alors la question 3, qui interroge sur le fondement de l'expérience transcendantale et qui équivaut à la question : « Dans quelle mesure la sphère absolue de l'être du Je-suis peut-elle être considérée comme un champ fermé en soi de l'expérience transcendantale ? »<sup>543</sup> Pour Landgrebe, la première voie « cartésienne » vers la phénoménologie n'est pas suffisante pour déterminer ce fondement, car elle n'aboutit qu'à « une référence totale et constamment vide à la dimension souhaitée de la justification absolue. »<sup>544</sup> Il est ici rappelé que ce qui constitue le cœur de toutes les conférences est de fournir une vue d'ensemble du domaine de l'expérience transcendantale qui peut être désignée comme une phénoménologie de la réduction phénoménologique. Landgrebe parle de la nouvelle « deuxième voie » pour la phénoménologie qui est la voie psychologique ; celle-ci indique comment le champ de l'expérience transcendantale doit être ouvert dans sa totalité, à travers lequel se développe la doctrine des implications intentionnelles dans la conscience de l'horizon, doctrine qui permet de clarifier le sens que le concept de « monde » a pour Husserl.

La suite du texte est principalement consacrée à la considération des éléments qui composent le champ de l'expérience transcendantale et de son corrélat, qui est le monde dans sa condition de « présumé ». Landgrebe s'efforce de montrer que l'analyse réductive des

---

<sup>542</sup> „1. In welchem Sinne kann hier von Erfahrung gesprochen werden? 2. Wie ist das Subjekt dieser Erfahrung zu bestimmen? 3. Was ist das Gebiet, das „Feld“ dieser Erfahrung?“ Ibid., p. 146.

<sup>543</sup> „(...) inwiefern die absolute Seinssphäre des Ich-bin als ein in sich geschlossenes Feld transzendentaler Erfahrung angesehen werden kann.“ Ibid., p. 152.

<sup>544</sup> „Diese Betrachtung gilt also dem sub genannten Problem, nämlich der Frage, inwiefern die absolute Seinssphäre des Ich-bin als ein in sich geschlossenes Feld transzendentaler Erfahrung angesehen werden kann. Diese Frage zu beantworten, reicht der erste, „Cartesianische“ Weg in die Phänomenologie nicht aus. Er vermittelt nur eine noch ganz leer bleibende Verweisung auf die gesuchte Dimension absoluter Begründung.“ Ibid., p. 126.



actes de conscience ne concerne pas seulement des actes isolés, mais la conscience de l'horizon et la conscience totale de l'horizon du monde qui sont impliquées dans chaque acte. Les horizons doivent également avoir leur validité suspendue, mise entre parenthèses, pour que l'expérience transcendantale soit effectivement atteinte. Mais cela « ne signifie pas que, après cette mise entre parenthèses, il ne reste que le maintenant ponctuel du Je-suis, mais que le monde donné dans la conscience de l'horizon demeure comme une présomption (*Vermutung*) maintenue entre parenthèses. »<sup>545</sup> Ainsi, la voie psychologique conduit au même résultat que la voie cartésienne, mais c'est à travers elle que la question 3 sur la sphère absolue du Je-suis est répondue, une question qui est restée ouverte du point de vue exclusif de la voie cartésienne. Concernant la question de l'horizon historique du « Je suis » et la nécessité de la critique apodictique de l'expérience transcendantale, Landgrebe conclut que:

La fondation historico-philosophique de la phénoménologie dans l'ouvrage de la *Krisis* comble le vide laissé dans cette présentation, qui est restée incomplète en raison du manque de nécessité d'une critique apodictique. Ce comblement ne résulte pas d'une nouvelle tournure, mais découle du retour de Husserl à « l'expérience absolue ». Par conséquent, il n'est pas exagéré de dire que, dans ce retour, comme c'est le cas pour la première fois dans la « Philosophie Première », réside la raison qui, dans ses conséquences, conduit à la destruction de l'espace dans lequel est contenu la pensée métaphysique de la tradition, et particulièrement de sa forme cartésienne moderne. Husserl lui-même, bien sûr, n'a jamais complètement pris conscience de l'ampleur de cette rupture avec la tradition. Elle se produit en quelque sorte à son insu, au milieu des efforts incessants qui, à partir de la « Philosophie Première », visent à établir les fondements de la phénoménologie.<sup>546</sup>

Il s'agit maintenant de la fondation d'un fait (*Faktum*) historique après que l'idéal d'apodicticité s'est révélé insatisfaisant, et la seule transcendance véritable par rapport à la propre chaîne subjective respective est l'univers intersubjectif des sujets transcendants (voir p. 162).

La thèse de Landgrebe selon laquelle Husserl aurait pris ses distances du cartésianisme après avoir réalisé qu'il serait impossible de maintenir l'hypothèse du

---

<sup>545</sup> „(...) daß nach dieser Einklammerung nur das punktuelle Jetzt des Ich-bin übrigbliebe, sondern die im Horizontbewußtsein mitgegebene Welt bleibt als vermeinte in der Klammer erhalten.“ Ibid., p. 160.

<sup>546</sup> „(...) die geschichtsphilosophische Begründung der Phänomenologie im Krisis-Werk die in dieser Vorlesung noch leer gebliebene Stelle ausfüllt, die durch die Unerfülltheit der Forderung einer apodiktischen Kritik geblieben ist. Diese Ausfüllung ergibt sich nicht auf Grund einer neuen Wendung, sondern als Konsequenz aus Husserls Rückgang auf „absolute Erfahrung“. Es ist also nicht zuviel gesagt, wenn behauptet wird, daß in diesem Rückgang, wie er in der „Ersten Philosophie“ zum ersten Male erfolgt, das Motiv liegt, das in seinen Konsequenzen zur Sprengung des Spielraumes führt, in dem sich das metaphysische Denken der Tradition und insbesondere ihrer neuzeitlichen Cartesianischen Gestalt gehalten hat. Husserl selbst ist sich freilich der Tragweite dieses Bruchs mit der Tradition nie in vollem Umfang bewußt geworden. Er spielt sich in seinen von der „Ersten Philosophie“ ab einsetzenden unablässigen Bemühungen um die Begründung der Phänomenologie sozusagen hinter seinem Rücken ab.“ Ibid., p. 158.

« commencement absolument évident » et après avoir pris conscience de l'impossibilité corrélatrice de conférer à l'ego le caractère du début adéquat et apodictique de la philosophie, abandonnant ainsi progressivement la voie cartésienne au profit de la voie psychologique à partir de 1923/24, a exercé une influence non négligeable sur Iso Kern, qui l'a adoptée, avec quelques modifications subtiles, dans son étude classique sur les trois voies de la réduction. Cette étude se trouve dans un article de 1962 intitulé « Les trois voies de la réduction transcendantale dans la philosophie d'Edmund Husserl »<sup>547</sup>, dans lequel Kern tente de réduire les voies pratiquées par Husserl à trois : la voie cartésienne (*der Cartesianische Weg*), la voie de la psychologie intentionnelle (*der Weg über die intentionale Psychologie*) et la voie ontologique (*der Weg über Ontologie*).

La méthode adoptée par Kern est celle d'une analyse structurale des différentes voies et de leurs formes, et il avance la position selon laquelle une compréhension claire des voies dépend de la compréhension des modifications qui se produisent de l'une à l'autre. À la fin de l'analyse, Kern conclut qu'il y a une primauté de la voie ontologique<sup>548</sup>, ce qui signifie que c'est elle qui donne sens à la réduction phénoménologique et en conséquence Husserl fait en sorte que ses recherches se dirigent toujours finalement dans cette direction.

Kern fait partie des auteurs qui ont cherché à réduire l'empreinte cartésienne de Husserl, en insistant sur une proximité plus grande entre la phénoménologie et le kantisme ainsi que les néo-kantiens, une interprétation défendue dans son étude classique sur *Husserl et Kant*<sup>549</sup>. En abordant les trois voies de la réduction, Iso Kern tire quelques conséquences anticartésiennes qui, selon lui, méritent d'être soulignées : se basant sur le constat des insuffisances de la voie cartésienne, la lecture de Kern tend à montrer que Husserl est plus kantien que cartésien. La relation avec Kant est ainsi présentée par cet auteur comme le moyen par lequel la phénoménologie de Husserl échappe à une proximité – non essentielle, voire néfaste – avec le cartésianisme.

---

<sup>547</sup> KERN, Iso. Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. Tijdschrift Voor Filosofie, vol. 24, no. 2, 1962, pp. 303–49.

<sup>548</sup> „Auf Grund unserer Erfahrung, die wir auf den von Husserl angegebenen Wesen gemacht haben, können wir folgendes sagen: Philosophie entsteht offenbar nicht in der konsequenten Weiterführung einer positiven Wissenschaft, wie etwa – am Beispiel Husserls – der Psychologie. (...) Offenbar entsteht Philosophie aber auch nicht in einer durch Descartes vorgezeichneten Weise. (...) Philosophie entsteht offenbar durch radikale und sich beständig radikalierende kritische Reflexion (als transzendente Selbsterkenntnis und dadurch ineins als transzendente Welterkenntnis), die aus dem natürlichen geschichtlichen Weltleben heraustritt, sich von diesem aber nicht abwendet, sondern von einem sich erhebenden Blickpunkt aus dieses in seinem naiven und geschichtlichen Wesen und in seiner ganzen Konkretion überhaupt erst sichtbar macht und nach seinem wahren Sinn (Telos) sucht.“ Ibid., pp. 347-348.

<sup>549</sup> KERN, Iso. Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

Cependant, l'article de Landgrebe est daté, et il ne manque pas d'auteurs qui considèrent ses opinions comme quelque chose déjà dépassé dans l'histoire du commentaire de la philosophie husserlienne. Ainsi, l'inclusion de cette exégèse dans cette étude ne se justifie que par le fait qu'elle compte encore aujourd'hui des partisans et a eu, au fil de plusieurs générations, un impact considérable sur la manière dont Husserl a été interprété et reçu dans les milieux philosophiques les plus divers. Dans l'introduction à la traduction anglaise des volumes VII et VIII de la *Husserliana*<sup>550</sup>, Sebastian Luft actualise ce débat et soumet les opinions de Landgrebe à une sévère considération critique.

Pour Luft, la première affirmation de Landgrebe est historiquement erronée et a déjà été suffisamment réfutée par diverses études académiques qui ont accordé à la question l'attention qu'elle mérite. Il n'est pas nécessaire d'aller bien loin : les propres textes de Husserl contredisent cette idée. Par exemple, le contenu de l'écrit *Natur und Geist* de 1919 montre que Husserl utilisait déjà le terme « monde de la vie » (*Lebenswelt*) dans son sens pertinent à cette époque<sup>551</sup>. L'idée selon laquelle le changement de position de Husserl vis-à-vis de l'histoire s'est produit de manière radicale, abrupte et involontaire dans les années 30 est hautement contestable, car l'avènement de la phénoménologie génétique des années 20 témoigne déjà d'un intérêt pour cette question.

Luft trouve bizarre que l'assistant de Husserl, un connaisseur intime de tout le matériel non publié de son œuvre, l'un des membres de l'auditoire qui assistait au cours d'hiver 1923/24 à Fribourg et le disciple qui, en personne, a assisté le philosophe dans le processus de transcription et de dactylographie des deux volumes de la *Philosophie Première*, puisse, contre toute attente, avoir proposé pour elle une interprétation aussi simpliste et superficielle. Luft ne peut attribuer de tels malentendus qu'à une « malveillance » et à une « déloyauté intellectuelle » de la part de Landgrebe (apparentes, bien sûr, mais tout à fait possibles).

L'allégation du « manque d'une critique apodictique » souffre également d'une inexactitude historique. Pire encore, la précision de l'argument de Landgrebe est complètement contredite par le fait que Husserl a mené ses méditations à suivre précisément le chemin de cette autocritique, qui semble être le point central, voire le « vaisseau amiral » de ses leçons. On ne sait pas exactement – selon Luft – si cela est dû à une lacune de mémoire de la part de Landgrebe

---

<sup>550</sup> LUFT, Sebastian. Introduction to the translation. In: HUSSERL, E. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Translated by Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2019, pp. xiii-xxxii.

<sup>551</sup> Consultez les occurrences de “*Lebenswelt anschauliche*” à la page 187, “*vortheoretische Lebenswelt*” à la page 223, ou “*die natürliche Lebenswelt*” à la page 227 du *Hua Materialien. Band IV. Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1919*. Édité par Elisabeth Schuhmann. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2002.

ou si c'était délibéré, pour une raison obscure que l'auteur a laissée en secret. Naturellement, Husserl n'a pas mené tous ses plans à une consommation totale, mais dire qu'il n'a pas réalisé d'autocritique, étant aussi honnête qu'il l'était et avec tant de preuves du contraire, c'est aller trop loin.

La troisième affirmation de Landgrebe concernant le « rêve achevé » semble être tendancieuse ; il attribue ces mots à Husserl alors que, en réalité, le philosophe faisait référence à ce que ses opposants disaient de lui, et ce dans le but de critiquer cette vision pessimiste de la fin de la philosophie. Pour Luft, il est même surprenant qu'une affirmation aussi largement réfutée persiste encore dans l'histoire de l'interprétation de la phénoménologie husserlienne.

Landgrebe semble soutenir, sous l'influence de la perspective heideggérienne de l'histoire, que l'éloignement de Husserl du cartésianisme est l'un des symptômes du « crépuscule » de la métaphysique occidentale. Mais cela est loin d'être clair, c'est-à-dire : que signifie exactement le « cartésianisme » et pourquoi est-il la fin de la métaphysique ?

Il est bien évident que quelqu'un, face à ces accusations, pourrait répliquer en se référant aux positions de Heidegger sur la « métaphysique occidentale », mais en oubliant que celles-ci sont elles-mêmes hautement problématiques et que seulement par un acte de totale négligence pourrions-nous nous dispenser de réfléchir plus attentivement de manière critique à leur sujet. Aussi incroyable que cela puisse paraître, Landgrebe se fie aux positions de Heidegger comme à un fait accompli, et cela, pour le moins, est assez dogmatique de sa part. Luft attire notre attention sur le fait que l'affirmation de Landgrebe – selon laquelle la fin de la métaphysique s'est produite « à insu d'Husserl » a pour toile de fond le type de *Seinsgeschichte* avec lequel Heidegger s'est engagé, dont la stratégie est de détourner l'attention des individus pensants (qui pourraient toujours contester ses positions) et de la concentrer sur l'histoire de l'« Être » et de son « faire », à laquelle les individus se limitent à répondre. En fin de compte, à partir de quelles étranges manœuvres pourrions-nous appliquer de telles affirmations à un penseur comme Husserl, dont le tempérament était celui d'une personne honnêtement autocritique, autoréflexive et extrêmement obstinée à s'examiner lui-même ? Si par hasard il y avait un point aveugle dans sa pensée que Husserl laissa passer inaperçu, par distraction ou inadvertance de sa part, cela placerait la personne qui a signalé cette lacune dans la position de connaître Husserl mieux que lui-même ne se connaissait, ce qui serait une audace un peu gratuite à notre goût.

Si la réception des leçons de Husserl de 1923/24 avait prêté attention à une autre interprétation de ces leçons, apparue en 1960, un an après la publication du volume VIII de la *Husserliana* et deux ans avant la publication du texte de Landgrebe, ce dernier n'aurait pas eu

une telle influence sur l'histoire du commentaire de la philosophie première husserlienne. Malheureusement, ce texte est passé inaperçu ; nous nous référons à la synthèse critique du professeur Luis Villoro<sup>552</sup>, qui a été publiée en 1960 dans la revue *Dianoia* au Mexique. Villoro propose une interprétation approfondie et équilibrée du second volume des leçons, mais sa principale contribution réside dans la déclaration du caractère complémentaire existant entre la voie cartésienne de la réduction transcendantale et les autres voies alternatives proposées par Husserl, ce qui présente une thèse antagoniste à l'étude célèbre d'Iso Kern, influencée par Landgrebe, qui parle de trois voies spécifiques pour la réduction transcendantale.

La position de Villoro, contraire à celle défendue par Landgrebe deux ans plus tard, est que Husserl s'est préoccupé de développer d'autres voies parce qu'il considérait la voie cartésienne comme insatisfaisante ou insuffisante, mais cela ne signifie pas que la voie cartésienne soit rejetée par les autres chemins possibles. Pour Villoro, il ne s'agit pas vraiment de chemins séparés, mais d'aspects, de facettes d'une seule transformation radicale, dont la complexité ne pourrait pas être épuisée à partir d'un seul point de vue. La réduction ne peut pas être comprise comme une opération simple. Husserl regroupe sous le même terme plusieurs étapes de sens très différentes, et sa décision de ne pas les distinguer précisément est délibérée, car il les considère comme interdépendantes. « L'idée qui rassemble toutes ces étapes est celle du passage du monde naturel au transcendantal. Et la voie cartésienne est insuffisante car elle ne peut pas rendre compte de tous les sens impliqués dans une opération méthodique que Husserl considère comme unitaire. »<sup>553</sup> La question qui semble devoir se poser est : n'est-il pas de l'essence de la philosophie de ne jamais parvenir à une conclusion définitive ?

## 9.5 L'évidence apodictique et la nouvelle rencontre avec la voie cartésienne

Contre la thèse de l'abandon du cartésianisme, il est possible de rassembler des arguments liés à la question de l'évidence qui plaident en faveur de la position selon laquelle Husserl a renforcé davantage la dimension cartésienne de sa philosophie à partir des *Méditations* de 1929, au moment où il aurait réalisé que l'apodicticité pouvait être développée indépendamment de l'exigence de l'adéquation.

La lecture du § 9 des *Méditations* semble en effet nous autoriser à parler d'un développement possible de l'idée d'apodicticité libérée de l'idée d'adéquation, contrairement à ce qui s'est passé en 1923/24, où adéquat et apodictique étaient équivalents (c'est-à-dire que

---

<sup>552</sup> VILLORO, Luis. *Resenãs Bibliográficas*. *Diánoia*, vol. 6, n° 6, 1960.

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 235.

toute évidence adéquate est caractérisée par sa nature apodictique, de résistance à tout doute, alors que toute évidence apodictique est une adéquation pleine de soi à soi), ce qui a posé un problème formidable : que l'adéquation, et donc l'apodicticité, s'avèrent inapplicables dans le cas de la proposition « le monde est », qui est irréductiblement contingente et exclut toute possibilité d'une donation adéquate. C'est ce que la critique de l'expérience mondaine nous a enseigné dans son résultat négatif : le monde ne se prête jamais à une expérience adéquate et ne peut pas servir de point de départ apodictique pour la philosophie.

Comme nous l'avons vu dans la lecture de la deuxième partie de la *Philosophie Première*, il n'est pas possible de maintenir l'idéal de la connaissance de soi adéquate, car, en principe, le moi ne se présente jamais à lui-même dans une coïncidence complète avec lui-même, il n'y a pas d'autoréflexion qui épuise le flux complet de ses vécus dans le temps, qui, étant temporels, ne peuvent jamais être donnés de manière adéquate, et étant donné que la vie constitutive est originellement divisée et ne peut se présenter à elle-même que dans une «inadéquation de principe». Cela signifie que la seule face du moi qui peut être connue avec une évidence apodictique est celle présente *ici et maintenant*, c'est sa présence vivante et actuelle. En ce qui concerne le passé et l'avenir, qui entourent ce moi actuel par derrière et par devant, rien de pleinement évident ne peut être dit, toute plénitude de certitude s'évanouit. Ainsi, limité d'un côté par l'horizon transcendantal du passé et de l'autre par l'horizon transcendantal du futur, le moi se trouve toujours sujet à une illusion transcendantale, l'horizon temporel qui l'entoure est toujours l'occasion d'inadéquations possibles.

La question de l'évidence apodictique et de l'adéquation est inséparable de la de la question de la conscience du temps, qui, chez Husserl, comme nous le savons, prend de plus en plus d'importance, depuis ses débuts dans les *Leçons* de 1905 jusqu'à son élaboration tardive dans *les Manuscrits de Bernau* de 1918, où l'analyse pénètre de plus en plus profondément dans la question. Ainsi, avec l'approfondissement de l'analyse de la vie temporelle et le développement parallèle de la phénoménologie génétique de la constitution, avec l'élucidation de plus en plus poussée du caractère fluide du moi pur lui-même, toute une série de conséquences se sont produites qui auraient eu un impact incisif sur le développement de la voie cartésienne. Si Husserl, dans le contexte des leçons sur la synthèse passive, a examiné la possibilité de suivre la ligne des rétentions et des protentions de la conscience du temps afin d'étendre la portée de l'apodicticité au-delà du moment instantané, et s'il a parlé d'un «souvenir apodictique», c'était seulement pour arriver à des résultats insatisfaisants, car le souvenir, en tant que présentification, ne peut jamais se compléter de manière à donner forme à une donation intégrale du flux.

Toutefois, dans un article paru en 1975<sup>554</sup>, John Drummond a profité de l'affirmation de Husserl sur l'indépendance de l'apodicticité pour soutenir, contrairement à Landgrebe, que Husserl a continué à maintenir une certaine primauté de la voie cartésienne dans son projet de fonder le commencement de la philosophie. Drummond soutient que si la possibilité de l'adéquation est définitivement écartée, si elle est hors de toute considération, Husserl semble ne pas avoir d'autre choix que de promouvoir l'apodicticité à la position de déterminant phénoménologique exclusif de l'idée d'indubitabilité, telle qu'elle est reprise de la philosophie cartésienne, et de faire de cette apodicticité un donné indépendant de l'adéquation.

Mais où peut-on trouver cette apodicticité ? Si le flux total ne peut être apodictique, il ne reste que la *forme présente* de cet ego. En 1905, Husserl donnait au présent égoïque le nom de « *Présent Vivant* » (*Lebendige Gegenwart*), et le décrivait déjà selon un modèle structural, dont « la forme consiste en un maintenant qui est constitué par une impression » et à cette impression se joint « une série de rétentions et un horizon de protentions »<sup>555</sup>.

L'argument de Drummond repose sur cette idée : il soutient que à chaque moment donné, le moi n'expérimente que son présent vivant, qui apparaît, dans un premier sens, comme un flux temporel toujours situé dans un « maintenant » entre un avant et un après, et, dans un deuxième sens, comme un simple et pré-temporel être-là de la vitalité durable en général, appelé par l'auteur la « forme statique de la conscience », dont la forme est structurée selon l'impression originale, la rétention et la protention. Le point est que le flux en tant que tel ne peut être offert comme point de départ de la philosophie, car rien qui s'écoule dans le temps ne peut être adéquat, il sera toujours sur la corde raide entre un passé et un futur sur lesquels il n'y a pas de clarté et qui sont plongés dans des brumes transcendantales. Néanmoins, la forme de ce flux absolu est un invariable et en tant que tel, il est donné de manière apodictique ; une réduction apodictique appliquée sur lui ne mettra donc pas en évidence un présent abstrait du passé et du futur, ni n'abstraira ses rétentions et ses protentions, cette réduction sera au contraire la « réduction à la forme de la conscience absolue, adéquatement et apodictiquement connaissable. »<sup>556</sup>

---

<sup>554</sup> DRUMMOND, John J. Husserl on the Ways to the Performance of the Transcendental Reduction. Georgetown: Man and World 8 (1975), pp. 47–69, p. 47.

<sup>555</sup> HUSSERL, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), hrsg. von R. Boehm, 1966, Hua X, 114 ; trad. fr. par H. Dussort, Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Paris, PUF, 1964, p. 152.

<sup>556</sup> DRUMMOND, John J. Op. Cit., 1975, p. 54.

S'il est vrai que nous ne pouvons pas prendre le flux entier de la conscience absolue pour en faire un point de départ pour la philosophie, au sens cartésien du terme, alors nous pouvons au moins prendre sa « forme », car il est tout aussi vrai que le *Présent Vivant* se constitue sous la forme d'un noyau d'apodicticité. Ce noyau satisfait à l'exigence cartésienne, il se présente comme un point de départ absolu, écartant tout doute comme dénué de sens et fournissant le fondement sur lequel la philosophie peut poser ses bases, inébranlable, et commencer.

Une mise à jour de ce débat peut être trouvée dans un article récent de Farges, que nous avons déjà cité ici<sup>557</sup>. Farges propose de renouveler la compréhension de la voie réductive cartésienne en prenant comme fil conducteur la notion d'évidence, laquelle, du point de vue adopté par l'auteur, est la notion par laquelle la phénoménologie husserlienne est incontestablement liée à la pensée de Descartes, d'où que c'est à la lumière de ce lien qu'il convient d'évaluer la mesure du cartésianisme de Husserl et la signification qui, en dernière analyse, peut lui être attribuée.

Farges rappelle que le soi-disant «cartésianisme» de Husserl n'est rien de plus qu'une adhésion à l'esprit qui guide la démarche de Descartes, une adhésion au style de sa philosophie, qui se manifeste surtout dans les deux premières méditations, bien que Husserl ait fait quelques références isolées aux *Regulae*. L'auteur soutient l'opinion selon laquelle la phénoménologie husserlienne se montre plus obéissante au point de départ inébranlable recherché par Descartes qu'à la promotion de l'*ego cogito* comme principe de la philosophie.

La position de Farges s'appuie sur celle de Drummond, expliquée plus haut, mais cherche à apporter une nouvelle contribution. Avec Drummond, il s'oppose à position selon laquelle la voie cartésienne serait condamnée à disparaître progressivement au cours des années 1920 au profit de la «voie psychologique». Il cherche à se fonder sur le constat que Husserl, dans sa «phénoménologie de la raison», en affinant ses analyses de l'évidence, a conduit à un degré plus élevé de développement, en même temps, la voie cartésienne elle-même vers la réduction. Ainsi, si nous voulons répondre à la question de l'épanouissement du cartésianisme phénoménologique, et évaluer ses limites et son étendue, il est indispensable de prendre comme fil conducteur le récit de la libération progressive de l'apodicticité par rapport à l'adéquation, et de définir précisément ce que signifie l'apodictique en l'absence de l'adéquat.

---

<sup>557</sup> FARGES, Julien. L'apodicticité, ou l'évidence sans l'adéquation : Nouveau regard sur la voie cartésienne chez Husserl. Pradelle, Dominique; Riquier, Camille. Descartes et la phénoménologie, Hermann, p. 91-111, 2018, 978-2-7056-9523-1.



Les leçons sur la *Philosophie Première*, ainsi que celles précédentes sur *l'Introduction à la Philosophie*, laissent entendre que l'adéquation a un primat sur l'apodicticité, car c'est l'idéal de l'adéquation qui commande la critique réalisée là-bas. Pour Farges, nous sommes aujourd'hui en mesure de comprendre que la critique apodictique de l'adéquation, même si elle décrit l'auto-connaissance du moi comme traversée par une inadéquation de principe, a néanmoins pour objectif de montrer que le caractère temporel de la subjectivité pure n'empêche pas qu'elle joue le rôle cartésien de sol absolu de la philosophie.

L'auteur montre que c'est par le biais de la complexe articulation de l'adéquation et de l'apodicticité que se construit chez Husserl le régime d'évidence approprié à la détermination phénoménologique du moi pur, de sorte que les leçons sur la *Philosophie Première* doivent être lues effectivement comme une étape décisive dans la construction de la voie cartésienne. Cependant, ce n'est qu'une étape, car la voie n'atteint sa pleine maturité que quelques années plus tard, dans les *Méditations* de 1929, ouvrage dans lequel, à un niveau systématique, l'auto-justification de la phénoménologie est menée à bien sous les auspices d'une critique définitive de l'évidence.

Husserl n'hésiterait pas là à modifier le schéma de primauté tracé ci-dessus : il commence à distinguer résolument entre l'évidence adéquate et l'évidence apodictique, émancipant cette dernière de l'idéal de la connaissance adéquate, et finit par élire l'apodicticité, et non l'adéquation, comme pierre angulaire de l'édifice phénoménologique. Mais comment l'apodicticité devient-elle la colonne vertébrale sur laquelle l'édifice de la phénoménologie est érigé ? De quelle manière l'apodicticité est-elle ainsi déterminée sans plus compter sur le présupposé de l'adéquation et en accord avec les analyses de la conscience du temps ?

C'est ici que la position de Farges se démarque de celle de Drummond, pour qui l'apodictique se retrouve sous la « forme ». Le problème est que ce point de départ serait purement formel, et ainsi, la détermination du commencement apodictique de la philosophie se ferait par le recours à une simple formalité vide. Pour résoudre cette aporie, Farges poursuit un argument qui a déjà été travaillé par Klaus Held dans son ouvrage sur le «*Présent Vivant*»<sup>558</sup>. Held développe une étude complète du concept de «*Lebendige Gegenwart*» que Husserl emploie dans la description temporelle du noyau d'apodicticité de l'ego, qui n'est pas formel. «*Vivant*» ici signifie que le présent actuel ne «meurt» pas pour laisser place à un autre présent, il ne se réduit pas à un instant, à une ponctuation instantanée dans une supposée linéarité du temps ; autrement dit, avant d'être un «instant», il est une «constance», une «constance vitale»,

---

<sup>558</sup> HELD, Klaus. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. *Phaenomenologica* 23. Haag: Nijhoff, 1966.

une permanence. L'ego apparaît dans chacun de ses vécus comme un *Présent* qui les anime et leur insuffle sa vivacité ou sa vitalité, les remplissant de son ipséité corporelle.

Held met l'accent sur le fait que l'évidence apodictique du présent constant, qu'il décrit dans sa «fonctionnalité», n'est en aucun cas immédiatement accessible. L'évidence est donnée dans la réflexion, elle devient «consciente comme horizon d'un 'je peux' infiniment répétable où je suis capable de me réfléchir dans mon 'je fonctionnel' à tout moment et encore et encore.»<sup>559</sup> L'apodicticité découle d'une itération réflexive où «l'ego transcendantal du Présent Vivant peut et doit devenir un flux de vie», c'est-à-dire que dans sa réflexion sur soi, «la présence fonctionnelle se révèle être un demeurer, mais un demeurer en transformation ; qui est, pour ainsi dire, sur le point de passer à la phase temporelle suivante et d'être vécue réflexivement comme telle.»<sup>560</sup>

Il y a une expressivité dans les termes latins «*Nunc Stans*» et «*Esse Subsistens*» dont Husserl se sert pour décrire cette persistance du moi dans le passage fluide d'un «maintenant» à un autre. Mais cette persistance, il ne faut pas la confondre avec la constance des objets temporels qui sont constitués par l'ego au milieu de l'écoulement du flux temporel. Comme le souligne Held, la constance de l'ego est une constance réflexive, elle provient de l'autoréflexion de l'ego. Voici comment cela est exprimé par Husserl :

C'est une connaissance fondamentale, et l'une des premières de la phénoménologie, que dans le je-suis de la réduction phénoménologique, mon être soit expérimenté, et qu'il le soit apodictiquement, mais de telle sorte que dans l'explicitation de la concrétion de cet être, je doive suivre le cours d'une réflexion itérative et que je trouve par avance mon être comme l'identique d'une auto-temporalisation se déroulant itérativement et se rassemblant pourtant en une unité dans l'itération, auto-temporalisation dans laquelle ce qui temporalise n'est lui-même que comme temporalisé.<sup>561</sup>

Bien que l'ensemble de ces lignes soit quelque peu obscur, Farges considère que cela ne nous empêche pas de conclure que l'apodicticité est compatible avec l'impossibilité de l'adéquation complète et n'exclut pas que l'on puisse souligner, dans ce passage, que l'apodicticité de l'ego n'émerge pas *malgré* le caractère itératif et indéfiniment itérable de la

---

<sup>559</sup> „Nun ist aber hinzuzufügen, daß die apodiktische Evidenz der ständigen Funktionsgegenwart keineswegs so auf der Hand liegt, wie es gerade schien. Wie nämlich ist diese Ständigkeit, näher besehen, in der Reflexion gegeben? Sie ist bewußt als Horizont eines unendlich wiederholbaren ‚ich kann‘: ich kann jederzeit und immer wieder auf mich in meinem ‚Ich fungiere‘ reflektieren.“ Ibid., p. 73.

<sup>560</sup> „Die Funktionsgegenwart erweist sich als ein Stehen, aber ein Stehen-im-Wandel; sie steht gleichsam in sich auf dem Sprung, Zeitphase zu werden und darum in weiterer Folge auch als solche reflexiv erfahrbar zu werden (...) das transzendente Ich der lebendigen Gegenwart sich zu einem Lebensstrom zeitigen kann und muß.“ Ibid., pp. 74-75.

<sup>561</sup> Hua Materialien VIII. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, hrsg. von D. Lohmar, 2006, p. 33 (Ms C 3 II, 7). Cité par Held, Op. cit., p. 74 et par Farges, Op. cit., p. 13.

réflexion, mais émerge avec cette itération même, à l'intérieur d'elle-même.<sup>562</sup> Il convient également de souligner que, dans cette itération potentiellement infinie, l'ego entre dans un processus de recouvrement synthétique avec lui-même par lequel il conquiert son ipséité, qui est celle d'un soi-même originellement divisé, qui ne s'identifie pas à un moi psychologique mondain ou à une substance métaphysique.

«Par conséquent, dans l'itération de la réflexion, il y a moins une identité qui se disperse et plus un recouvrement synthétique qui se répète (...).»<sup>563</sup> C'est une interprétation qui peut être tirée de l'écriture de Husserl lorsqu'il s'exprime en ces termes : «Je peux apprendre de manière itérative à connaître mon existence (*Dasein*) concrètement pleine en tant qu'unité egoïque (...) et acquérir dans l'action synthétique de l'itération réflexive (et dans la conscience originelle du 'toujours ainsi de nouveau') une connaissance de moi-même.»<sup>564</sup>

À ce sujet, Emmanuel Housset, dans son étude sur les concepts de «sujet» et de «personne» chez Husserl, a dû consacrer un chapitre à cette question du temps. Il souligne que le «temps originel est toujours un commencement», que ce commencement indique «le renouvellement continu du nouveau et non pas simplement la succession», que le temps est une irruption originelle, irréductible à tout type d'objectivation, «c'est un fait originaire (*Urtatsache*)»; l'auteur souligne comment, selon Husserl, cette irruption originelle n'est pas quelque chose «relatif à la conscience intentionnelle», mais est autopoïétique, ce qui éclate – appelé impression originelle, de pure actualité – est quelque chose qui se manifeste de lui-même sans être précédé par quelque essence préalable: ainsi, il n'y a aucune détermination ou anticipation de celui-ci par la conscience.<sup>565</sup> Citant Husserl, Housset souligne également que le temps originel est une autoproduction (génèse spontanée, génération spontanée, pour utiliser les termes employés par Husserl lui-même) et ainsi il est la production de tout le reste (c'est-à-dire du reste de ce qui est temporel).

La conclusion que Farges tire de la méditation husserlienne sur l'apodicticité est qu'elle devient « le seul déterminant phénoménologique de l'idée cartésienne d'indubitabilité, tandis que l'adéquation de la donation est rejetée à l'infini de chacune de nos donations phénoménales », c'est ainsi que la phénoménologie peut réaliser son aspiration à être une phénoménologie en tant que science rigoureuse, « et non la quête plus ou moins nostalgique

---

<sup>562</sup> Voir FARGES, Julien. *Op. Cit.*, 2018, p. 104.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>564</sup> 1 HUSSERL, Edmund. *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), hrsg. von S. Luft, 2002, Hua XXXIV, 194 ; trad. fr. (modifiée) par J.-F. Pestureau, revue par M. Richir, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 186. Cf. également *ibid.*, 208, 474 ; trad. cit., p. 196 sq., 385.

