

Dominique Pradelle

De Husserl à Heidegger : intentionnalité, monde et sens

Abstract: *From Husserl to Heidegger: intentionality, world and sense*

In this paper we focus on how the first Heidegger changed the essential idea of phenomenology: if the terms of intentionality, pure consciousness, transcendental subject, noema and noesis radically disappear from Heidegger's conceptuality, what does it mean exactly? Does Heidegger preserve anything from the idea of intentionality, from Husserl's task of clarifying the aprioristic correlation between consciousness and object, and from Husserl's relation of foundation of intentional modalities of higher level on modalities of lower level? We want here to emphasize some essential changes concerning the idea of phenomenology: the holistic structure of experience, the task of clarifying the structure of transcendence as a foundation of intentionality, and the inversion of Husserl's relation of foundation. On the contrary, we show how Husserl's concept of sense is essentially different from that of ideal signification.

Keywords: *intentionality, reflection, sense, transcendence, world*

Très simplement. Écrire ce que je voyais, et ce que je ne voyais pas, ne pas l'écrire.

M. Boulgakov, *Le Roman théâtral*

Le point de départ de ce texte sera un faux : le faux procès verbal de la déposition de Heidegger devant la commission de dénazification de l'Université de Fribourg en 1945, édité par Valerie Allen et Ares D. Axiotis sous le titre "Martin Heidegger on the Art of Teaching" (in Peters 2002/2007). La plaidoirie rédigée par Heidegger ayant disparu, les auteurs ont tenté une reconstitution rétrospective de réponse aux accusations de transgression de la limite entre enseignement et politique, philosophie et idéologie ; il s'agirait là d'un véritable (mais faux) testament, un *testamentum* – qui dérive du grec juridique *diathéke* qui signifie alliance : un pacte avec la génération qui suivra. Les auteurs y caractérisent ainsi la tâche de la philosophie, telle que Heidegger la léguerait aux générations futures :

À l'Université allemande d'après-guerre, je lègue la tâche principale que je me suis fixée il y a de cela bien des années, et qui depuis lors m'a toujours plus ou moins préoccupé. C'est la tâche de comprendre avec toujours plus de précision et de profondeur la notion d'intentionnalité ; et telle est la tâche que nous osons assigner à l'éducation elle-même, telle que les Grecs furent les premiers à la formuler avec le concept de *paideia* (Peters 2002/2007, p. 12).

Or, comprendre plus précisément et profondément l'intentionnalité, c'est assigner à celle-ci un fondement plus originaire dont elle serait dérivée, et, ce faisant, mettre en question son statut d'attribut de la conscience pure – c'est-à-dire suspendre le geste qui la rapporte à cette dernière comme fondement : "l'intentionnalité doit avant tout être attribuée au *Dasein*, et non à la conscience [*Bewußtsein*]" (Peters 2002/2007, pp. 38-39).

Ainsi serait-il nécessaire de dépasser la distinction entre sujet et objet dans tous les domaines intentionnels, notamment celui de l'action – non pour dépasser simplement le primat de l'intentionnalité théorique en lui substituant un primat de la *praxis*, mais en mettant au fondement de la *theoria* et de la *praxis* une "forme plus fondamentale d'intentionnalité" (Peters 2002/2007, p. 39).

Que peut-on bien tirer d'un faux ? Prendre pour point de départ un document fictif, non écrit par l'auteur dont on veut élucider la pensée, n'est-ce pas se fourvoyer ? Peut-être pas, si on le prend non comme prémisses de conséquences, mais comme simple incitation à poser une série de questions philosophiques ; peut-être alors la puissance du faux maintes fois évoquée par Deleuze fournira-t-elle l'occasion de toucher et de développer de vrais problèmes.

Questions relatives au statut de l'intentionnalité dans la pensée du premier Heidegger

1/ Tout d'abord, la tâche assignée à la philosophie est-elle bien, dans la perspective heideggerienne, celle que formulent les auteurs : l'élucidation et l'élaboration du concept et du champ de l'intentionnalité, dans sa structure de corrélation noético-noématique ? Certes l'ontologie fondamentale, dont Heidegger dit qu'elle n'est possible que comme phénoménologie, est centrée sur le *Dasein* dans son rapport à..., ou dans sa structure multiple de se-rapporter-à..., ce qui *prima facie* semble répéter l'idée de structure intentionnelle ; mais le primat de la question de l'être, pour laquelle l'analytique existentielle est une simple voie d'accès et de thématization (le *Dasein* étant l'étant insigne qui possède une compréhension du sens de *être*) –, un tel primat interdit-il ou non toute formulation en termes de structure intentionnelle ? L'être, le sens de être, demeure-t-il pensable comme une signification générale, une

catégorie formelle ou un objet idéal qui serait thématizable par une orientation noétique adéquate du “sujet pur” ? Le rapport du *Dasein* à l’être se laisse-t-il, au même titre que son rapport à l’étant, envisager comme une relation intentionnelle ? Et si tel n’est pas le cas, pourquoi ?

2/ Le concept d’intentionnalité disparaît quasiment de la conceptualité heideggérienne, au même titre que ceux de conscience pure, sujet transcendantal, constitution, noèse et noème. *Quelle est la connexion entre ces diverses suppressions et modifications terminologiques ?* La substitution du *Dasein* à la conscience pure implique-t-elle la disparition du thème de l’intentionnalité, ou bien au contraire son approfondissement – comme essai de voir véritablement ce phénomène structurel en l’affranchissant d’une conceptualité traditionnelle que Husserl aurait reprise sans la mettre en question ni en interroger la provenance dans l’histoire de l’ontologie ? Que modifie essentiellement le passage du concept d’intentionnalité à l’élucidation de la structure ontologique du *Dasein* comme être-au-monde ?

3/ En outre, quelle est la voie d’accès au champ de phénomènes en question, et quelle est la *méthode de thématization* de ces derniers ? Est-ce encore l’*epochè*, la réduction phénoménologique qui met en suspens l’être en soi du monde et de tout étant intra-mondain pour ressaisir la sphère apodictique des vécus purs, ou plutôt des modes d’être-à... ? Est-ce encore la réduction eidétique, qui aurait pour office de faire passer de la factualité du *Dasein* mien aux structures essentielles à tout *Dasein* en général ? Si tel n’est pas le cas, qu’est-ce qui vient se substituer à ces deux méthodes ? Y a-t-il à proprement parler une méthode de la phénoménologie du premier Heidegger ? Quelles sont les voies permettant de dégager le *Dasein* comme tel et de donner accès à l’être et à son sens ? Quel est l’opérateur d’universalisation qui permet de dégager les structures universelles du *Dasein*, et garantit que l’on a par là éucidé la constitution ontologique fondamentale de l’homme en général ?

4/ Enfin, chez Husserl règne une articulation structurale entre les modes d’intentionnalité, qui est régie par le concept de *fondation* (*Fundierung*) : il existe en effet un étagement de niveaux (*Stufenbau*) ou une stratification (*Schichtung*) des modes d’intentionnalité qui est isomorphe au rapport éponyme qui ordonne les couches de sens de l’objectualité mondaine (*res temporalis, res extensa, res materialis*, vivant, animal, personne, objet investi d’esprit, société...), et qui dessine l’articulation systématique de la phénoménologie (Husserl 1973, § 22, p. 90 ; trad. fr. p. 100). Qu’est-ce qui s’y substitue chez Heidegger ? Trouve-t-on, dans l’analytique existentielle, une articulation systématique analogue des manières d’être (*Seinsweisen*) ou des comportements (*Verhalten*) du *Dasein* ? Y a-t-il là unification possible, ou seulement une multiplicité dispersée d’invariants ontologiques ?

Primat de la visée épistémique d'une philosophie comme science rigoureuse. Exclusion de la question de l'être de la conscience

Quelle est la critique essentielle qu'adresse Heidegger à la position husserlienne à propos de la structure intentionnelle de la conscience ? Elle est énoncée au § 5 des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* : il ne s'agit pas d'une mise en question de l'intentionnalité comme telle, qui en tant que structure de l'être-à... ou du se-rapporter-à... demeure bien le champ de phénomènes propre à la phénoménologie –, mais d'une *mise en question de l'étant qui supporte ou porte en lui cette structure intentionnelle*, et des concepts fondamentaux qui permettent d'en penser l'essence : pense-t-on adéquatement un tel étant quand on le détermine comme conscience pure, ego pur ou sujet transcendantal ? Ces déterminations husserliennes sont-elles puisées dans le mode de manifestation de cet étant, ou bien sont-elles héritées de l'ontologie traditionnelle sans avoir été préalablement soumises à un examen critique ? Laissons la parole à Heidegger :

Le caractère du psychique ayant été laissé dans l'indétermination, *ce dont l'intentionnalité est la structure n'a pas été rendu présent de manière originnaire comme l'exige l'intentionnalité. C'est là quelque chose qui n'a pas encore été dominé, y compris dans la phénoménologie actuelle*. Aujourd'hui encore, l'intentionnalité est saisie comme une structure de la conscience ou des actes de la personne, mais ces deux réalités effectives [*Wirklichkeiten*], dont l'intentionnalité est censée être la structure, restent interprétées dans une perspective traditionnelle [...]. Ce n'est pas l'intentionnalité qui est dogmatique et métaphysique, mais ce qui supporte cette structure (Heidegger 1979, § 5, p. 62 ; trad. fr. pp. 79-80, nous soulignons).

S'ensuit une double tâche. L'une, positive, est d'élucider et d'approfondir le sens de la co-appartenance (*Zusammengehörigkeit*) entre *intentio* et *intantum* (ou de l'*intantum* à l'*intentio*), qui demeure obscur ; l'autre, négative, critique ou déconstructrice, est de dépasser l'utilisation spontanée et non critique de concepts traditionnels comme conscience (*Bewußtsein*), psychisme, raison (*Vernunft*) ou connexion de vécus (*Erlebniszusammenhang*), et de retracer leur provenance impensée au sein de l'histoire de la métaphysique. En quoi la caractérisation du domaine de l'intentionnalité comme champ de la conscience pure (ou du sujet transcendantal) est-il l'expression de présupposés empruntés à la tradition ? Et en quoi ces présupposés barrent-ils l'accès au phénomène même de l'intentionnalité ?

Heidegger procède tout d'abord à l'énumération, puis à la critique des prédicats par lesquels Husserl pense l'essence de la conscience par opposition à celle de tout étant intra-mondain : immanence, donation absolue, primat du constituant par rapport au constitué, et pureté. Son objet est de montrer que la détermination des prédicats eidétiques de la conscience à laquelle procède Husserl *n'est pas phénoménologique au sens rigoureux*, parce que non

conforme au “principe de tous les principes” énoncé au § 24 des *Ideen...* I – principe intuitionniste qui impose le retour à l’intuition originairement donatrice comme source de légitimité pour toute connaissance, la conversion des significations conceptuelles en essences, et celle des relations conceptuelles en connexions eidétiques intuitionnables (Husserl 1995, § 24, p. 51 ; trad. fr. p. 78). Ces déterminités de la conscience ne sont pas puisées à même l’intuition donatrice du champ de phénomènes, par un regard qui ferait retour aux choses mêmes pour y puiser leur teneur eidétique ; elles sont au contraire saisies *dans l’horizon d’un projet épistémique pré-déterminé* : celui de la *fondation absolue de la connaissance* sur des intuitions apodictiques, ou encore d’une *philosophie sans présupposition*, c’est-à-dire d’une Idée traditionnelle de la philosophie comme science rigoureuse et auto-fondée. La visée essentielle de Husserl n’est donc pas prioritairement *ontologique* – élucidation du mode d’être de la conscience ou des vécus comme phénomènes premiers –, mais *épistémique* – obtention d’une connaissance absolue parce que primitive, non dérivée parce qu’auto-fondée :

La question prioritaire de Husserl ne porte pas du tout sur le caractère ontologique de la conscience [*Seinscharakter des Bewußtseins*] ; ce qui la régit, c’est au contraire la considération suivante : comment, de manière générale, la conscience peut-elle devenir objet possible d’une connaissance absolue ? Ce qui le guide au premier chef, c’est l’Idée de science absolue (Heidegger 1979, § 11 p. 147 ; trad. fr. p. 161).