<sup>565</sup> HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1997, p. 3.

d'une plénitude intuitive instantanée » ; cependant, cette revendication de la validité d'un discours scientifique n'exclut pas que « *l'apodicticité devient donc le concept central d'une métaphysique phénoménologique conçue comme doctrine des faits originaires* ou encore comme traitement de la problématique de l'irrationalité du fait transcendantal » : à savoir, la doctrine de la corrélation intentionnelle entre l'ego et le monde, dans laquelle on reconnaît la *nécessité d'un fait originaire* qui n'est pas modalisable – du certain au douteux – et que Husserl désigne sous le nom d'*a priori universel de la corrélation*.<sup>566</sup>

Pour conclure la présente discussion sur la voie cartésienne, il convient de rappeler que certains interprètes considèrent que la question «des chemins vers la réduction» est aujourd'hui reléguée au second plan. Pedro Alves, par exemple, estime qu'elle «n'a rien à voir avec le 'cartésianisme' de la phénoménologie» tel qu'il le conçoit, et cet auteur attire même notre attention sur le fait que «si le 'chemin cartésien' est l'un parmi d'autres, dans tous ces chemins, la phénoménologie reste néanmoins un 'cartésianisme'». <sup>567</sup> Alves souscrit entièrement à la position soutenue par F. von Herrman en présentant comme sa conviction que la question des voies devient finalement sans importance dès que nous réalisons qu'elle n'est qu'un moyen d'introduire la phénoménologie qui n'affecte en rien le sens interne que la phénoménologie montre en étant introduite, et ne modifie en rien le sens du mouvement de pensée suivi par Husserl. Contre Landgrebe, Alves soutient que les basculements de Husserl dans la Philosophie première ne sont pas dus à un quelconque adieu au cartésianisme, à un geste d'éloignement du motif cartésien (ce qui, d'ailleurs, est suffisamment démontré par certains ajouts à la *Krisis*), mais sont dus à « la tentative de chercher *une autre voie d'introduction du thème de la réduction à la subjectivité transcendante* qui pourrait inclure dans son mouvement la référence à *l'intersubjectivité*». <sup>568</sup>

## 9.6 La priorité de la méthode par rapport à la métaphysique

Dans les *Méditations Cartésiennes*, Husserl a en vue l'idéal cartésien d'une science universelle absolument fondée et justifiée capable de satisfaire l'idée de la philosophie

---

<sup>566</sup> FARGES, Julien. *Op. Cit.*, 2018, pp. 15-16.

<sup>567</sup> ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003, p. 374. Note de bas de page.

<sup>568</sup> Ibid., p. 375. Note de bas de page. La position de v. Herrmann citée est la suivante : « Husserl, même dans l'écrit introductif à la phénoménologie transcendantale où il n'emprunte pas la voie cartésienne des *Ideen*, mais celle qui part du *Lebenswelt* pré-donné, reste néanmoins invariablement redevable du cartésianisme authentique, celui du subjectivisme transcendantal, de telle sorte que la question des différents chemins menant à la philosophie phénoménologique transcendantale, aussi importante soit-elle, reste une question subordonnée - subordonnée à la question préliminaire sur le cartésianisme vrai et toujours conservé par Husserl. » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1987), p. 6.

en tant qu'unité universelle des sciences. On pourrait être amené à penser, dans un premier temps, que le texte des *Méditations Cartésiennes* contient une référence claire aux *Meditationes de Prima Philosophia*, mais une hypothèse différente, avancée par le professeur Gilles Olivo<sup>569</sup>, est que le texte le plus visé par Husserl dans la proposition de son projet est le texte des *Règles pour la direction de l'esprit*, une œuvre inachevée de Descartes dans laquelle le philosophe français définit l'idée d'une *mathesis universalis*, comme une «science générale de l'ordre et de la mesure» à partir de sa fonction méthodologique d'établissement du critère de l'évidence comme règle de la vérité.

Le problème est que Descartes a défini ce concept de mathesis dans une ouvrage qu'il n'a jamais publiée, pour ensuite le faire disparaître de la scène, le laissant absent des préoccupations et des thèmes explicites des œuvres qu'il a décidé de publier. Olivo examine deux hypothèses qui peuvent expliquer l'omission du concept de mathesis dans les œuvres publiées :

(I) La première hypothèse est que Descartes, de la rédaction des *Règles* aux *Méditations*, aurait opéré un changement décisif d'objet en limitant la portée du projet mathésique. Dans ce cas, la *mathesis* ne serait maintenue que sous une condition : que son application reste restreinte aux questions de physique. Ainsi, Descartes serait responsable d'une refonte du concept historique de *mathesis* dans lequel celui-ci est minimisé et subordonné à un projet métaphysique assumé par les *méditations*.

(II) La deuxième hypothèse est que la problématique cartésienne ne se réduit pas au seul projet de la *mathesis*, elle ne s'épuise pas dans les questions méthodologiques que le concept de *mathesis* implique. Par conséquent, entre la *mathesis* et la métaphysique se trouve une séparation inconciliable traduite par une différence thématique absolue qui finirait par diviser la philosophie cartésienne en deux alternatives indépendantes et irréductibles l'une à l'autre : soit la *mathesis* est remplacée par la philosophie première et se trouve dans un état de quelque chose qui doit être réalisé par le projet d'institution des principes qui aboutit à la métaphysique ; soit elle a la primauté sur la métaphysique, non seulement en établissant les conditions de possibilité de la métaphysique, mais aussi en se distinguant à un tel point qu'elle n'est jamais absorbée par les thèmes métaphysiques.

Selon Olivo, la lecture husserlienne de la philosophie de Descartes peut être explicitement décrite comme une interprétation qui fait face à ce problème et tente de le résoudre. Cependant, Husserl recourt à une troisième hypothèse, avec laquelle il refuse

---

<sup>569</sup> OLIVO, Gilles. "L'évidence en règle: Descartes, Husserl et la question de la Mathesis Universalis." *Les Études Philosophiques*, no. 1/2, 1996, pp. 189–221.

d'accepter la subordination de la *mathesis* à la métaphysique. Le fondateur de la phénoménologie résiste à lire les différences historiques entre les deux ouvrages en termes d'évolution et fait peser sur la philosophie cartésienne tout le poids d'une contradiction, à savoir que les *Méditations* poursuivent en fait le projet que Descartes a lancé dans les *Règles*, mais cette continuité n'est qu'apparente, cachant une véritable incohérence fondatrice, puisque l'ouvrage repose «sur la présupposition d'une primauté de la méthode (réduction à l'évidence) à laquelle Descartes renonce aussitôt de manière contradictoire en inversant sans fondement cette priorité, en subordonnant la méthode à la métaphysique.» (Ibid., p. 200).

Or, s'il est vrai que la *mathesis* révèle une primauté sous forme d'une recherche d'un fondement d'évidence absolue, il est également vrai que Descartes, en cherchant à la réaliser dans les *Méditations*, selon l'ordre alors prescrit, en résolvant la *mathesis* dans une *prima philosophia* responsable du fondement absolu des sciences, est atteint d'une profonde myopie qui rend ses yeux aveugles à l'essence de ce fondement. C'est pourquoi le philosophe obscurcit et efface le caractère fondateur de l'*ego cogito* en le concevant comme la prémisse d'un raisonnement ou comme un axiome apodictique, s'inspirant du modèle des sciences déductives mathématiques.

Husserl regrette que Descartes n'ait pas vu la possibilité d'établir une autre continuité entre les deux ouvrages qui aurait satisfait à la cohérence exigée par la primauté de la méthode sur la métaphysique. Selon Husserl, le projet tracé par Descartes dans les *Méditations* échoue absolument, car il comprend mal «le sens fondateur de la *mathesis universalis* que les méditations prétendent réaliser» (Ibid., pp. 198-199). Une fois qu'il a déterminé *a priori* la possibilité et la forme de toute thèse métaphysique, et même l'effectivité de ses erreurs, la *mathesis* est, et ne peut être que «première» par rapport à la métaphysique.

Cependant, lorsque Descartes inverse cette priorité, il brise le développement de son projet en deux, qui ne pourra plus être concilié. Ainsi, la reconstruction proposée par Husserl des *Méditations*, qu'il appelle également *Erste Philosophie*, serait une tentative de réparer cette contradiction détectée dans le projet cartésien. Comme le dit Olivo, le philosophe allemand ne se contente pas d'adopter la perspective cartésienne telle qu'il la lit dans les *Méditations* ; au contraire, il traduit ses modalités dans un registre de vocabulaire propre aux *Règles*, qui lui fournissent l'idée de l'unité des sciences dans le cadre d'une *sapientia universalis* ou *mathesis universalis*, c'est-à-dire qu'il interprète la perspective cartésienne à sa manière et décide d'unifier «la diversité thématique et chronologique des textes cartésiens au nom d'un projet unique de fondation absolue du savoir qui leur serait commun, allant jusqu'à lire le

dessein du même dans les *Règles* et son accomplissement dans les *Méditations* (...)» (Ibid., pp. 194-195).

Il semble donc évident pour Olivo que Husserl aurait établi une relation entre les deux ouvrages à travers l'élan fourni par l'idée de la *mathesis*, qui devait se concrétiser comme *prima philosophia*.

Mais Olivo ne souscrit pas à l'interprétation de Husserl selon laquelle Descartes, dans les *Méditations*, aurait inversé l'ordre de priorité établi dans les *Règles* (priorité de la méthode par rapport aux sciences et à la métaphysique). L'auteur conteste la lecture husserlienne. La polémique anti-cartésienne atteint-elle ou non un imbroglio à ce sujet, comme tout semble l'indiquer ? En cas de doute, il est toujours bon de retourner aux textes. Que nous permet réellement de dire une lecture attentive des écrits de Descartes sur l'extériorité ou la non-extériorité de la méthode par rapport à la métaphysique ? La méthode est-elle fondée sur la garantie métaphysique de Dieu ou n'est-ce absolument pas le cas ?

Olivo nous fournit une carte bibliographique où il est possible de retrouver des réponses à ces questions. Dans le livre intitulé, justement, *Discours de la Méthode*, on peut suivre une piste : il y a un ajout qui figure à l'ouverture de la cinquième partie de ce livre où Descartes réaffirme sa résolution de continuer à observer les quatre règles de la méthode, et confère à ces règles la valeur de principes (au-delà des deux sens de principe explicités dans la lettre à Clerselier : notion commune et connaissance d'un certain étant). Pour Olivo, cela soutient la thèse de la continuité (cohérente, donc non contradictoire) entre les *Regulæ* et les *Méditations*, car, loin d'infirmer ce qui avait déjà été prescrit autrefois, dans les *Regulæ*, le *Discours* réitère la primauté de la méthode établie dans la *Règle IV*, qui, à savoir, postule une équivalence entre règles et principes.

«La résolution à laquelle le texte du discours fait référence indique alors une décision de méthode, dans la mesure où le principe auquel Descartes estime être resté fidèle et grâce auquel il a pu établir la métaphysique n'est autre que son premier précepte.» (Ibid., p. 205). Le méthode, Descartes l'a appris dans la pratique avec les mathématiques, il est d'une portée universelle, institué comme science universelle de l'ordre et de la mesure, servant comme science universelle des conditions de l'évidence. Dans la méthode, toute connaissance «est élaborée dans un champ d'évidence où tout est donné au *intuitus* par réduction au simple (aux atomes d'évidence) et à leur composition, ramené ainsi à leur condition absolue de possibilité.» (Ibid., p. 209).

Ainsi, dans l'histoire du commentaire cartésien, la balance qui évalue la priorité de la méthode par rapport à la métaphysique ou de la métaphysique par rapport à la méthode

penche davantage du côté de la méthode. Pour Olivo, Descartes n'a cessé d'affirmer, depuis son ouvrage de jeunesse (non publiée) jusqu'à son œuvre mature (donnée à la publication), «la primauté constitutive de la méthode» par rapport à toutes les sciences, y compris la métaphysique, et ce en conformité avec «le projet de la *mathesis universalis*.» (Ibid., p. 209). En effet, souligne l'auteur, il est manifeste que «le *Discours* prolonge et réalise le projet de la *mathesis universalis* des *Regulae* sans inverser la priorité constitutive de la méthode sur les sciences, y compris la métaphysique.» (Ibid., p. 189).

Dans la deuxième partie du *Discours de la Méthode*, intitulée «Principes principaux de la méthode», Descartes parle de la nécessité qu'il a ressentie de chercher une méthode qui aurait les avantages de la logique, de la géométrie et de l'algèbre sans leurs inconvénients, qui pour lui sont la stérilité (ne servant qu'à montrer ce que l'on sait déjà ou à parler sans discernement de ce que l'on ignore), la confusion et l'obscurité, la prolixité, l'abstraction excessive et l'inutilité. La méthode qu'il a suivie se compose intentionnellement de seulement quatre préceptes : (I) ne pas accepter comme vrai ce qui n'est pas clair et distinct, donc évident ; (II) diviser le problème en les plus petites parties possibles pour mieux le résoudre ; (III) conduire les pensées de manière ordonnée ; (IV) faire des énumérations et des divisions, autant que nécessaire pour ne rien laisser de côté.<sup>570</sup>

Le méthode, donc, est la définition formelle d'un ensemble de règles qui servent de principes pour toutes les sciences, mais qui ne se réduisent pas aux principes d'une science particulière ; la méthode exprime les conditions universelles de possibilité de ce qui peut être conçu avec évidence, et donc avec certitude. Cela se confirme lorsque Descartes dit expressément que les *Méditations* constituent une application de la méthode aux questions de l'existence de Dieu et de la séparation de l'âme et du corps. Il n'a pas le souci d'innover, de donner un caractère de nouveauté à ses arguments, et insiste plutôt sur le fait que sa méthode est féconde dans le but de produire des démonstrations évidentes sur des sujets métaphysiques.

---

<sup>570</sup> « (...) au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer. Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. » DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. In : Œuvres de Descartes, Volume X, édité par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1902-1913, pp. 14-15.



Descartes serait moins préoccupé par le contenu de ses démonstrations que par l'exposition de l'ordre et de la connexion de la procédure qui a permis d'atteindre de tels résultats, ce qui correspond à un ordre de production de l'évidence. Ainsi, la continuité entre le *Discours* et les *Méditations*, qui est de nature méthodologique, est déterminée par l'effort de garantir une série, une connexion et un ordre de raisons permettant une conclusion absolument certifiante, ce qui confirme l'hypothèse d'une subordination des *Méditations* à la méthode.

À quel moment Husserl s'est-il égaré? Il n'a pas accordé l'attention nécessaire aux deux sens que le terme «évidence» possède dans les écrits cartésiens. Dans ces derniers, il est pris dans le sens de «l'évidence des principes» (critère de vérité), mais pas seulement, car il est également question de «l'évidence de l'applicabilité des principes». Le doute ne met pas sur l'évidence, en tant que critère, le fardeau de la preuve, c'est-à-dire la nécessité de passer le test de l'évidence elle-même pour être approuvée, mais plutôt le doute porte «sur notre aptitude à discerner l'évidence en tant que telle (...) ce n'est pas l'évidence en tant qu'indice du vrai qui est mise en doute, mais toute évidence reçue et produite qui est soupçonnée de n'être qu'une apparence d'évidence (...)» (OLIVO, Gilles. *Op. Cit.*, p. 216).

Husserl n'a pas vu que, chez Descartes, il y a une distinction entre la clarté et la distinction de l'évidence, qui ne dépendent pas de l'intervention de Dieu, et la garantie divine qui approuve l'application de l'évidence dans les questions qui dépassent le domaine de l'immédiateté des principes. Ainsi, on voit qu'une façon de résoudre le problème de la circularité est que Dieu ne garantit pas la légitimité de l'évidence des principes, mais approuve seulement l'applicabilité de l'évidence aux conclusions que le moi tire de ces mêmes principes. (Ibid., p. 217).

Du double sens de l'évidence, on peut également déduire un double sens de la science. D'un côté, une science des principes, de l'autre, une science des conclusions. Érigée comme règle générale, l'évidence garantit que le passage de la connaissance des principes à la science des conclusions suit, non pas par des sables mouvants, mais par un chemin sûr, stable (dans la mesure de nos capacités) sans les glissements de l'erreur et de la tromperie.<sup>571</sup> En ce qui concerne la fondation, la *veracitas Dei* ne fournit un fondement qu'à la science des

---

<sup>571</sup> « La règle générale garantie par la vérité divine autorise donc, selon une fonction strictement métaphysique de fondation, le passage d'une connaissance des principes à une science des conclusions. Mais elle signale clairement que le moment métaphysique d'instauration de la science est précédé par le recours méthodique à l'évidence, qui, en tant que telle, n'est pas et ne sera jamais fondée. » En d'autres termes : « la métaphysique ne fonde pas la méthode, mais en dépend comme un résultat (...) » Ibid., p. 218.

conclusions, qui découle de l'application de l'évidence, et non à la science des principes ou à l'évidence elle-même.<sup>572</sup>

De cette double signification découle également une dualité de sens de la philosophie elle-même. Dans les écrits de Descartes, en particulier dans la *Lettre-préface*, le terme «philosophie», l'étude de la sagesse, est pris à la fois dans le sens de «philosopher proprement dit» et dans la connotation de «véritable philosophie» ou «métaphysique». «Philosopher proprement dit» signifie la méthode qui commence la philosophie, qui fonde la philosophie sur des principes certains, mais ce n'est pas elle qui la fonde sous la forme d'une science des conclusions. C'est la «véritable philosophie» qui fournit ce fondement, même si ce n'est pas elle qui répond à la fondation, au sens du commencement. Avec la primauté de la méthode, ce qui est décidé, c'est une séparation résolue entre le projet de la *mathesis*, qui commence la philosophie, mais ne la fonde pas, et le projet métaphysique des *Méditations*, qui fonde la philosophie, mais ne la commence pas.

## 9.7 Une préfigure de la réduction phénoménologique

Dans son texte «*O Cartesianismo da Fenomenologia*»<sup>573</sup>, Alves nous avertit que le sens véritable de cette relation entre l'*Erste Philosophie* de Husserl et la *prima philosophia* cartésienne n'est pas déterminé par le seul parallélisme que l'on peut tracer entre les thèmes, les objectifs et les formulations conceptuelles partagés explicitement par la phénoménologie husserlienne et la philosophie de Descartes<sup>574</sup>. Opérer la simple transposition thématique de certains sujets du cartésianisme dans le sein de la phénoménologie et comparer les concepts et les lignes argumentatives qui coïncident dans les deux philosophies, dans leur expression doctrinale positive, est une procédure qui risque de rester à la surface de cette relation sans déterrer plus profondément ses racines et les mettre à découvert.

En d'autres termes, la méthode consistant à faire une distribution parallèle des thèmes et concepts de Descartes et de Husserl afin de tracer des mesures de comparaison qui rapprochent ou éloignent les deux philosophes n'est pas appropriée pour déterminer le sens

---

<sup>572</sup> Voir Ibid., p. 217. Olivo nous avertit cependant que le principe n'est pas une proposition dont on déduit d'autres propositions, ou qui sert d'occasion à des déductions. L'auteur considère plutôt l'évidence comme une *reconduction*, c'est-à-dire, une *reconduction* de tout savoir à son origine fondatrice et donc principielle.

<sup>573</sup> Ce texte se trouve dans ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 2003.

<sup>574</sup> Pour citer quelques thèmes, celui du commencement de la philosophie, de l'apodicticité, de l'*ego cogito*, de la dubitabilité du monde, de la réduction, de l'évidence, de la fondation et de la justification des sciences, etc.

exact de la relation entre eux, car elle finit par tenter de comprendre la phénoménologie à partir du cartésianisme, ou le cartésianisme à partir de la phénoménologie. Cela a pour conséquence inconfortable de peser la valeur de l'approche phénoménologique en la confrontant à des «concepts déjà disponibles dans l'ontologie cartésienne», comme si le phénoménologique n'avait jamais été introduit «dans sa pureté et sa principialité», mais plutôt dans une dépendance vis-à-vis de Descartes. Cela conduit à une double ligne d'interprétation : soit Descartes serait déjà «phénoménologue» avant la phénoménologie, soit la phénoménologie husserlienne ne serait pas encore pleinement «phénoménologique» faute d'autonomie avec laquelle elle tente de se crédibiliser en tant que telle.<sup>575</sup>

Si en effet, il y a une appartenance mutuelle entre le cartésianisme et la phénoménologie, il faut adopter une stratégie de lecture différente, qui recule de l'expression purement positive de chacune de leurs doctrines pour conquérir le terrain où se produit la rencontre décisive entre les deux. Alves propose de repenser le sens du cartésianisme comme quelque chose qui va au-delà d'une doctrine historique cristallisée dans un ensemble de philosophèmes particuliers : au-delà de ceux-ci, il y a dans le cartésianisme une tendance de fond, implicite, qui n'a pas été formulée par Descartes, qui concerne la *question* du principe. Descartes, nous le savons, a pris le «principe» dans le sens d'un *être* à partir duquel il est possible de connaître tous les *étants*, et ici est suggérée une intuition fondamentale que le philosophe français a failli développer. Tout ici pointe vers une dimension qui, dans la lettre du texte cartésien, reste dissimulée, mais qu'une rétrospective phénoménologique a le pouvoir de découvrir. Ce que Descartes était sur le point de voir, c'est que le *principe* est précisément une «dimension originelle de rencontre», une «dimension d'annonce ou de *donation*, par référence à laquelle il peut y avoir quelque chose comme une 'chose' et une manifestation dans laquelle elle se montre dans la évidence de son être.»<sup>576</sup>

La découverte du cogito serait ainsi l'installation de la pensée dans cette dimension originelle et son exploration en régime d'évidence. Mais un regard d'aujourd'hui ne peut constater dans ce moment fondateur de la *ratio* moderna qu'une tendance de fond, qui n'a pas été menée par Descartes à une consommation pleine et radicale. La phénoménologie, en se plaçant sous le signe de Descartes, opère justement la radicalisation de cette tendance de fond : c'est ici que le cartésianisme de la phénoménologie – dit Alves – se révèle dans son sens propre, «non pas comme un retour au moment cartésien de la philosophie, mais comme un

---

<sup>575</sup> ALVES, Pedro. Op. Cit., 2003, pp. 333-334.

<sup>576</sup> Ibid., p. 339.

accomplissement, par la phénoménologie, du cartésianisme dans sa tendance interne la plus ardente (...)»<sup>577</sup>.

Il est clair que, aux yeux de Husserl, cela est également resté dans une zone d'obscurité, mais néanmoins, il a mis thématiquement à découvert l'«instance originelle de la donation» dans laquelle Descartes était entré par le doute et par l'expérience de la subjectivité comme principe radical. C'est ainsi qu'une herméneutique purement comparative des deux philosophies est stérile, et manque complètement la cible, car elle les contraint à prendre une forme positive, doctrinaire, et fait que le «savoir» et le «premier principe» cartésiens sont renvoyés aux fixations conceptuelles qu'ils acquièrent dans un système déjà prêt et achevé. Ainsi, ce qui se produit est précisément une perversion du sens fondateur de la dimension principielle. Un sens qui, pour être élucidé phénoménologiquement depuis sa dimension d'origine, exige de l'investigateur qu'il remonte de l'interrogation sur le principe à la condition ultime de possibilité qui permet une telle interrogation d'être menée dans toute sa fondamentalité.

Mas pourquoi exactement Husserl n'a-t-il pas donné à ses lectures du cartésianisme une telle orientation ? Selon Marion, la lente à travers laquelle Husserl voit le cartésianisme coïncide avec celle de Guérout<sup>578</sup>, et il assume donc un présupposé qui domine massivement les études cartésiennes internationales et qui trouve sa référence dans les critiques empiristes, dans les lectures néo-kantiennes, et subit l'influence, au XXe siècle, des études de Brunschvicg et de la philosophie analytique. L'opinion qu'Husserl partage avec ces sources est

---

<sup>577</sup> Ibid., p. 346.

<sup>578</sup> Le cadre critique à l'intérieur duquel Husserl considère la philosophie cartésienne a été en quelque sorte délimité par l'interprétation de Descartes qui prévalait en France à l'époque de la fondation de la phénoménologie : celle menée par des auteurs comme Gilson et Koyré (qui sont, en effet, cités dans les *Méditations Cartésiennes*). Plus particulièrement, la lecture de Husserl converge avec l'interprétation du philosophe Martial Guérout (1891-1976), qui tend à voir Descartes comme un rationaliste d'une stricte observance. Voir : GUÉROULT, Martial. Descartes segundo a ordem das razões. São Paulo: Discurso Editorial, 2016. La thèse de Guérout part de la lettre de Descartes à Mersenne du 24 décembre 1640, dans laquelle le philosophe français déclare ne pas suivre l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons. Pour Guérout (Ibid., p. 275), cette orientation constitue un *nexus rationum* à travers lequel Descartes recommande que « les choses qui sont proposées comme premières doivent être considérées sans l'aide des suivantes et que les suivantes doivent ensuite être disposées de telle manière qu'elles soient démontrées uniquement par les choses qui les précèdent ». Pour ce faire, Descartes distingue entre l'ordre synthétique et l'ordre analytique afin de situer « des doctrines égales à des endroits différents » (Ibid., p. 26). Dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*, l'ordre est analytique, tandis que dans les *Réponses aux secondes objections* et dans les *Principes*, l'ordre est synthétique. Dans l'ordre synthétique, le procédé consiste à présenter devant les yeux du lecteur les résultats déjà obtenus dans l'investigation, de manière à lui faire comprendre d'un seul coup d'œil la démonstration. C'est « l'ordre de la *ratio essendi* dans lequel les choses sont disposées quant à leur dépendance réelle les unes par rapport aux autres ». Dans l'ordre analytique, en revanche, le procédé consiste à enseigner la méthode par laquelle ces mêmes choses ont été découvertes (*inventio*). L'ordre analytique est donc un *ordo inventionis*, un ordre des découvertes. Selon Guérout, c'est un « ordre de l'invention (...) de la *ratio cognoscendi*. Il se détermine selon les exigences de notre certitude, c'est-à-dire que c'est l'enchaînement de ces certitudes qui le rend possible. » (Ibid., pp. 29-30).

que «il faut lire Descartes» à partir du *cogito*, en vue de la «certitude épistémologique», qui doit passer «par l'épreuve du doute, première figure de la *cogitatio*.»<sup>579</sup>

L'interprétation de la philosophie cartésienne e Guérout se laisse inspirer par un certain «esprit de système», dans lequel prédomine la tendance à systématiser la pensée de Descartes dans une doctrine et à voir la figure du philosophe comme un rationaliste *stricto sensu*. Mais il existe, cependant, une autre tradition d'interprétation de la philosophie de Descartes qui rivalise avec l'interprétation intellectualiste de Guérout et qui ne peut être ignorée dans la discussion sur la relation entre la phénoménologie et le cartésianisme.

La genèse de cette interprétation concurrente se trouve chez Ferdinand Alquié (1906-1985), qui fait du cartésianisme une lecture opposée, pour lui, «l'intelligibilité de Descartes (...) est enracinée dans un type d'expérience dissociée de toute ancrage et de tout contexte doctrinal, contrairement au type de lecture érudite initiée par Gilson.»<sup>580</sup> Alors que Guérout considère que l'analyse de la *res cogitans* se fait exclusivement dans la *Méditation II*, s'épuisant en elle, Alquié trouve dans la *Méditation III* la «réalisation d'une analyse existentielle qui découvre que le privilège ontologique de l'homme ne provient pas seulement du fait d'être (d'être une chose, une chose pensante), mais plutôt et plus fondamentalement du fait que l'être pensant possède l'idée de l'infini»<sup>581</sup>. Et ce «posséder» l'idée de l'infini signifie à la fois l'avoir en soi et être elle, au sens de se découvrir inclus en elle.

Avec la lecture d'Alquié de la troisième méditation, commence un chemin d'interprétation complètement différent du cartésianisme qui, déjà dans les années 1930, selon Mehl, consiste à «considérer la subjectivité comme une volonté libre. Cette voie, considérée par certains comme plus authentiquement cartésienne, est celle qui serait suivie par la phénoménologie post-sartreienne dans son opposition à l'accent mis par Husserl sur la raison théorétique.»<sup>582</sup>

Alquié, en fait, esquisse dans son exégèse originale du cartésianisme une première ébauche de l'ontologie fondamentale de l'être-là heideggérien. Comme le dit Mehl (2016, *Op. Cit.*), il prépare mieux que quiconque la possibilité d'une lecture heideggérienne de Descartes, dans laquelle le *cogito* sera compris dans son essence comme un dépassement vers l'étant, comme «une extase de la pensée, dont la découverte se fait dans les deux premières

---

<sup>579</sup> MARION, Jean-Luc. En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes? In: Descartes et la phénoménologie. Sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier. Paris : Hermann, 2018, p. 7.

<sup>580</sup> MEHL, Édouard. «Une polémographie de la modernité», *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 08 mars 2016, consulté le 10 mars 2021. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/4653>.

<sup>581</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>582</sup> MEHL, Édouard Phenomenology and the Cartesian Tradition. In: The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy, 2020, p. 64.

*Méditations*». C'est précisément l'aspect de l'existence qui sera valorisé dans cette lecture, contrairement à l'interprétation de Guérout, dans laquelle la tendance est toujours de « minimiser la dimension de l'expérience proprement dite pour ne reconnaître là que l'expression et la preuve d'une nécessité rationnelle. »<sup>583</sup>

Que dire alors de la critique de Husserl de la philosophie de Descartes à partir de ce nouveau prisme qui permet de voir le cartésianisme sous un autre angle ? Barbaras, contrairement à Heffernan, considère que le point principal d'application de la critique phénoménologique est la prétendue détermination du moi en tant que substance, et non pas exactement la question de l'évidence. Pour cet auteur, lorsque Husserl et Heidegger voient la détermination de l'existence chez Descartes comme une substance, dont la pensée ne serait qu'un simple attribut, ils ne comprennent pas fidèlement la *res cogitans* selon le projet cartésien.

Le malentendu, selon Barbaras, trouve son origine dans l'univocité avec laquelle est pensé le concept d'« existence ». Aux yeux de Husserl, le cartésianisme ne franchit pas le seuil de la phénoménologie transcendantale parce que Descartes, en supposant que le monde n'existe pas, s'abstient de se demander ce que signifie exister et finit par conférer inévitablement à l'existence neutralisée par le doute le sens des êtres intramondains de l'attitude naturelle. Même au moment où une existence qui résiste au doute apparaît : « je suis une chose qui pense », rien ne change quant au statut de l'être en question, « le sens de l'être de cette existence sera le même que celui du monde, plus précisément, le sens des entités mondaines enlevées par le doute »; et la chose, impliquée dans cette affirmation, sera comprise, à l'instar des autres choses naturelles, comme « une substance intramondaine »<sup>584</sup>, tandis que la pensée, dans la dernière position, sera comprise comme un attribut substantiel.

Barbaras croit qu'il est nécessaire, en premier lieu, de montrer que Husserl « ne parvient pas à penser un sens de l'être de l'existence qui ne soit pas univoque », et que la notion d'existence dans la lecture husserlienne de Descartes souffre d'une insuffisance ontologique ; en deuxième lieu, reconnaître que « l'existence désignée par le *cogito* n'est pas encore celle d'une chose positive », que avec le *cogito* s'ouvre l'accès à un être qui n'existe pas comme une chose intramondaine, et que Descartes lui-même, loin de bloquer cette ouverture, « indiquerait la voie de l'existence transcendantale dans sa singularité (...). »<sup>585</sup>

---

<sup>583</sup> BARBARAS, Renaud. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? In: Descartes et la phénoménologie. Sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier. Paris : Hermann, 2018, p. 7.

<sup>584</sup> Ibid., p. 3.

<sup>585</sup> Ibid., pp. 4-5.

Ce qui est découvert dans le doute cartésien est précisément la dimension de l'expérience de la pensée, dans laquelle la *res cogitans* est « comprise comme condition de possibilité de l'apparition de ce qui n'est pas elle. »<sup>586</sup> Cette condition est négative, car « la pensée en faveur de laquelle j'affirme mon existence est une pensée du doute, c'est-à-dire, une puissance de négation du monde. »<sup>587</sup> La découverte de la dimension expérientielle, à son tour, équivaut à une ouverture, à une « ouverture pure dans et par laquelle le doute sort de lui-même « et qui est « indistinctement une ouverture à soi et une ouverture au monde qui a été nié dans le doute. »<sup>588</sup> Mais il convient de souligner que cette ouverture n'est pas celle de la simple présence à soi, de la transparence à soi du sujet absolument cognitif, ce n'est pas simplement la pensée de la pensée, mais plutôt la « découverte d'un certain sens de l'existence », une « donation de moi-même », une expérience du *cogito* qui précède toute objectivation et qui est « inséparable de l'intentionnalité », car « tout procède simplement d'elle : l'ouverture n'est ouverture à soi que parce qu'elle est d'abord ouverture au monde (...) sous le mode de la négation. »<sup>589</sup>

Le *cogito* tel que le caractérise Barbaras est la preuve de l'identité entre l'existence et la pensée, et par cette identité, le moi n'est ni étranger ni dissimulé à lui-même : « En pensant, je me découvre existant et en arrivant à mon existence, je me découvre pensant. »<sup>590</sup> Cependant, l'existence de la *cogitatio* ne se dissout jamais dans une essence ou dans un objet, elle « désigne une expérience absolument singulière » qui « est plus haute que le simple contact et plus basse que la pensée objectivante » et qui consiste en un parcours initiatique en direction de l'existence propre.<sup>591</sup> Mais cette existence, parce qu'elle est négative, ne se dissout pas pour autant dans le néant, elle ne s'identifie pas avec l'être positif au sens des choses étendues, et ne survole pas le monde comme si elle était située en dehors de lui.

Il nous reste à ajouter ensuite : Descartes non seulement anticiperait à sa manière l'« ouverture à l'existence » que Heidegger, dans son analyse existentielle, mènera jusqu'au bout, mais il devancerait aussi Husserl en esquissant, des *Regulæ* jusqu'aux *Meditationes*, ce que Marion caractérise comme une préfiguration de la réduction phénoménologique. Une lecture attentive de l'œuvre cartésienne suffit à reconnaître dans les écrits la présence indubitable des éléments phénoménologiques nécessaires pour soutenir cette affirmation. Mais Marion<sup>592</sup>

---

<sup>586</sup> Ibid., p. 4.

<sup>587</sup> Ibid., p. 8.

<sup>588</sup> Ibid., p. 11.

<sup>589</sup> Ibid., p. 11.

<sup>590</sup> Ibid., p. 9.

<sup>591</sup> Ibid., p. 9.

<sup>592</sup> MARION, Jean-Luc. *Op. Cit.*, 2018, p. 4.

observe que l'anti-cartésianisme, tant de Husserl que de Heidegger, est le résultat d'une lecture, pour ainsi dire, précipitée, car « elle s'emploie à réfuter des positions étrangères à la lettre des textes de Descartes » et leur critique reste largement dirigée vers une cible inexistante.

Dans son article « *En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes ?* », Marion a quatre observations à faire, fondées sur le constat que Husserl ne rend pas pleinement justice au texte cartésien pris littéralement. En premier lieu, la critique selon laquelle Descartes aurait assumé de manière obscure mais radicale certaines thèses scolastiques et aurait laissé sa philosophie en être déterminée doit recevoir comme réponse l'objection selon laquelle l'héritage médiéval de Descartes est ambigu : s'il est indéniablement influent d'un côté, il « atteste à la fois une continuité et un contraste », car souvent « les mêmes questions héritées finissent par recevoir une réponse totalement nouvelle. »<sup>593</sup>

En deuxième lieu, la critique selon laquelle Descartes appliquerait de manière dogmatique et non critique l'idéal méthodologique des mathématiques de la déduction *more geometrico*, au point de l'étendre à l'ensemble de la philosophie et de prendre le *cogito* comme un « axiome apodictique », est sujette à l'objection selon laquelle Descartes établit une distinction ferme entre les mathématiques et la *Mathesis universalis*, et qu'il ne procède pas exactement selon la méthode géométrique.

En troisième lieu, la critique selon laquelle Descartes aurait « transformé subrepticement l'*ego cogitans* en une *substantia cogitans*, constituée purement de *mens sive animus*, et l'aurait articulée avec le principe de causalité », doit recevoir comme réponse l'objection selon laquelle l'ego, bien qu'il soit parfois désigné comme premier principe, ne reçoit pour autant jamais le statut d'axiome logique ; la prétendue substantification de la *res cogitans*, en effet, n'apparaît à aucun moment dans la *Méditation II*, où l'existence de l'ego est établie, le terme de substance « n'est introduit que dans la *Méditation III*, pour prouver d'abord l'existence de Dieu, et non de l'ego. Il en va de même pour le principe de causalité. »<sup>594</sup> À strictement parler, seule Dieu remplit les critères – cohérence, indépendance – qui sont propres à la substantialité (*nulla re indiget ad existendum*), d'où l'on ne peut affirmer des créatures de manière univoque ce qui appartient seulement au créateur. Enfin, Descartes se réfère au terme de substance avec parcimonie en ce qui concerne les étants finies, il préfère le terme de *res* (chose), qui dans la scolastique était utilisé de manière marginale et sans les connotations métaphysiques du premier terme.

---

<sup>593</sup> Ibid., p. 3.

<sup>594</sup> Ibid., p. 3.



En dernier lieu, la critique selon laquelle la transformation de l'ego en «chose pensante» ne conduit pas Descartes à la philosophie transcendantale, mais à l'absurdité du «réalisme transcendantal», se prête à l'objection selon laquelle la qualification de «transcendantal» n'explique pas grand-chose ici, et il s'agit d'un «anachronisme, en raison de ses origines lourdement kantienne.»<sup>595</sup>

Dans la perspective de Marion, Husserl et Heidegger ne sont pas les références les plus fiables pour estimer dans quelle mesure la phénoménologie est redevable à Descartes ; la lecture des deux philosophes n'aide pas beaucoup à évaluer dans quelle mesure la phénoménologie est tributaire ou non des thèses cartésiennes. Husserl, qui admet généralement une affiliation à la philosophie cartésienne, finit par «l'éliminer dans les détails de son analyse» ; Heidegger, quant à lui, part généralement d'un antagonisme avec la philosophie cartésienne, mais finit par assumer dans les détails les présupposés de cette philosophie lorsqu'il entreprend le geste de «destruction de l'histoire de l'ontologie et de la métaphysique.»<sup>596</sup> Pour Barbaras, c'est un autre phénoménologue, Merleau-Ponty, qui mettra l'affiliation cartésienne de la phénoménologie dans ses exacts termes<sup>597</sup>.

En ce qui concerne le statut phénoménologique de la philosophie de Descartes, Husserl et Heidegger ratent leur cible car ils n'attaquent pas le texte cartésien à son point névralgique. Pour Marion, le début de cette philosophie n'est pas le doute, comme le pense Husserl, ni l'opérateur du doute, le *cogito*, comme le pense Heidegger. Le doute est provisoire et cède la place à une attitude que Marion identifie comme une «esquisse» ou comme une «préfigure» de la réduction phénoménologique. C'est cette attitude qui s'installerait «définitivement»<sup>598</sup>, occupant l'espace vide laissé par le doute.

Marion considère la supposition que « Descartes ne se limite pas à commencer par le doute (...) mais dans ce qui le rend possible (...) une reconduction plus essentielle de toute perception et représentation (...) au statut de présentations pures » et cette « reconduction s'exercerait alors en régime de réduction (déjà permanente et définitive) des étants, de ce qui advient à des *cogitata*. »<sup>599</sup>

Le geste de Descartes serait donc un geste véritablement inaugural. Non pas par la figure du doute, qui n'est qu'une reprise de la situation philosophique de son époque et

---

<sup>595</sup> Ibid., p. 3.

<sup>596</sup> Ibid., p. 6.

<sup>597</sup> Merleau-Ponty: « *Res cogitans* n'est pas construction substantialiste, mais façon de dire que cette ouverture à quelque chose n'est pas un zéro d'être, que cette apparition, cette présentation de quelque chose à moi et donc de moi à moi suffit à constituer un être, et d'un type tout nouveau » (Extrait de Barbaras, *Op. Cit.*, p. 251.)

<sup>598</sup> MARION, Jean-Luc. *Op. Cit.*, 2018, p. 7.

<sup>599</sup> Ibid., p. 8.

s'expose à l'objection commune de solipsisme, dualisme, substantialisme, etc. Au contraire, dit Marion, «Descartes opère déjà une manière de réduction, non point parce qu'il doute, mais parce qu'il reconduit l'apparaître des choses (sensations, imaginations) à leur statut sinon déjà de phénomènes, du moins de modes de la *cogitatio*, valides en tant que tels. »<sup>600</sup>

## 9.8 Quelques interventions concernant les trois derniers chapitres

Il n'y a pas d'interprète qui ne se sente un peu intimidé face à cette discussion sur la relation Husserl-Descartes – qui ressemble à un véritable «état de nature» où prévaut la «guerre de tous contre tous» sans le moindre aperçu de la possibilité d'un «contrat» pour établir un «état artificiel» qui pourrait arbitrer, diplomatiquement, le grand nombre de controverses qui se posent et ainsi les pacifier, les amenant à un accord substantiel. Nous sommes déjà prévenus que notre intervention dans ce débat ne fera que générer de nouvelles polémiques ; cependant, nous ne manquerons pas de formuler quelques considérations, sans prétention de clore le sujet, mais seulement à titre de réflexion provisoire, afin de mettre en lumière certains aspects encore insuffisamment éclaircis et susceptibles d'ouvrir des voies à de nouvelles réflexions, qui pourront être approfondies dans une étude ultérieure.

Tout d'abord, il convient de dire que nous ne sommes pas *tout à fait* d'accord avec Farges lorsqu'il affirme que le traitement autonome de l'apodicticité par Husserl, qui se développe à partir de 1925 de manière affranchie de l'idéal d'adéquation, a pour conséquence une dissociation résolue et un rejet à l'infini de cette dernière. C'est vrai que, pour étayer cette position, Farges attire notre attention sur le fait que des notions paradoxales telles que «apodicticité empirique», «apodicticité relative», apparaissent sous la plume de Husserl à partir de 1925 afin de donner une expressivité à « l'évidence factuelle » et que même l'évidence assertorique est soumise par lui à une réinterprétation qui la présente comme une certaine modalité d'évidence apodictique, etc.

Mais il y a des textes de l'œuvre tardive de Husserl qui ne peuvent être négligés et qui méritent une attention particulière à cet égard. Ces textes nous amènent à atténuer les conclusions les plus fortes de Farges et nous obligent à soumettre à une révision minutieuse certains points, tels que la circularité entre l'apodictique et l'adéquat, la « forme » du présent vivant signalée par Drummond, et la relation entre le temps et l'adéquation, révision à partir de

---

<sup>600</sup> Ibid., p. 10.

laquelle les arguments suivants peuvent être avancés : (I) la circularité entre l'apodictique et l'adéquat persiste dans la philosophie tardive de Husserl, même lorsqu'elle se propose de constituer une doctrine des faits originaires ; (II) le concept de forme de Drummond ne doit pas être rejeté dans la description du présent vivant ; (III) la temporalité ne peut pas être un facteur obligeant à s'éloigner de l'idéal de l'adéquation.

Lorsque Husserl se consacrait au travail de réélaboration des *Méditations Cartésiennes* en 1931 en vue d'une éventuelle publication en Allemagne (la traduction française de Levinas et Pfeiffer avait déjà été publiée quelques mois auparavant), le travail de révision du texte auquel il s'est consacré inlassablement et avec ténacité, avec l'approfondissement de la question générale de la relation entre *fait* et *essence* et de la question de l'*intersubjectivité* en particulier, l'a conduit à prendre certaines décisions théoriques concernant le fondement de l'ouvrage systématique définitive qu'il avait en tête de construire. À cette occasion, Husserl a écrit un texte appelé « L'implication de l'*Eidos* de l'intersubjectivité transcendantale dans l'*Eidos* du Je transcendantal. *Factum* et *Eidos* », né de ces nouvelles décisions, qui est particulièrement intéressant au regard des questions qui nous préoccupent ici. Prenons ce passage :

La méditation prend ainsi en charge ce qui dans la finitude est toujours déjà infinitude. Finitude qui à travers sa obscure horizontalité (*horizonthaftigkeit*) est elle-même une forme d'infinitude, et infinitude qui n'existe que sous la forme de la temporalité, comme succession temporelle de finitudes, mais enfermée dans le *nunc stans*. Le réveil de la subjectivité transcendante globale, le réveil à la téléologie qui lui est immanente comme forme universelle de son existence individuelle, comme forme de toutes les formes dans lesquelles elle existe.<sup>601</sup>

Husserl parle d'un « infini temporel » emprisonné dans un *nunc stans* qui le finitise mais qui se projette dans sa temporalisation selon sa propre forme qui est celle de l'infinitude. Cette projection est de nature téléologique. Cette passage nous autorise à revenir à la question du noyau d'apodicticité de l'ego, compris par Drummond comme une *forme* apodictique, et la forme temporelle de ce noyau n'empêche pas qu'il soit projeté vers des idéaux infinis.

---

<sup>601</sup> „Wiederholt die Besinnung also, was schon immerzu in der Endlichkeit Unendlichkeit ist, Endlichkeit selbst durch ihre dunkle Horizonthaftigkeit eine Form der Unendlichkeit, und Unendlichkeit nur seiend in der Form der Zeitlichkeit, als Zeitfolge von Endlichkeiten, aber beschlossen im *nunc stans*. Das Erwachen der transzendentalen Allsubjektivität, das Wachwerden der ihr immanenten Teleologie als der universalen Form ihres individuellen Seins, als Form aller Formen, in der sie ist.“ Hua XV. Text Nr. 22. Teleologie. Die Implikation des *Eidos* transzendentaler Intersubjektivität im *Eidos* transzendentalen Ich. Faktum und *Eidos*. <aufgrund von Noten vom 5. November 1931>. Im: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 379-380.

Le présent vivant est matériel ? Oui, sans l'ombre d'un doute, mais il est aussi *formel*, et sa *forme* est toujours inscrite dans la forme de toutes les formes (*Form aller Formen*) qui est le *télos*. Le *encore et encore* de l'itération réflexive est téléologiquement orienté et c'est la téléologie qui prescrit la finalité régulatrice de la réflexion ; il nous semble que c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la proposition selon laquelle la finitude est traversée partout par des infinitudes. Il est clair que l'infini se finitise dans l'individuation du présent vivant, qui est présence à ce maintenant et absence des moments passés et des futurs à venir – être ce moi-maintenant instantané signifie toujours ne plus être ni ce moi passé ni ce moi projeté dans l'avenir – mais il est également certain que cette finitude d'*hic et nunc* s'infinitise dans son ouverture dans l'horizontalité factuelle et historique.

Ainsi, dans un texte de la même période, dans un contexte où Husserl parle de la monade, du fait que celle-ci « tire son être temporellement étendu de sa propre puissance temporelle debout et permanente, qui est en premier et en vrai sens elle-même » et qui a « sa hylé première comme un noyau constamment changeant de ses perceptions, de ses sentiments, de ses pulsions »<sup>602</sup>, le philosophe dit clairement que la répétition de la monade dans le temps, son itération, n'est pas concrète, en d'autres termes, c'est une répétition conférée par la forme :

Ainsi, à travers la temporalité immanente de la monade, une forme d'individuation est certainement donnée, mais de telle manière que la monade, en tant qu'individu concret, remplit le temps phase par phase avec des phases concrètes, indivisibles, inintégrables, qui en tant que ces phases concrètes sont incomparables dans leur existence, uniques, ne pouvant avoir que des similitudes en moments, mais pas de répétition dans une égalité concrète.<sup>603</sup>

La recouvrement synthétique du moi avec lui-même est un recouvrement réflexif, c'est une itération de la réflexion, mais cette réflexion, c'est toujours le moi qui décide de l'entreprendre, elle dépend d'une résolution du moi, *et encore et encore* d'une nouvelle décision du moi. La prise de décision par la critique du phénomène du monde est quelque chose, cependant, qui est motivée par le propre phénomène du monde, comme il devient clair dans ce passage des *Méditations* : « Mais quoi que puisse être alors ma décision critique, en faveur de l'être ou en faveur de l'apparence, ce phénomène lui-même, en tant qu'il est mien, n'est pas

---

<sup>602</sup> „Was nun eine Monade anbelangt, so hat sie ihr zeitlich extendiertes Sein aus eigener stehender und bleibender Zeitigung, die sie selbst in erstem und eigentlichstem Sinn ist (...) Als Ich hat es als von ihm untrennbar seine Hyle als ständig wechselnden Kern seiner Auffassungen, seiner Gefühle, Triebe.“ Ibid., Beilage XXII <Intentionales Ineinander und reeles Aussereinander der Monaden. Monadische Individualität und Kausalität> (zweite Hälfte Oktober 1931), p. 375.

<sup>603</sup> „Durch die monadisch immanente Zeitlichkeit ist also wohl eine Form der Individuation gegeben, aber so, dass die Monade als konkretes Individuum Zeit erfüllt Phase für Phase mit konkreten, unteilbaren, unzerstückbaren Phasen, die als diese konkreten Phasen in allen Beständen unvergleichbar, einmalig sind, nur in Momenten Ähnlichkeiten haben können, aber nicht Wiederholung in konkreter Gleichheit.“ Ibid., p. 376.

pendant rien, mais précisément ce qui rend sans cesse possible pour moi une telle décision critique (...). »<sup>604</sup>

En entreprenant cette critique, l'ego est traversé par une dualité d'intérêts, l'intérêt de constituer une phénoménologie au sens strict, comme une science rigoureuse, et l'intérêt pour une philosophie phénoménologique au sens large ; il nous semble que ni l'un ni l'autre de ces desseins qui s'ouvrent à l'horizon du projet phénoménologique ne doivent être supprimés, sous peine de décapiter<sup>605</sup> le projet lui-même, bien que l'un ou l'autre puisse être considéré isolément, selon l'intérêt en jeu.

Il convient de dire que chacun de ces intérêts opère dans une couche téléologique qui lui est propre, que l'un opère au niveau de la *ratio* et est ordonné à une téléologie spécifique, et que l'autre opère au niveau de l'*éthos* et est ordonné à une autre téléologie, parallèle à la première, mais qui semble s'établir à un niveau encore plus fondamental<sup>606</sup>. Il nous semble que c'est la coexistence de ces deux couches téléologiques qui permet de parler d'une circularité : entre attitude théorique, pratique et axiologique, entre évidence apodictique et adéquate, et cette circularité appartient essentiellement à l'*intégrité* de la raison.

C'est à la lumière de ce « cycle » de la raison, envisagée dans son *intégralité*, que Husserl dit que le mot « philosophie indique une fin », projetée vers l'avenir, tout en observant qu'une « étude rétrospective de l'origine de la philosophie », dans une considération critique, « dans la fixation de la fin et de la méthode », révèle une « authenticité ultime de l'origine » dont la contemplation « contraint apodictiquement la volonté ».<sup>607</sup> C'est un cycle qui appartient à la raison dans son intégralité, et la prétention de éradiquer l'un de ses centres de gravité n'a pour effet que de déplacer son orbite et de la laisser à la dérive.

Il nous semble que la circularité entre l'apodictique et l'adéquat se traduit par une relation asymétrique : la relation de l'apodictique avec l'adéquat est une relation de critique et exige une posture radicalement philosophique adaptée à la critique, tandis que la relation de l'adéquat avec l'apodictique est une relation régulative et exige plutôt une posture d'auto-

---

<sup>604</sup> Hua I. § 8, p.59, (trad. fr. 62).

<sup>605</sup> Nous entendons « mutiler » dans le sens où Husserl écrit dans le § 3 de la *Krisis* que le « positivisme décapite la philosophie. » Hua VI, p. 7.

<sup>606</sup> Nous comprenons ici l'*éthos* dans le sens que lui attribue Husserl dans l'annexe au § 20 de la *Krisis*, dans un contexte où il se réfère précisément à la philosophie de Descartes: « la pire décadence réside dans la cécité (*Blindheit*) envers le grand et véritable éthos qui constitue précisément la philosophie – la grande et véritable philosophie. » Hua VI. Annexe IX au § 20, p. 428.

<sup>607</sup> Ibid., § 7, p. 16. Rappelons également la procédure en zigzag à laquelle Husserl fait référence dans le § 9 de la *Krisis* : « Nous nous trouvons (...) dans une sorte de cercle. Nous devons procéder en <zigzag>, en arrière et en avant (*Im Zickzack Vor- und Zurückgehen*) : dans un jeu réciproque, un mouvement doit aider l'autre. Une clarification relative d'un côté apporte de la clarté à l'autre, qui, à son tour, éclaire rétrospectivement le premier. » Ibid., § 9, p. 59.

responsabilisation existentielle<sup>608</sup> – fondée sur un *ethos* de grandeur correspondant – qu'une posture strictement philosophique, et c'est cette posture, fondée sur l'*éthos*, qui se présente comme fondement de la propre décision par la critique.

L'auto-réflexion et la responsabilité de soi<sup>609</sup> vont de pair, toutes deux se présentent comme une réponse à une voix qui appelle des profondeurs, à une vocation<sup>610</sup>. C'est par cet appel que le présent reste vivant dans la réflexion. C'est la décision rationnelle pour la réflexion et le maintien de l'attitude critique qui empêche la raison de se disperser, assurant son unité dans le recouvrement synthétique avec elle-même.

Le commencement est encore et encore un re-commencement, il est répété, réitéré, par le je en tant que celui qui pense et qui met ainsi la réflexion en cours, mais ce recommencement est aussi celui du *je en tant que philosophe qui commence*, « philosophe » qui désigne à la fois la situation factuelle-historique d'une inscription individuelle dans l'histoire de la philosophie et la réponse à une vocation : l'amour de la sagesse. Je ne vois pas comment imaginer le commencement sans son ordonnancement à une fin, à une entéléchie inscrite dans la propre définition du commencement.

Que l'adéquation soit une idée régulatrice située dans l'infini au sens kantien, Husserl a plusieurs fois permis de la comprendre dans ce sens<sup>611</sup> ; le point qui nous semble problématique est l'affirmation selon laquelle la considération autonome de l'apodicticité a pour effet de transformer ce « *situé dans l'infini* » en « *éloigné à l'infini* ». Une lecture qui prendrait les choses de cette manière serait toujours, à notre avis, une lecture néo-positiviste au sens inauthentique du positivisme que Husserl a toujours combattu.

Il ressort clairement, jusqu'où nous avons pu voir, que le personnage conceptuel (Descartes) que nous avons analysé ici, dans sa relation avec la phénoménologie, revêt à la fois une signification méthodologique et une signification historique. Cette double signification correspond aux deux volumes de la *Philosophie Première* de 1923/24.

Quant à signification méthodologique, il convient de rappeler que l'élément que Husserl élève au rang de fait originel et qui se présente comme absolument dernier et véritable est précisément l'ego transcendantal, dans son *Présent Vivant*, dont l'accès a été obtenu par la voie cartésienne. Cependant, celle-ci souffre d'une insuffisance : elle constitue une sorte de

---

<sup>608</sup> C'est l'apodicticité « qui décide de notre être existentiel comme philosophes » Ibid., § 7, p. 16.

<sup>609</sup> « La philosophie (...) ne peut exister que par l'auto-responsabilité radicale de celui qui philosophie. » Annexe IX au § 20, p. 425.

<sup>610</sup> « vocation à une vie dans l'apodicticité » Ibid., § 73, p. 275.

<sup>611</sup> C'est ainsi qu'il déclare assez joyeusement : « Si on me permettait d'atteindre l'âge de Matusalem, j'oserais presque entrevoir la possibilité que je devienne encore un philosophe. » *Postface à mes Idées Directrices*. En: *Revue Métaphysique et de Morale*, 1951. p. 397.

raccourci vers l'épochè transcendante qui a l'inconvénient de mener «comme par un saut» à l'ego transcendantal, aboutissant à un vide apparent de contenu, sans savoir exactement ce que cela apporte et comment une nouvelle philosophie peut en découler. Étant une voie trop courte, elle laisse un «vide» que d'autres voies réductives, proposées comme d'autres «commencements» ou d'autres «philosophies du commencement» possibles, ont pour tâche de compléter.

En ce qui concerne la signification historique, il peut-être que Husserl ne soit pas un mauvais lecteur de Descartes et que son imprécision et son infidélité au texte cartésien soient dues à un manque d'attention au sens de cette philosophie<sup>612</sup>. À mon avis, sa lecture est davantage influencée par la lecture téléologique de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) de la philosophie que par une stricte historiographie (*Historie*). Descartes est un «moment paradigmatique» qui a une valeur éternelle<sup>613</sup> en tant que tel, et non considéré dans la totalité de sa manifestation historique. Par conséquent, la préoccupation de Husserl est moins de tracer une considération historiographique fidèle de la philosophie cartésienne que de mettre en évidence dans cette philosophie le moment archétypal qui sert de modèle à la compréhension de soi de la phénoménologie dans son historicité, en tant que point culminant d'une téléologie où une raison latente lutte pour devenir patente.

La raison patente ici est acquise dans la pénétration des horizons transcendants dont la projection se fait depuis le moi dans son *Présent Vivant*. Cette pénétration ne se réalise pas d'un seul coup, il n'y a pas de raccourcis en philosophie, on ne progresse pas ici par des sauts, c'est pourquoi l'analyse intentionnelle se complète dans d'autres voies réductives proposées comme d'autres points de départ possibles.

Enfin, la rédaction de ce chapitre nous permettra de jeter un nouveau regard sur les leçons sur la *Philosophie Première*, abordées dans le chapitre précédent, et de conclure notre commentaire sur celles-ci.

Les deux volumes aboutissent à une «tension» entre l'Eidos et le fait, que Husserl porte à une situation de véritable paroxysme. Dans le premier tome, d'une part, nous avons l'histoire de la philosophie qui est sujette à la contingence de tomber dans l'objectivisme

---

<sup>612</sup> Ou si c'est vrai que la lecture de Husserl ne rend pas du tout justice à la lettre du texte cartésien et ne l'attaque pas à son point névralgique, il est également vrai que la phénoménologie, une fois placée sous l'égide du commencement cartésien, projette sur lui une nouvelle lumière et tire de la philosophie de Descartes tout un royaume de possibilités à explorer, au point qu'une phénoménologie des *cogitationes* pures peut être développée indépendamment de la propre philosophie de Husserl.

<sup>613</sup> La « valeur éternelle », la valeur « immortelle », sont un *tópos* régulier que Husserl applique souvent dans sa lecture historique de la philosophie, par exemple lorsqu'il dit qu'il y a une valeur immortelle qui peut être extraite du scepticisme, de la philosophie de Kant, etc.

et d'oublier la subjectivité réalisatrice de sens ; d'autre part, nous avons le philosophe du présent qui hérite d'une unité de motivation philosophique qui a traversé les siècles et qui demande aujourd'hui à être réaffirmée et récupérée dans son entéléchie, dont le mouvement conduit à la philosophie transcendantale. Dans le second tome, d'une part, nous avons l'irréductible contingence de la proposition «le monde est», qui rend toute notre connaissance mondaine sujette à une illusion ; mais d'autre part, nous avons l'évidence transcendantale selon laquelle cette contingence est parfaitement compatible avec l'apodicticité de certaines structures générales, nécessaires, qui se présentent comme conditions de possibilité de la contingence elle-même.

C'est par la manière dont une contingence rencontre l'autre que se décide tout le destin de la philosophie transcendantale.

La phénoménologie de la phénoménologie, qui médite sur son propre sens historique et méthodologique, se transforme en une «phénoménologie de la proto-contingence», qui traite du non-être possible du monde sans se laisser intimider dans sa décision de dévoiler les structures apodictiques qui gouvernent les horizons de son apparition. Ne pas se laisser intimider signifie décider de vivre conformément à l'essence rationnelle (téléologique) et de réitérer encore et encore cette résolution. À chaque geste de cette décision, la raison se réapproprie, s'intègre à son essence rationnelle et entre ainsi dans son entéléchie (dans laquelle l'Eidos formel et final coïncident, se fusionnent l'un dans l'autre), qui vectorise l'histoire vers la méta infinie et en fait à la fois la dépositaire et la destinataire de la rationalité authentique.

Ici, il semble que la résolution de la grande aporie qui concerne la motivation du philosophe qui commence la philosophie soit la seule tâche que les Leçons embrassent et qui rassemble autour de cet objectif ses deux parties qui semblent si dissemblables l'une de l'autre.

N'avons-nous pas vu que le *Présent Vivant*, en tant que constance de l'ego, est une constance réflexive, issue de l'auto-réflexion de l'ego ? Réfléchir est déjà le rationnel et une conformité à l'essence rationnelle. Le *Présent Vivant*, dans son itération réflexive, est le geste de commencer et de recommencer toujours la philosophie, qui est nécessaire, qui est éternelle tant qu'elle dure, tant qu'il y a des philosophes du commencement, qui décident de vivre conformément à leur essence rationnelle et réitèrent cette décision dans la responsabilité de soi, qui est une réponse à l'appel de l'unité de motivation philosophique dans son historicité.

La philosophie s'inscrit dans un horizon d'unité de motivation, tout au long de son histoire, sans lequel il n'y a pas de philosophie, autrement dit, c'est un horizon nécessaire. Le philosophe qui commence une fois de plus la philosophie s'intègre nécessairement à cette unité de motivation par la décision qu'il prend à travers sa volonté. C'est une décision nécessaire



s'il y a de la philosophie, car comment cela pourrait-il en être autrement ? Or, tout comme «la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits» est nécessairement vraie si la géométrie euclidienne est assumée, la philosophie est nécessaire et apodictique chaque fois qu'elle est assumée par le philosophe.

Le *Présent Vivant* confère sa vitalité à la philosophie dans son attitude philosophique face à la contingence, il est l'apodictique lui-même qui «marche à travers la vallée des ombres»<sup>614</sup>, et il se assure de lui-même par ce bastion sombre en projetant au-delà des ténèbres la lumière transcendantal des «horizons de la philosophie» qui éclaireront ses parcours vers l'avenir, tant qu'il choisira, résolument, la vie philosophique. Se garantir soi-même, et son itinéraire, inclut également de garantir l'itinéraire de la «culture», à condition que, en choisissant la philosophie, on choisisse un «héroïsme de la raison» et en tant que «fonctionnaire de l'humanité», embrassant le projet pédagogique de former de vrais philosophes, des apprentis sincères et capables de recommencer encore et encore la philosophie dans la situation absolue du recommencement et dans la responsabilité réflexive de l'auto-connaissance transcendantale.

## 10. Philosophie première et philosophies secondes

Notre argument a finalement atteint un stade où nous pouvons commencer à lui proposer quelques conclusions, mais toujours en veillant à laisser la discussion ouverte à la possibilité de nouvelles approches et de nouveaux développements de la recherche.

Le moment est venu de discuter de la relation entre la philosophie première et le groupe des philosophies secondes. Nous avons vu que, autour du concept d'*Erste Philosophie*, la discussion de Husserl vise à établir une hiérarchie entre les sciences, où les « philosophies secondes » présupposent toujours la philosophie première : par conséquent, avant que la métaphysique puisse se présenter comme le couronnement du système des sciences, ses concepts fondamentaux doivent passer par une élucidation phénoménologique. Ainsi, la métaphysique passe de la position de première à celle de deuxième philosophie. Dans un texte du début des années 20, Husserl estime que cette position de « seconde » peut être occupée par n'importe laquelle des sciences déjà en opération, à condition qu'elle – avec compréhension (*mit Verständnis*) – soit connectée à l'unité des philosophies établie par la philosophie phénoménologique :

---

<sup>614</sup> Psaume de David 22:1-4.

Seule une telle science est une science au sens ultime et complet, au sens vraiment exact : et la tâche philosophique est de créer une telle science, son objectif ultime étant de mettre sur les rails l'univers de toutes les sciences possibles en tant que branches de la philosophie absolue ; et, à travers sa doctrine des principes, aider les sciences déjà en cours à acquérir la forme de la clarté et de la certitude parfaites, la forme de la performance parfaite – et celle d'une justification absolue en soi. En bref, les aider à devenir des philosophies secondes et à se mettre en accord avec la compréhension de l'unité qui relie toutes les philosophies en une philosophie.<sup>615</sup>

Ce que Husserl relègue à la position de « philosophies secondes » est l'ensemble des sciences des faits (*Tatsachenwissenschaften*), mais pas n'importe quelles sciences, mais plutôt celles qui ont reçu, à partir de principes absolument clairs, empruntés aux sources intuitives ultimes de la phénoménologie, la base de leur justification absolue et le chemin vers leur développement méthodique complet.

Jusqu'où nous avons pu voir, la relation que Husserl établit entre le « premier » et le « seconde » dans les travaux précoces où il parle de l'*Erste Philosophie* est une relation caractérisée par un alignement formel entre les disciplines qui interdit l'invasion du champ de l'une par l'autre, c'est-à-dire par un parallélisme entre elles tracé conformément à la hiérarchie générale de la connaissance. Dans ses ouvrages mûres, Husserl va atténuer de plus en plus cet alignement, affaiblir les parallélismes et mener la recherche phénoménologique à l'investigation des véritables croisements qui se produisent entre le premier et le second.

En réalité, nous pouvons parler d'un « croisement matériel », signifiant par là que la hiérarchie ou le parallélisme formel, dans lequel un fort accent est mis sur le contenu programmatique (des projections des objectifs à réaliser), ne tient plus une position prioritaire dès que le projet phénoménologique se met en mouvement pour poursuivre ses plans. Alors que, du point de vue formel, dans la hiérarchie structurelle des sciences, la philosophie seconde, quelle qu'elle soit, reste hors circuit du domaine de la première, ce qui se passe en réalité, dans les efforts dirigés vers la concrétisation ou la réalisation effective de la philosophie première, c'est un croisement matériel entre le premier et le second, un croisement où il y a une réhabilitation tardive des problèmes « secondes » (par exemple, la question de la réalité, de la

---

<sup>615</sup> „Nur solche Wissenschaft ist Wissenschaft im letzten und vollständigen, in wahrhaft exaktem Sinn: und solche Wissenschaft schaffen, ist die philosophische Aufgabe, ihr letztes Ziel, das Universum aller möglichen Wissenschaften als Zweige der einen absoluten Philosophie auf die Bahn bringen und durch ihre Prinzipienlehre den schon im Gange befindlichen Wissenschaften dazu verhelfen, dass sie sich die Gestalt der vollendeten Klarheit, Gewissheit, die Gestalt vollendeter Leistung – und einer sich selbst absolut rechtfertigenden – geben können: mit einem Wort, dass sie sich in Zweite Philosophien verwandeln und der Einheit, die alle Philosophien zu einer Philosophie verbindet, mit Verständnis einordnen können.“. HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 248.

substance, de la causalité, de la psychologie, de l'histoire, de la théologie, etc.), qui trouvent leur place dans le nouveau cadre de la « philosophie première » tracé par Husserl dans la dernière version de sa phénoménologie.

Mais bien sûr, nous ne devons pas manquer de souligner que ceci n'est qu'un « schéma herméneutique » de lecture que nous formulons dans le dessein de tenter de comprendre exactement les principaux changements qui se produisent du premier concept d'*Erste Philosophie*, de 1907-1909, jusqu'au second concept élaboré à partir de 1913 et pleinement développé à partir de 1923. Voyons si ce schéma s'applique bien à l'analyse des relations ultimes de la phénoménologie avec la métaphysique et ses développements en ontologie, en aitiologie, en ousiologie et en théologie.

### 10.1 Métaphysique : hiérarchie, croisements, ouverture

La réticence critique que le «*principe de tous les principes*» entretient à l'égard de la pensée discursive-constructive n'empêche pas la phénoménologie de pouvoir coexister avec la métaphysique dans un régime d'ordre entre le «premier» et le «seconde». En réalité, Husserl n'a jamais eu la prétention de réduire la philosophie à la théorie critique de la connaissance ni même à la phénoménologie transcendantale : si la phénoménologie, en effet, va se voir établie comme une science eidétique *a priori* en contraste avec les sciences factuelles, et si la philosophie phénoménologique, en tant que science, maintient son droit propre, et embrasse les ontologies formelles et matérielles dans la science eidétique de la conscience transcendantal pure et ses corrélats, cela ne signifie en aucun cas qu'elle les enferme en elle-même et finisse par verrouiller définitivement les portes de sortie. Au contraire, le rôle de la philosophie transcendantale est de rendre possible une science métaphysique dont l'objet n'est plus les pures possibilités idéales considérées dans leur *Eidos*, mais l'univers entier des faits. Ainsi, la métaphysique est définie par Husserl comme la science propre de la réalité, pourvu qu'elle soit une discipline honnêtement scientifique, ne dissolve pas l'opposition entre *Eidos* et fait, conserve leur indissociabilité, et reçoive ses fondements de la science eidétique phénoménologique.

La métaphysique ne peut être « honnêtement scientifique » qu'à condition de ne pas s'engager dans des aventures spéculatives, en se soustrayant à l'évidence originaire et en bloquant l'accès aux objets au lieu d'ouvrir l'horizon de leur auto-manifestation. Husserl lie souvent le concept de métaphysique inauthentique à la notion de mysticisme ; la métaphysique

mystique est celle qui s'aventure trop loin et court le risque de s'éloigner de la «chose même», se retrouvant à la merci de toutes sortes de «fantasmagories». Plus précisément, la métaphysique « spéculative » est celle qui n'active pas de téléologie de la raison dans l'histoire, celle qui ne se destine à aucun remplissement intuitif possible et qui n'opère qu'au niveau du concept, du signe vide.