Est-ce exact ? Husserl vise-t-il moins à caractériser l’être de la conscience qu’à obtenir une connaissance absolue ? C’est vrai dans les Leçons de 1907 intitulées *L’idée de la phénoménologie*, où Husserl se fixe pour but une critique de la connaissance, ce qui vient en question étant la possibilité pour la conscience d’atteindre un étant en soi : le problème de la connaissance est ainsi posé comme question première, et ne pourra être résolu qu’en découvrant une sphère de données absolues pour lesquelles l’atteinte de l’objet n’est pas problématique.¹ C’est également vrai dans les *Ideen...* I, dont la première section porte sur la méthode d’intuition des essences, et ce avant que la seconde – seule proprement phénoménologique, puisqu’introduisant la “considération phénoménologique fondamentale” qu’est la réduction – ne dégage le champ des phénomènes purs : la considération première est donc celle du régime de scientificité de la phénoménologie comme science des essences, avant que l’on ne thématise l’accès à la dimension transcendante qui est l’objet véritable de la phénoménologie.² Et cela demeure vrai (quatre

¹ Husserl 1950, I. Vorl., pp. 20-23; trad. fr. pp. 41-45. Gardons à l’esprit que Heidegger ne pouvait connaître le texte de ces leçons.

² Husserl 1995, pp. 10 *sqq.* et 56 *sqq.* ; trad. fr. pp. 11 *sqq.* et 85 *sqq.* ; la traduction Ricœur altère le texte en introduisant un pluriel injustifié : “Considérations phénoménologiques fondamentales”.

ans après les *Prolegomènes* de Heidegger) dans les *Méditations cartésiennes*, dont les premiers paragraphes commencent par dégager – par une répétition du paradigme cartésien, puis une analyse intentionnelle de l'idéal épistémologique qui sous-tend l'effort des sciences – l'idéal intentionnel d'une science apodictique ou auto-fondée, puisant son savoir dans des intuitions eidétiques absolues (*aus absoluten Einsichten*) : l'Idée traditionnelle de la philosophie comme science absolument certaine précède et guide la mise en question de l'être en soi du monde puis le dévoilement de l'être absolu de la sphère transcendante.³ C'est l'assomption de l'Idée de philosophie comme science rigoureuse, héritée de la tradition métaphysique, qui constitue le fil conducteur ou la voie d'accès menant à la conscience pure dans son articulation avec ses *cogitata* : l'idéal épistémologique traditionnel précède et sous-tend le dégagement du champ ontologique.

Or, cette préséance de l'idéal de savoir vis-à-vis du domaine thématique sous-tend pour Heidegger la manière dont Husserl dégage les déterminités de la sphère transcendante : loin d'être des traits ontologiques de cette sphère, ils ne font que refléter les modalités du savoir auto-fondateur de la phénoménologie (Heidegger 1979, § 11, pp. 140-147 ; trad. fr. pp. 154-161).

1/ Les vécus qui forment la matière de la sphère transcendante se caractérisent tout d'abord par l'*immanence*, c'est-à-dire par l'inclusion réelle du vécu réfléchi dans le vécu réfléchissant (définition stricte), ou du moins par l'inclusion de l'objet visé dans le même flux de vécus que le vécu réfléchissant (définition large) (Husserl 1995, § 38, p. 78 ; trad. fr. p. 122). Or il s'agit là d'une caractéristique de la *connaissance réflexive*, qui précisément garantit la validité absolue de la réflexion transcendante effectuée au sein de la région de la conscience pure : la réflexion sur un vécu propre est absolument donatrice de ce vécu ; l'immanence est d'abord un caractère des perceptions (un trait épistémologique ou une modalité du savoir) avant de caractériser l'être des vécus.⁴ Husserl ne procède donc pas à une interrogation ontologique sur l'être même des vécus et de cette inclusion (*Ineinandersein*), c'est-à-dire sur l'essence de l'être-réel (*reell*) des vécus, mais à une considération épistémologique sur la validité de la connaissance réflexive des vécus – dont il transfère après coup la modalité épistémique sur l'être des vécus : les vécus sont réels ou réellement immanents à la conscience, parce que cela fonde l'immanence de la perception réflexive.

2/ De même pour la caractérisation de la donation des vécus comme *absolue*, c'est-à-dire directe et adéquate, c'est-à-dire complète et sans esquisses, par opposition à la donation par esquisses et inadéquate de tout étant mon-

³ Husserl 1973, §§ 1-3 et 6, pp. 43-49 et 55-57 ; trad. fr. pp. 43-51 et 57-59. Cf. le titre du § 6 : "L'exigence philosophique d'une évidence apodictique et absolument première".

⁴ "[...] die Unterscheidung zwischen *transzendenten* und *immanenten* Wahrnehmungen, bzw. Akten" (Husserl 1995, § 38, p. 78).

dain : les vécus, une fois encore, sont thématés uniquement dans l'optique de leur être-saisi ou de la certitude de la connaissance qu'on en peut avoir ; et cet être-saisi est à son tour caractérisé par un trait emprunté à la classification leibnizienne des modes de la connaissance (claire/obscur, distincte/confuse, adéquate/inadéquate) (Leibniz 1978).

3/ Il en va encore de même pour l'*absoluité de la conscience* prise au sens ontologique où *nulla re indiget ad existendum* (Husserl 1995, § 49, p. 104 ; trad. fr. p. 162) : en tant qu'unité de sens intentionnel, tout étant mondain est relatif à une conscience donatrice de sens qui, elle-même, n'est pas relative à une méta-conscience (Husserl 1995, § 55, p. 120 ; trad. fr. p. 183) ; c'est là la question du "primat de la subjectivité par rapport à toute objectivité", ou de l'antériorité formelle de la conscience par rapport au monde. Bref, outre qu'il est emprunté à la définition cartésienne de la substance (Descartes 1644, I, art. 51, p. 47), le trait de l'absoluité relève de la *problématique idéaliste traditionnelle du primat de la subjectivité*, d'inspiration cartésienne et néo-kantienne : c'est une radicalisation de la thèse selon laquelle la connaissance de l'âme est première par rapport à celle des corps. Puisque, par la réduction phénoménologique qui donne accès au sujet pur, on s'abstient de toute position de *Realität*, on met nécessairement hors circuit la *Realität* qui est propre au vécu psychique et à la conscience comme telle : on n'interroge pas l'être de la conscience ou sa teneur réelle, mais on s'assure de la conscience comme absolue par scotomisation préalable de toute *Realität*.

4/ Enfin, la conscience est caractérisée par son *être pur (reines Sein)* (Husserl 1995, §§ 47 *sqq.*, pp. 99 *sqq.* ; trad. fr. pp. 154 *sqq.*) : n'a-t-on pas là enfin une détermination purement ontologique ? Il n'en est rien : la pureté est en effet entendue ici au sens de pureté eidétique, pureté de l'essence par opposition à tout ce qui est factuel ou singulier.⁵ Bref, la pureté de la conscience est dégagée dans une orientation sur l'*essentia* de la conscience sous-tendue par l'abstraction préalable de son *existentia* ou de sa singularité : orientation sur la conscience en sa teneur eidétique (*Wesensgehalt*) ou sa structure eidétique (*Wesensstruktur*), c'est-à-dire sur la possibilité de dégager des types essentiels de structure intentionnelle (perception en général, imagination en général, conscience d'image, conscience de signe ou d'idéalité en général...), et non sur la conscience comme singulière et comme mienne ; sur les vécus quant leur teneur quidditive (*Wasgehalt*), et non quant à leur manière d'être un acte mien comme tel (*Aktsein als solches*). Dans cette orientation épistémique sur l'idéal ou l'essentiel prévaut une tendance platonicienne : l'étant est pris en vue non dans sa singularité et dans la facticité de sa manière

⁵ "[...] absolute Sein des Immanenten" (Husserl 1995, § 44, p. 91 ; trad. fr., p. 121). § 49, p. 104 ; trad. fr. p. 162.

⁶ Cette analyse heideggérienne est fautive : la pureté de la conscience est dans les *Ideen* l'équivalent strict de son caractère transcendantal ou non mondain.

d'être, mais d'emblée dans l'horizon de l'*idée* et de l'espace de visibilité eidétique qu'elle délimite.

Tirons la conclusion essentielle de ces analyses : Husserl ne se livre pas à une détermination ontologique et intuitive, il n'interroge pas l'être de l'intentionnel, mais le définit d'emblée dans une optique épistémologique pré-définie, empruntée à la tradition métaphysique et étrangère au phénomène de la conscience comme tel – celui de la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse (Heidegger 1979, § 11, p. 147 ; trad. fr. p. 161).

“Faire de l'intentionnalité un problème” : de la structure intentionnelle à l'étant qui la porte

Pour l'essentiel, il s'agit de “faire de l'intentionnalité un problème” (Heidegger 1975, § 9b, pp. 90-91 ; trad. fr. p. 89), c'est-à-dire d'appliquer à la structure intentionnelle le principe de raison, ou de la soumettre à une analyse ontologique : loin que la structure intentionnelle puisse, comme le fait Husserl, être admise comme une archi-facticité eidétique dont il serait impossible de rendre raison mais qu'il faudrait admettre comme une donnée primitive et ultime – le fait de l'essence intentionnelle de la conscience –, il faut aller au-delà, et *élucider en sa structure ontologique l'étant qui supporte cette structure : celle-ci doit trouver son fondement dans la constitution ontologique ou la manière d'être de l'étant en question*. Et il faut se garder d'interpréter d'emblée l'être de l'étant qui porte la structure intentionnelle à l'aide du concept traditionnel de sujet, *subjectum* ou *hupokeimenon*, comme si, ce faisant, on avait atteint le fond ultime qui se trouve sous l'être de tout objet ; il s'agit d'éviter la “*subjectivation à contresens* de l'intentionnalité” (*verkehrte Subjektivierung der Intentionalität*), c'est-à-dire de “ne pas mésinterpréter l'intentionnalité en fonction d'un concept arbitraire de sujet”, mais de “caractériser comme il convient l'être du *Dasein* – une de ses constitutions fondamentales [*Grundverfassungen*] – à l'aide du comportement intentionnel correctement compris” (Heidegger 1975, § 9b, pp. 89 et 90 ; trad. fr. pp. 88 et 89).