Nous voyons cela très clairement dans la description que Husserl fait de la science de la nature dans la «*Krisis*» : son sens de «formule» est problématique, car il se limite au niveau de la substruction conceptuelle : au lieu de faire tendre le symbole de manière téléologique vers un remplissement intuitif, elle effectue le mouvement contraire, passant de l'intuition au symbole. Husserl nous dit que la physique mathématique, en passant de la géométrie à l'analyse, entre dans un processus de perte de sens qui «se produit inévitablement avec la formation et l'exercice artificiel des méthodes.»<sup>616</sup> Et il continue :

D'une certaine manière, cette arithmétisation de la géométrie conduit comme par elle-même à l'appauvrissement de son sens. Les idéalités effectivement spatio-temporelles, telles qu'elles se présentent initialement dans la pensée géométrique sous le titre habituel d'«intuitions pures», se transforment, pour ainsi dire, en simples figures numériques, en configurations algébriques. Dans le calcul algébrique, on fait automatiquement reculer, voire même on abandonne complètement, la signification géométrique ; on calcule, et ce n'est qu'à la fin qu'on se rappelle que les nombres devaient signifier des grandeurs.

<sup>617</sup>

Lorsque Husserl parle de Galilée en tant que génie *découvreur* et *occultant* en même temps, il suggère que la réduction galiléenne de la réalité à une multiplicité mathématique fonctionne excellemment en tant que méthode, mais Galilée mélange tout et confère une valeur ontologique à ce qui relève uniquement du domaine méthodologique, comme si les mathématiques étaient une expression de l'essence du monde réel : en équilibrant les données de la nature en termes purement physico-géométriques (afin de les mesurer et de les calculer avec précision), il oublie que les mathématiques ne sont qu'un instrument, et non pas une machine de prospection métaphysique. Il adopte ainsi une «métaphysique» qui relègue les qualités sensibles du monde au rang d'apparence pure, de qualités secondaires, sans valeur d'objectivité au sens premier, «quantitatif».

Après avoir exclu les « aventures métaphysiques », il reste la métaphysique authentique qui entre en relation de hiérarchie avec la phénoménologie, et nous aboutissons ainsi au résultat selon lequel la phénoménologie transcendantale, appelée ontologie universelle,

---

<sup>616</sup> Hua VI. § 9, p. 43 (trad. port. 34).

<sup>617</sup> Ibid., § 9, p. 44 (trad. port. 35).

eidétique ou logique de l'être, se constitue comme la philosophie première, tandis que la métaphysique, désignée comme philosophie empirique du factuel, se constitue comme la philosophie seconde. Cette position, comme nous l'avons vu, Husserl l'a travaillée dès ses débuts, commençant à l'élaborer dans des cours de la période pré-phénoménologique, la laissant en suspens pendant la période des *Recherches Logiques*, mais la reprenant rapidement dans des cours de 1902, 1905 jusqu'en 1906-07, lors de la pleine gestation progressive de la phénoménologie transcendantale.

Dans le cours d'*Introduction à la logique* de 1906 (Hua XXIV), dans le contexte de la discussion sur la logique formelle et la logique réelle, la métaphysique est liée aux sciences naturelles en ce sens que celles-ci se constituent comme des sciences purement relatives de l'être, tandis que la métaphysique est la science ultime de l'être (§ 20 *Die Naturwissenschaft als bloß relative Seinswissenschaften, die Metaphysik als endgültige Seinswissenschaft*). Ultime, dans le sens où elle s'élève au-dessus des simples sciences relatives et cherche à satisfaire nos plus hautes aspirations dans l'être, suivant les pistes de ce qui doit être considéré comme «être» dans le sens concluant du terme.

La métaphysique introduite ici par Husserl se divise en une métaphysique *a priori*, dédiée à la réalité en général, et en une métaphysique factuelle, dédiée à la réalité des faits ; la première se présente comme le fondement nécessaire de la seconde (§ 21 *Die apriorische Metaphysik der Realität überhaupt als notwendiges Fundament der empirisch fundierten Metaphysik der faktischen Realität*).

Dans le § 22 qui suit, le texte donne satisfaction à la relation entre la métaphysique *a priori* et l'ontologie logico-formelle, d'où il avance, au § 23, vers l'établissement de la logique formelle comme théorie des théories en général et de la logique réelle comme théorie de la connaissance de la réalité. Ainsi, il est clairement précisé par la suite quelle logique la métaphysique *a priori* doit nécessairement fonder, et dans quel sens (§ 24 *Die apriorische Metaphysik als ein Fundament der Logik im Sinne der Kunstlehre der wissenschaftlichen Erkenntnis*).

La philosophie première, identifiée à la philosophie phénoménologique historiquement établie, exprime ainsi sa relation avec la métaphysique, comprise comme l'ensemble des philosophies secondes, en ce sens qu'elle laisse tomber dans le champ de la métaphysique (générale et factuelle) les problèmes relatifs à la «réalité» et au «fait pur et simple» selon lequel précisément *ce monde est, ce monde ici et maintenant, et pas un autre*

parmi l'infinité des mondes possibles. Comme le disait Husserl dans une lettre à K. Joel de 1914 : «la métaphysique est la science propre de la réalité»<sup>618</sup>.

Cette position est maintenue tout au long de la décennie suivante. Dans les *Méditations Cartésiennes*, la métaphysique est à nouveau présentée comme la science occupée du factuel, devant être fondée par la science spéciale de la conscience, de la même manière que toutes les factualités des choses trouvent en dernière instance leur rationalité complète dans le royaume de l'eidétique ou de *l'a priori*. La science des pures possibilités idéales, alors révélée comme égologie, doit précéder la science des actualités, car cette dernière ne devient effectivement scientifique qu'en faisant appel à la première, évoquée là-bas sous le nom de science des principes fondamentaux.<sup>619</sup>

Les recherches confiées à la métaphysique, même si elles sont «factuelles», ne cessent pas d'être les plus élevées, les «questions suprêmes et ultimes» :

(...) les questions les plus éminentes de toutes, celles que chaque homme ne peut saisir et comprendre sans plus, dans leur sens propre, rigoureux et authentique, sont cependant les métaphysiques ; elles concernent la naissance et la mort, l'être ultime du « Moi » et du « Nous » objectivé en tant qu'humanité, la téléologie, qui ramène finalement à la subjectivité transcendantal et à son historicité transcendantal ; et bien sûr, comme question suprême : l'être de Dieu comme principe de cette téléologie, et le sens de cet être, face à l'être du premier absolu, l'être de mon moi transcendantal et de l'ensemble de la subjectivité transcendantal qui s'ouvre en moi – le véritable lieu de l'action divine, à laquelle appartient la « constitution » du monde comme « nôtre » - ; proclamée à partir de Dieu, la création constante du monde en nous, dans notre transcendantal et, finalement, vrai être.<sup>620</sup>

Dans le traitement de ces questions, Husserl réhabilite, en considérant comme «universellement valide», le «principe épistémologique selon lequel tout ce qui est factuel finit par trouver sa pleine rationalité uniquement dans le domaine de l'eidétique ou de *l'a priori*.»<sup>621</sup> Il reconnaît comme vraie l'ancienne doctrine ontologique selon laquelle la connaissance des possibilités a une priorité absolue sur la connaissance des actualités, à condition que cette priorité soit comprise et utilisée dans ses termes appropriés.<sup>622</sup>

---

<sup>618</sup> 11 mars 1914, dans Ms. F III I, 140a/b. Apud KERN, Iso; MARBACH, Eduard. An Introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 230.

<sup>619</sup> Cf. Hua I. pp. 106-181.

<sup>620</sup> Lettre de Husserl à Albrecht du 3 juin 1932. In: Briefwechsel, IX, pp. 83-94. Apud ALVES, Pedro. A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação. Philosophien 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37, pp. 36-37.

<sup>621</sup> BERNET, Rudolph; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. An Introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 230.

<sup>622</sup> Cf. Hua III. p. 159.

C'est en raison de cette priorité que l'imagination peut opérer librement (dans la variation eidétique qui cherche l'invariant essentiel) détachée du monde factuel et indépendamment de celui-ci. La réduction eidétique, dès qu'elle est comprise et appliquée rigoureusement, permet de supprimer toute priorité du monde existant et de le mettre sur un pied d'égalité avec les mondes purement possibles, les considérant tous comme des potentialités pures dont le domaine peut être exploré sans dépendance à une actualité donnée. Si, au niveau eidétique, la possibilité est au-dessus de la facticité, sans aucun doute, la phénoménologie husserlienne pourrait être décrite comme une phénoménologie de la possibilité.<sup>623</sup>

Mais si le phénoménologue se contente de l'étude des irréalités eidétiques, renonçant à l'étude des effectivités, qu'il laisse entre les mains du métaphysicien, cela ne rend-il pas la phénoménologie passible de la critique selon laquelle elle souffre d'une limitation essentielle ? Ne l'expose-t-il pas à l'accusation selon laquelle le chemin de la philosophie première au royaume des philosophies secondes est un chemin véritablement infranchissable, voire impossible ? Tout cela ouvre la porte à un problème très délicat : comment se fait donc la transition de la science eidétique pure à la science des faits ? S'il est vrai que contre les faits, il n'y a pas d'arguments, comment, en tant que phénoménologue, puis-je fournir une justification convaincante au «fait» que «ce monde est» et pas un autre ? Ici, la question de Leibniz : *«pourquoi l'être et non pas le néant ?»* se trouve reformulée en la question : *«pourquoi ce monde et pas un autre monde également possible ?»*

Le chemin qui va du fait à l'*Eidos* est un chemin qui peut être justifié par l'idéation, par la vision des essences, à partir de la *Wesensschau* et de la variation eidétique (*eidetische Variation*), mais le chemin inverse, qui va de l'*Eidos* au fait, ne peut pas l'être, et cela pour des raisons de principe. L'actualisation d'un seul monde parmi les mondes possibles infinis n'est pas quelque chose qui puisse être subsumée sous une loi nécessaire et universelle. L'exclusion d'innombrables essences en faveur de l'existence d'une seule n'est pas quelque chose qui puisse être justifié, et ici il ne reste que l'appel à l'affirmation qu'il est purement et simplement, à l'affirmation d'une donation gratuite, donc irrationnelle.

Une fois de plus, attirons l'attention sur l'asymétrie entre l'*Eidos* et le fait. En soi, la transition de la «métaphysique» vers l'«ontologie universelle» ne pose aucune difficulté, car la donation du fait du monde qui s'y inscrit est toujours déjà supposé. La passage inverse,

---

<sup>623</sup> Non seulement cela pourrait être, mais c'est effectivement décrit, comme le démontre la thèse de doctorat de Claudia Serban : *«Le possible selon Husserl et Heidegger»*, une étude qui tente de caractériser le projet philosophique de Husserl et Heidegger comme une approche phénoménologique de la possibilité. Selon l'auteure, il faut pour cela démontrer l'existence d'un concept phénoménologique de possibilité, qui se différencie à la fois du concept métaphysique et du concept de la logique modale. Cf. <https://www.theses.fr/2013PA040179>.

cependant, qui va de la science de la pure possibilité *a priori* jusqu'au monde, qui est la réalisation d'une seule des infinités de possibilités contenues dans l'essence, se heurte à un obstacle qui se révèle insurmontable : le fait qu'il y ait un monde, et que celui-ci soit précisément ainsi et pas autrement, est quelque chose qui, en soi, s'impose comme une donnée irrationnelle, non susceptible de justification. L'affirmation qui confère au monde la valeur de «réalité existante» ne renvoie à aucun principe légal supérieur pouvant le fonder de manière intégrale. En effet, je sais seulement qu'il y a un monde parce que je régresse de mon ego transcendantal en général, en tant que pur Eidos, vers mon ego factuel qui remplit mes expériences concrètes auprès des entités intramondaines. Ce retour, cependant, est un «saut» qui me projette hors du domaine de la pure possibilité et qui ne trouve en lui-même aucune raison suffisante pour le rendre rationnellement justifiable. Husserl appelle cela le «fait transcendantal», la circonstance selon laquelle le monde est toujours devant moi, résolu en une unité à partir de l'accord de mes expériences qui progressent harmonieusement de l'une à l'autre. Or, ce fait transcendantal ne peut jamais être subsumé sous la forme d'une loi d'essence et justifié rationnellement à partir d'un principe.<sup>624</sup>

Si la phénoménologie est destinée à se résoudre dans une ontologie universelle, consacrée à l'étude des possibilités pures d'essence, des irréalités, cela ne lui ferme-t-il pas l'accès au problème du monde factuel et à la possibilité de sa résolution ? En effet, elle ne peut pas fournir de manière concluante, une fois pour toutes, une justification de l'effectivité de «ce monde» à partir d'une pure loi d'essence, précisément parce qu'il n'y a pas de réduction possible du fait à l'*a priori*. En principe, il répugne à la réalité factuelle, en tant que possibilité actualisée, d'être convertie en un pur *Eidos* et d'être justifiée par une pure considération de l'essence. Ainsi, une ontologie universelle, conformée uniquement à l'étude des aprioricités pures, doit rester silencieuse face au fait que «ce monde est» (celui-ci ici et aucun autre) et rester indifférente au royaume des facticités actualisées ici et maintenant, puisqu'il n'y a pas de fondement possible pour elles. Est-ce que la philosophie première se trouve ainsi confrontée à une irrationalité irréductible et inéliminable, dans la mesure où elle ne peut pas recourir à un principe de raison suffisant donné au-delà du monde ?

Husserl ne reste pas les bras croisés devant cette aporie. Ouvrir la voie qui mène de la philosophie première à la seconde est possible car la métaphysique n'est plus la même vieille et obsolète philosophie : fondée sur la phénoménologie, elle a acquis un autre statut. Chez Husserl, le problème de «l'irrationalité du fait transcendantal» mène à une «métaphysique

---

<sup>624</sup> Pour plus de détails, voir : ALVES, Pedro. *Op. Cit.*, 1996, pp. 33-34.



dans un nouveau sens»<sup>625</sup>. En englobant l'ensemble des sciences positives des faits, elle se présente comme la science-limite : au-delà d'elle, il n'a pas de sens d'interroger aucun autre domaine de la connaissance. Les sciences métaphysiques émergent du tronc de l'interprétation phénoménologique, dans la mesure où «l'univers du monde», le «thème universel des sciences positives», acquiert une interprétation phénoménologique, et ce par trois moyens : (I) «par l'interprétation suprême de l'être (*Sein*) objectif exploré dans ces sciences en tant que fait»; (II) «par l'interprétation qui se rajoute à ces sciences dans l'application de la phénoménologie eidétique»; (III) «par la contemplation universelle, également requise dans cette phénoménologie, de toutes les régions de l'objectivité (*Objektivität*) par rapport à la communauté universelle des sujets transcendants». <sup>626</sup>

Pour nous exprimer dans le langage métaphorique de notre schéma herméneutique : l'alignement formel entre la première et la seconde philosophie est déplacé et leurs deux lignes se croisent. Au-delà du «premier» au sens de la hiérarchie émerge un «premier» au sens de la croisée des champs avec le second ; ce qui nous permet de revisiter le premier et le second sous un nouveau prisme et de leur donner un nouveau sens. Il nous semble que c'est quelque chose dans ce sens que nous lisons dans les *Méditations Cartésiennes*, qui expriment clairement que la phénoménologie n'exclut pas toute métaphysique, mais seulement les «aventures métaphysiques», dans lesquelles les concepts ont des sens déplacés, symboliques, restant au niveau des intentions vides de sens sans entrer dans une téléologie qui les amène à rencontrer l'intuition de remplissement. La seule métaphysique qui est supprimée est celle qui, à travers ces concepts, s'élève très haut ou glisse sur des sables mouvants où il n'y a pas de prise sur quoi que ce soit de stable.

---

<sup>625</sup> Ainsi, De Santis parle d'un développement de la métaphysique chez Husserl qui passe par trois phases : I. Le premier période couvre plus ou moins le début de la carrière de Husserl jusqu'à environ 1905. Pendant cette période, la « métaphysique » est appelée « philosophie première ». II. La deuxième période débute vers 1906-1907 (avec les cours sur l'Introduction à la Logique et à la Théorie de la Connaissance) et caractérise sa pensée jusqu'aux cours sur la *Philosophie Première* de 1923-1924. Pendant cette période, la métaphysique subit une réélaboration radicale en conséquence de l'introduction du concept de sciences eidétiques et de l'idée de considérer la phénoménologie comme une « philosophie première ». Ici, la métaphysique est appelée « dernière philosophie ». III. Le troisième et dernier période est inauguré par une note de bas de page dans les cours de *Philosophie Première* et s'étend jusqu'à ses textes les plus récents, incluant également les *Méditations Cartésiennes* : Husserl parle ici de « métaphysique dans un nouveau sens », mais sans renoncer totalement au deuxième période. Voir : SANTIS, Danielle de. Husserl Metaphysicus. In : *Transcendental idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger*. Volume 2. Springer, 2023, pp. 119-157.

<sup>626</sup> Hua VII. Leçon 26, p. 188 (trad. fr. 269). Et encore : « (...) l'univers total, thème universel des sciences positives, devient l'objet d'une interprétation <métaphysique>, ce qui ne veut pas dire autre chose qu'une interprétation derrière laquelle il n'y a aucun sens scientifique à chercher une autre interprétation. Mais derrière cette interprétation s'ouvre, sur le fondement de la phénoménologie, une problématique qui à son tour n'admet plus d'autre interprétation : celle de l'irrationalité du fait transcendantal qui s'exprime dans la constitution du monde de fait et de la vie spirituelle de fait, c'est donc la métaphysique en un sens nouveau. » Idem Ibidem, note de bas de page.

Ainsi, Husserl indique que la phénoménologie veut effacer de la carte «toute métaphysique qui opère naïvement avec des absurdes choses-en-soi, mais pas toute métaphysique en général»<sup>627</sup>. Or, si l'on interdit d'affirmer que l'idéalisme phénoménologique de la monadologie phénoménologique-transcendantale est une «construction métaphysique», qu'il signifie plutôt une «explicitation systématique du sens» du monde pré-philosophique (cf. *Conférences de Paris*, p. 36), d'autre part, Husserl laisse clair que l'idéalisme transcendantal de sa cinquième méditation mène à des résultats métaphysiques (cf. § 60). Un exemple en est que les *Méditations* ouvrent la possibilité d'une considération transcendantale qui s'applique à toutes les analyses phénoménologico-psychologiques et les rend utiles pour la philosophie transcendantale et même les oriente vers une «*métaphysique transcendantale.*»<sup>628</sup>

### 10.1.1 Phénoménologie et ontologie

Au § 13 du tome III des «Idées : Phénoménologie et fondements des sciences», intitulé «Le champ de recherche phénoménologique», toutes les ontologies sont soumises à la réduction et mises entre parenthèses. Dans le paragraphe 14, en revanche, de l'espace est ouvert pour inclure les ontologies dans la phénoménologie, dans une relation hiérarchique entre elles : dans la mesure où «les racines de toutes les ontologies sont les concepts fondamentaux et les axiomes de ces dernières», les interprétations transcendantales de toutes les ontologies entrent également dans le champ de la phénoménologie, «la compréhension (...) de tout théorème ontologique comme indice de certaines structures de la conscience transcendantale, structures qui lui sont attribuées selon la méthode de l'intellection scientifique.»<sup>629</sup>

Ainsi, dit Husserl, «en vertu de la doctrine de la constitution des réalités expérimentables dans tout type possible d'expérience et de pensée», «toute vérité empirique, toute proposition de n'importe quelle science de l'expérience» sert de fil conducteur transcendantal aux recherches phénoménologiques, et il en va de même pour tout être réel, pour tout «objet sur lequel» dissertent les «connaissances scientifiques de l'expérience» : ils deviennent «des indices de structures transcendantales.»<sup>630</sup>

En outre, le § 15 rend visible la «signification des vérifications ontologiques pour la phénoménologie» et la «différence d'attitude» qui prévaut entre elles. En prenant en compte que des objets différents tels que la nature et l'esprit ne se constituent pas au même

---

<sup>627</sup> Hua I. Cinquième Méditation. § 61, p. 182.

<sup>628</sup> Hua I. Cinquième Méditation. § 61, p. 171.

<sup>629</sup> Hua V. § 14, p. 77 (trad. esp. 91).

<sup>630</sup> Ibid., § 14, p. 77 (trad. esp. 91).

niveau, il faut considérer – dit Husserl – que l'ontologie n'est pas la phénoménologie. La recherche ontologique se dirige vers une unité fixe, sans se préoccuper du mouvement constitutif de cette unité, tandis que la recherche phénoménologique s'intéresse au mouvement «génétique» qui se produit dans toute constitution<sup>631</sup>.

Quant à relation de hiérarchie entre les deux recherches, nous n'avons pas besoin de nous attarder, car nous avons déjà suffisamment vu des ontologies formelles et matérielles et de leur base phénoménologique tout au long de notre exposé. La différence entre la phénoménologie et l'ontologie n'est pas supprimée par la hiérarchie, l'opposition reste en fait maintenue, mais cela n'exclut pas que la relation entre les deux puisse être resserrée et que leur croisement réhabilite l'ontologie, dès lors que la nécessité de fonder la réalité par la saisie de son essence entre en jeu.

Husserl parle, juste dans les mots de conclusion des *Méditations Cartésiennes*, de la formation systématique de la phénoménologie en tant qu'elle remplit l'idée d'une philosophie première qui est un autre nom pour une ontologie universelle à la fois formelle et matérielle.

Une autre chose à souligner est que, si l'ontologie, sous certains aspects, s'identifie à la science première<sup>632</sup>, sous un autre aspect, elle n'est pas destinée à être la dernière science, car elle suppose l'être comme «pré-donné» sans donner de satisfaction philosophique au «comment» de cette donation préalable. «La connaissance de l'être n'est pas dernière, elle requiert la <valeur> de la connaissance. Mais le substrat de la recherche normative est le sujet en tant que sujet de la <conscience de ...> »<sup>633</sup>.

Et au § 59 des *Méditations Cartésiennes*, où l'on discute «L'explication ontologique et sa place dans l'ensemble de la phénoménologie transcendantale constitutive», Husserl, tout en reconnaissant l'essai d'une nouvelle ontologie comme l'un des bons accomplissements de la phénoménologie naissante, insiste à nouveau sur le fait que la tâche d'une ontologie apriorique du monde réel, bien qu'incontournable, n'est pas «première» au sens

---

<sup>631</sup> Hua V. Annexe I. § 6, p. 129 (trad. esp. 145).

<sup>632</sup> « (...) la phénoménologie transcendantale, systématiquement et pleinement développée, est *eo ipso* une *authentique ontologie universelle*. Non pas une ontologie formelle et vide, mais une ontologie qui inclut toutes les possibilités régionales d'existence, selon toutes les *corrélations* qu'elles impliquent ». Hua I. p. 132. « (...) elle doit arriver par elle-même aux systèmes de concepts qui définissent le sens fondamental de tous les domaines scientifiques. Ce sont les concepts qui tracent à l'avance des lignes de démarcation dans l'idée formelle d'un univers d'existence possible en général et par conséquent aussi d'un monde possible en général. Ils doivent par cela même être les *concepts fondamentaux véritables* de toutes les sciences. » (idem, pp. 131-132).

<sup>633</sup> „Die Seinserkenntnis ist kein Letztes, sie bedarf der „Wert“- Erkenntnis. Das Substrat aber der normativen Forschung ist das Subjekt als Subjekt des „Bewusstseins von ...“. HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 233.

ultime : « la tâche d'une Ontologie aprioristique du monde réel – qui consiste précisément en l'exposition de l'*a priori* qui lui correspond dans toute sa universalité – est quelque chose d'incontournable, mais en revanche, une tâche unilatérale et non philosophique dans un sens ultime. »<sup>634</sup>

### 10.1.2 Phénoménologie et aïtiologie

Aristote est le premier philosophe à aborder la pensée de la connexion causale de manière systématique, en soutenant la thèse selon laquelle le pourquoi est énoncé de quatre manières différentes, par la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice et la cause finale. C'est ainsi que Aristote définit la philosophie première comme la science qui spéculer sur les premiers principes et les premières causes.

Les philosophes arabes et latines du moyen-âge prennent différents points de vue concernant ce sujet, en se concentrant particulièrement sur la question des agents de la causalité. Ils ont retenu la notion de cause motrice d'Aristote pour l'encadrer dans une nouvelle formulation où la question centrale porte moins sur la nature de la liaison causale que sur les agents qui le mettent en œuvre, c'est-à-dire l'efficacité de l'agent. Pour certains, comme les « occasionnalistes », seul Dieu possède le privilège exclusif de la causalité. Les « concurrentistes », quant à eux, soutiennent que certains agents naturels ont un pouvoir causal, mais uniquement sous la condition que Dieu coopère pour le rendre effectif. Enfin, les « conservationnistes » reconnaissent un pouvoir causal « autonome » aux agents naturels, à condition que ceux-ci soient maintenus dans leur existence et leur pouvoir par l'action continue de Dieu.

Ibn Rushd, un philosophe à la fois conservationniste et concurrentiste, souligne l'importance de la causalité dans la science, en affirmant, notamment en ce qui concerne les sciences naturelles, qu'elles consistent à rechercher les causes des phénomènes. Selon lui, celui qui nie le principe de causalité nie la possibilité même de la science, car la science réside dans la connaissance des choses à travers leurs causes.

Avec la fin de l'ère médiévale, ce thème reste sujet à débat. Une thèse embrassée par la philosophie moderne est que la fonction de la cause est de conférer l'intelligibilité, une thèse qui se résume dans la formule *Causa sive Ratio*. Cette thèse est évaluée par Vincent Carraud dans un travail datant de 2002<sup>635</sup>. La proposition principale qui y est soutenue est que

---

<sup>634</sup> Hua I. § 59, p. 164 (trad. port. 175).

<sup>635</sup> CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio*. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

la « cause permet de donner raison de la chose : du fait qu'elle soit, de pourquoi elle est, de ce qu'elle est et de ses changements », ce qui présuppose que la causalité rend intelligible non seulement l'être naturel, mais tout être<sup>636</sup>.

Pour Carraud, l'histoire du concept de causalité, bien que complexe, ne manque pas de présenter de grandes directions qui « semblent bien marquées, menant d'Aristote à Leibniz, de Suarez à Kant – en les séparant »<sup>637</sup>. Cependant, son travail se concentre plus particulièrement sur le fait que, au cours des quatre siècles et demi de scolastique, le concept de causalité efficiente s'est imposé avec plus d'insistance dans la pensée philosophique et a fini par jouir d'un privilège sur les autres concepts de cause (formelle, matérielle, motrice et finale). On le voit par exemple chez Suarez, qui établit un concept commun de cause dans lequel l'efficience prédomine. Mais c'est avec Descartes que « la domination de la causalité efficiente devient absolue »<sup>638</sup>.

Comme un texte d'Olivo<sup>639</sup> dédié à cette même question nous apprend, chez Descartes, se réalise la consommation métaphysique d'une critique des causes finales, formelles et substantielles qui les dépouille de leur position et finit par promouvoir la causalité efficiente à la position de sens strict et exclusive de la causalité, réduisant ainsi les quatre causes d'Aristote à l'efficience. Cependant, la cause efficiente ne s'identifie pas à la cause motrice, le concept désigne plutôt « une cause créatrice absolument distincte de la cause motrice », dans la mesure où elle « permet de qualifier l'acte créateur de Dieu », tandis que le concept de cause motrice se limite à désigner un « principe de mouvement », où toute modification physique est pensée comme un mouvement local<sup>640</sup>. C'est pourquoi, chez Descartes, « la cause efficiente appartient à une science propre – à la métaphysique comme théologie – tandis que la cause motrice reste un objet de la physique. »<sup>641</sup> On conclut donc que, pour Descartes, « seule l'efficience est dorénavant opératrice d'intelligibilité, en physique comme en métaphysique. »<sup>642</sup>

La phénoménologie, que Husserl s'obstine à présenter comme une nouvelle forme de philosophie transcendantal qui pourrait *presque* être qualifiée d'un néo-cartésianisme, ne reprendra cependant pas à son compte la décision philosophique de Descartes de faire de la cause un opérateur d'intelligibilité ultime. Si Husserl, à la manière cartésienne, a donné à sa

---

<sup>636</sup> Ibid., p. 7.

<sup>637</sup> Ibid., p. 8.

<sup>638</sup> Ibid., p. 9.

<sup>639</sup> OLIVO, Gilles. L'efficience en cause: Suarez, Descartes et la question de la causalité. In: Études de Philosophie Médiévale LXXV. Paris: Vrin, 1997.

<sup>640</sup> Ibid., p. 92.

<sup>641</sup> Ibid., p. 92.

<sup>642</sup> CARRAUD, Vincent. *Op. Cit.*, p. 9.

phénoménologie le vénérable titre de philosophie première, il ne l'a cependant pas envisagée comme une connaissance qui, pour être parfaite, « doit être déduite des premières causes »<sup>643</sup>.

En effet, Husserl ne pouvait pas ériger ainsi, comme Descartes, la causalité comme principe, mais cela ne signifie pas que la question de la cause ne trouve pas sa place dans la pensée du philosophe allemand. Pour aborder la question de l'approche du thème de la causalité dans le cadre du projet philosophique de Husserl, il faut tenir compte du fait que sa phénoménologie se caractérise par le croisement de deux orientations différentes de recherche. D'un côté, la recherche phénoménologique est motivée par un thème central qui guide toutes les analyses particulières de la conscience, à savoir le thème directeur de l'intentionnalité, ce qui conduit à une exploration systématique des vécus intentionnels sous tous leurs modes. D'autre part, la « question fondamentale » qui guide la recherche phénoménologique est celle de l'« origine du monde », question qui s'identifie à la thématization du présupposé inavoué et non clarifié de toute connaissance philosophique et scientifique : la donation d'un monde comme horizon de toute recherche actuelle ou possible.<sup>644</sup>

Ces deux orientations de recherche se complètent-elles mutuellement ? Loin de là, il semble plutôt qu'il y ait ici une tension entre le thème directeur et la question fondamentale, car comment la phénoménologie peut-elle satisfaire son exigence de constituer une philosophie de l'origine ultime du monde si elle se présente, en même temps, comme une science rigoureuse, devant respecter inconditionnellement l'impératif d'« aller aux choses mêmes » et le principe de n'accepter comme source de légitimation de la connaissance que le donné originaire, qui se manifeste en chair et en os dans l'intuition, le prenant simplement tel qu'il se donne, mais aussi seulement dans les *limites* dans lesquelles il se donne?<sup>645</sup> Le projet de la *Letztbegründung* ne rentre pas en conflit avec la prétention de scientificité de l'analyse intentionnelle, qui fait l'économie de toute spéculation métaphysique et doit procéder rigoureusement, en décrivant fidèlement les données telles qu'elles apparaissent ?

---

<sup>643</sup> Voici une définition directe de la philosophie première sous la plume de Descartes : « (...) ce mot Philosophie signifie l'étude de la Sagesse, et que par la Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir (...) et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des Principes (...). » DESCARTES, René. Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre; laquelle peut ici servir de Préface. Adam-Tannery, volume IX-2, pp. 1-20. Paris: Vrin-CNRS, 1996, p. 2.

<sup>644</sup> Pour plus de détails sur cette distinction entre thème directeur et question fondamentale, voir : FINK, Eugen. La Philosophie Phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine. In: De la Phénoménologie. Traduit de l'allemand par Didier Franck, 1966, pp. 95-175. Et ALVES, Pedro. A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação. Philosophien 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37.

<sup>645</sup> Voir le « principe de tous les principes » (*das Prinzip aller Prinzipien*) de la phénoménologie dans le § 24 du volume I des *Idées Directrices*.

Si ce qui fonctionne comme moteur de tout le cheminement de pensée de la phénoménologie, et englobe toutes ses thématiques particulières, est la question de l'intentionnalité de la conscience et l'intérêt pour une exploration systématique des vécus intentionnels sous tous leurs modes, alors comment la phénoménologie peut-elle s'élever à la dignité d'une science première et universelle, étant donné que, dès le départ, la limitation de son horizon thématique la condamne à « se développer sous la forme d'une simple investigation sur l'essence de la conscience ? » Ne serait-elle plus confinée à un domaine restreint d'objets - le domaine de la conscience ?<sup>646</sup> Autrement dit : n'est-il pas vrai que « cette limitation thématique initiale » est « en flagrante contradiction avec ses intentions ultimes » ?<sup>647</sup>

La vérité est qu'une lecture plus approfondie permet de dissiper cette apparence, l'impression de contradiction disparaît dès que nous faisons la distinction entre le problème recteur et la question fondamentale, sachant que le thème particulier de l'intentionnalité ne prend tout son sens que dans l'horizon global ouvert par l'interrogation sur l'origine du monde.

Cette question fondamentale est la nécessité de satisfaire à l'exigence d'une connaissance absolument valide et définitive de ce qui est objectif. Dans le débat avec la critique contemporaine de la philosophie de Husserl, Fink souligne que la « question fondamentale de la phénoménologie, par laquelle elle renouvelle (...) de nombreux problèmes traditionnels, et qui manifeste son opposition radicale au criticisme, peut être formulée comme la question de l'origine du monde », c'est-à-dire, « la question éternelle de l'origine humaine (*Anbeginn*), pour laquelle mythes, religions, théologies et spéculations philosophiques ont tenté de fournir une réponse, chacun à sa manière. »<sup>648</sup>

La phénoménologie présente donc une tendance minimaliste, en agissant comme une science rigoureuse, et une tendance maximaliste, en se proposant comme une méta-science

---

<sup>646</sup> Bien que ce domaine de la conscience représente pour Husserl l'universalité des phénomènes possibles. À ce sujet, Fink déclare : « C'est uniquement ainsi que l'on peut comprendre comment une thématique de la « conscience » peut devenir une connaissance globale du monde. Lorsque la vie de la conscience transcendante, la vie qui perçoit le « monde », devient le sujet d'une explication analytique, le corrélat qui y repose est alors expérimenté, visé, vécu : le monde devient nécessairement et en tant que tel, un sujet. Mais cela signifie que le principe unificateur qui a la validité de « monde » est conçu par référence à la position de validité, à la formation de sens. La connaissance philosophique du monde prend le style d'une compréhension de la totalité de l'entité mondaine à partir de sa formation de sens transcendante, c'est-à-dire de sa constitution. » Et Landgrebe ajoute également : « (...) la certitude du je suis comprend déjà certainement le monde, non pas dans le sens d'un dogmatisme, mais plutôt dans le sens de l'ancienne certitude selon laquelle *l'âme est d'une certaine manière toutes choses* (ή ψυχή πάντα πώς ἐστί). » LANDGREBE, Ludwig. « La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendante ? » Les Études Philosophiques, vol. 9, no. 3, 1954, pp. 315–323, p. 322. JSTOR, [www.jstor.org/stable/20841699](http://www.jstor.org/stable/20841699). Accessed 17 June 2021.

<sup>647</sup> ALVES, Pedro. 1996, *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>648</sup> FINK, Eugen. Die Phänomenologisch Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik, Kantstudien, pp. 321-383, 1933. Ouvrage consulté : FINK, Eugen. La Philosophie Phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine. In: De la Phénoménologie. Traduit de l'allemand par Didier Franck, 1966, pp. 95-175, p. p.119.

destinée à établir les principes fondamentaux de la connaissance et, avec eux, à fixer le critère de scientificité des sciences. Il s'agit, dans ce sens, d'une motivation tirée de la genèse de la pensée rationnelle, ce que la pensée philosophique et scientifique a toujours cherché à accomplir, à travers la diversité de ses formes historiques de réalisation. Cependant, la phénoménologie ne cherche pas à expérimenter l'idéal fondateur de la pensée philosophique sous une forme naïve, en tant que tâche toujours en progression à l'intérieur des disciplines particulières, avec l'accumulation historique des connaissances positives. Ce que la phénoménologie apporte de nouveau, c'est son intention de dépasser cette naïveté et de transformer radicalement cette exigence en une question préalable à examiner dans les conditions mêmes de sa possibilité.

Et elle s'inscrit dans la poursuite de cet idéal non pas comme une philosophie seconde, héritière simplement d'un héritage achevé et transmis par la tradition. Au contraire, la phénoménologie exige l'*Aufhebung*<sup>649</sup> par rapport à l'attitude naturelle du monde, c'est-à-dire la « réduction phénoménologique », qui permet d'établir une rupture par rapport à la totalité du savoir constitué afin d'inaugurer une connaissance originale et première, fondée sur la nouvelle expérience transcendantale, qui se présente en même temps comme une réouverture et un retour aux sources primordiales de toute pensée philosophique et scientifique.

Si nous gardons ainsi à l'esprit ces deux orientations de la recherche phénoménologique, nous allons déployer notre question sur le statut de la causalité dans la pensée de Husserl selon deux axes : d'une part, sur la façon dont la question de la cause s'inscrit dans le programme phénoménologique purement descriptif, et d'autre part, sur la manière dont elle s'insère dans le programme de la phénoménologie en tant que philosophie de la fondation ultime.

Premièrement, l'intervention de la phénoménologie descriptive dans la question de la cause. En fréquentant les cours de Franz Brentano et en commençant avec lui sa carrière philosophique, Husserl a toujours compris que l'intentionnalité est « un caractère descriptif fondamental » de la vie psychique. Le sens le plus immédiat du terme « descriptif » est « non causal ». La psychologie descriptive avait déjà été introduite par Brentano comme une discipline qui s'oppose à la psychologie génétique et qui a pour tâche de clarifier (*Klarheit darüber zu geben*) ce qui se manifeste immédiatement dans l'expérience interne (*innere*

---

<sup>649</sup> *Aufhebung* - terme utilisé pour se référer à la réduction phénoménologique. Il semble être issu de la philosophie hégélienne, ce qui explique qu'il porte à la fois le sens de conservation et de dépassement.



*Erfahrung*). Pour ce faire, elle ne cherche pas une genèse des faits (*Genesis der Tatsachen*), mais une description de son champ-objet (*Beschreibung des Gebietes*)<sup>650</sup>.

De la même façon, lorsque la phénoménologie remonte à l'être de l'étant ou lorsqu'elle circonscrit comme sien le champ des possibles plutôt que celui des actualités, elle revêt le caractère d'une science eidétique, centrée sur l'étude de l'*Eidos*, ce qui la conduit à remplacer les explications causales par des descriptions de l'essence.<sup>651</sup>

L'ouvrage d'irruption de la phénoménologie était destinée à comprendre les vécus dans le sens positiviste de « faits à observer » et à « décrire » sans « explications de type causal-génétique » et sans rien ajouter ou présupposer d'étranger à l'intuition pure, mais le cours ultérieur du développement de la phénoménologie, avec la réduction phénoménologique, l'a conduite à un « tournant transcendantal », et maintenant la méthode de description pure est reléguée à une position secondaire, la priorité étant accordée à la « constitution de sens ».

Avec l'orientation idéaliste de la phénoménologie de la constitution, Husserl parvient à une nouvelle compréhension de l'intentionnalité, réalisant que les choses en leur être même sont constituées par la conscience et que l'objet, dans sa transcendance effective, n'est rien de plus qu'un moment noématique de la corrélation *ego-cogito-cogitatum*, en tant qu'indice d'un système subjectif de noèses.

Mais la causalité reste mise entre parenthèses et continue de ne jouer aucun rôle d'« opérateur d'intelligibilité » au sens ultime<sup>652</sup>. Ce qui opère l'intelligibilité ultime en

---

<sup>650</sup> "Klarheit darüber zu geben, was die innere Erfahrung unmittelbar zeigt; also nicht eine Genesis der Tatsachen, sondern zunächst erst Beschreibung des Gebietes. Dieser Teil nicht psychophysiologisch, sondern rein psychologisch. Vorweg müssen wir wissen, wie die Tatsachen aussehen: und dies zeigt ein innerer Blick ins psychische." BRENTANO, Franz. *Psychologie descriptive*. Notes de lecture inédites, sous l'inscription Q 10 dans les Archives Husserl à Louvain, 1887/88, p. 4.

<sup>651</sup> Dans les recherches de la deuxième partie (recherche 2), Husserl distingue une fois de plus, dans l'expérience de la pensée, ce qui peut être considéré comme descriptif et ce qui peut être considéré comme causal : « Tout vécu de pensée, comme tout vécu psychique a, du point de vue empirique, son contenu descriptif, et du point de vue causal, ses causes et ses effets, il pénètre, de quelque manière, dans le mouvement de la vie et exerce ses fonctions génétiques. Mais à la sphère de la phénoménologie et surtout de la théorie de la connaissance (en tant qu'élucidation phénoménologique des unités idéales de pensée ou de connaissance) appartiennent seulement l'essence et le sens (...). » Hua XIX.1. *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, Recherche 2, § 15, p. 145 (trad. fr. 171).

<sup>652</sup> Dans la notion de « cause » réside une *Selbstverständlichkeit*, il y a là quelque chose qui va de soi, mais aussi un obscur manque de fondement que la psychologie génétique n'est pas en mesure d'éclaircir et qu'elle ne peut que présumer comme étant « donnée ». Voici ce que dit Husserl dans son *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* de 1906/07 : « Tous les scientifiques de la nature parlent de causes et d'effets, ils sont partout guidés par le principe de causalité. Cela fait partie de leur 'schéma de base'. Mais ils ne devraient pas être interrogés sur la signification ultime et la source de ce principe. Tout scientifique sait ce qu'est le temps, mais Augustin avait déjà dit : si tu ne me demandes pas, je sais ; si tu me demandes, alors je ne sais plus. » En version originale allemande : „Jeder Naturforscher redet von Ursache und Wirkung, lässt sich überall vom Prinzip der Kausalität leiten; das gehört mit zu jenem ‚Grundschemata‘. Nur darf man ihn nicht nach dem letzten Sinn und der Quelle dieses Prinzips fragen. Jeder Naturforscher weiß, was Zeit ist, aber wie schon Augustinus hier sagte: Fragst Du

phénoménologie, c'est la « constitution » par les vécus et les actes de l'ego, ainsi que par l'intersubjectivité<sup>653</sup>. La causalité descend alors de la position de « constitutive de rationalité » à la position de « constituée »<sup>654</sup>. On peut dire qu'elle passe du domaine d'étude de la philosophie première au domaine des philosophies secondes, les sciences métaphysiques du fait. Sokolowski, étudiant le concept de constitution chez Husserl dans son pouvoir explicatif, affirme que si nous acceptons la conception « de la philosophie comme *scientia certa per causas ultimas*, la « philosophie première » que Husserl propose pourrait être appelée *scientia certa per constitutionem* ; c'est une science rigoureuse et apodictique qui est censée clarifier la réalité, ainsi que la subjectivité, par le biais de la constitution ».<sup>655</sup>

Il s'agit de remplacer les « études causales » par des « études constitutives », ce qui a pour conséquence que la causalité jouit du même statut que d'autres concepts de « réalité », tels que « âme », « temps », « espace », et doit être soumise à une clarification radicale du sens de « chose », qui ramène aux configurations spécifiques de la conscience dans lesquelles de telles choses sont « constituées ».<sup>656</sup>

Cela relègue-t-il pour autant la causalité à la condition d'une simple catégorie produite par la subjectivité ? Pour dissiper ce doute, il est nécessaire de préciser le sens exact du terme « constitution ». Dans le livre I des *Idées*, Husserl qualifie les problèmes relevant de la phénoménologie constitutive de « problèmes fonctionnels ». Ce sont les problèmes de la

---

mich nicht, so weiß ich es, fragst Du mich, so weiß ich es nicht.“ Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984, § 20, pp. 98-99.

<sup>653</sup> « Il en va de même du monde et de toute causalité du monde. Assurément je suis avec le monde extérieur dans une liaison causale psychophysique (...). Mais le monde avec toutes ses réalités, entre autres aussi avec mon être réel est un univers de transcendances constituées, constituées dans les vécus et les capacités de mon ego (et, uniquement par leur intermédiaire, dans les vécus et les capacités de l'intersubjectivité existant pour moi), de mon ego qui donc en tant que subjectivité ayant un rôle de constitution ultime précède ce monde constitué. » Hua XVII. Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique. Trad. fr. par S. Bachelard. Paris : Presses Universitaires de France, 1957, § 99, p. 222 (trad. fr. 336).

<sup>654</sup> « En conséquence on peut comprendre pourquoi dans toutes les tentatives pour fonder l'existence d'un monde objectif par des déductions causales d'un ego donné tout d'abord purement pour soi (tout d'abord comme *solus ipse*), nous qualifions de contre-sens le fait de confondre la causalité psychophysique qui se déroule dans le monde avec la relation de corrélation qui se déroule dans la subjectivité transcendantale, corrélation entre la conscience constituante et le monde qui y est constitué. Il est d'une signification décisive pour le sens véritable et authentique de la philosophie transcendantale de s'assurer que ce que l'homme, et non pas seulement le corps humain, mais aussi l'âme humaine, si purement qu'il puisse être saisi par l'expérience interne, sont des concepts « mondains » (*Weltbegriffe*) et en tant que tels sont des objectités d'une aperception transcendantale, donc font partie également, en tant que problèmes constitutifs, du problème universel transcendantal, du problème de la constitution transcendantale de toutes les transcendances, disons de toutes les objectités en général. » Ibid., § 99, p. 223 (trad. fr. 337-338).

<sup>655</sup> SOKOLOWSKI, Robert. The formation of Husserl's Concept of Constitution. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 1.

<sup>656</sup> „Eine radikale Aufklärung des Sinnes „Ding“ führt, wie die radikale Aufklärung des Sinnes <von> Seele, Zeit, Raum, Kausalität usw., auf die bestimmten Gestaltungen des Bewusstseins zurück, in denen sich dergleichen wie „Ding“, „Seele“, „Raum“, „Zeit“, „Kausalität“ „konstituiert“. HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 247.

« constitution des objectivités de la conscience ». Il ajoute immédiatement que le point de vue de la fonction est le point de vue central de la phénoménologie, car ses recherches englobent en effet presque tout le domaine phénoménologique, c'est-à-dire que toutes les analyses qui y sont effectuées lui sont en quelque sorte subordonnées. Ici, la fonction, contrairement à son sens en mathématiques, concerne la manière dont les vécus noétiques produisent la conscience de quelque chose.

Sokolowski, qui a mené une étude approfondie à ce sujet, défend, contre l'interprétation de Fink, pour qui le sens de la constitution transcendantale oscille entre la formation de sens et la création, que tant la dépendance à l'égard de la réalité que sa transcendance par rapport à la subjectivité doivent être maintenues si l'on veut que la conception de Husserl ne perde pas son équilibre et sa valeur philosophique. Il convient de noter que si l'accent est trop mis du côté de la dépendance, les sens et les distinctions de la réalité ne seraient plus que des produits de l'opération subjective ; en revanche, si l'accent est trop mis du côté de la transcendance, la « subjectivité deviendrait superflue pour l'émergence de la réalité »<sup>657</sup>.

Une lecture qui vise à préserver la transcendance de la réalité doit restreindre l'interprétation de Fink et argumenter que « chaque acte intentionnel (...) opère une double constitution. Il constitue un sens et une référence », et donc, la « relativité » que Husserl attribue au monde réel doit être interprétée comme la relativité de quelque chose qui dépend de la subjectivité en tant que condition nécessaire. Sans la subjectivité, le monde réel ne peut pas acquérir son sens ; cependant, la subjectivité n'est pas une cause suffisante du sens du monde. Elle ne « forme » ni « crée » le sens et l'objectivité que le monde possède, comme le soutient Fink, mais elle « donne » au monde son sens en permettant à ce sens d'émerger.<sup>658</sup>

Concernant la phénoménologie de la constitution, il faut dire qu'elle traite de la question de l'« origine », mais il existe deux sens d'origine : l'« origine phénoménologique » et l'« origine psychologique », opposées l'une à l'autre et nécessitant une démarcation respective. À propos de cette dernière, Husserl a écrit en 1916-1917 que « l'idée d'une origine psychologique possède son sens précis : il s'agit d'une question causale, qui se rapporte à la 'réalité' du psychique », il s'agit de savoir comment « naissent dans la vie de l'âme » les actes psychiques, les états, les vécus, les capacités et autres propriétés réelles, événements psychiques réels de toutes sortes et de différents degrés de complexité, plus particulièrement, « les représentations » ou vécus dans lesquels on a conscience d'« objets », il s'agit de savoir « de quels facteurs psychiques en devenir ils proviennent (facteurs qui ne sont pas les seuls dans la

---

<sup>657</sup> SOKOLOWSKI, Robert. *Op. Cit.*, p. 197.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 197.

chaîne causale réelle qui fait partie du psychique de cette âme) », ce qui inclut des questions spécifiques telles que : dans quelle mesure, exactement, « une chaîne causale purement psychologique et relativement fermée sur elle-même a-t-elle une existence, dans quelle mesure la causalité psychique intervient-elle dans des types précis et simplement occasionnels, dans quelle mesure, enfin, subsiste-t-il une causalité psychophysique (...) »<sup>659</sup>.

Naturellement, le type d'origine auquel s'intéresse la phénoménologie n'est pas le psychologique ; elle se tourne vers une origine plus « originelle ». Dans une note de bas de page à l'appendice que nous venons de citer, Husserl fait remarquer que l'investigation de l'origine phénoménologique peut être réalisée d'un point de vue « statique » et d'un point de vue « génétique » (génétique, cependant, non pas au sens psychologique). Il écrit : « Constitution phénoménologique statique : l'« objet » dans le comment de ses modes originaux de donation, en tant qu'unité noématique des multiplicités noétiquement originelles. Le système nécessaire a priori des apparences, dans lesquelles persiste leur perception déployée. »<sup>660</sup>

La phénoménologie statique des actes se concentre sur le pouvoir intentionnel des actes et leur corrélation avec les validités de sens constituées dans ces actes. Elle analyse la relation entre la conscience qui donne intentionnellement et celle qui est remplie dans l'acte intentionnel, en ignorant les aspects génétiques de la constitution. Cette approche met en lumière les structures de corrélation entre la conscience et l'objet constitué, dans l'examen des vécus intentionnels. L'analyse statique révèle des structures noético-noématiques de la corrélation sans tenir compte des conditions empirico-psychologiques ou génétique-causales. En revanche, la phénoménologie génétique élargit et approfondit radicalement le concept d'expérience, elle se concentre sur le processus de constitution des phénomènes dans le temps plutôt que sur leur essence. Ce qui définit le domaine de l'analyse génétique des actes, c'est que le centre d'intérêt cesse d'être le *quid* de l'apparaissant et l'orientation de l'investigation se tourne vers le *comment* de l'apparition dans son étendue et dans sa dynamique temporelle. On peut parler d'une véritable révolution dans la phénoménologie avec cette approche génétique, qui se distingue de la simple exploration des essences.<sup>661</sup>

Lorsque nous disons que la causalité n'opère pas dans la phénoménologie une fonction d'intelligibilité au sens ultime, nous donnons voix au fait qu'il est toujours nécessaire,

---

<sup>659</sup> Hua XIV. Sur l'intersubjectivité. Tome II. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. Appendice XLV, p. 346 (trad. fr. 57).

<sup>660</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>661</sup> Pour plus de détails, voir : BRUDZIŃSKA, Jagna. L'expérience antéprédicative et les origines de la logique. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 63-83.

du point de vue de la donation phénoménologique, d'interroger quelque chose de plus fondamental, de poser la question sur les origines à un niveau encore plus radical.

C'est le niveau de la constitution, mais les objectités sont constitués en fonction des différents intérêts. L'attitude naturelle, dont l'immersion dans le monde de la vie (*Lebenswelt*) se décline en trois comportements pratiques, valoratifs (éthico-esthétiques) et théoriques, est décrite par Husserl comme une attitude théorétique (*theoretische Einstellung*), une attitude axiologique (*axiologische Einstellung*) et une attitude pratique (*praktische Einstellung*). Bien qu'elles soient distinctes, les trois ont en commun le fait qu'elles sont constitutives et se caractérisent par l'investissement de sens qu'elles opèrent dans la constitution de leurs objectités théoriques, axiologiques et pratiques, investissement qui les conduit à s'engager de manière indéclinable avec l'évidence de l'objectité qu'elles constituent, et à toujours la présupposer comme «évidence objective», comme «vérité». L'attitude naturelle ne peut se détourner de cette objectité, dans la mesure où elle est, par essence, une attitude intéressée, et n'est effectivement constitutive que lorsqu'elle s'engage avec le sens qu'elle constitue.

L'attitude théorétique est l'attitude proprement objectivante, d'où émergent des objectités fondées et de niveau supérieur. Cependant, elle n'est pas déterminée exclusivement par les vécus de conscience désignés comme des actes doxiques (objectivants), car, «parallèlement à l'attitude théorique, courent comme possibilités l'attitude axiologique et l'attitude pratique, sur lesquelles peuvent être constatés des résultats analogues»<sup>662</sup>, et en fait, croire, juger, se produit non seulement dans le comportement théorique, mais aussi dans la praxis et dans les comportements valoratifs, émotionnels, etc. Husserl dit que la caractéristique de l'attitude théorétique est la manière dont les vécus doxiques sont exécutés en fonction de la connaissance : le sujet vit dans les actes théorétiques d'une manière marquée (cf. Hua IV. § 4) : il trouve déjà à sa disposition des objectités pré-constituées dans des génèses actives et passives dans l'horizon du monde et thématise son objet de manière prédicative-judicative à travers des synthèses explicatives.

L'attitude théorétique est «objectivante au sens spécifique qu'elle saisit et positionne comme existant (dans le mode de la validité de la mention à l'être) une objectité du sens respectif (...)»<sup>663</sup>. Quel que soit l'«existant» en question ici, l'expérience intentionnelle appréhensive de l'attitude théorétique est un «investissement» de sens qui revêt la chose du vêtement théorique correspondant et se caractérise par son engagement inébranlable envers le

---

<sup>662</sup> Hua IV. § 4, p. 7 (trad. esp. 37).

<sup>663</sup> Hua IV. § 4, p. 4 (trad. esp. 34).

solde théorique investi, attendant effectivement de le racheter en termes de valeur de vérité, d'objectivement vrai.

Quelles sont les similitudes et les différences entre l'attitude théorique et les autres attitudes possibles? Avec l'attitude axiologique, par exemple? Husserl utilise l'expression valiception (en allemand *Wertnehmung*) en faisant une analogie avec la perception (*Wahrnehmung*). Alors que percevoir a le sens de prendre (recueillir, recevoir) quelque chose comme vrai, la valiception a le sens correspondant de prendre (accueillir, recevoir) quelque chose comme précieux, comme doté de valeur. Le parallélisme des expressions perception-valiception exprime une similitude structurelle entre le jugement de valeur et le jugement représentatif. Le jugement de valeur, qui opère une constitution de valeur et dont la forme la plus primitive s'exécute dans l'émotion comme un abandon pré-théorique au plaisir esthétique, entre en analogie avec le jugement représentatif en ce qui concerne les intentions vides qui tendent à être remplies dans l'évidence. Tout comme il y a une représentation à distance, vide, se référant à un objet qu'il n'a pas effectivement devant lui, et qui aspire à l'avoir, dans le remplissage de son intuition, il y a aussi un ressenti vide se référant à des objets. Husserl dit que «des deux côtés, nous avons des intentions parallèlement aspirantes : l'aspiration représentative (cognitive, tendant à la connaissance) et l'axiologique, qui tend à l'attente, au plaisir.»<sup>664</sup>

Une autre similitude importante est que toute attitude axiologique est un investissement de valeur, dans la mesure où elle constitue ses objectités, opère dans ses expériences axiologiques (*axiologische Erfahrungen*) des synthèses axiologiques (*axiologische Synthesen*) identificatrices par lesquelles elle atteint l'évidence axiologique (*axiologische Evidenz*) de sa propre objectité (*axiologische Gegenständlichkeit*), à partir de laquelle la vérité axiologique (*axiologische Wahrheit*) trouve son fondement. Il existe donc une rationalité (*axiologische Vernünftigkeit*) propre à l'attitude axiologique. Le solde que la raison axiologique (éthique et esthétique) espère récupérer de l'investissement de sens axiologique est la vérité axiologique dans son évidence propre, plus ou moins remplie dans l'intuition, et donc fondée sur la base du remplissement de valeur.

De manière analogue, il n'y a pas d'activité pratique qui n'attribue pas à l'objet de ses occupations le sens correspondant à l'intérêt engagé dans l'action, et dans ce registre l'activité est un investissement et l'objet une investiture dans le sens qui le recouvre. Ici, vaut la même chose que ce qui a été dit ci-dessus à propos des attitudes théorique et axiologique : toute

---

<sup>664</sup> Hua IV. § 4, pp. 9-10 (trad. esp. 39).

attitude pratique est constitutive de ses objectités, elle opère dans ses expériences pratiques (*praktische Erfahrungen*) des synthèses (*praktische Synthesen*) identificatrices par lesquelles elle atteint l'évidence (*praktische Evidenz*) des objets de la praxis (*praktische Gegenständlichkeit*), avec laquelle la vérité pratique (*praktische Wahrheit*) trouve son fondement. Il y a une rationalité propre à la vie pratique (*praktische Vernünftigkeit*). Le solde que la raison pratique espère récupérer de l'investissement de sens pratique est l'utilité pratique dans son évidence propre, c'est-à-dire la valeur de moyen pour une certaine fin.

Seule une rotation de la perspective, un changement d'intérêt – dit Husserl – permet aux vécus constitutives des objets de sortir du stade de la constitution pré-théorique et d'atteindre le théorique, donnant ainsi une visibilité à de nouvelles strates de sens. Dans les entrelacements thématiques où entrent ces différentes couches, de nouveaux objets sont constitués à chaque fois et, éventuellement, des strates constitutives de plus en plus élevées sont atteintes, provenant, selon le cas, d'actes théoriques, valorisants, pratiques, dotés de significations thématiques différentes en fonction de l'attitude en jeu.

Comme l'attitude naturelle est constitutive des sens (pratique, éthique, esthétique, théorique) des choses qui l'interpellent dans leurs occupations, selon l'intérêt engagé, elle investit les objets de ces significations et ne peut plus rompre les liens contractés avec les résultats de sa «constitution» et avec tout le bagage de croyances et de suppositions qu'elle a déjà déposé dans ses opérations.

Les sciences positives ne se préoccupent pas de déclencher l'attitude d'autoréflexion la plus radicale et de se demander sur l'investissement de sens lui-même, sur le «comment» de cet investissement dans la subjectivité pure. Les sciences sont opérationnelles, si les présupposés qu'elles ont tirés de l'attitude naturelle fonctionnent dans le style «normal» prédit par la théorie, il n'y a aucune raison de rompre cette alliance établie entre elles.

Le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique, par le biais de la réduction, consiste précisément en une désactivation de l'efficacité de cet investissement. Autant que nous le sachions, la phénoménologie est la seule science où «constituer» ne signifie aucun «investissement» de sens, où il n'y a aucun «contrat préalable» obligeant un engagement indéclinable envers les croyances et les présuppositions conférées à l'objet. La phénoménologie décline d'emblée tout engagement avec le «constitué» et s'installe dans la dimension de la constitution elle-même, à décrire selon ses structures générales. Alors que l'attitude naturelle est une attitude intéressée, la phénoménologique demande à un observateur désintéressé de neutraliser son intérêt pour les objets observés afin de répondre aux modes de constitution à partir de la conscience pure.

Ce qu'elle cherche à atteindre est le point de vue d'Adam, dans le Jardin d'Eden, où les plantes et les animaux demeurent suspendus devant ses yeux et où il est instruit par Dieu de donner un nom à chacun d'eux. C'est Adam qui donne des noms aux choses, et maintenant, il peut devenir l'observateur de lui-même et suivre chaque geste de sa conscience par lequel les plantes et les animaux reçoivent la dénomination qu'ils ont. En tant que «premier homme» et «premier observateur», il occupe une position privilégiée d'où il peut observer les actes de conscience à partir desquels les choses sont investies de sens. Non pas arbitrairement, mais selon leur origine phénoménologique, la genèse du sens (active ou passive) réside dans ses actes et intentions, selon la manière dont les choses se présentent à sa conscience et sont originellement constituées par elle.

Mais fermons cette brève parenthèse. Quels textes exactement peuvent être appelés à figurer dans un éventuel traitement phénoménologique du problème de la causalité ? Parmi les ouvrages où la phénoménologie de la constitution est recrutée pour la tâche d'éclairer la causalité, on peut notamment citer le deuxième volume des *Idées II*, qui propose une description phénoménologique de la constitution intentionnelle de la réalité<sup>665</sup>. *Ideen II*, on le sait, est le deuxième volume d'une trilogie consacrée aux idées directrices de la phénoménologie pure et de la philosophie phénoménologique. Le projet de fondation transcendantale des sciences y est systématiquement construit par Husserl, les trois volumes des *Idées* offrent un aperçu privilégié de ce projet de clarification de les concepts scientifiques fondamentaux.

Comment cela fonctionne-t-il ? L'analyse constitutive phénoménologique est appliquée aux concepts eidétiques fondamentaux des sciences en général sans qu'il soit nécessaire de parcourir chaque science en particulier. Ainsi, la fondation que la recherche phénoménologique a à offrir aux sciences est une fondation indirecte, qui, loin de prétendre intervenir dans le domaine de la science en question, vise à clarifier les aspects centraux de la connaissance eidétique commune à toutes les disciplines scientifiques. Dans les *Idées II*, Husserl a longuement réfléchi sur les sciences empiriques naturelles et humaines.

La clarification analytique des sciences est réalisée par Husserl en faisant appel aux concepts clés des ontologies eidétiques et en les prenant comme fil conducteur pour délimiter les principaux types d'être concevables dans leur généralité la plus large. Alors que les ontologies régionales adoptent dogmatiquement les concepts ontologiques sans remettre en

---

<sup>665</sup> Voir également le premier chapitre d'*Idées III - La phénoménologie et les fondements des sciences*, qui traite des différentes régions de la réalité (chose matérielle, corps, âme), et qui parle dans le § 1 (chose matérielle, perception matérielle, science naturelle matérielle-physique) du lien de l'expérience matérielle qui donne accès à la nature dont la connaissance est constituée par sa structure spatio-temporelle-causale.



question leur validité objective, la phénoménologie constitutive considère ces concepts comme des positions naïves de l'être qu'il faut renvoyer aux synthèses subjectives qui rendent possible leur apparition en tant qu'objets et la donation de sens qui, à partir de la conscience, leur confère une validité objective. C'est cette stratégie méthodologique qui est énoncée à la fin du paragraphe 17 des *Idées I*, où il est annoncé la tâche de recenser les genres eidétiques suprêmes, de dresser une liste de ces genres afin de subordonner les individus eidétiques suprêmes à la région eidétique qui leur correspond, et ainsi clarifier la production de la connaissance empirique en tant que fondée eidétiquement.

Le cas particulier des *Idées II* est l'approche systématique du concept de réalité, dont l'itinéraire argumentatif divise le texte en trois parties, chacune correspondant à une couche différente du « sens » de l'être : l'être en tant que nature, en tant que monde animal et en tant que monde spirituel (le monde de la culture). Husserl partira des différences entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit pour arriver aux différences entre causalité et motivation.

Le problème de la causalité est crucial dans la première et la deuxième section, tandis que le problème de la motivation est central dans la troisième section. Dans le processus constitutif de la chose matérielle, où les liens de causalité se révèlent dans la dépendance de la chose à l'égard de ses circonstances, la cause est déjà visible dans la sphère ante-prédicative, ce qui signifie que sur le terrain de l'expérience pure, là où les choses se trouvent avant toute théorisation et idéalisation scientifiques, il y a un typique inductif, anticipatif, fondé sur un « *si ... alors* » pré-réflexif, qui conditionne la consommation de toute expérience et qui consiste en la *proto-forme* de la causalité. Celle-ci doit être comprise dans le sens d'une typicité du comportement de la chose, également présumée par la permanence des conditions corporelles normales de perception.

Le concept de cause est placé par Husserl en relation essentielle avec celui de substance : « la réalité, ou ce qui revient au même ici, la substantialité et la causalité, appartiennent indissociablement l'une à l'autre<sup>666</sup>. Les propriétés réelles (*reale*) sont *ipso facto* causales »<sup>667</sup>, c'est-à-dire que les propriétés d'une substance telles que la figure, la position, « tant qu'appartenant à l'extension, ne sont pas des propriétés substantielles, mais plutôt

---

<sup>666</sup> Le texte, bien sûr, nous met en garde contre les confusions qui pourraient être ici commises tout en nous alertant sur l'ambiguïté que de tels concepts portent.

<sup>667</sup> „Realität oder, was hier dasselbe ist, Substantialität und Kausalität gehören untrennbar zusammen. Reale Eigenschaften sind *eo ipso* kausale.“ Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, § 15, p. 45.

entièrement causales. »<sup>668</sup> Ainsi, la connaissance d'une chose est liée à sa constance, « dans la mesure où elle se comporte de manière déterminée sous des circonstances concordantes », la connaître, c'est savoir « par l'expérience comment elle réagit sous pression et impact, lorsqu'elle est pliée ou brisée, chauffée ou refroidie, etc., c'est-à-dire connaître son comportement dans le réseau de ses causalités : dans quels états se trouve la chose et comment elle reste la même à travers ces états. »<sup>669</sup> Clarifier cela relève de la phénoménologie de la constitution à un niveau supérieur.<sup>670</sup>

Le contexte dans lequel Husserl introduit ce lien entre substance et cause est celui de la constitution « des propriétés de la chose en multiplicités de relations de dépendance »<sup>671</sup>. Comment la constitution est-elle possible si la chose ne cesse pas de subir des changements ? Husserl souligne que toute propriété appartenant à une chose réelle est sujette à modification, elle est essentiellement modifiable. Husserl formule ici le « principe de la coordination des données schématiques », selon lequel la perception du réel est formellement déterminante : « mêmes circonstances – mêmes conséquences »<sup>672</sup>. Ainsi, si à la chose réelle appartient essentiellement la possibilité idéale de la modification de ses propriétés, il s'ensuit que nous expérimentons effectivement (ou idéalement), dans des circonstances schématiques identiques, la manière comment se présentent des séries schématiques identiques de modifications et d'inaltérations.

En parlant de l'essence de la matérialité, de sa mobilité et de son caractère altérable en tant qu'éléments qui la constituent, Husserl introduit le concept de « schème de la chose »<sup>673</sup>. Le schème équivaut à la détermination réelle de la chose matérielle, par exemple, la couleur objective, dont la propriété réelle unitaire est liée à un état réel momentané, inscrit dans des « circonstances » qui changent selon des lois. C'est précisément l'état réel – dit Husserl – qui coïncide avec le schème, mais il convient de noter que celui-ci ne se réduit pas à un simple schème, étant réel et non une simple fantaisie. Lors de la perception de la couleur (ici, l'« objet » perçu), le schème est également perçu comme une manifestation originelle (une proto-manifestation) d'une propriété ou d'un état réel. Cette propriété ou cet état dépend de certaines

---

<sup>668</sup> „Danach ist es klar, daß Bestimmtheiten wie Lage, Figur usw. als zur Extension gehörig nicht substantielle Eigenschaften sind, vielmehr durchaus kausale.“ Ibid., p. 54.

<sup>669</sup> „Ein Ding kennen, heißt daher: erfahrungsmäßig wissen, wie es sich bei Druck und Stoß, im Biegen und Brechen, in Erhitzung und Abkühlung benimmt, d.h. im Zusammenhang seiner Kausalitäten verhält, in welche Zuständlichkeiten es gerät, wie es durch sie hindurch dasselbe ist.“ Ibid., § 15e, p. 45.

<sup>670</sup> „Substantialität und Kausalität bezeichnen offenbar höherstufige Probleme der Konstitution.“ Ibid., § 61, p. 171.

<sup>671</sup> Ibid., § 16.

<sup>672</sup> „(...) unter gleichen Umständen gleiche Folgen (...).“ Ibid., § 16, p. 49.

<sup>673</sup> Ibid., § 15d, p. 43.

circonstances, les changements de propriété étant en relation de « dépendance » avec les changements de circonstance, c'est-à-dire des changements circonstanciels « conditionnants », de telle sorte que des séries égales de changements circonstanciels d'une même espèce engendrent à chaque fois, à l'intérieur de la durée respective de la chose, des séries égales de changements d'états de l'espèce correspondante. Ces dépendances correspondent à des causalités qui sont « vues » et « perçues » en même temps que la chose<sup>674</sup>. Le texte nous informe que diriger le regard vers la chose et diriger le regard vers les dépendances causales sont deux processus différents, mais dans les deux cas, le regard appréhende le schème.

Ici, on peut établir un parallèle entre la phénoménologie constitutive et la critique kantienne<sup>675</sup>, avec la réserve que, pour Husserl, ce qui importe moins sont les conditions de possibilité que l'expérience scientifique elle-même, qui consiste en la révélation du sens de l'étant antérieure à toute élaboration prédicative. La histoire constitutive ne va pas du jugement à la perception, c'est justement le contraire ; si l'on poursuit la comparaison avec Kant, on dira que la substance et la cause apparaissent chez Husserl non au niveau du jugement, mais au niveau du schème kantien, là où la catégorie se manifeste dans le phénomène.

Pour Husserl, la nouvelle science de la nature, la physique mathématique, a été la première à concevoir le principe de coordination décrit ci-dessus dans le sens d'une universalité rigoureuse, captant l'idée d'une identité rigoureuse des dépendances absolument déterminées et univoques de la causalité – idée qui peut être tirée de l'appréhension de l'expérience – et la première à développer les exigences qu'elle contient. Il est bien entendu possible de distinguer entre causalité interne et externe, et Husserl évoque également la possibilité qu'une chose soit altérée par elle-même sans être altérée par l'effet d'un lien de causalité qui lui est extérieur.

En revanche, les relations entre ce qui est posé comme réalité et le moi positionnel ne sont pas conçues comme réelles, mais comme des relations sujet-objet, auxquelles appartiennent les relations de « causalité » ayant le sens particulier de causalité motivationnelle (*Motivationskausalität*). Le monde environnant thématique, les objets et les personnes qui stimulent ou affectent le sujet, et qui encadrent le champ thématique en référence auquel se déploie le comportement motivé du moi, son essence spirituelle, se trouvent déjà dans une « strate ontologique » indépendante des relations réelles-causales. Alors que la chose « se

---

<sup>674</sup> „Die Kausalitäten sind in diesem Fall nicht bloß supponierte, sondern ‚gesehene‘, ‚wahrgenommene‘ Kausalitäten.“ Ibid., § 15d, p. 43.