Bref, il est nécessaire de “faire de l'intentionnalité un problème” au lieu de la concevoir comme la solution du problème de l'objectivité de l'objet, et de l'interpréter d'emblée sujet transcendantal – centre d'actes d'orientation sur... qui est au fondement de tout être objectal – ou comme région de la conscience pure – pôle non mondain de vécus qui ne sont rattachés à aucun psychisme ni insérés dans aucune spatio-temporalité – qui serait simplement à décrire telle qu'elle s'offre au regard réflexif :

commencer par la relation sujet-objet [*Subjekt-Objekt Beziehung*] [...], c'est se condamner à manquer la constitution existentielle de l'être-auprès-de... de l'étant qui est doué de la compréhension de l'être (Heidegger 1979, § 15 p. 219 ; trad. fr. p. 191).

Il faut donc procéder à une *dé-subjectivation de la relation intentionnelle*, puis à une description qui, dépouillée de la conceptualité métaphysique traditionnelle, soit réellement orientée sur le fonds ontique à voir, et assure par là une compréhension adéquate de son être. Ainsi, certes Heidegger reprend certains des traits descriptifs par lesquels Husserl caractérise l'intentionnalité : c'est la structure de certains vécus comme tels, un se-diriger-sur... (*Sich-richten-auf*), c'est-à-dire une pure relation vectorisée, qui est une structure formelle du comportement lui-même (*des Verhaltens selbst*) ; c'est une structure de corrélation ou de co-appartenance (*Zusammengehörigkeit*) entre *intentio* et *intantum*, *cogitationes* et *cogitatum* ; enfin, la visée possède une tendance téléologique au remplissement, à la légitimation intuitive qui consacre le sens en étant.

Cependant, si la structure même de tout comportement (*Verhalten*) est interprétée en termes de pure relation entre *intentio* et *intantum*, Heidegger résume une double interprétation possible de cette relationalité.

D'une part l'*interprétation réaliste* de l'intentionnalité, comme rapport après coup entre deux étants subsistants qui préexistent à leur mise en relation : le sujet psychique et l'objet physique ; en cela, ce refus heideggérien ne fait que reprendre à son compte la récusation par Husserl de ce qu'il comprend comme étant la position Brentanienne de l'intentionnalité comme mise en relation contingente de deux termes préexistants (Heidegger 1975, § 9b, pp. 85-86 ; trad. fr. p. 86 ; Husserl 1984, V. Unt., § 11, pp. 384-385 ; trad. fr. II/2, p. 174). D'autre part et surtout, l'interprétation immanentiste de cette relation, comme subjectivation fallacieuse des vécus et de l'intentionnalité même : à savoir l'assimilation des comportements à des vécus (*Erlebnisse*) du sujet, immanents au sujet parce que réellement contenus à titre de parties dans un unique et même flux de conscience ; une telle assimilation conduit à concevoir l'être qui se comporte comme un contenant ou une boîte renfermant des vécus comme parties réelles, et à poser la question fondamentale de l'être de l'étant en termes de dedans et de dehors, d'intériorité et d'extériorité, de possibilité pour la conscience de sortir de l'intérieur du contenant (en termes husserliens : de la sphère d'immanence réelle) pour atteindre des objets qui se trouvent au dehors (dans une sphère de transcendance réelle) – de sortir de la sphère des vécus réels pour entrer en relation avec le monde extérieur et subsistant (Heidegger 1975, § 9b, p. 86 ; trad. fr. p. 86). C'est ainsi qu'est expressément posée la question par Husserl en 1907 dans *L'idée de la*

phénoménologie,⁷ et de la sorte elle est “fondamentalement mal posée” (*von Grund aus verkehrt*) : je n’ai pas le droit de poser la question “comment le vécu intentionnel interne en vient-il à accéder à un dehors ?” (Heidegger 1975, § 9b, p. 89 ; trad. fr. p. 88) ou, *plus exactement*, “comment le vécu interne en vient-il à accéder à un dehors ?” – c’est-à-dire la question du passage de la sphère interne d’immanence réelle à la sphère mondaine externe –, pour la résoudre ensuite par l’essence intentionnelle de la conscience ou par le caractère intentionnel de certains vécus, qui les dote de la propriété d’être dirigés sur un sens objectal qui peut se réaliser dans l’intuition : c’est là une “subjectivation fallacieuse de l’intentionnalité” (*verkehrte Subjektivierung der Intentionalität*).

Or, où réside exactement la mésinterprétation de la relation intentionnelle ?

Certes, Husserl ne souscrit pas au préjugé d’immanence radical d’origine cartésienne qui est commun à Rickert et Hartmann : ce qu’atteint la perception est bien pour lui l’étant *autre que* la conscience (le *perceptum* ou le *cogitatum* perceptif), et non les vécus ou représentations subjectives réellement incluses en elle (le *cogito* ou les *cogitationes* percevantes) ; la conscience est auprès des choses, et non auprès de ses seuls vécus. Reste cependant l’énoncé de la question en termes de dedans et de dehors, puis de transition de l’un à l’autre : dans l’ordre d’exposition qu’il adopte, Husserl commence par la position préalable d’une sphère d’immanence réelle accessible à une réflexion transcendantale apodictique – assimilable à une boîte (*Gehäuse*) contenant les vécus, auto-subsistante et dépourvue de monde (Heidegger 1975, § 20e, p. 427 ; trad. fr. p. 361) – ; il construit ainsi un *artefact* conceptuel, fiction méthodologique d’une sphère d’immanence réelle qui possède sa consistance (*eigenständig*) avant toute relation intentionnelle et la supporte. Est ainsi posé un *sub-jectum*, un *ὑποκείμενον* à titre de champ de *cogitationes* absolues qui sont situées au-dessous et au fondement de toute relation intentionnelle à l’objet. En témoigne l’adhésion de Husserl au principe leibnizien de l’absence de fenêtres (*Fensterlosigkeit*) de la monade : il n’est pas de fissure de la conscience par laquelle de l’étant intra-mondain pourrait faire effraction en elle du dehors, mais tout étant est nécessairement visé comme sens intentionnel avant de pouvoir se réaliser en objet, c’est-à-dire en un sens validé dans

7 “[...] comment à présent la connaissance [...] peut-elle sortir d’elle-même et atteindre avec sûreté ses objets ?” (Husserl 1950, I. Vorl., p. 20 ; trad. fr. p. 41). Rappelons que Heidegger ne pouvait avoir connaissance de ce texte, et qu’il vise explicitement Rickert et Hartmann, non Husserl. Reste que ce texte constitue l’expression la plus nette de l’interprétation immanentiste de l’intentionnalité. Si dans les *Ideen* la question n’est pas posée ainsi, la sphère d’immanence réelle y est caractérisée comme inclusion dans le même flux de vécus que le vécu réflexif (Husserl 1995, § 38, p. 78 ; trad. fr. p. 122). Cette manière de poser le problème est évitée par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, la conscience y étant d’emblée caractérisée par la structure *cogito cogitatum qua cogitatum* (Husserl 1973, § 16, p. 77 ; trad. fr. p. 84).

l'évidence.⁸ Par là, la conscience pure en vient à être caractérisée comme une sphère "close sur soi et encapsulée" (*in sich verschlossen und eingekapselt*) (Heidegger 1975, §§ 9b et 20, pp. 89 et 427 ; trad. fr. pp. 89 et 361 ; Heidegger 1986, p. 383 ; trad. fr. p. 471), qui jamais n'accède à de l'étant brut, mais seulement à du sens intentionnel qu'elle vise ou pose, et n'admet aucune brèche par où pourrait se glisser de l'étant mondain.

A contrario, il est nécessaire de partir du phénomène de l'intentionnalité, sans le dénaturer par le concept traditionnel de sujet et la distinction entre dedans et dehors (*Innen/Außen*), puis de déterminer l'étant qui porte la structure intentionnelle à partir de l'intuition correcte de la relation intentionnelle, c'est-à-dire en partant du comportement intentionnel correctement compris (et non du vécu intentionnel comme partie réelle de la conscience). Le point de départ n'est plus alors le concept de sujet absolu ou de sphère d'immanence réelle dont on sortirait grâce à l'intentionnalité, mais c'est la structure même du comportement intentionnel, laquelle permet d'accéder à la structure du *Dasein* en général : si tout comportement a pour essence de se rapporter à..., ou d'être auprès de l'étant – et, la plupart du temps, un étant autre que la conscience, intra-mondain –, alors le *Dasein* qui se comporte ainsi se caractérise par l'*Existieren* ou la *Transzendenz* ; loin d'être une donnée eidétique ultime, l'intentionnalité se fonde sur la manière d'être du *Dasein* entendue comme un se-transcender (*Sich-transzendieren*), un "exister" autre que l'être de tout étant mondain, à savoir un être "d'emblée dehors" (*schon draußen*), auprès de l'étant autre que lui-même (*bei anderem Seienden*), et donc par là toujours auprès de soi-même (Heidegger 1975, § 20e, p. 427 ; trad. fr. p. 361 ; Heidegger 1986, p. 383 ; trad. fr. p. 471). Le concept adéquat de transcendance n'est donc plus ontique, mais existentiel : ce n'est ni Dieu (concept classique), ni le monde ou l'étant intra-mondain qui est transcendant – c'est-à-dire extérieur à la sphère d'immanence réelle : hors de la conscience –, mais c'est le *Dasein* qui est structurellement transcendant au sens verbal et actif du terme ; il est le transgressant comme tel (*das Überschreitende als solches*) (Heidegger 1975, § 20e, pp. 425 et 427-428 ; trad. fr. pp. 359 et 361).

Aussi y a-t-il *fondation de l'intentionnalité dans la transcendance*. L'essence véritable de l'étant qui porte en soi la structure intentionnelle, c'est en effet la transcendance entendue au sens existentiel de l'être-auprès de l'étant autre que soi, de l'être-au-monde : la transcendance est *ratio essendi*, car fondamentalement ontologique de l'intentionnalité – cette dernière étant, à l'inverse, *ra-*

⁸ Heidegger 1975, § 20e, p. 427 ; trad. fr. p. 361. Rappelons le § 94 de *Formale und transzendentale Logik* (Husserl 1974, p. 239 ; trad. fr. p. 312), exactement contemporain de ce cours de Heidegger, et la formule du § 49 des *Ideen* qui caractérise l'idéalisme absolu de la conscience pure déterminée comme *in sich geschlossener Seinszusammenhang* (sphère ontologique close sur soi) (Husserl 1995, p. 105 ; trad. fr. p. 163).

tio cognoscendi de la transcendance, phénomène révélateur de la constitution ontologique du *Dasein* (Heidegger 1975, § 9b, p. 91 ; trad. fr. p. 90). Ce dernier n'est pas un sujet : ce n'est pas une sphère intérieure et close sur soi de vécus qui serait située au fondement de tout rapport à l'objet et au monde. Le suppôt de l'intentionnalité n'est pas une intériorité, un flux de vécus clos sur soi dont certains auraient par surcroît la propriété de l'orientation vers..., mais d'emblée un étant dont la constitution ontologique est l'être-à..., l'ouverture à un dehors qui est la matrice de tout comportement.