<sup>675</sup> Pour plus de détails, voir : VILLORO, Luis. La constitución de la realidad en la consciencia pura. *Dianóia*, vol. 5, n° 5, 1959.

constitue en tant qu'unité de schèmes, plus précisément, en tant qu'unité de nécessité causale dans le lien des dépendances, qui se manifeste dans des multiplicités de schèmes », l'âme, en revanche, ne se schématise pas. »<sup>676</sup> Dans cette strate essentiellement intentionnelle, bien que le champ des objectivités (idéales) ne soit pas structuré sur la base de relations réelles-causales, il est formé selon un ordre de conséquentialité, le *weil-so*, qui est d'une autre nature, d'une autre essence que la nature ou la causalité réelle ; car la conséquentialité, en tant qu'aspect spirituel, est soumise à la normativité qui caractérise la subjectivité et l'intersubjectivité transcendante.

Dans le volume *Wille und Handlung* de l'édition husserlienne intitulée *Studien zur Struktur des Bewusstseins*<sup>677</sup>, Husserl développe une analyse de la genèse de l'action, une phénoménologie de l'action. Il parle d'une compatibilité entre la causalité naturelle et la causalité volitive, qui implique à la fois une spécificité et une relation entre les nexus appartenant aux lois causales de la nature et les nexus appartenant à la sphère de la volonté.

La compatibilité que Husserl voit entre la causalité naturelle et la causalité volitive jouit d'un statut à la fois ontologique et épistémologique. La causalité volitive intervient (*eingreift*) dans la nature et se trouve en même temps dans une situation de dépendance fonctionnelle, c'est-à-dire qu'elle est fonctionnellement dépendante (*funktional abhängig*) des processus naturels.

Husserl dit que l'action est un processus volitive, et l'action a le caractère ontique de la volonté pratique et productive. Il appelle la position réalisatrice de la volonté (*realisierende Willenssetzung*) un « fiat » : son essence est d'être une action « fiat » et productive, une émergence qui provient du « fiat » et est menée dans sa totalité d'apparition par le cours de la volonté. Par conséquent, elle peut être décrite comme une position pratique et productive (*praktische und schöpferische Setzung*). Pour Husserl, une action volontaire a sa genèse phénoménologique dans un acte qui n'est pas volontaire, dans une tendance passive de la volonté. Le caractère volontaire a différents degrés, tous basés sur la conscience du « je peux ».

Husserl associe le « fiat » aux termes « réaliser », « produire », « pratiquer », afin de décrire les manières dont le moi mène à bien le processus réel de ses actions. Il effectue

---

<sup>676</sup> „Das Ding konstituiert sich als Einheit von Schematen, näher, als Einheit der kausalen Notwendigkeit im Zusammenhang der Abhängigkeiten, die sich in Mannigfaltigkeiten von Schematen darstellt. Die Seele dagegen schematisiert sich nicht.“ Hua IV. § 32, p. 127.

<sup>677</sup> Hua XLIII.3. Studien zur Struktur des Bewusstseins, Teilband III. Wille und Handlung. Ed. U. Melle and T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020. Le contexte de ce texte est celui d'une étude qui rassemble les recherches phénoménologiques que Husserl a menées entre 1909 et 1914 sur la théorie de la valeur et la théorie de la volonté. Bien qu'ils n'aient jamais été achevés, les manuscrits s'étendent sur plus de 1500 pages et leurs analyses s'inscrivent dans un projet plus ambitieux de description systématique des trois principaux domaines de la conscience : le théorique, le pratique et l'évaluatif.

(*wirkt*) le processus réel à travers son agir (*Tun*). Le fait qu'il y ait une distinction entre la causalité naturelle et la causalité volitive ne signifie évidemment pas qu'elles se déroulent en parallèle dans le temps réel sans réciprocity. Cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir une influence mutuelle entre elles, à l'intérieur de la relation qui s'établit entre les processus naturels et les processus volitives.

Husserl entreprend cette description afin de montrer les modes généraux par lesquels la volonté revêt la forme d'une « intervention » dans la nature tout en présentant en même temps une dépendance fonctionnelle à l'égard de la nature. Ici, l'action physique est décrite comme une « mécanique » volontaire ou délibérée qui se « coordonne » (coordination motrice) avec les objets en les déplaçant, en les poussant, en les arrangeant, etc., principalement à partir des mouvements de la main. En revanche, l'action « spirituelle » est décrite comme un mouvement volontaire créatif-spirituel, pour ainsi dire, qui confère une intentionnalité aux actions. Cependant, l'action motrice déclenchée par la volonté, dans la mesure où elle est également un processus physique, est soumise aux lois et particularités des processus physiques et ne peut violer les lois de la causalité naturelle. Si le moi essayait de le faire, le *fiat* serait certainement exécuté, mais l'action ne serait pas réalisée, elle ne se concrétiserait pas en un fait accompli.

Rappelons également le volume III de la *Phénoménologie de l'intersubjectivité*, où l'on trouve un texte qui met la question de la causalité en relation directe avec la question de la monade individuelle<sup>678</sup>. Husserl souligne que les modes associatifs et égoïques de la monade ne peuvent pas être réduits à des relations réelles telles que la causalité et que « il n'y a ici que des similitudes et des égalités relatives, dans un sens proprement abstrait. À cela s'ajoute l'indivisibilité de la monade en tant qu'indivisibilité, c'est-à-dire, elle est littéralement un individu, alors que tout objet concret mondain est divisible. »<sup>679</sup>

En ce qui concerne l'intersubjectivité monadique, Husserl souligne que les « monades » sont des sujets individuels, chacun constituant sa propre réalité subjective. Ensemble, ils forment un monde commun où chaque monade est une « chose » dans le temps de ce monde, coexistant universellement, simultanément et successivement. Les monades entrent en relation « réelle » les unes avec les autres, ce qui signifie qu'elles sont impliquées

---

<sup>678</sup> Beilage XXII <Intentionales Ineinander und reeles Aussereinander der Monaden. Monadische Individualität und Kausalität> (zweite Hälfte Oktober 1931). In: Hua XV. p. 371.

<sup>679</sup> „Hier konkret und hat ihre assoziativen und ichlichen Modi, die nicht in so etwas wie reale Relation (Kausalität) aufgelöst werden können, als ob diese nicht selbst Momente der Zeitfülle selbst wären und als ob die abgehobenen hyletischen Einheiten doch so etwas wie Dinge wären. So gibt es hier nur relative, in einem eigenen Sinn abstrakte Ähnlichkeiten und Gleichheiten. Dazu kommt die Unteilbarkeit der Monade als Unzerstückbarkeit, das ist, sie ist im wörtlichen Sinn Individuum, während jedes weltlich konkrete Reale zerstückbar ist.“ Ibid., p. 376.

dans des relations de causalité réelle. Chaque relation personnelle dans le monde correspond à une causalité monadique, tandis que chaque expérience humaine, connaissance et pratique de l'environnement correspond également à une causalité absolue. Mais il y a des différences entre les monades et les réalités mondaines et il existe une différence fondamentale entre les formes essentielles de l'individualité mondaine et la véritable individualité propre aux monades. Cette différence conditionne également la distinction entre la causalité des réalités mondaines et celle des monades. La causalité universelle, qui confère à toutes les réalités l'unité d'un ordre régulier, diffère de la causalité universelle qui unit toutes les monades.<sup>680</sup>

Une autre ouvrage qui peut être consultée concernant le thème de la causalité est « *Les Leçons sur la Logique Transcendantale (Analyses concernant les synthèses passives et actives)* » dans laquelle Husserl introduit l'idée d'une « doctrine phénoménologique de l'association ». Dans le § 26, traitant de la position et de la délimitation des thèmes relatifs à cette doctrine, Husserl déclare que le terme « association » caractérise, à son avis, « une forme et une régularité légale d'une genèse immanente qui appartient constamment à la conscience en général », mais cela ne consiste pas en une « forme de causalité objective, psychophysique » ni en « une manière régulée par laquelle l'émergence de reproductions, de souvenirs, est causalement déterminée dans la vie psychique humaine et animale »<sup>681</sup>.

Dans cette doctrine, le thème des associations motivationnelles devient central, et la notion de causalité – en tant que causalité motivationnelle – est réintroduite au sein de la question des horizons de motivation dans lesquels sont inscrites toutes nos « attentes ». Le « sens premier et authentique » de l'association est l'association reproductive, dans laquelle une donnée présente peut susciter une anticipation concernant le déroulement de l'expérience, sur la base de la reconnaissance de son caractère typique ; il s'agit d'une association anticipatoire.

---

<sup>680</sup> „Wie steht es nun mit der monadischen Intersubjektivität? Die Allheit der monadischen Subjekte ist doch eine Welt, in der einzelnen Subjekte die „Dinge“ sind, und zwar in der Zeit dieser Welt als der Form ihrer universalen Koexistenz, der simultanen und sukzessiven. In dieser Zeit verharrt eine jede in ihren Veränderung (denen keine Unveränderungen entsprechen - wenn nicht traumloser Schlaf und Tod, etc. als Grenzfälle Möglichkeiten solcher Auffassung bieten). Sie stehen auch miteinander in "realen" Beziehungen, in denen „realer“ Kausalität. Jeder personalen Beziehung in der Welt entspricht im Absoluten der Monaden eine monadische Kausalität, aber auch jeder Bewusstseinsbeziehung der Art z.B jeder menschlichen Erfahrung und Erkenntnis und Praxis ihrer Umwelt, auch der bloß physischen, entspricht offenbar eine absolute Kausalität. Aber die ganz prinzipielle Unterschiedenheit der Wesensformen der uneigentliche, bloße Einmaligkeit des Daseins in der Raumzeitlichkeit besagenden Individualität der weltlichen Realitäten und der den Monaden eigenen echten Individualität bedingt auch den grundwesentlichen Unterschied zwischen Kausalität der weltlichen Realitäten und Kausalität der Monaden und wieder zwischen der universalen Kausalität, die allen Realitäten Einheit einer Regelordnung gibt oder, genauer gesprochen, allen Realitäten hinsichtlich ihrer die universale Zeiträumlichkeit füllenden konkret eigenwesentlichen Füllen eine Regel möglichen Daseins gibt, und der universalen Kausalität, die alle Monaden einigt.“ Idem, ibidem.

<sup>681</sup> Hua LX. *Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic.* Translated by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, § 26, p. 162.

Le présent nous fournit un schéma général de motivations qui nous incite à anticiper le futur en prévoyant qu'il se déroulera conformément à un style général cohérent avec ce qui s'est déjà passé, dans la mesure où notre mémoire retient des éléments du passé qui influent sur la projection de nos attentes pour l'avenir. L'expérience, dans sa progression temporelle, implique toujours une coexistence avec sa formation originale, donnée à un moment de plus en plus lointain du passé, et une coexistence entrelacée avec une structure d'attente, une couche d'anticipation. Dans cette couche, on entrevoit déjà le visage de l'avenir préalablement esquissé sous la forme d'une « promesse », qui alimente nos perspectives futures à partir d'un horizon rétrospectif.

En fin de compte, la causalité peut également être abordée à l'intérieur de la théorie phénoménologique des horizons. Pour Husserl, l'horizon se divise en horizon interne et horizon externe. L'horizon interne se réfère au même objet qui a comme horizon une multiplicité d'apparitions sous différents angles ; l'horizon externe se réfère aux autres objets qui composent le cadre de fond. On peut supposer que l'idée de la causalité trouve son origine dans la transition d'un mouvement de pénétration des horizons internes de l'objet à un mouvement de pénétration des horizons externes dans lesquels l'objet entre en relation avec les objets de son environnement. Cela devient particulièrement clair dans l'ouvrage *Expérience et Jugement*, qui étudie l'origine pré-théorique des catégories logiques.

Dans le § 24, Husserl analyse la genèse de la constitution des catégories de « substrat » et de « détermination » et introduit les concepts de contemplation explicative et de synthèse explicative (*Das explizierende Betrachten und die explikative Synthesis*), qui sont responsables de l'immersion du regard dans les horizons internes de l'objet. La contemplation est l'un des degrés de l'activité d'objectivation. La synthèse explicative est le lieu d'origine des catégories de « substrat » et de « détermination ». L'intérêt perceptif scrute l'horizon interne de l'objet dont les anticipations sont co-éveillées dans son donation. Cependant, l'intérêt tend à ne pas se contenter de la contemplation pure et simple et se laisse emporter au-delà. L'objet est d'abord saisi comme étant doté de la caractéristique de la familiarité, il est inscrit dans un horizon de familiarité générale à l'intérieur duquel il a son propre style d'apparition devant la conscience. Nous disons alors qu'il s'agit d'un objet typique, ayant une certaine nature, une certaine forme et un comportement, ce qui prescrit tout un horizon d'anticipations par lesquelles la conscience prévoit les modes possibles de manifestation de cet objet.

Le processus de contemplation explicative se distingue essentiellement de la simple contemplation pure en ce qu'il ne se limite pas à saisir quelque chose, un objet *S* par exemple, et à parcourir du regard ses propriétés. Dans l'explication, la saisie de *S* est

approfondie, elle est développée et articulée. Dans ce développement, *S*, qui était un thème indéterminé, devient le substrat des propriétés et celles-ci deviennent ses déterminations. Expliquer implique un déploiement des déterminations de *S* qui le conduit à une intuition explicite et met en évidence ses propriétés comme ces caractéristiques par lesquelles l'objet est appréhendé et maintenu dans son ensemble comme une unité conférée à ces caractéristiques.

Viser les propriétés de l'objet est une forme de saisie, et Husserl parle d'un glissement (*Überschiebung*) d'une saisie à une autre, d'un regard qui glisse d'une propriété à une autre. Cela se produit par étapes où les formations de sens suivent une unité singulière de recouvrement explicatif, dans laquelle se glisse, entre la saisie de *S* et la saisie de ses propriétés, un mode particulier de synthèse de glissement mental. Ainsi, le moi peut diriger le rayon de son attention vers une propriété spécifique de *S* et celle-ci peut fournir un fil conducteur qui le fera passer à une autre propriété, progressant de saisie en saisie dans une activité synthétique de recouvrement dont l'unité est établie par la connexion d'un seul intérêt. C'est ainsi que, dans une synthèse de recouvrement, l'attention portée à un moment « rouge » peut glisser vers un « jaune » grâce à la similitude ou à l'analogie établie d'une couleur à l'autre.

Cette synthèse est également une synthèse d'identité qui traverse de manière persistante toutes les étapes de la saisie intentionnelle, rassemblant continuellement les apparitions changeantes et multiformes dans la conscience de la même chose, qui reste continuellement unie. La contemplation explicative implique une modification intentionnelle de la simple contemplation. Cependant, tout comme dans celle-ci, l'explication, à chaque étape, maintient le substrat dans le rayon de son attention, la différence étant qu'elle le prend toujours de manière nouvelle grâce aux recouvrements partiels qui se déroulent. Au fur et à mesure que nous progressons, ce qui est ré-appris en termes de singularité s'incorpore par recouvrement au contenu de signification du substrat, favorisant des modifications de la prise totale et générant des enrichissements de son contenu.

L'explication passe par des phases de recouvrement synthétique actif au cours desquelles se constituent des habitudes d'appréhension et un dépôt de sens déterminants se sédimente. Le résultat de cette sédimentation est durable, ainsi, si l'explication est renouvelée, elle présente le caractère d'une répétition et d'une réactivation du savoir déjà acquis.

Au § 26, Husserl parle de l'explicitation comme étant l'augmentation de la distinction de l'objet qui est anticipée en conformité avec l'horizon dans lequel il est inscrit, et il parle de cette différence par rapport à l'augmentation analytique de la distinction. Toute explication qui se produit dans l'intuition originale comme une clarification d'un objet récemment expérimenté peut être caractérisée comme une augmentation de la distinction, une



clarification qui équivaut à un enrichissement progressif du sens, car, à mesure que le horizon dans lequel l'objet est saisi est explicité, l'appréhension du horizon devient de plus en plus claire à chaque étape de l'identification du remplissement.

À partir du chapitre III, « La saisie des relations et leurs fondements dans la passivité », Husserl aborde une autre forme de contemplation, opposée à l'explicative : la contemplation relationnelle. Par ce terme, on entend la pénétration du regard contemplatif dans l'horizon externe de l'objet. Il vise l'environnement objectif co-donné qui se présente toujours en arrière-plan, constitué d'une pluralité de substrats simultanément co-affectés régis par les lois de la passivité. De la même manière que l'horizon interne, l'horizon externe suscite une appréhension active et une mise en relation de l'objet thématique par rapport à cet environnement, de manière à saisir ses caractéristiques et propriétés qui lui appartiennent. De plus, la contemplation relationnelle est soutenue par l'horizon de pré-connaissance typique, dont la familiarité contribue à la détermination de tout objet d'expérience, qui, même sans une correspondance objective coexistante, trouve ses fondements dans des relations passives, associatives, de similarité et d'analogie, dans des souvenirs obscurcis d'analogies.

En guise de conclusion, on peut faire encore quelques remarques sur la double orientation de la phénoménologie – orientation par le thème recteur de l'intentionnalité et par la question fondamentale de l'origine du monde – et sur la manière dont la causalité s'articule dans ces deux types d'analyses. Il est clair dès le départ que, tant d'un point de vue que de l'autre, la causalité est interrogée en tant que concept constitué, la phénoménologie de la constitution ayant une primauté fondamentale sur une possible phénoménologie de la causalité.

Bien sûr, on peut remettre « en cause » les positions de Husserl et objecter à la distinction du philosophe entre la causalité naturelle et la causalité motivationnelle en arguant qu'il n'y a pas de fondement à cette distinction, car il ne peut y avoir qu'une seule causalité, et sa qualité n'est pas déterminée par le contenu de cette distinction, problème qui peut être signalé en pointant que cette distinction ne fait que masquer la qualité de la causalité, en lui attribuant des propriétés qui ne la concernent pas vraiment ; en d'autres termes, la séparation entre le monde empirique et le psychique ne représente qu'un écart dans le déploiement de la causalité, plutôt qu'une différence de qualité réelle entre les deux types de causalité, ainsi, il n'y a pas de problème à combiner les notions de causalité en une seule notion commune ou à remplacer l'une par l'autre ; la causalité naturelle coïncide entièrement avec la causalité en général, et multiplier cette essence n'a pas de pertinence supplémentaire.<sup>682</sup> En fin de compte, la difficulté va toujours

---

<sup>682</sup> Voir cette objection chez KIRSBERG, Igor W. Is causality admissible in phenomenology? A corrective to Edmund Husserl's idea. *Phainomena*, 2023.

toucher à la légitimité du concept de constitution chez Husserl, car la solution du problème de la constitution de la causalité dépendra de la transparence même du concept transcendantal de constitution.

### 10.1.3 Phénoménologie de l'individuation et ousiologie

L'idée d'une ousiologie phénoménologique n'émerge pas tardivement dans le projet de Husserl. Au contraire : dans des cours de 1908/09, aujourd'hui publiés comme des textes du groupe C des *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, il parle dans le § 10 des sciences de l'a priori réel (*Die Wissenschaften vom realen Apriori*), parmi lesquelles figure l'ousiologie générale, caractérisée comme une logique objective de la réalité en général, et l'ousiologie transcendantale, correspondant à celle-ci (*Die allgemeine Ousiologie als objektive Logik der Realität überhaupt und die hier entsprechende transzendente Ousiologie*).

Husserl y introduit l'idée d'une logique de l'être substantiel (*Logik des sachhaltigen Seins*) qui se trouve en relation de correspondance avec la logique analytique ; cette nouvelle logique « explore les conditions aprioriques et légales de manière générale, qui sont déterminées par la réalité dans le sens le plus large. Nous pourrions appeler cette logique une ousiologie générale. »<sup>683</sup>

Cependant, le domaine de l'ousiologie ne se limite pas à la réalité, même au sens le plus large du terme, car il « englobe également la relation apriorique de toute réalité en général avec la conscience en général », ce qui inclut la différence, que Husserl considère comme la plus fondamentale, « entre le réel immanent (c'est-à-dire la conscience elle-même avec toute son existence réelle, pas seulement son intentionnalité) et le réel transcendant, qui est un objet intentionnel possible des actes, mais qui n'est pas lui-même un acte et un immanent en général. »

684

Mais précisément, la correspondance de l'ousiologie générale ne s'arrête pas là :

À l'ousiologie générale, qui est comme une logique objective de la réalité en général, correspond à nouveau une philosophie transcendantale, l'ousiologie transcendantale, qui résout les problèmes posés par ce groupe de connaissances : donc, le problème général de la constitution des objectivités individuelles en général, y compris le problème de l'individualité en elle-même, pour ainsi dire, sa *haecceitas*, les problèmes de l'essence individuelle

---

<sup>683</sup> „(...) entspricht hier eine Logik des sachhaltigen Seins, welche die apriorischen und gesetzlichen Bedingungen in allgemeiner Weise erforscht, die durch Realität im weitesten Sinn vorgezeichnet sind. Diese Logik könnten wir die allgemeine Ousiologie nennen.“ Ibid., p. 302.

<sup>684</sup> „In der Sphäre der Ousiologie gehören ferner auch die apriorische Beziehung jedes Realen überhaupt zu Bewusstsein überhaupt und der fundamentalste Unterschied zwischen immanentem Realem (d. i. Bewusstsein selbst mit all seinem Wirklichen Bestand, nicht seinem intentionalen) und transzendtem Realem, das mögliches intentionales Objekt von Akten ist, aber nicht selbst Akt und überhaupt Immanentes.“ Ibid., p. 303.

et, enfin, de l'existence individuelle ; en outre, les problèmes de la constitution des objectivités générales réelles et des états de choses généraux qui y sont liés, etc. ; ainsi que les problèmes qui découlent de la relation entre la sphère ousiologique et la sphère analytique.<sup>685</sup>

Dans le texte numéro 17 des *Manuscrits de Bernau*, Husserl aborde la phénoménologie de l'individuation, dont les sujets, présentés au paragraphe 1, sont principalement les relations entre les idées et les relations entre les faits, c'est-à-dire les relations d'essence spécifique et les relations du τόδε τι. Le paragraphe 1 aborde également la distinction entre l'*a priori* de la forme individualisante de la nature et l'*a priori* de la matière individualisante, qui qualifie la nature.

L'*a priori* global de la nature selon Husserl «n'est rien d'autre, pour ainsi dire, que le mode (*Wesen*) pur, la quiddité (*Washeit*) pure, l'essence (*Essenz*) de la nature» et se divise en deux parties : le «1) a priori de la forme espace-temps unifiée», et le «2) a priori que la forme supérieure de la nature causale réelle prescrit à la nature (...).» Husserl affirme que tout être a son être-là (*Dasein*), son existence, et son être-ainsi (*Sosein*), son essence, mais la situation n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît, car cela peut nous amener à séparer la possibilité de l'effectivité de l'individu. Celui-ci, en tant que substrat, possède son essence (*Essenz*), sa quiddité, qui est, d'un côté, « quelque chose de répétable, et répétable dans différents individus avec des substrats différents et des singularisations possibles de cette essence spécifique, et, d'un autre côté le τόδε τι.»<sup>686</sup>

Husserl nous dit que le déictique, le τόδε τι, le ceci ici, est ce qui «singularise individuellement le spécifique, c'est-à-dire l'espèce la plus basse, qui n'est plus spécifiquement différenciable, il est le *principium individuationis*.»<sup>687</sup> Le philosophe précise qu'il s'agit ici d'une singularisation individuelle et non d'une particularisation spécifique. Cela confère un double sens au concept de genre : «a) la généralisation dans le passage à la forme individuelle qui appartient à la 'différence' individuelle, par opposition à b) la généralisation que nous appelons spécification de moments spécifiques.»<sup>688</sup> Cette différence individuelle ne doit pas être

---

<sup>685</sup> „Der allgemeinen Ousiologie, die sozusagen eine objektive Logik der Realität überhaupt ist, entspricht nun wieder einer Transzendentalphilosophie, die transzendente Ousiologie, welche eben die durch diese Erkenntnisgruppe gestellten Probleme löst; also das allgemeine Problem der Konstitution von individuellen Gegenständlichkeiten überhaupt, und zwar dabei die Problem der Individualität als solcher, sozusagen ihrer haecceitas, die Probleme des individuellen Wesens und endlich des individuellen Daseins; ferner die Probleme der Konstitution genereller realer Gegenständlichkeiten und auf sie bezüglicher genereller Sachverhalte etc.; desgleichen die Probleme, die sich aus der Beziehung der ousiologischen Sphäre zur analytischen ergeben.“ Ibid., p. 304.

<sup>686</sup> *Id. Ibid.*, pp. 299-300 (trad. fr. 236).

<sup>687</sup> *Id. Ibid.*, p. 300 (trad. fr. 236).

<sup>688</sup> *Id. Ibid.*, p. 300 (trad. fr. 236).

comprise comme quelque chose qui vient s'ajouter, comme quelque chose qui est lié «à la généralité eidétique de l'espèce la plus basse», mais plutôt comme «ce qui se singularise, précisément individuellement, ce qui est quelque chose d'*ultime*.»<sup>689</sup>

Husserl observe même que la forme générale du τόδε τι, l'individuation par le *hic et nunc*, n'est pas du même type que celle que l'on trouve dans les «points» dont parle la géométrie ; celle-ci traite des points de l'espace-temps non déterminés comme des «individus», mais déterminés comme des «possibles» et des «certains» dans un fond idéal d'espace-temps. Un *hic et nunc*, cependant, présuppose quelque chose d'antérieur et de plus fondamental ; il «présuppose un moi avec son présent vivant et son corps vivant (ou un point zéro d'orientation) (...)»<sup>690</sup>

Tant les relations individuelles que les relations spécifiques obéissent à des lois d'essence (axiomes de l'espace et du temps et leur totalité) et possèdent à leur tour une essence, introduite par le τόδε τι, dont la forme pure est «une généralité pure comme le lieu et la place temporelle en général, l'étendue et la durée en général dont la différenciation *dernière* est précisément l'individuation.»<sup>691</sup> Husserl observe avec étonnement dans toute individuation effective le fait qu'elle «excède la pure sphère de la possibilité et, en même temps, inclut en soi ou présuppose *ultimement* la position de l'existence comme celle d'un moi et, en définitive, de moi, le sujet de connaissance.»<sup>692</sup> Même si l'individu n'existait pas concrètement, tout *hic et nunc* resterait un existant, donc «le lieu et le temps de 'mon' espace, de mon temps».<sup>693</sup>

Au § 2, Husserl définit le τόδε τι comme une désignation générale qui, tout en restant dans une complète indétermination, exprime la situation nécessaire de la concrétude des individus, mais qui n'oblige à aucune décision préalable quant au contenu déterminé qui découle de sa généralité. Le philosophe nous rappelle que, dans les *Idées I*, il avait distingué dans les formes syntaxiques l'être (*Wesen*) concret (dont l'individuation se produit dans le temps et dans l'extension temporelle) et le τόδε τι comme étant les substrats «ultimes» de toute mise en forme syntaxique. Il vaut la peine de revenir à une citation plus longue :

L'être concret comprend en soi des essences abstraites (dépendantes) qui, de leur côté, ne peuvent être que comme des moments d'un être concret. Chaque essence est individualisée par le τόδε τι. Le τόδε τι est pour chaque *concretum* une multiplicité dans la mesure où chacun peut souvent être individué sans limite. Il constitue l'essence logique (le concept catégoriel) de l'être (*Wesen*), l'identique de répétitions possibles, et toujours encore possibles à l'infini, et ce

---

<sup>689</sup> *Id. Ibid.*, p. 300 (trad. fr. 236 soulignement ajouté). "Ultime" dans le sens où, au-delà, il n'y a plus rien à questionner.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 300 (trad. fr. 237).

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 301 (trad. fr. 237 soulignement ajouté).

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 301 (trad. fr. 237 soulignement ajouté).

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 301 (trad. fr. 237).

au pur sens de répétitions possibles, c'est-à-dire (qui ne sont) liées à aucune existence (*Dasein*) effective (par aucune thèse d'existence). Si nous demeurons dans la possibilité pure, qui ne se scinde en soi-même, donc noétiquement parlant, dans les livres *phantasiai* dans leurs données neutres de nombreux individus quasi étants de même essence, ce sont précisément ces individus. Chacun a son essence, et l'essence est y cependant la même. La même essence se singularise, se démultiplie, s'individualise grâce à un τόδε τι différent.<sup>694</sup>

Dans ce qui suit, Husserl met en évidence la relation étroite que l'aitiologie entretient avec la causalité et la phénoménologie de l'individuation :

Il convient aussi de remarquer ici que tout individu transcendant laisse ouvertes des qualifications infiniment nombreuses et inconnues de par son indéterminité ouverte, allant à l'infini, dans la connaissance. Quand peut-il être en soi déterminé, et quand la totalité des individus, le monde, peut-il être déterminée en soi, être une multiplicité définie ? La causalité est la dépendance des individus à travers leurs qualités. La détermination des individus dans le système relationnel des individus doit atteindre les qualifications par-delà le τόδε τι et par-delà son système défini. Les qualités individuelles doivent par conséquent avoir une dépendance fonctionnelle, et cela en leur liaison à leurs τόδε τι. Une causalité doit donc avoir lieu. La causalité doit tomber sous des lois causales définies, donc sous des lois qui complètent le système défini des lieux dans un système des individus concrets.<sup>695</sup>

Cependant, l'individuation ne dépend pas de la causalité, ni de relations temporelles ou spatiales. C'est ce que montre Husserl dans le paragraphe 62 de la *Krisis*, lors de la «discussion préalable de l'absurdité de l'équivalence des esprits et des corps en tant que réalités» et dans «la référence à la différence de principe entre la temporalité, la causalité et l'individuation dans les choses de la nature et dans l'esprit».

Même si un corps perd «son sens d'être en tant que corps, son identifiabilité et sa différenciation en tant qu'individualité physique» si la causalité lui est retirée, le moi reste «celui-ci» et «possède en lui-même et à partir de lui-même une individualité, il n'a pas d'individualité à partir de la causalité»; le moi est indiscernable dans l'individualité et l'unicité qui lui appartiennent exclusivement.<sup>696</sup>

Il est vrai que, par le biais de la corporéité somatique, il peut, dans sa position dans l'espace corporel, et doit, en tant que position impropre, par rapport à son corps somatique physique, être différenciable pour tout autre, et donc pour tout le monde. Cependant, la différenciation et l'identifiabilité pour tout le monde dans la spatialité-temporalité, avec toutes les conditionnalités

---

<sup>694</sup> Hua XXXIII. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). HUSSERL, E. Manuscrits de Bernau. Sur la conscience du temps. Traduit de l'allemand par Jean-François Pestureau et Antonino Mazzú. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2010. N° 17, § 2, p. 303 (trad. fr. 238).

<sup>695</sup> Ibid., § 1, p. 302 (trad. fr. 238).

<sup>696</sup> Hua VI. § 62, p. 221 (trad. port. 177).

psychophysiques qui entrent alors en jeu, ne lui apportent aucune contribution minimale à son être en tant qu'*ens per se*. En tant que tel, il porte en lui-même son unicité singulière à l'avance. Le temps et l'espace ne sont pas pour lui des principes d'individuation, il ne connaît aucune causalité naturelle qui, selon son sens, soit inséparable de la spatialité-temporalité, son agir est le vigueur egoïque, et cela se produit immédiatement par le biais de ses synesthésies, comme vigueur dans son corps somatique, et médiatement (puisque celui-ci est aussi un corps) sur d'autres corps.<sup>697</sup>

Il est vrai que dans toute science naturelle, il y a une téléologie dirigée vers les individus concrets, qui doivent être déterminés en termes de lois ou de causes générales. Cependant, dans ces sciences, les lois ou les causes générales peuvent être considérées indépendamment de ces mêmes individus, qui entrent dans l'étude uniquement en tant qu'*exemplaires*, à titre de confirmation ou de soutien des théories. Les choses se passent différemment en phénoménologie : l'ego individuel, en tant que monade egoïque, ne peut être considéré comme une pure essence, car - comme nous l'avons déjà vu - les essences possibles sont relatives à l'existence individuelle de la monade, l'*Eidos* se révèle dépendant du fait originaire et inéliminable de l'ego. En lui, essence et existence ne se séparent jamais : bien que la monade puisse concevoir différentes versions d'elle-même (par la variation eidétique), son individualité factuelle est absolue et inaltérable, la possibilité de s'imaginer différemment dépend de sa position *actuelle* d'existence.

En d'autres termes, dans un discours à la troisième personne, je peux soumettre les possibles à une variation eidétique indépendamment de l'existence ou de l'inexistence d'un monde factuel où ces possibles sont actualisés. Cette situation, je ne peux évidemment pas la transposer dans un discours à la première personne : tout ce que je dis sur l'essence de mon ego présuppose déjà l'ego factuel comme porteur de cette parole particulière et du *lógos* de la dicibilité en général.

Dans les annexes de la *Krisis*, Husserl approfondit une question importante : «Toute sorte de configurations culturelles a sa historicité (...)»<sup>698</sup>, et l'historicité de la philosophie, de la science philosophique, est un cas *sui generis*. Pour assurer l'apodicticité du commencement, la philosophie doit entrer dans un mouvement d'«individuation absolue», de «solitude absolue», n'acceptant comme première donnée que le pur «je suis». À cet égard, nous aimerions citer un passage célèbre du philosophe russe Vladimir Solovyov, qui, étudiant également la crise de la philosophie en Occident, parle d'un trait fondamental de l'activité philosophique qui la distingue des autres activités humaines : «La philosophie, en tant que

---

<sup>697</sup> Ibid., § 62, p. 221 (trad. port. 177).

<sup>698</sup> Hua VI. Annexe XXVII au § 73, p. 504 (trad. port. 421).

connaissance rationnelle (réfléchi) spécifique, est toujours une question de raison personnelle. En revanche, dans d'autres sphères de l'activité humaine commune, la raison personnelle, la personne isolée, joue un rôle plus passif : le *genre agit*.»<sup>699</sup>

Dans la situation du commencement, la position du philosophe est fondamentalement individuelle, mais ce qui rend l'historicité de la philosophie *unique en son genre* n'est pas seulement cette nécessité d'un isolement réflexif initial, mais aussi le fait que son commencement est téléologiquement orienté vers la formulation de tâches infinies. Il convient de rappeler qu'au-delà du commencement apodictique de la philosophie par le «je suis», il existe un commencement possible par le «je, en tant que philosophe qui commence». Ici, le solipsisme est dépassé par la rencontre concrète avec l'intersubjectivité et avec l'histoire. Le «je, en tant que philosophe qui commence», est le moi fini qui lance des objectifs infinis et qui se connecte ainsi à l'histoire de la philosophie en tant que téléologie de la raison. C'est ainsi que la conversion de l'égologie pure en une intermonadologie transcendante donne naissance à une «sociologie transcendante phénoménologique»<sup>700</sup>.

Par son isolement initial et par la projection intersubjective d'objectifs infinis, l'historicité de la science philosophique se distingue de l'historicité d'autres figures de la culture.