Si une telle critique touche la voie cartésienne de la phénoménologie husserlienne (celle de *L'Idée de la phénoménologie* et des *Ideen*), a-t-elle la même acuité vis-à-vis de la voie suivie dans *Logique formelle et logique transcendantale*, les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis*, où ce qui est atteint par la réflexion transcendantale n'est plus la sphère immanente et sans monde des *cogitationes* pures mais, d'emblée, la structure *ego cogito cogitatum qua cogitatum* – c'est-à-dire la connexion structurelle de l'intentionnalité, susceptible de se décliner selon une pluralité de modalités concrètes (Husserl 1973, § 16, p. 77 ; trad. fr. p. 84 ; Husserl 1954, §§ 43 et 50, pp. 157-158 et 174-175 ; trad. fr. pp. 176 et 195) ? Dans une telle perspective, il n'y a plus d'antériorité théorique d'une sphère d'immanence réelle considérée en soi et pour soi avant la thématization de son essence intentionnelle. Cela ne réduit-il pas à néant la critique heideggérienne ?

Non pas. Ce qui demeure valable, c'est la *destitution du privilège méthodologique de la réflexion transcendantale* comme donation adéquate des vécus : le *Dasein* – ou le soi qui lui est propre – n'est pas donné par la réflexion transcendantale qui dévoilerait les vécus immanents ; en effet, puisqu'il se transcende lui-même et se trouve primairement auprès des choses dont il se préoccupe, il se comprend en fonction de ce auprès de quoi il s'affaire, c'est-à-dire à partir des choses, de l'étant intra-mondain. Il n'y a donc pas de réflexion immanente dévoilant les vécus apodictiques, mais une sorte de transparence spéculaire (*Widerschein*) de soi dans les choses, de co-dévoilement du soi en tant qu'orienté sur les choses et s'affairant auprès d'elles ; le se-transcender et les modes de comportement concrets en lesquels il se décline fonde l'auto-compréhension du soi (Heidegger 1975, § 15b, pp. 226-227 ; trad. fr. pp. 196-197).

De là s'ensuit une *profonde transformation méthodique de la phénoménologie* : cette dernière ne procède plus à une description immanente des vécus purs et de leur structure intentionnelle – c'est-à-dire à une saisie de structures noético-noématiques ou de l'*a priori* de corrélation entre l'articulation synthétique interne des vécus et le sens (et l'être) des objets visés. L'un des termes de la relation intentionnelle fait désormais défaut : la connexion de vécus purs dans la temporalité interne, où l'on pourrait distinguer des vécus hylétiques non-intentionnels et des vécus intentionnels, puis élucider la manière

dont leur articulation produit l'attestation intuitive d'un sens objectal ou la venue en présence d'un étant ; de cela, on ne trouvera jamais aucune description en phénoménologie heideggerienne.

Ainsi, d'une part, cette phénoménologie ne thématise plus guère de sensations ou de contenus hylétiques : on n'y sait plus rien de sensations, de données hylétiques ressenties (Heidegger 1975, § 9b, p. 88 ; trad. fr. p. 88 ; Heidegger 1986, p. 374 ; trad. fr. pp. 462-463) (les sensations acoustiques et moments de couleur éprouvés), mais on y perçoit d'emblée des qualités sensibles (le son du violon ou de la voiture qui passe, la couleur de ce mur ou du soleil couchant). Le *Dasein* étant d'emblée être-auprès-de..., le sensible relève de ce auprès de quoi il se trouve, et non de quelque sphère de vécus internes et ressentis ; la dissociation opérée par Husserl entre les deux dimensions du sensible (moments sensoriels et qualités sensibles, senti et perçu) cesse de valoir : la doctrine de la *hylè* ou des contenus sensoriels se réduit à un *artefact* conceptuel, fiction méthodologique et vieil héritage de la tradition empiriste qui ne peut s'attester dans aucune intuition originellement donatrice.

De même, Heidegger refuse d'interpréter l'*intentio* propre aux comportements du *Dasein* comme étant une visée (*Meinung*) ou une *nôesis* : une telle interprétation se réfère en effet au νοεῖν, c'est-à-dire à l'acte de penser – acte qui relève de la sphère théorique, dont le paradigme objectivant vient ensuite à être transposé aux autres sphères (pratique, axiologique, esthétique). Or, il faut se limiter à l'interprétation des comportements (*Verhalten*) dans leur teneur non modifiée et non nécessairement théorique, en tant que manières de l'être-à... ou du se-transcender elles-mêmes ancrées dans la constitution ontologique du *Dasein* comme transcendance, être-au-monde ; loin que la connaissance théorique soit une modalité fondatrice et toujours présente en tous les modes de comportement du *Dasein*, ce n'en est au contraire qu'un mode spécifique et dérivé. Le *noein* saisissant le sens ne fonde pas le rapport à l'étant ; l'étant n'est pas un sens idéal visé par un acte de pensée et s'attestant par le remplissement intuitif, ou quelque chose qui serait saisi par la médiation de son sens conceptuel. Au contraire, tout comportement est d'emblée une manière de se rapporter à l'étant, et enveloppe une modalité du comprendre (*Verstehen*) par laquelle il peut à la fois entendre le sens de l'étant auquel il se rapporte et le sens de son rapport à cet étant. Le point de départ n'est donc pas la conscience pure, mais le *Dasein* ; la visée n'est pas une eidétique de la conscience pure, mais une ontologie du *Dasein*.

Intentionnalité et question de l'être : primat de la compréhension de l'être et du monde

Si le centre de la phénoménologie ne réside pas pour Heidegger dans l'analytique existentielle, mais que cette dernière n'est qu'une médiation conduisant au déploiement de la question du sens de l'être, interrogeons-nous sur le rapport entre intentionnalité et question de l'être : pourquoi le centre de la problématique se déplace-t-il du fondement transcendantal de l'étant vers celle de l'être ? Et le rapport du *Dasein* à l'être, entendu comme compréhension de l'être (*Seinsverständnis*), doit-il être conçu comme une intention significative initialement dirigée sur la signification générale ou conceptuelle, c'est-à-dire une structure intentionnelle orientée vers son remplissement intuitif, en lequel serait donnée la catégorie de l'être ?

1/ Tout d'abord, quelle est la *méthode fondamentale de la phénoménologie heideggerienne*, s'il en est une ? Est-ce encore la réduction phénoménologique, puis l'idéation opérée sur la sphère de ce qui a été réduit ou purifié de toute attache mondaine ?

Au § 5 des *Problèmes fondamentaux*, Heidegger énumère les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique, telle qu'il l'entend : réduction, construction phénoménologique et destruction. Mais que faut-il désormais entendre par l'expression de réduction phénoménologique ? Et quel en est le rapport avec les deux autres démarches ?

L'élément fondamental de la méthode phénoménologique, au sens de la reconduction du regard investigateur depuis l'étant vers l'être, nous le désignons par l'expression de réduction phénoménologique. Pour nous, la réduction phénoménologique signifie la reconduction du regard phénoménologique depuis la saisie comme toujours déterminée de l'étant vers la compréhension de l'être de cet étant (Heidegger 1975, § 5, p. 29 ; trad. fr. pp. 39-40).

La réduction n'est évidemment plus la conversion de l'attitude naturelle, orientée sur l'étant, en attitude phénoménologique réflexivement orientée sur la sphère des vécus constituants ; mais, vu que "l'être n'est jamais accessible comme l'étant" (Heidegger 1975, § 5, p. 29 ; trad. fr. pp. 39-40), car toujours de prime abord celé (*verborgen*) ou recouvert (*verdeckt*), il est nécessaire de l'arracher à ce cèlement primordial, de le dé-couvrir ou le rendre accessible par une *construction* – par quoi il faut entendre la projection de l'étant donné vers son être et ses structures – et une *destruction* – à savoir une déconstruction des concepts moyens de l'être, qui a pour fin de les reconduire à leurs sources originaires. La réduction consiste donc en la *conversion de l'attitude ontique* (naturelle) *en attitude ontologique* (et non transcendantale ou réflexive), c'est-à-dire en la manifestation de la différence ontologique ; c'est la méthode propre à l'ontologie (Heidegger 1975, § 22, p. 466 ; trad. fr. p. 392).

2/ Cependant, pourquoi la *Seinsfrage* devient-elle la question centrale de la philosophie, en lieu et place de celle de la constitution transcendantale des types d'étant par le sujet pur ? N'est-ce pas là une décision ou une construction arbitraire, ou bien encore un héritage ininterrogé de la tradition philosophique ?

Contre une telle présomption d'arbitraire ou d'impensé, il s'agit de montrer que la question de l'être se situe implicitement au fondement de toute expérience de l'étant intra-mondain, donc de toute structure intentionnelle régionale ou, en termes heideggériens, de tout comportement du *Dasein* envers l'étant. Ainsi la thèse fondamentale est-elle que *tout comportement intentionnel se rapportant à l'étant implique la compréhension de l'être de cet étant* – en particulier, la perception des choses implique la compréhension de leur être :

à l'intentionnalité, au sens du comportement par rapport à l'étant, appartient à chaque fois une compréhension de l'être [*Seinsverständnis*] de l'étant auquel se rapporte l'*intentio* (Heidegger 1975, § 15d, pp. 249-250 ; trad. fr. p. 215). À l'intentionnalité de la perception n'appartiennent pas seulement l'*intentio* et l'*intentum*, mais en outre la compréhension du mode d'être de ce qui est visé dans l'*intentum* (Heidegger 1975, § 9c, pp. 100-101 ; trad. fr. p. 97 ; cf. §§ 18b et 20, pp. 309 et 392 ; trad. fr. pp. 261 et 333).

Par exemple, le commerce avec un ustensile déterminé (la fenêtre) ainsi que la découverte de ses déterminités d'usage (elle est trop ouverte, ne s'ouvre pas bien, est mal orientée, bien arrimée au mur, laisse passer de l'air...), ne sont possibles que dans la mesure où nous considérons toujours déjà la fenêtre comme ustensile, en son ustensilité : le rapport à l'ustensile singulier (*Zeug*) suppose la compréhension de l'ustensilité (*Zeughaftigkeit*) en général (Heidegger 1975, § 9c, p. 96 ; trad. fr. p. 94). Dans cette optique, l'argument fondamental est le suivant : pour que le mode de découverte (*Entdecken*) et la manière d'être (*Seinsweise*) de l'étant soient normés et pré-tracés (*normiert und vorgezeichnet*), il faut nécessairement que ce découverte se réfère et se mesure d'emblée à l'étant qui est à découvrir ; avant tout découverte de l'étant, nous devons avoir par avance (*im vornhinein*) une compréhension de l'être de cet étant et de son mode de présence. Bref, l'être-à-découvert (*Entdecktheit*) d'un type d'étant (ustensile, œuvre d'art, simple chose, personne...) suppose la découvrabilité (*Entdeckbarkeit*) de ce type d'étant, laquelle présuppose et se fonde à son tour dans la pré-compréhension ou l'entente pré-conceptuelle (*vorbegrifflich*) et anticipative (*vorgängig*) de l'être d'un étant de ce type – c'est-à-dire en définitive l'ouverture (*Erschlossenheit*) de l'être (Heidegger 1975, § 9c, p. 99 ; trad. fr. p. 96). On pourrait *prima facie* y voir la résurgence d'une thèse husserlienne : l'étant est atteint par la médiation de son sens objectal (*gegenständlicher Sinn*) ou de son sens

ontique (*Seinssinn*), sous une forme cependant implicite et pré-conceptuelle qui, grâce à l'idéation, peut être amenée à l'explicitation eidétique. Cela signifierait qu'il n'est pas de rapport brut du *Dasein* à l'étant, comme pure rencontre d'un dehors, mais que toute rencontre de l'étant présuppose comme condition de possibilité l'ouverture d'un horizon de sens : je ne puis avoir affaire à un ustensile que si j'ai par avance anticipé le sens de l'ustensilité en général, quoique de manière pré-conceptuelle – et non sur fond de maîtrise langagière du sens idéal “ustensile”.

3/ Ce qui en revanche n'est plus husserlien, c'est que *ce primat de la compréhension de l'être se fonde sur la priorité qu'a le rapport au tout vis-à-vis de l'expérience des étants singuliers*.

Tel est, en effet, le sens de la notion de structure de finalisation ou de tournure (*Bewandtnisstruktur, Bewandtniszusammenhang*) (Heidegger 1975, § 15, p. 233 ; trad. fr. pp. 202-203) : ce qui est premier pour le regard de l'affairement pratique (*Umsicht*) qui est la modalité quotidienne du rapport à l'étant, ce n'est pas un ustensile singulier, ni plusieurs ustensiles singuliers en relation de voisinage et de renvoi pratique, mais d'emblée une *Bewandtnis-ganzheit* – totalité de finalisation au sein de laquelle seule peut apparaître un étant singulier *comme* cet étant de tel type (pièce, appartement, immeuble, village, ville...). Il s'agit d'une *structure holiste* où le tout est irréductible à la somme des parties et où, à l'inverse, les parties sont fonction du tout : la totalité n'est en effet guère composée par synthèse transcendantale à partir des étants singuliers donnés à la perception puis de leurs relations réciproques de coexistence et de renvoi fonctionnel ; elle est au contraire la condition de possibilité du se-montrer (*Sichzeigen*) des singularités. Or, cette totalité pré-existante ne saurait être comme telle donnée à la perception ; elle est donc un fondement non perceptif de toute ostension perceptive, et doit être donnée d'avance à la compréhension (*vorverstanden*) ; ainsi la pré-compréhension (*Vorverständnis*) ou entente pré-conceptuelle de la totalité en laquelle se donnent et s'articulent les étants singuliers – et, par conséquent, de l'être des ustensiles en son sein – est-elle condition de possibilité de toute rencontre de l'étant singulier.

Plus radicalement encore, *le monde s'avère irréductible à la nature*, c'est-à-dire à totalité des étants intra-mondains, donc *n'est pas obtenu par sommation des étants singuliers* : ce n'est pas quelque chose qui viendrait après coup (*etwas Nachträgliches*), à titre de résultat d'une synthèse totalisatrice indéfinie des étants singuliers ; au contraire, il est l'absolument préalable au sens strict du terme (*das Vorherige im strengen Wortsinne*), c'est-à-dire ce qui vient avant toute saisie ou ostension singulière, ou encore l'*a priori* qui précède tout se-montrer de l'étant singulier – ce qui “toujours déjà, avant toute saisie de tel ou tel étant, est dévoilé et compris [*enthüllt und verstanden*] en tout *Dasein* existant” (Heidegger 1975, § 15, p. 235 ; trad. fr. p. 204).

Pour comprendre ce holisme de la structure de monde, il suffit de suivre l'explicitation descriptive, donnée au § 15 d'*Être et temps*, de l'entourage et de sa chaîne de renvois pratiques (*Verweisungszusammenhang*) : le bureau sur lequel je travaille renvoie à la maison, puis à l'université, à la ville, à l'État... et, en définitive, à la fois au monde et au *Dasein*, qui ne renvoient plus à autre chose, mais auxquels aboutit toute chaîne de renvois de la significativité pratique (Heidegger 1993, §§ 15 et 18, pp. 68-69 et 84-86 ; trad. fr. pp. 71 et 81-82). La possibilité de découverte de l'étant intra-mondain (*Innereweltliches*) a pour fondement le dévoilement pré-compréhensif du monde comme tel : "avant toute expérience de l'étant subsistant, le monde est déjà compris" (Heidegger 1975, § 15, p. 236 ; trad. fr. p. 205). L'expérience de l'étant présuppose ainsi la pré-compréhension du monde comme quelque chose qui n'est rien de subsistant (*Nichts Vorhandenes*), rien non plus de l'ordre de l'ustensilité (*Nichts Zuhandenes*), mais quelque chose qui est à la mesure du *Dasein* ou relève du *Dasein* comme tel (*etwas Daseinsmäßiges*) – c'est-à-dire la matrice de tous les existentiels, de toutes les modalités de l'être-à... Dans la mesure où, par propagation référentielle, toute chaîne de renvois de significativité pratique aboutit conjointement au monde et au *Dasein*, il doit y avoir une pré-compréhension conjointe du monde et du *Dasein* : une pré-compréhension catégoriale de l'horizon de donation des étants singuliers et de leurs rapports, jointe à une auto-pré-compréhension existentielle de l'être-au-monde.

Être-au-monde et structure d'horizon

Mais, dira-t-on, Husserl ne s'est-il pas acheminé vers cette reconnaissance du primat de la *conscience d'horizon*, ou du moins vers celle de la co-appartenance de la conscience d'horizon et de la saisie de singularité ? Y a-t-il là quoi que ce soit qui change avec Heidegger ?

Dans les *Ideen...* I, on mesure l'écart qui sépare la conscience-de... dans l'attitude naturelle et dans l'attitude phénoménologique : dans l'attitude naturelle réaliste, qui trouve comme pré-donnée et étant en soi la totalité de la réalité effective, la conscience ne se rapporte pas simplement à l'en soi des objets figurant dans le champ perceptif, mais à une totalité indéfinie d'objets co-visés, donc au monde en soi comme horizon de tous les horizons perceptifs possibles (Husserl 1995, § 27, p. 57 ; trad. fr. p. 89) ; après la réduction en revanche, vu que la conscience cesse d'admettre ou de poser l'être en soi du monde, elle est conduite à constituer l'objectivité des étants à partir du centre d'un champ perceptif où s'exposent intuitivement quelques objets présents. *La réduction inverse donc le primat de l'en soi du monde infini en primat de la présence intuitive des étants singuliers* : le monde n'est alors qu'une structure d'horizon où sont susceptibles de se donner des objets du

même type (spatio-temporels, matériels, vivants, etc.), donation qui demeure soumise à l'exigence de remplissement intuitif ; la constitution a toujours lieu de manière centrifuge, du centre intuitif vers les bords non intuitionnés, et en même temps de manière centripète, puisqu'elle consiste à reconduire tout objet co-visé vers un centre de donation intuitive.

On pourrait estimer que les textes plus tardifs d'*Expérience et jugement* inversent ce primat : Husserl y reconnaît en effet le statut du monde comme "sol universel de croyance pré-donné pour toute expérience d'objets singuliers" (Husserl 1954a, § 7, titre, p. 23 ; trad. fr. p. 32) : certes, l'expérience se définit comme donation en personne d'objets individuels sur le mode de la certitude simple et non modifiée de l'être ; cependant, toute saisie effective d'un objet individuel a lieu sur fond d'affections de la conscience qui la précèdent, et cet "affecter" auquel est soumise la conscience ne se réduit jamais à "l'affection par un objet singulier" (*nie ein Affizieren eines isolierten einzelnen Gegenstandes*), mais est toujours une "manière de se détacher d'un entour" (*Sichherausheben aus einer Umgebung*) ; or, cet entour n'est pas lui-même un objet de saisie intuitive et de certitude ontique, mais un "domaine de pré-donation passive" que présuppose toute orientation active vers un objet singulier, et qui est une unité de pré-donation passive, un "sol de croyance ontologique passive universelle" (*Boden universalen passiven Seinsglauben*) (Husserl 1954a, § 7, p. 24 ; trad. fr. p. 33). Le monde, à titre de sol de croyance passive, précède ainsi à la fois toute saisie perceptive et tout commerce pratique avec l'étant singulier : l'existence de quelque chose de réel est d'emblée in-existence, être au sein d'un univers spatiotemporel (*Existenz eines Realen [...] als Inexistenz, als Sein in einem Universum*) ; et ce dernier est donné dans un mode de conscience spécifique, à savoir la "*conscience sur le mode de la certitude doxique* [Bewußtsein im Modus der Glaubensgewißheit]" (Husserl 1954a, § 7, p. 25 ; trad. fr. p. 34) – c'est-à-dire une certitude de l'être du monde qui, précisément, relève de la croyance pré-donnée et in-entamable, et ne requiert nullement d'être validée par une donation intuitive : une certitude qui précède toute validation au lieu de la suivre.

Simplement, avant d'affirmer que Husserl énonce la thèse heideggérienne du primat du monde vis-à-vis de l'étant singulier, il convient de se demander *dans quelle attitude* a lieu la description citée : naturelle ou phénoménologique ?

Soulignons le trait de la conscience de monde qui vient d'être dégagé : une certitude doxique *indépendante de toute validation intuitive et précédant cette dernière*. C'est dire qu'un tel mode de conscience pose comme objet de

⁹ Husserl 1954a, § 8, p. 29 ; trad. fr. p. 39. Husserl 1954, §§ 37 et 47, pp. 146 et 165 ; trad. fr. pp. 162 et 184-185. La formule de la *Krisis*, "Le singulier n'est [...] rien en soi" semble un écho de la formule heideggérienne de *Sein und Zeit*, "Un ustensile, en toute rigueur cela n'existe pas".

croyance universelle l'*être en soi du monde* ! Or qu'est-ce d'autre que l'attitude naturelle, qui trouve d'emblée là comme étant la réalité effective en sa totalité (Husserl 1995, § 30, p. 61 ; trad. fr. p. 95) ? Dans l'attitude phénoménologique, à l'inverse, toute validité ontologique présuppose un acte de validation dont il est la conséquence (Husserl 1973, § 26, p. 95 ; trad. fr. p. 105). De fait, le § 8 expose la double structure d'horizon de la conscience : conscience d'horizon interne et externe (*Innen-/Außenhorizont*) (Husserl 1954a, § 8, p. 28 ; trad. fr. pp. 37-38). Husserl 1954, § 47, p. 165 ; trad. fr. p. 184). La première est la conscience des déterminités propres à l'objet, visées mais non intuitivement données : je sais en effet que l'objet possède un éventail indéfini de déterminités qui ne me sont pas données dans l'évidence, mais pourraient l'être si je fais varier le mode de conscience de l'objet en tournant autour, en l'examinant de près, etc. ; la seconde est la conscience de l'horizon externe, ouvert et indéfini, des co-objets (*offen endloser Außenhorizont von Mitobjekten*) (Husserl 1954a, § 8, p. 28 ; trad. fr. pp. 37-38), à savoir des objets co-visés de manière signitive, mais non donnés de manière intuitive. Dans la terminologie des *Recherches logiques*, on dira que la conscience d'horizon est un mode de l'intentionnalité signitive, qui vise à vide des déterminités et co-objets non donnés, et tend vers le remplissement intuitif ; dans celle des *Ideen... I*, qu'il s'agit de la simple visée (*Meinung*) d'un sens objectif présomptif, qui ne peut devenir conscience d'étant véritable que grâce à un voir effectif ; dans celle des *Méditations cartésiennes*, que la conscience d'horizon est une anticipation de potentialités intentionnelles (*Vermöglichkeiten*) qui relèvent du "je peux" et peuvent être amenées à l'actualisation (Husserl 1973, § 19, p. 82 ; trad. fr. p. 90) – l'objet étant toujours corrélat d'une visée excédentaire (*Mehrmeinung*) qui vise plus que ce qui est intuitivement donné (Husserl 1973, § 20, p. 84 ; trad. fr. p. 92). Toujours est-il que dans l'ordre de la constitution transcendantale, où il s'agit de reconduire tout sens d'objet aux modes du devenir-évident en lesquels il acquiert sa validité ontologique, le primat du monde est renversé : certes, au niveau signitif l'univers est d'emblée co-visé comme unique sol spatiotemporel de toute expérience de singularité ; mais dès qu'il s'agit de constituer l'objet, c'est-à-dire de passer du sens à l'étant véritable, le noyau d'intuitivité recouvre sa priorité vis-à-vis du champ de co-visée – ce n'est qu'à partir du centre d'évidence effective que s'opère toute validation ontologique donatrice d'objet. Dans l'expérience de l'étant véritable, l'évidence donatrice de singularité possède pour Husserl une indéniable prééminence ! C'est pourquoi, du reste, la phénoménologie husserlienne s'élabore toujours à partir de la conscience de singularité : l'encrier dans la Sixième Recherche, la chose matérielle dans les Leçons de 1907, la table dans les *Ideen... I*, le mannequin dans *Expérience et jugement*, le cube ou l'autre sujet dans les *Méditations...*

Résumons la thèse husserlienne : le monde est le *sens ontique* (*Seinssinn*) universel et premier qui enveloppe toute réalité spatiotemporelle, et qui est corrélat d'une visée signitive ; en revanche, la *validité ontologique* (*Seinsgeltung*) appartient toujours à un ou plusieurs objets singuliers qui sont donnés à l'intuition. En toute rigueur, l'être de l'étant est toujours une in-existence, et l'expérience de l'étant, une *expérience au sein du monde* ; mais il n'y a pas d'*expérience du monde*.