Premièrement, elle se distingue de l'historicité des artefacts techniques. Ces derniers ne proviennent pas d'une situation totalement individuelle ; ce sont des biens produits par un cercle professionnel (artisan, couturier, cordonnier), et le *savoir-faire* (*know-how*) qui en assure la production est partagé : transmis du maître aux élèves qui apprennent le métier. Mais, d'autre part, tout artefact s'inscrit dans une téléologie tendant à l'infini : une fois inventés, les outils techniques peuvent être indéfiniment améliorés selon un modèle de plus en plus pratique, efficace et parfait par rapport au modèle précédent. Deuxièmement, elle se distingue également de l'historicité des œuvres d'art. En règle générale, une «œuvre d'art est une fin en soi», ce qui signifie qu'elle, «dans sa catégorie, est quelque chose de complet en soi. Elle n'est pas, et ne doit pas être, matière à la construction de nouvelles œuvres d'art. Chacune commence et finit par elle-même», et même si des «écoles artistiques» se forment et que chacune découvre une manière d'améliorer son style, de perfectionner ses productions, l'œuvre n'en reste pas moins «produite en privé par un individu»<sup>701</sup>, et même si l'œuvre est améliorable à l'infini,

---

<sup>699</sup> SOLOVYOV, Vladimir Sergeyevich. *The Crisis of Western Philosophy: Against the Positivists*. Translated by Boris Jakim. United States: Lindisfarne Press, 1996, p. 12.

<sup>700</sup> Cf. le *Programme d'études des conférences de Londres* de 1922, cité plus haut.

<sup>701</sup> Hua VI. Annexe XXVII au § 73, pp. 505-506 (trad. port. 422-423).

comme c'est le cas pour les artefacts, c'est toujours un seul artiste qui la conçoit comme modèle à suivre.

Ce qui se passe, dans le cas particulier de la science, c'est qu'elle émerge d'une initiative principalement individuelle, tout comme dans les arts, et entre dans un processus collectif et historique de perfectionnement infini dirigé vers un idéal, tout comme dans la technique : c'est pourquoi sa situation est unique.

Si les propositions scientifiques sont formulées par le scientifique singulier, «l'être et la vérification de l'être» sont intersubjectifs, ils ne valent que comme revendications d'être dans la mesure où d'autres scientifiques peuvent également les revendiquer ou «faire valoir des raisons opposées», ce qui signifie que «la satisfaction de l'objectif de connaissance du scientifique singulier n'est vraiment scientifique que s'il a pris en compte l'horizon universel du co-scientifique en tant que collaborateur effectif et possible», la vérité scientifique s'inscrit dans un horizon infiniment ouvert de collaborations possibles et doit valoir «pour quiconque adopte une attitude théorique et se réfère au même sujet de connaissance, elle ne doit pas être une vérité de point de vue», elle ne peut être une vérité de situations particulières, dans la mesure où la science veut rendre justice à toutes les situations particulières, elle a «pour objectif de connaître la vérité objective qui traverse la relativité de toutes les situations possibles.»<sup>702</sup>

Le thème de l'individuation ouvre également deux questions : celle de l'individu en tant que *personne* et celle de l'individu en tant qu'*être humain*. À celles-ci correspondent la philosophie du sujet et l'anthropologie. En croisant les champs entre le premier et le deuxième, ces deux disciplines, ainsi que l'ousiologie elle-même, entretiennent avec la phénoménologie une relation de «double appartenance épistémique» (expression de l'auteure Claudia Serban) : cela signifie qu'au-delà de la considération des individus (personne et être humain) d'un point de vue empirique-positif, il est possible de les aborder d'une perspective transcendantale, établissant ainsi une «phénoménologie du sujet» et une «anthropologie transcendantale».

Dans un article intitulé «*L'horizon de la philosophie première*», écrit par Yves Mayzaud, la question de la «personne» est débattue. L'auteur commence en disant que la problématique que la philosophie première de Husserl ne peut se permettre d'omettre de son horizon est que toute philosophie, qu'elle soit première ou deuxième, est le résultat d'un travail personnel du philosophe. C'est lui, en effet, qui, par sa volonté, décide de construire la philosophie dans une institution de sens originelle. Cependant, de la période allant des *Recherches Logiques* jusqu'aux *Idées I*, Husserl était fortement imprégné d'un *pathos* anti-

---

<sup>702</sup> Ibid., Annexe XXVII au § 73, pp. 506 (trad. port. 423).



relativiste qui rejetait tout réductionnisme de la philosophie à la dimension personnelle comme une attitude exposée irrémédiablement à toutes sortes d'accusations de scepticisme, de subjectivisme, d'anthropologisme, et, pire encore, de nihilisme.

D'autre part, cependant, Mayzaud montre que, déjà dans les années 10 et tout au long des années 20, Husserl, bien qu'il n'abandonne pas son *pathos* anti-relativiste, approfondit ses réflexions sur le personnel et introduit deux conceptions phénoménologiques de la personne. La première conception est celle de la personne en tant que moi personnel psychologique désigné comme un centre d'habitudes et de croyances, un «moi» empirique et constitué décrit comme un observateur intéressé du monde. La deuxième conception, quant à elle, est celle de la personne en tant que moi pur de la subjectivité transcendantale qui occupe le siège du flux de conscience et répond aux représentations et aux unités synthétiques de la connaissance du monde, un moi qui est constituant et décrit comme un observateur désintéressé.

Le moi pur n'est cependant pas perçu comme un centre vide, il est personnalisé. Les leçons sur la *Philosophie Première*, d'une part, et les *Méditations Cartésiennes*, cinq ans plus tard, libèrent d'un côté le personnel du psychologique, mais, en contrepartie, le pensent «en conjonction avec le transcendantal», elles «placent le personnel sur le même plan que le transcendantal sans pour autant les confondre», d'où le personnel n'est en rien dévalué au profit du transcendantal, bien au contraire, celui-ci est «valorisé comme point de départ et condition de possibilité de toute architecture philosophique»; ainsi, une relation privilégiée entre le personnel et le transcendantal, typique du jeu de la phénoménologie du sujet des années 30, s'établit, qui «consiste à essayer de convaincre que la réduction phénoménologique ne fait pas abstraction de la facticité mais révèle sa structure profonde sous la forme du moi transcendantal.»<sup>703</sup>

Un ouvrage de référence sur le même sujet est celui de Housset, «*Personne et sujet selon Husserl*» (déjà cité), qui propose de réfléchir à «l'élucidation de l'identité et de la différence entre le sujet qui constitue le monde et le sujet qui est dans le monde», sur la manière dont «l'individuation authentique ne peut découler que de l'explication de l'ipséité du sujet par laquelle il saisit sa subjectivité constitutive productrice de sa pleine concrétion», et sur toute la problématique qui en découle.<sup>704</sup>

---

<sup>703</sup> MAYZAUD, Yves. L'horizon de la philosophie première. In : La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 47-59, pp. 50-52-53.

<sup>704</sup> HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1997, pp. 21-22. Citação ligeiramente alterada.

Comme nous l'avons dit, la même relation de co-appartenance entre l'empirique-positif et le transcendantal est exhibée par l'anthropologie, qui est une science régionale de l'homme et opère à l'intérieur de limites appartenant au monde, mais qui, en même temps, peut être investie d'un caractère transcendantal «en vertu de son intimité avec la phénoménologie transcendantale, ou en vertu de l'*ineinander* inextricable entre le moi transcendantal et l'être humain», ce qui fait qu'elle est une science fondée par la phénoménologie transcendantale, mais qui participe, d'un certain point de vue, à sa propre fondation, c'est-à-dire «elle est fondatrice en même temps que fondée». <sup>705</sup>

#### 10.1.4 Phénoménologie et théologie

Avec la théologie, la littérature consultable est vaste, bien que Husserl lui-même n'ait pas consacré d'étude systématique à la question théologique et que les textes qu'il a écrits explicitement sur Dieu soient rares et dispersés parmi des pages et des pages de manuscrits inédits et dans la masse de papiers de sa correspondance. Cependant, on ne compte plus le nombre d'auteurs qui se sont efforcés de rassembler ces fragments dans un dossier et de les soumettre à une interprétation d'ensemble. Cela signifie que le problème théologique en phénoménologie n'est pas négligeable. Nous aimerions mentionner ici le travail de certains interprètes dont nous avons eu accès aux textes dans le cadre de notre recherche :

Stephan Strasser, dans les articles «*Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*» (1958-59) et «*Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls*» (1978). Plus particulièrement, cet auteur relie l'approche de Dieu en phénoménologie à la facticité de la téléologie de la raison dans l'histoire.

Emmanuel Housset, dans l'article «*Husserl et le Dieu d'Aristote*», soutient que la manière dont Husserl comprend «la signification transcendantale du développement historique et factuel du monde» (deuxième voie de la phénoménologie vers l'ontologie pleine et entière qui complète la voie cartésienne), l'indissociabilité entre la subjectivité concrète et son histoire, équivaut à «reconnaître que l'absolu s'identifie à sa temporalisation dans l'histoire», et cela semble mettre en lumière un engagement de Husserl dans une «voie pouvant être qualifiée d'aristotélienne» <sup>706</sup>. Housset examine, tout au long du texte, la manière dont la

---

<sup>705</sup> SERBAN, Claudia. La double appartenance épistémique de l'anthropologie. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris : Hermann, 2019, pp. 449-465, pp. 464-465.

<sup>706</sup> HOUSSET, Emmanuel. « Husserl et le Dieu d'Aristote », Les études philosophiques, n o 4/1995, p. 481-496, p. 481.

référence au dieu aristotélien permet d'élever de niveau, ainsi que de ramener à une dimension plus originaire, l'une des questions centrales de la phénoménologie qui est l'intentionnalité.

Du même auteur, un ouvrage indispensable pour le thème de la théologie phénoménologique est le livre «*Husserl et l'idée de Dieu*», qui aborde les analyses dispersées de Husserl sur la question de Dieu en les comprenant comme «animées par une interrogation proprement spéculative» que l'on pourrait formuler de la manière suivante : «quel espace y a-t-il pour Dieu dans une philosophie se voulant méthodologiquement athée ? À partir du 'je' transcendantal, quel est l'accès possible à la pure phénoménalité de Dieu ?»<sup>707</sup> Cet auteur démontre comment faire de la théologie, à la manière de Husserl, ne consiste pas à construire de manière abstraite et métaphysique le concept de Dieu, mais à remonter à l'expérience même de Dieu dans sa dimension la plus originaire.

Au Brésil, une excellente référence peut être trouvée dans les textes de Martina Korelc.<sup>708</sup>

Concernant la prétention de la phénoménologie à être «méthodologiquement athée», un mot supplémentaire doit être ajouté. Claudia Serban<sup>709</sup>, sur la base de passages de Husserl et de la littérature secondaire, soutient que différentes approches de la théologie chez Husserl sont dites «athées», c'est-à-dire qu'elles procèdent sans recours à la foi et soumettent à une réduction phénoménologique tout dogme religieux ainsi que toute révélation.

Les différentes approches sont au nombre de quatre ou cinq, et elles montrent un mouvement caractéristique : «Si la méthode phénoménologique préconisée par Husserl consistait toujours à commencer 'd'en bas (*von unten*)', cela ne signifie pas qu'il n'aurait pas prétendu, une fois que ce point de départ était établi et maintenu, avancer résolument 'vers le haut'.»<sup>710</sup> Par conséquent, en raison des trois faits que (i) ce sont des approches, c'est-à-dire des voies ou des chemins, (ii) qu'elles sont athées, c'est-à-dire non confessionnelles, et (iii) qu'elles sont un mouvement, c'est-à-dire un mouvement de bas en haut, Serban les appelle des «voies

---

<sup>707</sup> Présentation générale du livre : HOUSET, Emmanuel. « Husserl et l'idée de Dieu », Paris : Cerf, 2010.

<sup>708</sup> Cf. KORELC, Martina. *Crença e razão na fenomenologia de Husserl*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, p. 33-52, 2015. Et aussi : KORELC, Martina. *Deus como o princípio necessário na fenomenologia de Husserl*. *PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA*, V. 28, N. 1, P. 1-43, JAN./JUN. 2023.

<sup>709</sup> Cf. SERBAN, Claudia. Présentation : l'approche husserlienne de Dieu, entre métaphysique phénoménologique et phénoménologie de la religion. *Alter: Revue de phénoménologie*. *Alter* [En ligne], 28 | 2020. Husserl a constamment réitéré l'approche athée de sa phénoménologie. Par exemple, dans une lettre à Przywara datée du 15 juillet 1932, où il met l'accent sur sa «forme athée de philosophie (*atheologisches Philosophieren*)» (Extraits de la correspondance, *Husserliana Dokumente III/7*, p. 237). Un autre exemple, dans une lettre à son ami Gustav Albrecht : «La philosophie, pour moi, représente en dernière instance mon cheminement non religieux vers la religion, ou plutôt, mon parcours athée vers Dieu» (Extraits de la correspondance, *Husserliana Dokumente III/9*, p. 124). La traduction de cette correspondance est de Dominique Pradelle et peut être consultée dans la même édition de la revue *Alter* citée ici.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 4.

non confessionnelles vers Dieu», suivant une suggestion donnée par Husserl lui-même dans cette lettre à Albrecht susmentionnée.

La première voie est l'épistémologique. Dieu y est défini comme le «représentant idéal de la connaissance absolue» (dans les *Idées I*) et le «porteur du *lógos* absolu» (dans la *Krisis*). La deuxième voie est l'éthique : celle-ci part d'un processus de «logisation» et d'«éthicismation» de Dieu qui présente indiscutablement de forts accents kantien. En plus de celles-ci, il y a «la voie de la monadologie», à travers laquelle «le chemin non confessionnel vers Dieu» prend racine dans l'immanence de l'ego transcendantal»; la «voie doxique», qui aborde Dieu comme objet de foi et la foi religieuse du point de vue de la croyance»; et la «voie de la culture et des institutions, qui est décrite dans les textes où Husserl fait référence aux religions établies et à leurs pratiques communautaires.»<sup>711</sup>

Ces voies se distinguent des voies classiques de la métaphysique traditionnelle et, certes – dit Serban – «ne cessent de s'entrecroiser et de s'entrelacer», menant «à Dieu sans Dieu» et ayant comme point de départ «l'immanence phénoménologique délimitée par la pratique de la réduction».<sup>712</sup>

## 10.2 La psychologie et la science du monde de la vie

Les années qui ont suivi 1923/24 ont été consacrées à approfondir la question de la psychologie phénoménologique. L'ouvrage de Husserl dans laquelle le statut de la psychologie est soumis à un traitement plus systématique est l'ensemble des conférences de 1925, intitulées «*Psychologie Phénoménologique*». L'intérêt de ces textes réside dans la présentation systématique de la relation que la psychologie entretient avec les autres sciences et avec la phénoménologie transcendantale. Dans l'article écrit pour l'Encyclopédie Britannica, dont la version finale (après quatre versions) a été publiée en 1927, Husserl a de nouveau fait référence au concept de « Philosophie Première ». En explicitant le projet d'une psychologie phénoménologique, il a qualifié la phénoménologie de « philosophie première » en tant que science qui traite de la subjectivité transcendantale possible en général.

La phénoménologie, rigoureusement et systématiquement mise en œuvre (...) est identique à cette philosophie qui englobe *toute* connaissance véritable. Elle se divise en une phénoménologie eidétique (ou ontologie universelle) en tant que *philosophie première*, et en une *philosophie seconde*, la science de l'*universum* des *facta*, ou de l'intersubjectivité transcendantale qui les contient

---

<sup>711</sup> Ibid., p. 3.

<sup>712</sup> Ibid., p. 3.

tous synthétiquement. La philosophie première est l'*universum* de la méthode pour la philosophie seconde, et elle se réfère en retour à elle-même pour se fonder méthodiquement. »<sup>713</sup>

Dès le début de ses conférences à Amsterdam en 1925, Husserl affirme que la phénoménologie a une double identité et une double signification :

Elle se présente dans son développement ultérieur en un double sens remarquable : d'une part, comme *phénoménologie psychologique*, qui doit servir en général à la psychologie de science fondamentale radicale; d'autre part, comme phénoménologie transcendante qui, de son côté, a en connexion avec la philosophie, la grande fonction de philosophie première, de science source de la philosophie.<sup>714</sup>

Les occurrences du terme dans les œuvres ultérieures sont plutôt discrètes, mais non moins importantes. Dans les *Méditations Cartésiennes*, le terme « philosophie première » est écrit une fois entre guillemets et son idée est évoquée sous forme d'impératif : par la poursuite des dernières réflexions, Husserl dit, il devient évident pour moi « qu'il me faut *avant tout* élaborer une phénoménologie purement eidétique, et que c'est en elle seule que s'accomplit et peut s'accomplir la première réalisation d'une science philosophique – celle d'une « philosophie première » »<sup>715</sup>.

Dans le résumé rédigé pour ces *Méditations*, Husserl lance un programme dans lequel le concept apparaît à nouveau :

L'élaboration systématique de la phénoménologie *a priori* embrasse l'ensemble des connaissances *a priori*, et confère un fondement absolu à la science. Elle réalise l'idée d'une ontologie universelle, formelle et matérielle à la fois (la philosophie première), ou, ce qui est la même chose, celle d'une théorie de la science parfaitement générale. Son premier degré est constitué par l'*égologie* solipsiste (l'analyse limitée au moi).<sup>716</sup>

Husserl réitère dans son projet l'idéal cartésien d'une réforme intégrale de la philosophie. Ce qui vient en premier lieu dans cette réforme est la fondation, qui doit être une fondation absolument rationnelle capable de satisfaire l'idée de la philosophie en tant qu'unité universelle des sciences.<sup>717</sup> Déjà dans les conclusions des *Méditations*, Husserl trouve une autre occasion de suggérer l'idée de la Philosophie première lorsqu'il mentionne l' « égologie », qui dans l'ordre des disciplines est « première », et son développement final dans une phénoménologie intersubjective :

---

<sup>713</sup> Hua IX. Article pour l'Encyclopédie Britannica, p. 298-299 (trad. fr. 241-242).

<sup>714</sup> Ibid., Conférences d'Amsterdam, p. 303 (trad. fr. 246).

<sup>715</sup> Hua I. Quatrième Méditation, § 34, p. 105 (trad. fr. 120 Soulignement ajouté).

<sup>716</sup> Ibid., Sommaire. Leçons III e IV, p. 193.

<sup>717</sup> Voir: Ibid., Première Méditation, § 1, p. 44.

Cette *ontologie universelle concrète* (ou encore cette doctrine universelle et concrète de la science, cette logique concrète de l'être) serait aussi en soi *le premier univers* de science qui serait fondé de manière absolue. Dans l'ordre, il y aurait, première en soi des disciplines philosophiques, l'égologie *solipsiste* restreinte, celle de l'*ego* primordial réduit, ensuite seulement viendrait la phénoménologie intersubjective fondée sur la première, et selon une universalité telle qu'elle traite d'abord les questions universelles pour, ensuite seulement, se ramifier dans les sciences *a priori*.<sup>718</sup>

Une autre polémique soulevée par Landgrebe, lors de la discussion du deuxième tome des leçons sur la philosophie première, c'est qu'il a exprimé l'opinion que cette seconde partie, en contraste avec la première partie historique, qui a finalement atteint une grande unité interne, aurait « tout l'aspect d'un brouillon rédigé à la dernière minute », d'une « improvisation », ne constituant qu'une « aventure expérimentale de la pensée » dont les résultats, imprévisibles, conduiraient Husserl à des conséquences complètement différentes de celles qu'il avait initialement envisagées<sup>719</sup>.

Malgré les éloges que Landgrebe adresse au texte comme étant celui où Husserl aurait le plus soumis ses propres positions à une évaluation critique minutieuse, il considère, d'autre part, que l'histoire de sa composition n'est rien de plus que l'histoire d'un échec (*eines Scheiterns*). En ce qui concerne l'usage de l'expression « philosophie première », Landgrebe met l'accent sur le fait que ce titre, dans le contexte des œuvres ultérieures, a peu à peu disparu, mentionné seulement de manière incidente, rarement et entre guillemets. Son hypothèse est que l'expression plus générale de « philosophie transcendantale » a pris sa place et que Husserl aurait en outre abandonné cette idée directrice comme impraticable.

Mais la position de Landgrebe semble être complètement contredite par la lettre que Husserl écrit à Hicks le 15 novembre 1930, dans laquelle le philosophe mentionne les *Méditations* et la *Logique Formelle et Transcendantale* et se réfère à nouveau expressément à la phénoménologie comme « erste Philosophie » :

Ma phénoménologie transcendantale (...) est un effort pour renouveler l'idée originale de la philosophie en tant que science universelle (qui inclut toutes les sciences spéciales possibles) et pour la développer sous la forme de l'approche scientifique la plus rigoureuse concevable ; en d'autres termes, sous la forme de la justification « absolue » de chaque pas fait dans la direction de la connaissance. Cela comprend un rétablissement fondamental de toutes les sciences naturelles et humaines (tous les problèmes fondamentaux, tous les problèmes paradoxaux sont des problèmes phénoménologiques). La

---

<sup>718</sup> Ibid., Cinquième Méditation, Conclusion, § 64, p. 181 (trad. fr. 207).

<sup>719</sup> „Es ist der Weg eines experimentierenden Abenteuers des Denkens, dessen Gelingen in den die Vorlesung begleitenden Reflexionen (vgl. z. B. 354 ff.) immer wieder in Frage gestellt wurde und dessen Ausgang nicht von vornherein feststand, so daß es tatsächlich ganz anderswohin führte, als Husserl anfangs vorgesehen hatte.“ LANDGREBE, Ludwig. Husserls Abschied vom Cartesianismus. Philosophische Rundschau, Vol. 9, N° 2/3 (1961) 133-177, p. 134.

phénoménologie eidétique, comme "Philosophie première", contient une réforme radicale de la psychologie. Elle implique une psychologie purement intentionnelle et a priori, nettement différenciée en terme de sens et de méthode de la psychologie naturaliste des derniers siècles, mais aussi de la psychologie de l'école de Brentano.<sup>720</sup>

Et aussi, d'après ce que Husserl écrit en annexe de la *Krisis*, vers 1936, cela permet de considérer la philosophie première comme la science de la *Lebenswelt* (le monde de la vie) :

Peut-être que la définition des tâches de la science objective n'apparaît pas comme la première à être comprise dans le cercle de vision de l'humanité philosophique par une contingence historique, mais avec nécessité ; mais peut-être aussi que la science qui pour nous est la *première* n'est pas en soi la *première* qui, en tant que telle, pouvait seulement, dans l'unilatéralité de ses effets à travers les millénaires, et aussi dans les effets sur le devenir historique entier de l'humanité, motiver des études dans lesquelles on pouvait générer le nouveau sens de la science et, en premier lieu, en tant que science du monde de la vie comme terrain pour la science objective – et, ainsi, d'une certaine manière, comme un moyen auxiliaire. J'espère en effet montrer, comment, en progressant de manière conséquente, il n'est pas possible de rester au milieu de la découverte du monde de la vie en tant que thème théorique (à savoir, le monde de la science objective comme évidence du monde préalablement donné), et que la science d'une nouvelle espèce du monde de la vie embrasse inévitablement finalement, dans l'universalité des tâches qui constituent sa spécificité scientifique, tous les problèmes avec un sens pour l'être et la connaissance de la vérité.<sup>721</sup>

Il n'est pas fortuit que la psychologie phénoménologique apparaisse dans un texte où Husserl évoque à nouveau l'idée de la philosophie première. Nous avons vu que cette relation commence tôt et est traversée par différents sens. Fissette a écrit que la « réhabilitation tardive » de la psychologie dans le projet philosophique de Husserl se justifiait par trois facteurs :

- Le premier est l'*identification partielle* de la phénoménologie à la psychologie eidétique dans sa définition élargie de la phénoménologie (comme psychologie et comme philosophie).
- Le deuxième est le *parallélisme* qu'il établit entre les dimensions psychologique et philosophique de sa phénoménologie.

---

<sup>720</sup> „Meine transzendente Phänomenologie (...) ist ein Versuch, die ursprüngliche Idee der Philosophie als universaler Wissenschaft (die alle möglichen Sonderwissenschaften in sich fasst) zu erneuern und sie in Form denkbar strengster Wissenschaftlichkeit in systematischen Gang zu bringen; mit anderen Worten, in der Form “absoluter” Rechtfertigung eines jeden Erkenntnisschrittes. Das schliesst also eine prinzipielle Neubegründung aller Natur- wie Geisteswissenschaften in sich (alle Grundlagenprobleme, alle Paradoxienprobleme sind phänomenologische Probleme). Die eidetische Phänomenologie als “erste Philosophie” birgt in sich eine radikale Reform der Psychologie. In ihr liegt implizite eine rein intentionale und apriorische Psychologie, nach Sinn und Methode scharf unterschieden von der naturalistischen Psychologie der letzten Jahrhunderte, aber auch von der Psychologie der Brentanoschule.“ Husserl an Hicks, 15. 111. 1930 (Entwurf). Hua Dokumente. Briefwechsel. Band VI. Philosophenbriefe. p. 181.

<sup>721</sup> Hua VI. Annexe XVIII au § 34, p. 463 (trad. port. 384-385 soulignement ajouté).

- Le troisième est la *critique de la voie cartésienne* de la réduction et l'adoption de la voie psychologique.<sup>722</sup>

Cependant, ici se posent de graves problèmes dès lors qu'une double interrogation est soulevée quant à quel est exactement le caractère interne, le facteur de primauté, qui confère à la phénoménologie le statut de «première», en d'autres termes : quel élément est-ce qui vient en premier lieu ? En examinant la première partie des leçons de 1923/24, Lavigne en arrive à la conclusion que celle-ci ne dépasse pas la modalité psychologique de la réflexion sur la conscience, car la critique des idées qui y est menée se fait du point de vue de la psychologie intentionnelle.

L'idéalisme ontologique introduit dans la deuxième partie, fondé sur la Réduction transcendantale et dont la thèse principale est que tout être, dans ses apparitions, équivaut à une unité de concordance noématique et se laisse ramener à une production subjective, est un idéalisme incompatible avec les présuppositions de la réflexion psychologique sur le vécu et exige la mise absolue entre parenthèses de toutes celles-ci, sachant que la fondation de la phénoménologie en tant que philosophie première dépend nécessairement du dépassement de l'approche réflexivo-psychologique de la subjectivité intentionnelle en faveur d'une appréhension transcendantale. La deuxième partie des leçons favorise-t-elle réellement ce dépassement ? Le problème devient ici un problème de méthodologie : la transcendantalisation de la Réduction est-elle effectivement légitimée par Husserl ?

Lavigne soumet les deux voies réductives, cartésienne et psychologique, à un examen détaillé, citant directement plusieurs passages des conférences. En ce qui concerne la première voie, il remarque que la «*transcendantalisation de la Réduction (...) consiste à relier une deuxième fois au moi-agent le produit intentionnel de la première réflexion, l'unité moi-individu-pensant-pris-avec-l'ensemble-de-mes-correlats-intentionnels (...)*» et en arrive à la conclusion que la Réduction transcendantale, sous sa forme cartésienne, n'est rien de plus qu'une simple «*itération de la réflexion psychologique.*»<sup>723</sup> En ce qui concerne la deuxième voie, il en va de même, ce qui conduit à conclure que «*l'approche phénoménologico-psychologique – n'est rien de plus qu'un repliement itératif (l'application à soi-même) de la réduction psychologique.*»<sup>724</sup>

---

<sup>722</sup> FISETTE, Denis. La crise des sciences et le fondement de la psychologie. In: Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences. Paris: Hermann, 2019, p. 327.

<sup>723</sup> LAVIGNE, Jean-François. *Op. Cit.*, 2011, p. 45.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 45.



Les deux conclusions ci-dessus, cependant, conduisent à l'affirmation d'un verdict encore plus sévère concernant le transcendentalisme husserlien : peu importe ce que Husserl prétend, la réduction phénoménologique ne suspend pas réellement la réalité, elle la fait seulement perdre de vue. Ce qui subsiste au fond de tout processus réductif, et qui le fonde, est la pré-donation originaire de la réalité, la «réduction dite transcendantale n'est en fait qu'un produit médiat de l'attitude naturelle», ce qui entraîne que «le <premier>, le véritablement *premier* en phénoménologie est, historiquement, la psychologie ; et, ontologiquement, l'être comme transcendance absolue.»<sup>725</sup>

En ce qui concerne la question de l'affirmation de la science du monde de la vie comme première, quelques observations ne peuvent pas être omises. Selon Luft<sup>726</sup>, les malentendus généraux concernant la philosophie de Husserl résultent du fait que la relation entre la phénoménologie en tant que philosophie première et la science du monde de la vie n'a pas encore été suffisamment éclaircie. C'est pour cela que Luft s'oppose à Heidegger qui a déclaré à Davos que Husserl était temporairement tombé dans les bras des néo-kantiens avant de revenir aux sujets sains de la phénoménologie. Pour lui, cela est complètement erroné, car il convient de souligner que la tâche de la phénoménologie en tant que philosophie première est tracée dès le début dans les efforts de Husserl, une tâche qui mène dès le départ à la phénoménologie en tant que forme de philosophie transcendantale.

L'idée du fondement ultime n'est pas une étape transitoire du développement de la phénoménologie husserlienne. Ce que l'on appelle le «testament philosophique» de Husserl, présenté dans la *Krisis*, est souvent vu comme un abandon ou un dépassement du projet de la *Letztbegründung* au profit d'une science du monde de la vie d'inspiration herméneutique. Luft plaide en faveur de la position opposée : la *Krisis* n'est en aucun cas une renonciation au projet précédent présenté avec ambition comme celui d'une philosophie première. L'auteur cherche à dissiper cette impression erronée en montrant comment le projet de la philosophie première et celui de la science du monde de la vie se rejoignent systématiquement.

Ainsi, Luft soutient que la phénoménologie, après le tournant transcendantal, est une philosophie première dans le sens où elle oriente le regard vers la perspective la plus radicale de l'expérience, vers la *first person perspective*, soulignant ainsi que toute expérience et connaissance sont des dons de sens qui se produisent dans la conscience. Ce n'est donc pas un premier par rapport à un dernier, mais premier dans le sens grammaticalement intelligible

---

<sup>725</sup> Ibid., p. 45.

<sup>726</sup> LUFT, Sebastian. „Phänomenologie Als Erste Philosophie Und Das Problem Der »Wissenschaft Von Der Lebenswelt«.“ Archiv Für Begriffsgeschichte, vol. 53, 2011, pp. 137-152.

de la première personne, qui, en tant qu'instance première de la connaissance, est également le support de toute connaissance. Et ici, il est dit que la phénoménologie n'a pas de sens épistémologique (*wissenschaftstheoretischen Sinn*), mais gnoséologique (*erkenntnistheoretischen Sinn*).

Luft se demande comment cette la science du monde de la vie s'inscrit dans le projet de la philosophie première. Il s'oppose à l'idée selon laquelle le monde de la vie est simplement donné. Une autre question se pose : si la science commence par le doute, alors quel genre d'idée de science la phénoménologie peut-elle satisfaire tout en étant à la fois descriptive et eidétique ? Il est évident qu'elle ne peut pas être descriptive au sens habituel du terme, comme la botanique est descriptive. Si la science du monde de la vie est une science eidétique, elle ne peut pas être objet d'une description purement empirique. Le monde de la vie est donc scientifique, mais non empirique ; il s'agit plutôt d'un concept transcendantal-phénoménologique, c'est-à-dire qu'il présuppose la réduction phénoménologique et la dimension résultante de l'immanence du transcendantal.

## 11. Autres propositions de philosophie première

Après Husserl, d'autres propositions de philosophie première ont émergé sur la scène philosophique contemporaine et nous voudrions ici attirer l'attention sur certaines d'entre elles avant de passer aux considérations finales. La première à souligner est sans aucun doute celle d'Emmanuel Lévinas, qui propose l'éthique comme philosophie première en affirmant sa primauté par rapport à l'ontologie.

Dans la trilogie qui commence avec le livre « *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* » (Paris, PUF 1988), passe par « *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* » (Paris, PUF, 1997) et aboutit à son achèvement avec « *De Surcroît* », Jean-Luc Marion propose une nouvelle philosophie première : la « phénoménologie de la donation », qui prend son point de départ dans la phénoménologie husserlienne, dans la mesure où celle-ci vise une pureté originaire, en fonction de laquelle s'établit – selon Marion – un régime de « monstration » qui ne doit rien aux processus de « démonstration » des sciences.

Ce qu'il s'agit de montrer, c'est le « comment » des vécus constitutifs ou le « comment » du fonctionnement intentionnel des actes donnant du sens. Marion défend que Husserl laisse entendre, dans ses écrits, que la réduction doit être guidée par trois principes fondamentaux : 1° - *autant d'apparaître, autant d'être* ; 2° - *Droit aux choses mêmes* ; 3° - *il faut*

*prendre les phénomènes comme ils se donnent.*<sup>727</sup> Marion ajoute une quatrième formulation de principe : « *Autant plus de réduction, autant de donation* », qui relie le concept de réduction à celui de donation. Cela signifie donc que l'efficacité de la réduction se mesure par la quantité de donation qu'elle permet de se manifester dans l'objet. La qualité ou le degré d'intensité de la donation de l'objet est le facteur le plus déterminant, c'est avec eux que s'accroît proportionnellement l'intuition du sens. Le filtrage opéré par la réduction consiste à séparer ce qui apparaît de ce qui n'apparaît pas, empêchant l'assomption, dans l'apparaître, de tous les indices frauduleux, les ambivalences, les obscurités, « l'objectivation non contrôlée, les théories absurdes ». Ce qui doit être accueilli est ce que la donation, en fait, livre, empêchant d'éventuelles altérations de sens et bannissant ce qui s'ajoute illégitimement à l'apparaître comme son parasite, dans la stricte limite de « ce que la donation donne à voir »<sup>728</sup>.

Ainsi, démontre Marion que pour comprendre pleinement le principe de Husserl de 1907 (« jusqu'où va l'évidence vraie, va la donation »), nous devons le combiner avec ce autre principe exposé à la fin des *Méditations Cartésiennes* : « *Autant d'apparaître, autant d'être* ». L'union de ces deux principes donne la thèse suivante : l'être du monde ne se donne à la phénoménologie que de manière indirecte via la réduction, dans la mesure où celle-ci permet l'accès à l'évidence vraie, à cette base ontologique mentionnée précédemment dans les *Méditations*.

La phénoménologie de la donation traite des phénomènes saturés, appelés surcroît, qui se caractérisent par un excès d'intuition par rapport au concept, se manifestant dans les « événements (saturés selon la quantité), dans l'idole (saturée selon la qualité), dans la chair (saturée selon la relation), et enfin dans l'icône ou le regard d'autrui (saturés selon la modalité). »<sup>729</sup>

Dans les conférences qu'il a prononcées sous le titre « *Anthropologie statt Metaphysik* », Tugendhat propose l'Anthropologie comme philosophie première. Dans une tendance déjà initiée par Kant, il soutient que la question « *qu'est-ce que l'homme ?* » fournit la base de toute interrogation philosophique, et que, par conséquent, c'est l'anthropologie qui devrait légitimement assumer le rôle d'une philosophie première. Mais du fait que l'anthropologie dépend d'une compréhension des êtres humains et d'une appréhension du monde, il s'ensuit qu'elle ne peut être pratiquée que du point de vue de la première personne (du

---

<sup>727</sup> MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1997, pp. 18 à 23. Marion attribue cette liste au commentaire de Michel Henry : « *Les quatre principes de la phénoménologie* ». Le quatrième principe sera introduit par Marion lui-même.