Il demeure cependant possible de relativiser une telle opposition, en argumentant à partir de l'*analogie entre horizons interne et externe* : on trouve en l'un et l'autre la même structure.

En effet, le fait que l'objet ne soit jamais donné dans tous ses aspects ne signifie nullement que l'on ne fasse pas l'expérience de l'objet, mais uniquement de ses aspects intuitivement donnés ; au contraire, ce que je perçois est l'objet *lui-même* (la table ou le cube), en tant que donné sous tel ou tel angle. Or, exactement de la même manière, le fait que le monde ne soit perçu que de façon très partielle ne signifie pas que l'on fasse seulement l'expérience du champ perceptif effectivement donné ; c'est au contraire le monde infini dont je fais l'expérience, bien qu'il n'ait à chaque fois son ostension intuitive qu'en un champ perceptif très réduit (Husserl 1954, § 47, p. 165 ; trad. fr. p. 185). La donation adéquate du monde est une Idée kantienne au même titre que celle de toute chose singulière. Si l'on voulait nier la possibilité de faire l'expérience du monde, il faudrait également récuser la possibilité de faire l'expérience d'un objet spatial singulier ! La structure d'horizon confère ainsi une *priorité décisive à la visée sur l'évidence, à la dimension signitive sur l'intuitivité* : le sens de l'expérience est en effet fixé par la visée en son excédence infinie sur ce qui est intuitivement donné ; ce dont on fait l'expérience, ce n'est pas ce qui est offert à l'évidence donatrice (tel côté de la table, du cube), mais ce qui est visé à titre de sens objectal complet et a son exposition partielle dans les aspects intuitivement donnés – la table comme telle avec l'infinité de ses faces et aspects, et, *de même*, le monde spatio-temporel unique avec l'infinité de ses objets, relations et domaines. Est ainsi conférée à la thèse leibnizienne une validité contre la critique kantienne : toute monade perçoit, fût-ce partiellement et confusément, l'infinité du monde.

Que modifie alors la perspective heideggérienne ? Ce qui est transformé, c'est l'*articulation entre la perspective holiste et la méthode d'élucidation*.

Dans l'optique constitutive de Husserl, d'une part toute constitution s'effectue par reconduction au noyau d'intuitivité, d'autre part (et surtout) la synthèse est la forme fondamentale de toute conscience d'objet (*Urform des Bewußtseins*) (Husserl 1973, § 17, p. 77 ; trad. fr. p. 84) : tout étant se constitue par explicitation progressive des intentionnalités potentielles, c'est-à-dire en rendant intuitifs les aspects non donnés (faces de la table), et par synthèse unificatrice de ces aspects en vue de la composition d'un apparence d'en-

semble de l'objet (apparence de la table comme produit de la synthèse de ses faces). Or le *primat du monde* et la *structure holiste de toute totalité de finalisation* interdisent toute constitution progressive de l'objet par voie synthétique : l'objet singulier étant caractérisé par son appartenance à une structure de renvois pratiques, on ne saurait constituer une contrée pratique (*Gegend*) par réunion synthétique des objets singuliers qui la composent, puis par explicitation de leurs relations ; mais ce qui prime est l'articulation entre la contrée elle-même et une certaine modalité existentielle du *Dasein*. Ainsi une ville n'est-elle pas obtenue par sommation et articulation synthétique de ses édifices : c'est une totalité d'emblée articulée, explicitable par les modalités selon lesquelles le *Dasein* s'y rapporte, et où les singularités se découpent et s'intègrent. Est ainsi *aboli le primat de la synthèse comme forme primitive de toute conscience* : à la synthèse se substitue la compréhension des comportements du *Dasein* et des dimensions de significativité, donc des structures de renvoi qu'ils dessinent par avance ; à l'articulation entre l'Un et le multiple, qui jouit d'un privilège essentiel dans la tradition métaphysique, se substitue la connexion entre modalités existentielles de *Dasein* et structures catégoriales du monde environnant.

Primat de la compréhension de l'être et interprétation de l'intuition catégoriale

Pour finir, ce primat de la compréhension de l'être se trouve, chez Heidegger, en étroite corrélation avec son interprétation de l'intuition catégoriale, prise en un sens large qui ne se limite pas à l'intuition des catégories formelles,¹⁰ mais englobe toute intuition d'essence ou idéation. C'est au § 6 des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* que Heidegger donne son interprétation de l'intuition eidétique ; quel en est l'enjeu principal ?

¹⁰ Tel est le sens rigoureux de l'expression d'*intuition catégoriale*, souvent galvaudée au point de devenir un équivalent de la conscience de signification idéale ou de l'intuition d'essence. Rappelons les distinctions précises faites par Husserl au § 60 de la Sixième Recherche : l'*abstraction sensible* donne par idéation des essences sensibles (rouge en général, maison en général, vécu en général) ; l'*abstraction catégoriale mixte* donne par idéalisation les Idées limites (droite, cercle, vertu, justice) et les composés d'essences sensibles et de formes catégoriales pures (l'être-rouge, l'être-coloré, l'être-sensible) ; enfin, l'*abstraction purement catégoriale* donne les formes catégoriales pures, syntaxiques (conjonction, disjonction, implication) et ontologiques (unité, ensemble, nombre, etc.) – (Husserl 1984a, p. 713 ; trad. fr. p. 221). Husserl est lui-même responsable de l'affaiblissement de sens du terme, qu'il emploie dans la *Krisis* pour désigner tout ce qui relève de la signification – cf. Husserl 1954, § 36, p. 142 ; trad. fr. p. 159 : "Das Kategoriale der Lebenswelt".

A. Fondation de l'intuition de singularité sur l'intuition d'essence

Il s'agit de montrer que, loin de se limiter à la saisie de tel ou tel étant singulier, toute perception concrète ou expérience ordinaire de l'étant co-implique d'emblée l'appréhension de catégories générales, en particulier celle du sens de *être*, ainsi que de la région eidétique dont relève cet étant :

Cette saisie [pure du catégorial] est à l'œuvre dans la perception la plus ordinaire, et l'est en toute expérience. [...] l'intuition catégoriale se trouve pour ainsi dire incluse en toute perception concrète (toute perception de chose) (Heidegger 1979, § 6, p. 64 ; trad. fr. p. 81).

L'intuition concrète, expressément donatrice de l'objet, n'est jamais une perception sensible isolée et en une seule strate [*einschichtig*], mais la perception est toujours une intuition stratifiée [*gestuft*], déterminée de manière catégoriale [*kategorial bestimmt*] (Heidegger 1979, § 6d, p. 93 ; trad. fr. p. 109).

Nos perceptions et nos dispositions d'esprit les plus simples sont toujours déjà *exprimées* [ausgedrückt], bien plus, elles sont toujours déjà *interprétées* [interpretiert] d'une façon particulière (Heidegger 1979, § 6b, p. 75 ; trad. fr. pp. 91-92).

Le monde de l'expérience est d'emblée dominé par l'expressivité (*Ausdrücklichkeit*), à savoir la couche du *logos* langagier, qui enveloppe les significations générales et, en particulier, les catégories formelles. À ce titre, Heidegger énumère trois traits essentiels de la saisie de l'essence. Tout d'abord, c'est un acte qui ne vise pas l'objet sensible individuel (cette maison singulière, cette nuance singulière de rouge) mais, à partir de lui et à travers lui, la généralité, l'unité idéale de la *species* (maison en général, rouge en général) (Heidegger 1979, § 6d, p. 91 ; trad. fr. p. 107) ; ensuite, c'est un acte fondé (*fundiert*) sur les actes de perception sensible, c'est-à-dire que c'est à l'occasion de la perception d'une nuance singulière de rouge que la visée du rouge en général peut être amenée au remplissement (Heidegger 1979, § 6d, p. 94 ; trad. fr. p. 110) : jusque là, rien que de très husserlien. Mais Heidegger ajoute une remarque d'une portée décisive :

déjà la perception simple, que l'on décrit volontiers comme étant une perception sensible, est en elle-même de part en part imprégnée d'intuition catégoriale ; certes l'intentionnalité de la saisie perceptive est simple et d'une seule pièce, mais cette simplicité de la perception n'exclut cependant pas que la structure de l'acte en tant que telle soit d'une haute complexité (Heidegger 1979, § 6b, p. 81 ; trad. fr. p. 98).

Cet en-tant-que-quoi [*Als-was*], le caractère général de maison [...] est toujours déjà saisi conjointement dans la perception simple en tant que ce qui ici, d'une certaine manière, éclaire ce qui est donné d'avance [*das Vorgegebene aufklärt*] (Heidegger 1979, § 6d, p. 91 ; trad. fr. p. 107).

Ici a lieu un *déplacement fondamental de la thèse husserlienne*, voire un renversement de la perspective husserlienne sur le rapport entre modes d'intentionnalité.

En effet, ce qui pour Husserl est central est le rapport de *fondation* (*Fundierung*) de l'intuition catégoriale, voire de toute intuition eidétique, sur l'intuition de singularité sensible : le problème est celui du remplissement intuitif de la visée de généralité, en particulier de la visée de moments purement formels ; et sa thèse est que la visée de signification générale, voire formelle, ne peut se remplir et devenir une intuition donatrice de l'essence que sur le fondement d'une perception de singularité (Husserl 1984a, VI. Unt., § 46, p. 674 ; trad. fr. p. 179). Ainsi, nul remplissement de la visée du rouge en général ne peut avoir lieu hors de toute perception d'une nuance de rouge, nul remplissement du *est* en-dehors de la perception d'une chose, de la saisie d'une situation de choses et de l'expression d'un état de choses : il n'est pas de saisie de l'essence hors de tout ancrage dans le monde sensible.