<sup>728</sup> Ibid., p. 27.

<sup>729</sup> MARION, Jean-Luc. 2015, *Op. Cit.*, p. 3.

singulier ou du pluriel), dans lequel nous avons accès à cette compréhension et à cette appréhension.

Pour la discussion du *statut quaestionis* de la question de la philosophie première, à partir de Husserl et au-delà, il y a, comme nous avons vu, un ensemble de travaux qui ne peut pas manquer, à savoir la série de textes qui résultent du séminaire sur la philosophie première organisé en 2011 par K. Novotný, A. Schnell et L. Tengelyi<sup>730</sup>. Les textes de ce colloque ont été regroupés en trois chapitres différents : (A) «Le rôle de la philosophie première dans l'histoire de la phénoménologie»; (B) Essais de refonte de la phénoménologie»; (C) «La possibilité d'une philosophie première dans la phénoménologie contemporaine».

L'article de László Tengelyi, intitulé «La phénoménologie et les catégories de l'expérience», cherche à «tirer de l'interprétation husserlienne de la métaphysique certaines conséquences qui confèrent à la phénoménologie – en termes de J.-L. Marion – le caractère d'une *autre* philosophie première (...)»<sup>731</sup>. L'auteur cherche à comprendre le sens précis contenu dans ce qualificatif «autre» de Marion et, finalement, il estime que ce qui est en jeu dans l'interprétation phénoménologique est la question des «catégories de l'expérience», placée «au centre des recherches consacrées à l'élaboration de l'idée d'une philosophie première.»

L'article est divisé en trois sections, appelées respectivement : «La métaphysique husserlienne de la facticité», «L'exemple ambigu du fait de monde», «Les catégories de l'expérience selon la phénoménologie».

La discussion entamée dans la première section porte sur la division opérée par Husserl entre la philosophie première, initialement conçue comme phénoménologie transcendantale et eidétique, et la philosophie seconde, conçue comme métaphysique de la facticité ou science fondamentale de la réalité. Ce second domaine réservé à la métaphysique, qui traite de l'irrationalité de la rationalité mondaine, n'implique pas seulement une extension de son champ thématique, mais implique également l'émergence d'un nouveau savoir concernant la relation entre Eidos et fait. À la lumière de cette relation, l'opposition ci-dessus n'est plus tenable. Tengelyi, s'appuyant sur ce qu'Husserl écrit dans la «*Phénoménologie de l'intersubjectivité*», que dans le cas du moi la position de la possibilité dépend de l'actualité, attire notre attention sur la situation très particulière du moi individuel, instance qui se distingue des choses intramondaines par le fait que, dans celles-ci, les possibles essentiels ont priorité sur

---

<sup>730</sup> K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. La phénoménologie comme philosophie première. Amiens: Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011.

<sup>731</sup> TENGELYI, László. La phénoménologie et les catégories de l'expérience. In : La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens: Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 153-167, p. 153-154.

les réalités effectives, tandis que dans le moi, la monade individuelle, les possibles essentiels sont relatifs à son existence, c'est-à-dire que l'Eidos se révèle dépendant du fait absolu et inéliminable du moi. Ainsi, l'opposition entre la science première de l'Eidos et la science seconde du fait commence à s'affaiblir et Husserl est contraint de l'atténuer voire de la dépasser. La phénoménologie semble alors dépendre de certains faits originels ou certaines structures factuelles que Tengelyi<sup>732</sup> dispose dans une structure quaternaire : a) le fait du moi ; b) la circonstance selon laquelle le moi a toujours son monde ; c) la circonstance selon laquelle le moi porte en lui-même, intentionnellement, les autres, dans la situation d'*être-pour-l'autre* ou d'*être-dans-l'autre* ; d) le fait originel de la téléologie de l'histoire.

La discussion entamée dans la section 2 tourne autour des arguments que Husserl mobilise dans «*La philosophie Première II*» pour ébranler la croyance en la nécessité et l'éternité de l'existence du monde, ainsi que des analyses qu'il fait de l'inexorable contingence de la connaissance du monde. Pour l'auteur, l'objectif que Husserl poursuit alors est «d'indiquer la relativité du monde par rapport à l'être absolu de la conscience» et, par conséquent, «d'établir une relation de dépendance ontologique entre l'ego transcendantal et le monde.»<sup>733</sup> Plus particulièrement, Tengelyi remarque que la contingence est depuis toujours liée à la description des *processus de l'expérience* et il souhaite accorder une attention particulière à cela dans la suite de son article. La prochaine section partira de quelque chose constaté ici, à savoir que si la phénoménologie dépend de certains faits originels, le plus important d'entre eux est le fait de *l'apparaître en tant que tel*.

La discussion entamée dans la section 3 aboutit finalement à la «refonte» tentée par Tengelyi : (I) l'apparaître en tant que tel est quelque chose en soi et son caractère originel est irréductible à la donation intentionnelle ; (II) l'apparaître ne se manifeste qu'à une expérience. Ainsi, c'est dans l'expérience (*Erfahrung*), c'est-à-dire dans le vécu (*Erlebnis*), que doivent être recherchées les «catégories» que l'*autre* philosophie première se charge d'explorer. La phénoménologie, entre les mains de Tengelyi, prend alors la forme d'une *protologie expérientielle* qui ramène les catégories de l'ancienne métaphysique au domaine originel de ce qui apparaît dans son apparition, où elles se révèlent être des «catégories de l'expérience», appelées par l'auteur «expérientiaux», faisant ainsi référence aux «existenciaux» de Heidegger. Concernant les expérientielles, le texte nous informe ce qui suit:

---

<sup>732</sup> TENGELYI, László. 2011. Op. Cit., pp. 156-157. L'auteur observe également que cette structure quaternaire modifie la structure triple de l'ego, du monde et de Dieu typique de la métaphysique moderne.

<sup>733</sup> Ibid., p. 160.

Contrairement aux catégories au sens original du mot, les expérientiaux ne sont pas, en premier lieu, des « modes de prédication », même s'ils peuvent être considérés également comme des pendants antépédicatifs des catégories de la pensée prédicative. En tant que « catégories » propres à l'expérience, les expérientiaux expriment des conditions sous lesquelles l'expérience montre une concordance et une harmonie universelle.<sup>734</sup>

Dans son article sur le transcendantal en phénoménologie, Alexandre Schnell montre comment la phénoménologie opère à deux niveaux : dans une attitude phénoménologique naïve et dans une attitude phénoménologique transcendantale. Il a noté que l'analyse descriptive du premier niveau, bien qu'elle révèle les structures eidétiques que l'ego expérimente en lui-même dans une concordance constante, et qu'elle explicite les ingrédients réels de la sphère immanente de la conscience, n'est pas pour autant capable de descendre jusqu'aux couches définitivement légitimantes de l'expérience transcendantale, du fait qu'elle opère de manière naïve et sans aucune critique. L'analyse se révèle insuffisante lorsqu'il s'agit d'expliquer les couches constitutives ultimes des phénomènes immanents. Schnell, montrant que cette investigation est complétée par le deuxième niveau de la critique transcendantale, défend l'interprétation selon laquelle elle « doit se réaliser en procédant à des <réductions démantelantes> (*Abbauredktionen*) et à des <constructions phénoménologiques> qui appartiennent à la sphère pré-phénoménale ou <pré-immanente> de la conscience (...)»<sup>735</sup>

La transition du premier au deuxième niveau peut être décrite comme le passage d'un travail de déconstruction à un travail de construction phénoménologique. Schnell souligne que le premier niveau, par le biais d'une réduction démantelante, éloigne les obstacles qui cachent l'activité transcendante de la conscience, tandis que le second s'inscrit dans un cadre positif de construction, qui n'est ni spéculatif ni métaphysique, mais guidé phénoménologiquement par les données.<sup>736</sup> Les principales références à cette construction dans les écrits de Husserl se trouvent dans les paragraphes 59 et 64 de la cinquième méditation, consacrée au problème de l'intersubjectivité.

Schnell rappelle que l'investigation transcendantale doit se diriger vers les objets en tant qu'ils doivent (*Soll*) être possibles *a priori*. Le transcendantal est étroitement lié à ce devoir-être, mais le traitement formel auquel Kant le soumet n'est pas suffisamment convaincant. La refonte de la phénoménologie tentée par Schnell répond à l'exigence de

---

<sup>734</sup> Ibid., p. 165.

<sup>735</sup> SCHNELL, Alexander. Le «transcendantal» dans la phénoménologie. In : *La phénoménologie comme philosophie première*, K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi (éd.), Amiens, *Mémoires des Annales de Phénoménologie*, 2011, p. 169-189, p. 172.

<sup>736</sup> Ibid., p. 174.

légitimer un «phénomène originaire», qu'il comprend dans le sens d'un «événement» tel qu'il apparaît chez le dernier Heidegger et qu'il caractérise en recourant à la notion d'«image». En s'appuyant sur les acquis de l'idéalisme transcendantal de Husserl, Schnell tente de poursuivre la doctrine de Fichte de l'«image» afin de la faire fructifier dans le but d'atteindre son objectif ultime de légitimation, la *Letztbegründung*.

Le domaine de l'originaire est exploré par des réflexions constantes, une réflexion simple au début, suivie d'une réflexion de la réflexion, de plus en plus intérieure. Comme l'«instance» qui fait rayonner les réflexions ne peut réfléchir une face à elle-même comme si elle se voyait dans un miroir, l'objectif de la fondation ultime exige que ce «vide» soit comblé avec une image – une image construite – et seule l'«imagination» peut se charger de cela, qui prend priorité par rapport aux autres facultés.

L'image, au fur et à mesure qu'elle se phénoménalise, se manifeste à la fois comme une négation de soi-même (comme simple image) et comme une projection de possibilités, une «possibilisation». C'est à partir du néant de la négation que les possibles sont projetés, et, dans cette projection, la réflexion se surprend en acte de réfléchir, comme réfléchissante, la conception en acte de concevoir, comme celle qui conçoit, la connaissance en acte de connaître, comme connaissante. Ici, la description en termes de sujet-objet ne satisfait pas, Schnell s'inspire plutôt de la terminologie «in-stance es-tatique» de Heidegger dans *«L'Origine de l'Œuvre d'Art»*. Cependant, le «in» de la «in-stance» heideggérienne peut provoquer un malentendu avec le «in» spatial, opposé à «ex», et donc il est nécessaire de l'éviter. À la place, Schnell formule le concept d'«endogénéité de l'être», qui transmet l'«image» de «l'origine qui s'engendre depuis l'intérieur de l'organisme».

La construction phénoménologique est une recherche de l'image du phénomène originaire qui se déroule dans une «réflexion permanente qui s'interiorise progressivement.»<sup>737</sup> Schnell vise une phénoménologie constructive qui aboutit à une métaphysique phénoménologique. Le principe formulé par Schnell est celui de «l'endogénéité du champ phénoménal». L'imagination a ici la primauté par rapport aux autres facultés, et elle a même la priorité sur la perception.

La question du fondement de l'apparaître est mal posée et doit plutôt être reformulée dans la question de la «raison» qui peut accueillir toute admission d'existence au-delà du champ phénoménal. Le principe d'endogénéité prévoit qu'une réponse à cette question ne pourrait être obtenue que dans la mise en évidence du «caractère en apparence paradoxal du

---

<sup>737</sup> Ibid., p. 186.

phénomène : plus le phénomène *se phénoménalise*, plus il *s'interiorise*. Plus il *s'interiorise*, plus il *s'expose à la transcendance*.»<sup>738</sup>

Pour conclure, un mot encore sur le concept de «construction», qui reste un concept problématique, insuffisamment explicité dans l'œuvre husserlienne. Schnell<sup>739</sup> affirme que malgré toutes les acquisitions décisives des analyses phénoménologiques concrètes, celles-ci rencontrent souvent des limites que leur démarche purement descriptive n'est pas en mesure de franchir. C'est le cas, par exemple, de la constitution de la conscience du temps<sup>740</sup> dans les profondeurs de la subjectivité transcendante, qui laisse subsister une myriade de points aveugles, d'angles morts, lorsqu'elle est soumise à une simple description.

Lorsqu'il est confronté à ces limites qui entravent le chemin de l'analyse descriptive, Husserl adopte une démarche constructive, recourant à des *constructions phénoménologiques* que Schnell insiste pour affirmer qu'elles ne sont pas de nature spéculative, mais des outils dont le phénoménologue se dote pour rendre compte d'un *contenu* phénoménal particulier dont la régularité ne peut être dévoilée que de manière constructive. Pour l'auteur, la construction phénoménologique se présente comme un outil méthodologique fondamental qui confère à la philosophie transcendantale une nouvelle figure, jusqu'alors inédite, capable de faire face aux terrains de l'analyse phénoménologique où se trouvent les «faits ultimes», qui, en raison de leur propre essence, n'ont même pas de nom par lequel ils pourraient être appelés. Cependant, il est évident que les bases de cette démarche constructive restent encore à être posées.

Enfin, en ce qui concerne le constructif ou le «spéculatif» en phénoménologie, un auteur de référence à consulter est Eugen Fink<sup>741</sup>. Apparemment, Schnell semble poursuivre quelque chose de similaire à ce qu'il propose dans la *Sixième Méditation Cartésienne*<sup>742</sup> (rédigée par Fink comme contribution à un projet de révision et de publication d'une version actualisée des *Méditations Cartésiennes* en Allemagne). Le texte qui figure au début de ce travail, sous le titre «*La Limitation Méthodique des Méditations Antérieures*», présente un tournant significatif entre les cinq méditations de Husserl, appelées «méditations précédentes», et la *Sixième*

---

<sup>738</sup> Ibid., p. 189.

<sup>739</sup> Cf. SCHNELL, Alexander. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2007.

<sup>740</sup> Cf. SCHNELL, Alexander. Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918). Hildesheim: Olms, 2004.

<sup>741</sup> Voir, entre autres, FINK, Eugen. L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative. Communication au « Colloque international de phénoménologie » tenu à Bruxelles du 12 au 14 avril 1951.

<sup>742</sup> Voir : FINK, Eugen. Sixth Cartesian Meditation. The idea of a transcendental theory of method. With textual notations by Edmund Husserl. Translated by Ronald Bruzina. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.



*Méditation.* Les connexions et les discontinuités entre les perspectives de Husserl et de Fink sont immédiatement identifiables ici.

Fink affirme qu'il y a une limitation dans la dimension génétique de la phénoménologie. Il s'agirait d'une restriction qui doit être à nouveau abordée à l'avenir, car Husserl n'aurait pas développé de manière satisfaisante sa phénoménologie génétique, ce qui impose maintenant la nécessité d'investigations qui reviennent à cette dimension et l'approfondissent. Ensuite, Fink souligne l'urgence de dépasser l'analyse régressive intuitive - bien qu'il reconnaisse qu'il faut d'abord la parcourir, au lieu de l'ignorer simplement -, dans le but d'établir une «phénoménologie progressive», également connue sous le nom de «phénoménologie constructive». Deux limitations principales sont soulignées : 1) la prédominance de la dimension statique dans la phénoménologie husserlienne et 2) la restriction de cette dernière à l'analyse régressive intuitive. Fink propose de surmonter ces limitations en progressant vers 1) une phénoménologie génétique et 2) une phénoménologie constructive, tout en reconnaissant que la priorité méthodologique doit être accordée au procédé intuitif, malgré ses limites.

La relation entre l'Eidos et le fait, discutée dans le texte de Tengelyi que nous avons vu précédemment, est également le sujet central soulevé par l'article de Tommasi «*Quelle antériorité pour la philosophie première ? L'histoire husserlienne des idées et la fondation cartésienne de la phénoménologie*».

En comparant<sup>743</sup> le contenu des deux tomes de la *Philosophie Première*, l'auteur discute de la présentation que Husserl fait de la phénoménologie comme «le résultat d'un long processus de recherche du fondement propre à la philosophie»:

I) Histoire critique des Idées : la réduction eidétique est associée par Husserl à Platon et la réduction transcendantale est associée à Descartes, deux figures décrites comme fondamentales.

II) Théorie de la Réduction phénoménologique : l'histoire critique du premier tome s'interrompt chez Kant et le problème de la Réduction est abordé ici.

I) Histoire critique des Idées : la revendication de la philosophie première d'être fondée sur un plan de certitude absolue entre en collision avec le problème de la lecture téléologique de l'histoire, ce qui produit une circularité paradoxale entre principe et fait.

---

<sup>743</sup> TOMMASI, Francesco. *Quelle antériorité pour la philosophie première? L'histoire husserlienne des idées et la fondation de la phénoménologie.* In: *Descartes et la phénoménologie / sous la direction de Dominique Pradelle et Camille Riquier.* Paris : Hermann, 2018. Notre texte est une paraphrase de celui de Tommasi.

II) Théorie de la Réduction phénoménologique : cette circularité «mène à une multiplication incontrôlée de l'époque et des mouvements de réduction» et «la difficulté d'atteindre une réduction définitive aboutit à la pluralité irréductible des egos.»<sup>744</sup>

L'auteur compare le dualisme husserlien entre *principe* et *fait* avec le dualisme de Platon entre idée et monde sensible et avec le dualisme de Descartes entre *res cogitans* et *res extensa*. Ensuite, il se demande si une phénoménologie non dualiste est possible et si une philosophie première non cartésienne et non transcendantale est concevable, tout en restant fidèle au mouvement de la philosophie moderne. Tommasi croit pouvoir identifier dans le «corps» (décrit par Husserl comme «point zéro» de toute constitution phénoménologique) un phénomène qui échappe au dualisme et qui semble être à la fois plus empirique et plus transcendantal que la conscience. C'est cette instance précisément, selon lui, qui rend possible une philosophie première non dualiste, sous la forme d'une archéologie du corps.

## 12. Considérations finales

La conclusion de l'histoire critique des idées de Husserl nous conduit à un résultat de l'application de la critique apodictique des idées philosophiques et que nous guide depuis la logique formelle vers la logique transcendantale, du scepticisme au subjectivisme transcendantal, du psychologisme à l'égologie transcendantale, de la critique de la raison à une phénoménologie transcendantale et enfin, de la monadologie à l'intermonadologie transcendantale.

Nous avons exploré deux aspects fondamentaux de la phénoménologie : son orientation gnoséologique et son intérêt pour l'histoire de la philosophie. Dans un contexte strictement gnoséologique, la phénoménologie pure s'engage dans une analyse intentionnelle guidée par la notion d'horizons. Ces horizons représentent la direction vers laquelle tend l'intention de sens, où cette intention vise à l'intuition qui remplit le sens et permet l'évidence en tant que conscience de la présence directe de l'objet lui-même.

Cependant, lorsque l'on considère l'intérêt pour l'histoire qui caractérise la philosophie phénoménologique, l'analyse intentionnelle est orientée vers les horizons de la raison historique. Cette orientation conduit vers des buts rationnels et des idéaux qui s'étendent à l'infini, remplissant leur propre sens en tant que raison. Ainsi, la phénoménologie s'engage

---

<sup>744</sup> Ibid., p. 1.

dans une réflexion sur l'histoire de la pensée, cherchant à comprendre les motifs et les développements qui ont conduit à son émergence.

En résumé, si la phénoménologie pure se concentre sur la clarification du sens, de l'essence et de la possibilité de la connaissance dans un contexte objectif, la phénoménologie historique réalise une réflexion profonde sur elle-même, cherchant à clarifier le sens, l'essence et la possibilité du projet même d'une philosophie phénoménologique, afin de justifier la nécessité de son développement historique.

La deuxième signification que l'auto-réflexion de la phénoménologie de la phénoménologie doit viser est celle de sa méthode. Celle-ci consiste en une purification transcendantale de la méthode du doute cartésien par le biais du transcendantal, et l'élément qui est promu à la position de fait originel et qui se présente comme absolument dernier et véritable est précisément l'ego transcendantal, dans son Présent Vivant.

La philosophie première est un concept qui peut être considéré surtout par rapport à la psychologie et par rapport à la métaphysique.

En ce qui concerne la psychologie, il joue plus ou moins un rôle de démarcation essentielle dans les différentes relations que la phénoménologie a établies avec la psychologie à différentes époques : 1. Dans l'identification partielle de la phénoménologie à la psychologie eidétique, quand Husserl élargit la définition de la phénoménologie pour inclure à la fois la psychologie et la philosophie. Cela implique une compréhension de la phénoménologie non seulement comme une discipline philosophique mais aussi comme une approche psychologique, notamment dans son étude des essences ou des structures essentielles des phénomènes. 2. Dans le parallélisme entre les dimensions psychologique et philosophique de la phénoménologie, quand Husserl établit un lien entre les aspects psychologiques et philosophiques de sa méthode phénoménologique. Cela signifie qu'il reconnaît la pertinence des investigations psychologiques pour comprendre les phénomènes tout en les situant dans un contexte philosophique plus large, où ils sont considérés dans leur signification et leur relation à la réalité. 3. Dans la critique de la voie cartésienne de la réduction et l'adoption de la voie psychologique, quand Husserl critique la méthode cartésienne de la réduction phénoménologique et privilégie plutôt une approche psychologique. Cette approche implique une suspension des présupposés ontologiques en faveur d'une attention aux structures intentionnelles de la conscience, telles qu'elles se manifestent dans l'expérience vécue. Ainsi, la voie psychologique de la réduction consiste à diriger l'attention vers les contenus de la conscience.

Par rapport à la métaphysique, elle joue le même rôle essentiel de démarcation dans les trois périodes de développement du concept de métaphysique : dans la première période dans laquelle la « métaphysique » est appelée « philosophie première », quand elle subit une réélaboration radicale en conséquence de l'introduction du concept de sciences eidétiques et de l'idée de considérer la phénoménologie comme une « philosophie première » et elle est appelée « dernière philosophie », dans la troisième et dernière période où Husserl parle de « métaphysique dans un nouveau sens », mais sans renoncer totalement à la deuxième période. La métaphysique reste la science ultime des faits, mais avec l'affirmation de la phénoménologie comme étant la science destinée à l'étude des faits originaires, elle interagit avec la phénoménologie en ce qui concerne la fondation ultime et doit céder sa position à la phénoménologie transcendantale dans la détermination de la « transcendantalité » de ces faits.

Mais *Erste Philosophie* est un concept que Husserl insiste à présenter, depuis le début jusqu'à la fin, comme point de départ de la réflexion, essentiellement lié à la philosophie du commencement. C'est pourquoi nous voulons ici soutenir l'interprétation selon laquelle il est une idée directrice de la rétro-référence essentielle de la phénoménologie à elle-même, ce qui lui permet d'approfondir les méditations sur son sens historique et méthodologique.

Chaque fois que le concept de « philosophie première » apparaît dans les écrits de Husserl, il s'inscrit dans le cadre d'une autoréflexion radicale que la phénoménologie effectue sur sa propre signification philosophique (signification historique et méthodologique), c'est-à-dire dans le cadre d'une phénoménologie de la phénoménologie, et dans cette autoréflexion, la philosophie première est l'idée directrice qui nous permet de réfléchir sur la signification et les possibilités de la phénoménologie en tant que philosophie, et en ce sens, elle peut être appelée un chemin ou une *voie proto-philosophique* d'accéder à l'horizon de la philosophie transcendantale.

Il nous semble que parallèlement à la réflexion sur les voies qui s'ouvrent à la subjectivité transcendantale, un autre type de réflexion se produit chez Husserl, qui est la réflexion sur la transformation de la phénoménologie pure en une philosophie phénoménologique et qu'il emprunte également des voies d'accès à cette transformation, dont la plus importante est la voie de la philosophie première.

Il s'agit d'une voie réductrice (dans laquelle l'idée de philosophie se réduit à l'idée d'une philosophie du commencement possible), mais non pas au sens de la voie cartésienne, de la voie psychologique et de la voie ontologique qui ouvrent l'accès à l'ego transcendantal, mais au sens de la phénoménologie de la phénoménologie, c'est-à-dire une voie d'accès à l'horizon

philosophique dans lequel la phénoménologie peut se constituer en tant que philosophie transcendante.

## Bibliographie

Hua III. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit par Paul Ricœur. France : Éditions Gallimard, 1950.

Hua V. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Traducción de Luis E. González revisada por Antonio Zirió Q. México: Universidad Nacional autónoma de México, 2000.

HUSSERL, E. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Translated by Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2019.

Hua XXVI. *Vorlesung über Bedeutungslehre Sommersemester 1908*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertelehre. Beilage VIII*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Hua *Materialen*. Band IV. *Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1919*. Édité par Elisabeth Schuhmann. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2002.

Hua *Materialen* Band VI. *Alte und Neue Logik. Vorlesungen 1908/09*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Hua *Materialen* Band VII. *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005.

HUSSERL, Edmund. Entwurf einer ‚Vorrede‘ zu den ‚Logischen Untersuchungen‘ (1913). *Tijdschrift Voor Philosophie*, vol. 1, no. 1, 1939, pp. 106–33. Ouvrage consultée : HUSSERL, Edmund. *Esquisse d’une Préface aux Recherches Logiques* (1913). In: *Articles sur la logique*. Trad. fr. J. English. Paris : Presses Universitaires de France, 1975.

Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, I2 (15e) 75 – 45.

Hua VII. *Erste Philosophie (1923/24). Erste Teil. Kritische Ideengeschichte*. Dordrecht : Nijhoff, 1956.

Hua VIII. *Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte*. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959. Hua VIII. *Philosophie Première (1923/24). Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

Hua IX. Psychologie phénoménologique (1925-1928). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

HUSSERL, E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), hrsg. von R. Boehm, 1966, Hua X, 114 ; trad. fr. par H. Dussort, Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Paris, PUF, 1964.

Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil: 1905-1920. Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11. Texte Nr. 6. HUSSERL, Edmund. Problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

Hua XIV. Sur l'intersubjectivité. Tome II. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XVII. Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique. Trad. fr. par S. Bachelard. Paris : Presses Universitaires de France, 1957.

Hua XIX. Recherches Logiques. Prolégomènes à la logique pure. Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

Hua XIX.1. Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

Hua LX. Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic. Translated by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, § 26, p. 162.

Hua XLIII.3. Studien zur Struktur des Bewusstseins, Teilband III. Wille und Handlung. Ed. U. Melle and T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020.

HUSSERL, Edmund. Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Ed. L. Landgrebe. Prague: Academia-Verlag, 1939. Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique. Traduit de l'allemand par D. Souche. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

HUSSERL, Edmund. Présentation des *Recherches Logiques* par l'Auteur. In : Articles sur la logique. Paris : Presses Universitaires de France, 1975.

Bibliographie secondaire :

DRUMMOND, John J. Husserl on the Ways to the Performance of the Transcendental Reduction. Georgetown: Man and World 8 (1975), pp. 47–69.

HELD, Klaus. *Lebendige Gagenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.* *Phaenomenologica* 23. Haag: Nijhoff, 1966.

ALVES, Pedro. A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação. *Philosophien* 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37.

BRENTANO, Franz. *Psychologie descriptive. Notes de lecture inédites, sous l'inscription Q 10 dans les Archives Husserl à Louvain, 1887/88.*

BRUDZIŃSKA, Jagna. L'expérience antéprédicative et les origines de la logique. In: Husserl. *Phénoménologie et fondements des sciences.* Paris : Hermann, 2019, pp. 63-83.

CRAPULLI, Giovanni. La '*scientia mathematica communis*' in analogia alla '*prima philosophia*' secondo B. Pereira. In: *Mathesis Universalis : Genesi di un'idea nel XVI secolo.* Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1969.

CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz.* Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

CASTILHO, Fausto. *Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da *Lebenswelt*.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

DE BOER, Theodore. *The Development of Husserl's Thought.* Translated by Theodore Plantinga. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1978.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia primeira.* Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito.* Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta.

GÉRARD, Vincent. *La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle?* *Annales de Phénoménologie*, Association Internationale de Phénoménologie, 2002, pp.61-98.

\_\_\_\_\_. *Mathématique universelle et métaphysique de l'individuation* (Université Paris XII). Disponible en: <https://www.theses.fr/2001PA120046>

HEFFERNAN, George. *An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl's Critique of Descartes' Conception of Evidence.* Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 89–140.

HEINEMANN, F. H.. *Existencialism and the Modern Predicament.* London: HARPER TORCH BOOKS, 1958.

LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie. 1900-1913.* Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

\_\_\_\_\_. Le <premier> en phénoménologie. In: La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens : Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011

MANSION, Auguste. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 56, n°50, 1958, pp. 165-221.

DESCARTES, René. Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre; laquelle peut ici servir de Préface. Adam-Tannery, volume IX-2, pp. 1-20. Paris: Vrin-CNRS, 1996.

\_\_\_\_\_. Regras para a direção do espírito. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta.

FINK, Eugen. La Philosophie Phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine. In: De la Phénoménologie. Traduit de l'allemand par Didier Franck, 1966, pp. 95-175.

FREGE, Gottlob. Über Sinn und Bedeutung. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100, 1892, S. 25-50.

KERN, Iso. Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. Tijdschrift Voor Filosofie, vol. 24, no. 2, 1962.

\_\_\_\_\_. Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

KIRSBERG, Igor W. Is causality admissible in phenomenology? A corrective to Edmund Husserl's idea. Phainomena, 2023.

OLIVO, Gilles. L'efficience en cause: Suarez, Descartes et la question de la causalité. In: Études de Philosophie Médiévale LXXV. Paris: Vrin, 1997.

SOKOLOWSKI, Robert. The formation of Husserl's Concept of Constitution. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

VILLORO, Luis. La constitución de la realidad en la consciencia pura. Dianóia, vol. 5, n° 5, 1959, p. 195.

LAVIGNE, Jean-François. Les Méditations Cartésiennes de Husserl. Paris : J. Vrin, 2013.

MARION, Jean-Luc. Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les « Regulæ ». Paris: Vrin, 1975, p. 181.

NATORP, Paul. Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1882.

PATOČKA, Jan. *Was ist Phänomenologie?* in Jan Patočka, Die Bewegung der menschlichen Existenz, Stuttgart, 1991, French: Qu'est que ce que la Phénoménologie?, in Jan Patočka, Qu'est que ce que la Phénoménologie? Grenoble, 1988.



RABOUIN, David. « Husserl et le projet leibnizien d'une *mathesis universalis* », Philosophie, n. 92, « Leibniz dans Husserl et Heidegger », décembre 2006, pp. 13-28, p. 28

\_\_\_\_\_. L'idée de <*Mathesis universalis*> d'Aristote à Descartes. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

RABOUIN, David. « Husserl et le projet leibnizien d'une *mathesis universalis* », Philosophie, n. 92, « Leibniz dans Husserl et Heidegger », décembre 2006, pp. 13-28.

SCOTUS, Jean Duns. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristoteles*. In: *Opera philosophica*, 5 vol. Ed. G. J. Etzkorn et al. New York: Franciscan Institute of the St. Bonaventure University, 1997, n. 18, p. 9.

VON HARTMANN, Eduard. *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*, segunda edição aumentada Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1875.

\_\_\_\_\_. Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869.

HUSSERL, E. *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Traduit de l'allemand par D. Souche. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

ALVES, Pedro. *Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein*. Lisboa: Phainomenon, n. 14, 2007.

BEGOUT, Bruce. *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. Paris: Vrin, 2000.

FARGES, Julien. *L'apodicticité, ou l'évidence sans l'adéquation : Nouveau regard sur la voie cartésienne chez Husserl*. Pradelle, Dominique; Riquier, Camille. *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, p. 91-111, 2018, 978-2-7056-9523-1. (hal-01809197).

GIL, Fernando. *Traité de l'évidence*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1993.

KORELC, Martina. *Crença e razão na fenomenologia de Husserl*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, p. 33-52, 2015.

KORELC, Martina. *Deus como o princípio necessário na fenomenologia de Husserl*. *PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA*, V. 28, N. 1, P. 1-43, JAN./JUN. 2023.

LAVIGNE, Jean-François. *Les Méditations Cartésiennes de Husserl*. Paris : J. Vrin, 2013.

LECLERCQ, Bruno. *La phénoménologie doit-elle fonder ou seulement élucider les mathématiques?* In : *Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences*. Paris : Hermann, 2019.

SACRINI, Marcus. *A cientificidade na Fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

SILVA, Jairo José da. Husserl's Conception of Logic. Campinas: Center for Logic, Epistemology and History of Science (CLE:UNICAMP), Manuscript, 1999.

RICHARD, Sébastien. De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle. Montreuil-sous-Bois : Ithaque, 2014.

Hua Materialen Band IX. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920. Dordrecht: Springer, 2012.

ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução de Giovanni Reale com texto grego ao lado. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BENOIST, Jocelyn. Dépassements de la métaphysique. PUF : Revue philosophique de la France et de l'étranger 2004/2 (Tome 129) pp. 167-180.

CARR, David. The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition. Oxford: Oxford University Press, 1999.

DE BOER, Theodore. The Development of Husserl's Thought. Translated by Theodore Plantinga. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1978.

DE SANTIS, Daniele. The development of Husserl's concept of metaphysics. The Husserlian Mind Routledge, 2021, 481-493.

GÉRARD, Vincent. Husserl et le réalisme critique. In : PRADELLE, D.; FARGES, J. Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 223-251.

KROKOS, Jan. Is Phenomenology metaphysics? Studia Philosophiae Christianae. UKSW 47(2011)2.

HEINEMANN, F. H.. Existencialism and the Modern Predicament. London: HARPER TORCH BOOKS, 1958.

HILL, Claire Ortiz. Phenomenology from the metaphysical standpoint. Diálogos, 91: 2008, pp. 19-35,

LANDGREBE, L. Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik, in: Idem, Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, 75-110.

LAVIGNE, Jean-François. Husserl et la naissance de la phénoménologie. 1900-1913. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

LAVIGNE, Jean-François. Le <premier> en phénoménologie. In: La phénoménologie comme philosophie première. K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi. Amiens : Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011, pp. 27-45.

O'CONNOR, John K. "Precedents in Aristotle and Brentano for Husserl's Concern with 'Metabasis.'" *The Review of Metaphysics*, vol. 61, no. 4, 2008, pp. 737-57. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/20131025>. Accessed 7 Sep. 2022.

SERON, Denis. *Fondation phénoménologique et analyse conceptuelle*. In : FARGES, Julien; PRADELLE, Dominique. *Husserl : Phénoménologie et fondements des Sciences*. Paris : Hermann Editeurs, 2019, pp. 45-62.

SOKOLOWSKI, Robert. Husserl on First Philosophy. Husserl Memorial Lecture, 2009. In: Carlo Ierna/Hanne Jacobs/Filip Mattens (Hg.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht 2010.

TRIZIO, Emiliano. Husserl's Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality. *Phainomenon*, 26, 2017, 37-68.

VON HARTMANN, Eduard. *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1875.

VON HARTMANN, Eduard. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869.

ZAHAVI, Dan. *Phénoménologie et métaphysique*. PUF: *Études philosophiques* 2008/4 (n° 87), pp. 499-517.