Or, l'essentiel pour Heidegger n'est plus ce rapport de fondation de l'eidétique (et en particulier du catégorial) sur le sensible, mais celui (*prima facie*, strictement inverse) d'*implication de l'eidétique (voire du catégorial) en toute saisie de singularité sensible* : en tant que mise en forme catégoriale, la perception concrète est rendue possible par un logos implicite qui peut être rendu explicite par l'intuition eidétique. L'*eidōs* n'est donc pas fondé sur l'objet singulier, mais *co-appréhendé* (*miterfaßt*) en toute perception concrète de singularité : *c'est l'eidōs qui éclaire le sens de l'objet apparaissant* et permet d'appréhender ceci *comme* cela, l'objet singulier *comme* relevant d'une région – une maison *comme* maison, une nuance de rouge *comme* rouge, etc. Il y a ainsi un primat de la pré-compréhension de l'essence sur toute expérience de l'individuel : le *Meinen* est toujours un *Bedeutēn* ; l'intuition eidétique est condition de possibilité du percevoir-comme..., et ainsi de l'intuition de l'individuel.¹¹ Par là, l'intuition d'essence husserlienne est interprétée dans le sillage de l'*idea* platonicienne : l'*eidōs* apporte la lumière sous laquelle un étant peut apparaître comme un étant de tel ou tel type. *La différence ontologique se situe par conséquent au cœur même de la relation intentionnelle* : la visée et la donnée de l'étant ne sont possibles que dans la mesure où le *Dasein* comprend par avance l'être de l'étant ; la possibilité de donation d'un étant individuel repose en effet sur l'ouverture préalable d'un horizon de donation possible, et cette dernière, à son tour, sur la pré-compréhension du sens d'être propre à un tel horizon. Par exemple, la donation d'un *Zeug* singulier n'est possible que sur fond de compréhension de la *Zeughaf-tigkeit*, c'est-à-dire de l'être de l'ustensilité en général.

¹¹ Notons que la manière dont Levinas interprète l'intentionnalité comme kérygmaticque, c'est-à-dire énonciatrice et rapportée à un logos idéal, se situe dans le droit sillage de cette lecture heideggérienne – cf. "Langage et proximité", in Levinas 1982, pp. 218-221.

B. Primat husserlien de la fondation du général sur l'individuel

Cet abandon du rapport de fondation de l'eidétique sur l'individuel au profit de l'implication de la saisie préalable de l'essence en toute appréhension de singularité est-elle véritablement anti-husserlienne ? Ou ne fait-elle que radicaliser des thèses husserliennes, à savoir : que toute expérience d'objet repose sur la visée intentionnelle du sens ontique (*Seinssinn*) de l'objet, et, loin d'être un contact immédiat avec l'être de l'objet, est médiatisé par une donation de sens (*Sinngebung*), laquelle relève de l'initiative de la conscience pure et déborde infiniment l'intuition effective : bref, que l'être (mondain) est précédé par le sens (Husserl 1995, § 55, p. 120 ; trad. fr. p. 183 ; Husserl 1973, § 20, p. 84 ; trad. fr. p. 92) ? Qu'en outre, toute donation de sens implique toujours la visée d'un sens régional, à savoir l'*eidōs* (région ou catégorie) dont relève l'objet, et sur lequel doit nécessairement se régler le style de la constitution donatrice de l'objet – bref, que le sens serait toujours une idéalité ou une essence pure (Husserl 1995, § 149, p. 344 ; trad. fr. p. 498) ? Et qu'enfin, loin d'être vierge de toute savoir et isolée des autres expériences, la saisie d'un objet prend toujours place dans un horizon de familiarité typique de l'expérience, c'est-à-dire d'une typification préalable des objets susceptibles de se donner dans l'évidence – bref, que nulle expérience d'objet n'est isolée, mais renvoie toujours à l'histoire des expériences passées et à leur recouvrement selon des formes typiques, de sorte que tout objet singulier est toujours déjà appréhendé au sein d'un horizon de co-savoir (*Mitwissen*) ou de connaissance préalable (*Vorbekanntheit*) (Husserl 1954a, § 8, p. 26 ; trad. fr. pp. 35-36) ? Toute la doctrine husserlienne est-elle donc à lire à partir de ce que la deuxième des Recherches logiques appelle "idéalisme" (Husserl 1984, II. Unt., p. 112 ; trad. fr. II/1, p. 126) : à savoir non l'idéalisme transcendantal, mais la *préséance de la donation de l'Idée sur celle des singularités*, c'est-à-dire le fait que la co-saisie de genres et d'espèces, de généralités pures et empiriques, soient pour Husserl condition de possibilité de l'expérience de singularités.

Assimiler de la sorte les positions husserlienne et heideggérienne sous le titre général de primat du sens sur l'être et de la compréhension vis-à-vis de l'expérience effective est cependant une simplification abusive, qui masque une différence essentielle : loin d'être une archi-facticité ultime, une accointance primordiale du sujet ou du *Dasein* avec des horizons de sens, la connaissance eidétique (ou catégoriale au sens large) relève d'une histoire de la formation du sens (*Sinnbildung*) qui reconduit aux expériences passées que le sujet a faites des singularités et, en dernière instance, à des expériences premières où a eu lieu l'instauration originaire (*Urstiftung*) du sens d'un objet de tel ou tel type ; il y a dans l'histoire de chaque conscience une première fois où s'instaure le sens de chose spatiale objective, de chose matérielle,

d'outil, de ciseaux, etc. (Husserl 1973, § 38, p. 113 ; trad. fr. p. 128). En d'autres termes, l'entrelacs qui *de facto* unit l'expérience d'individu et d'idéalité typique ne doit pas masquer l'*ordre génétique de jure* : en-deçà de la saisie du sens idéal ou des généralités typiques, il est nécessaire de restituer l'ordre génétique de formation de l'horizon de familiarité typique sur fond de recouvrement analogique des expériences individuelles ; en effet, loin que les types empiriques et les catégories régionales soient toujours déjà disponibles dans quelque logos intemporel qui serait coextensif ou co-naturel à l'esprit fini – en quelque répétition lointaine de la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles et de *res cogitantes* qui en ont la connaissance –, ils ont leur mode de constitution "sur le fondement du recouvrement passif selon la ressemblance", c'est-à-dire sur fond de sphères de similitude passive dont la conscience peut, après coup, ressaisir l'invariant commun par conversion du regard vers le noyau identique qui fournit l'étalon d'une telle ressemblance (Husserl 1954a, § 81b, p. 389 ; trad. fr. p. 393).

Tout à fait central est, chez Husserl, ce primat du rapport de *Fundierung* du général sur l'individuel, et de la saisie de ce dernier sur celle de l'essence : ce qui est fondateur est également condition de possibilité, et ce de telle sorte que le rapport de fondation ressurgit au niveau génétique comme un rapport d'origine et d'antériorité temporelle – l'expérience des catégories et des généralités non seulement se fonde sur..., mais encore dérive génétiquement de l'expérience des objets singuliers.

C. Le sens noématique comme paradoxe d'un sens individuel et pré-conceptuel

Aussi doit-il pour Husserl y avoir une *expérience des objets individuels qui précède toute instauration préalable de généralités et de formes catégoriales*, ce qui entraîne un remaniement essentiel du concept de sens qui le soustrait à l'idéalité de la signification ou à la couche du logos prise au sens strict.

Certes, un objet n'est accessible que par la médiation de son sens noématique (Husserl 1995, § 129, p. 297 ; trad. fr. p. 436) ; certes également, si le chêne peut brûler, le noème perceptif de chêne ne saurait le faire, pour la raison qu'il relève du sens et non de l'être brut (Husserl 1995, § 89, p. 205 ; trad. fr. p. 308). Mais cela ne doit pas dissimuler que les notions de sens perceptif (*Wahrnehmungssinn*), sens ontique (*Seinssinn*) et sens noématique (*noematischer Sinn*) ne sauraient être assimilées à celle de signification idéale ou d'idéalité linguistique : le sens ontique dont la visée permet la donation de l'objet n'est pas une signification générale, une essence ou une catégorie ! À cet égard, le § 124 des *Ideen... I*, qui porte les notions du signifier et de la signification, possède une portée absolument décisive. Husserl y reconnaît

avoir étendu à toute la sphère noético-noématique le sens des termes *signifier* (*Bedeutend*) et *signification* (*Bedeutung*), qui appartiennent à l'origine à la sphère linguistique, en assimilant l'objet à du sens préalablement visé puis validé, et la donation de l'objet à une visée de sens qui parvient au remplissement ; mais il ajoute que s'il a procédé à une telle extension du signifier à la totalité des modalités de la conscience d'objet (au lieu de les limiter à celles qui visent des objets généraux), c'est à la condition d'"élargir leur signification et de *lui faire subir une modification adéquate* [*passend zu modifizieren*]" (Husserl 1995, § 124, p. 285 ; trad. fr. p. 418, nous soulignons). Or, *en quoi consiste exactement cette modification du sens du concept de sens*, qui permet d'identifier le couple sens/objet au doublet frégéen *Sinn/Bedeutung* et d'élaborer un paradigme linguistique de l'intentionnalité ?¹²

Si Husserl ne le précise pas, elle ne peut cependant avoir que le sens suivant : Husserl opère une distinction rigoureuse entre les modes de conscience qui visent respectivement des objets individuels et généraux, c'est-à-dire relèvent ou non de la couche idéale du logos ; il soustrait donc *la sphère intentionnelle pré-linguistique, pré-logique ou pré-catégoriale au paradigme de la couche du logos idéal, de la signification logique*. Le sens intentionnel par la médiation duquel je me rapporte à un objet singulier n'est pas nécessairement une signification générale, mais peut être désigné par l'expression paradoxale de *sens singulier et pré-linguistique*. Reprenons l'exemple heideggérien de la perception d'une maison : pour Heidegger, ce que je vois d'abord, ce ne sont pas des maisons prises individuellement, dont s'ensuivrait par abstraction la saisie de l'essence de maison, mais à l'inverse, la maison ne peut être saisie en son être-maison que sur fond d'intuition de l'essence de maison en général qui éclaire le sens de l'objet individuel ; pour Husserl en revanche,

dans l'imagination, mais aussi dans la perception, abstraction faite de la position d'existence, se constitue le contenu intuitif au sens de l'essence singulière [*der Anschauungsinhalt im Sinne der singulären Essenz*] (Husserl 1950, p. 71 ; trad. fr. p. 96).

Or qu'est-ce que l'essence singulière ? Est-ce l'exemplification singulière du sens "maison en général" ?

Non pas ! Il s'agit du noème perceptif ou du sens perceptif singulier qui s'offre dans le *Hausphänomen* qu'est la perception de cette maison : non pas une maison en général, "mais précisément cette maison, déterminée de telle ou telle manière et apparaissant comme déterminée ainsi" (Husserl 1950, p. 71 ; trad. fr. p. 96) – cette maison-ci avec ce toit, cette façade, ces fenêtres, cette porte, ces tuiles avec cette nuance de rouge, etc. Bref, il faut dépouiller le noème perceptif de tout ce qui relève de la couche du logos idéal, afin de ressaisir en lui les déterminités singulières de l'objet comme étant susceptibles d'une synthèse et d'une ré-identification à volonté : l'*idéauté* du sens

¹² Nous empruntons cette expression à Jocelyn Benoist (2001, pp. 37 sqq.).

perceptif, c'est son caractère *idéel*, à savoir d'Idée au sens kantien – le fait que l'objet soit l'index rejeté à l'infini de toutes ses identifications possibles, qu'il soit le foyer x de toutes ses déterminités, et qu'il soit susceptible d'être toujours à nouveau ré-identifié comme tel (Husserl 1995, § 143, pp. 330-331 ; trad. fr. pp. 479-480). Ce qui complique l'analyse dans l'exemple choisi (la maison), c'est qu'il faut distinguer en elle deux couches de déterminités : d'une part les déterminités sensibles ou naturelles (cette étendue, cette forme, cette pierre, ces couleurs), d'autre part les déterminités culturelles, qui déterminent la maison comme chose d'usage, lieu d'habitation, de séjour, de travail, de repos, etc. Ces dernières, étant socialement instituées, renvoient bien à une fonction générale partagée par tous les objets de ce type, donc à la signification générale de "maison" ; mais elles se donnent à un acte d'interprétation, et non de perception sensible. En revanche les premières, étant données par la saisie purement perceptive, sont de nature purement individuelle : la nuance rouge de ces tuiles, l'aspect rugueux de ce crépit, la surface blanche des volets, et ce sans aucune référence aux significations générales "rouge", "rugueux", "blanc", etc.

Bref, si l'intentionnalité implique une *Sinngebung* et que la relation à l'objet requiert la médiation d'un sens, ce n'est pas au sens où la visée de l'objet singulier nécessiterait l'intuition, ou du moins la pré-compréhension de l'essence générale d'un objet de ce type – comme, pour Platon, la vision d'une statue comme telle requiert la vision de l'Idée de statue.¹³ Le *Sinn* désigne ici le contenu d'apparition réel : s'il ne brûle pas (Husserl 1995, § 89, p. 205 ; trad. fr. p. 308), c'est parce qu'il s'agit d'un contenu représenté ; et s'il est doué d'idéalité, ce n'est pas au sens de la signification langagière, mais en tant qu'Idée singulière.

D. Origine de l'identification du sens noématique à la signification générale

D'où vient alors que l'on soit tenté d'identifier le sens perceptif à une signification générale ? Il y a à cela trois raisons.

La première réside dans l'imprégnation platonicienne de la tradition philosophique occidentale : l'étant est vu à la lumière de l'*idea*. On a ainsi ten-

¹³ Platon, *Philèbe*, 38 c-d. C'est pourquoi le choix que font Levinas et Peiffer, au § 20 des *Méditations cartésiennes* (Husserl 1973, p. 84 ; trad. fr. de E. Levinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1978, p. 40), de traduire *Meinung* (visée) par *signification* et *Mehrmeinung* par *dépassement de la signification*, ne se justifie pas : elle tire la doctrine du sens noématique dans un sens platonicien, la noèse étant alors un acte de penser ou de signifier, et le noème assimilable à l'*idea* ; cette traduction est guidée par la thèse qui assimile l'acte d'identifier à un *penser*, l'apparoir du phénomène à un *signifier*, et l'objet individuel à un *objet idéal* – cf. "Langage et proximité", in Levinas 1982, pp. 218 et 221.

dance à projeter sur la doctrine husserlienne tout entière la critique des doctrines empiristes de l'abstraction énoncée dans la Deuxième Recherche : on ne forme pas l'idée de rouge en général sur fond de ressemblance entre des nuances singulières de rouge, mais à l'inverse la saisie de leur similitude requiert un point de vue, qui est celui de l'Idée du rouge ; seule l'orientation sur l'essence du rouge permet d'appréhender des nuances de rouge comme nuances du rouge, donc comme similaires entre elles, de sorte que la possession de l'Idée précède l'abstraction au lieu d'en découler (Husserl 1984, II. Unt., § 3, pp. 117-118 ; trad. fr. II/1, pp. 132-133). Projetez cela sur la perception d'objet individuel : on dira que la saisie des divers aspects d'un objet comme aspects du *même* objet requiert l'intuition préalable de ce *même*, dont l'identité ne peut être que celle de l'essence d'un objet de ce type. C'est oublier que, si elle a bien le caractère de l'Idée ou de la structure d'horizon, l'identité n'est pas nécessairement celle de la signification générale : un cube posé devant moi peut être ressaisi toujours à nouveau comme le même sans la médiation du sens général "cube".

La deuxième réside dans le fait que la couche du logos soit susceptible d'exprimer n'importe quel état de fait pré-linguistique ou antéprédicatif : tout peut être traduit dans l'élément de la signification idéale (Husserl 1995, §§ 117 et 124, pp. 270-272 et 286 ; trad. fr. pp. 398-401 et 420). Il en découle que lorsqu'en phénoménologie on parle d'actes pré-linguistiques comme la perception, on est nécessairement conduit à transcrire dans la couche du *logos* ce qui, initialement, n'en relevait pas : on ne peut désigner un caillou ou une maison qu'en employant les termes généraux de *caillou* et de *maison*, sans jamais pouvoir exprimer *comme telle* la dimension pré-langagière. Or, avant même les analyses d'*Expérience et jugement* – où il s'agit de retracer la généalogie de la logique en élargissant le sens même du logique et en fondant les structures du *logos* idéal (prédication, énoncé relationnel, modalités) sur celles de la couche pré-logique ou antéprédicative –, les *Ideen*... I amorcent déjà une telle régression depuis la signification idéale vers une dimension de sens ne relevant pas de la couche du *logos* : si la fonction de l'expression est de conférer à tous les actes et à leurs corrélats la *forme de la conceptualité* (*Form des Begrifflichen*) (Husserl 1995, § 124, p. 287 ; trad. fr. p. 421), cela implique qu'antérieurement à cette conversion expressive les moments essentiels du noème se trouvaient dans un *état précédant toute expressivité* (*im Vor-ausdrücklichen*) (Husserl 1995, § 124, p. 287 ; trad. fr. p. 421), c'est-à-dire toute conceptualité générale. Ainsi les concepts de proposition (ou matière), de qualité (modalité) et de sens ont-ils une double signification, selon qu'ils relèvent ou non de la couche purement logique : à la proposition prise au sens purement logique (*Satz im reinlogischen Sinne*) (Husserl 1995, § 94, p. 218 ; trad. fr. p. 326) de signification propositionnelle visée par le jugement porté correspondent, "dans le domaine des représentations", les propo-

sitions (*Sätze im Gebiete der Vorstellungen*) comme unité du sens objectal visé et du caractère thétique, par exemple la proposition intuitive (*Anschauungssatz*) (Husserl 1995, § 133, pp. 305-306 ; trad. fr. pp. 445-446) ; à la modalité proprement logique de la prédication (assertorique, problématique...) correspond la modalité ontologique pré-linguistique, à savoir l'être-effectif, l'être-possible, l'être-douteux, etc., comme corrélats de la croyance en l'être et de ses modifications (Husserl 1995, § 105, pp. 242-243 ; trad. fr. pp. 361-362) ; enfin et surtout, au sens ou à la matière propositionnelle comme corrélat de la compréhension prédicative correspond, dans la perception, le sens intuitif (*Anschauungssinn*) comme sens objectal ou sens chosal de cette perception singulière (*Gegenstandssinn, Dingsinn dieser Wahrnehmung*) (Husserl 1995, § 133, pp. 305-306 ; trad. fr. pp. 445-446). Et l'essentiel est

de garder à l'esprit que les concepts de sens [*Sinn*] et de proposition [*Satz*] ne contiennent pour nous rien qui relève de l'expression et de la signification conceptuelle [*nichts von Ausdruck und begrifflicher Bedeutung enthalten*] (Husserl 1995, § 133, p. 305 ; trad. fr. p. 445).¹⁴

C'est même ce caractère pré-conceptuel du sens qui confère sa portée au projet d'une morphologie du noème dans l'ordre perceptif : il y a des structures de sens du noème qui précèdent toute entrée en jeu des significations générales, et les structures sémantiques et syntaxiques de la couche logique sont fondées sur celles de la couche pré-conceptuelle – ce qui donne tout son sens à l'idée de fondation de la morphologie apophantique (*apophantische Formenlehre*) (Husserl 1995, § 134, p. 306 ; trad. fr. p. 448) sur une doctrine des formes syntaxiques de la synthèse (Husserl 1995, § 118, p. 272 ; trad. fr. p. 402) : précisément, là où le logicien isole la couche du *logos* idéal pour en expliciter les structures, le phénoménologue considère cette couche en sa connexion plénière (*in seinem vollen Zusammenhange*) ou liaison systématique avec toutes les couches (*in dem systematischen Verbande aller Schichten* : perceptive, pratique, affective [Husserl 1995, § 134, p. 309 ; trad. fr. p. 451]) où elle trouve ses préfigurations structurelles ; tout cela sans préjuger, cependant, que la couche supérieure du *logos* soit une simple duplication à l'identique des structures présentes dans les couches du sens pré-conceptuel (Husserl 1995, § 126, p. 291 ; trad. fr. p. 426).

La troisième raison tient au modèle de la conceptualité frégréenne, que Husserl a étendu à l'ensemble des actes de la conscience.

Pour Frege, la dénotation (*Bedeutung*) peut être désignée par une pluralité de sens (*Sinne*) du signe ; le sens est la "manière d'être donné" (*Art des Gegebenseins*) de la dénotation (Frege 1892, p. 26) ; ainsi la dénotation du nom

¹⁴ De même au § 134 (Husserl 1995, p. 307 ; trad. fr. p. 448) : "Tout cela précède tout énoncé [*vor aller Aussage*], ainsi que la saisie sous forme expressive ou 'conceptuelle' qui intervient avec lui [*und der mit ihr neuauftretenden ausdrücklichen oder 'begrifflichen' Fassung*]".

Napoléon peut-elle être visée à l'aide des locutions “vaincu de Waterloo” et “vainqueur d’Austerlitz” (Frege 1980, pp. 114-115 ; trad. fr. p. 25). Or, dans la Première Recherche, Husserl reprend exactement à l’identique la doctrine frégéenne, tout en en modifiant la terminologie : les expressions “le vainqueur d’Iéna” et le “le vaincu de Waterloo” ont le même rapport à l’objet, c’est-à-dire des significations distinctes tout en nommant le même objet (Husserl 1984, I. Unt., § 12, p. 53 ; trad. fr. II/1, pp. 53-54). On pourrait penser qu’un tel paradigme structurel se laisse immédiatement transposer à l’intentionnalité perceptive, voire à tout mode de conscience d’objet : c’est une pluralité de significations idéales qui permettrait de viser et de donner le même objet singulier.

Il faut toutefois se garder d’oublier que la Première Recherche porte sur l’idéauté de la signification et les distinctions essentielles entre indice et signe signifiant, ainsi qu’entre les fonctions de l’expression linguistique (communiquer un contenu, signifier un sens idéal, et désigner un objet [Husserl 1984, I. Unt., § 6, p. 38 ; trad. fr. II/1, p. 37]). Or c’est dans ce domaine précis de l’analyse des expressions significatives que se situe le cas particulier des descriptions définies, qui désignent un objet individuel par la médiation de significations distinctes : il s’agit d’une exemplification du cas où des expressions ont des significations différentes, mais le même objet – au même titre que les expressions conceptuelles “triangle équilatéral” et “triangle équilatéral” ou qu’un même état de choses énoncé en voix active et passive. Cependant, *cette analyse de la dénotation singulière des expressions définies* (objet singulier de descriptions définies, extension de concepts coextensifs, état de choses visées par des propositions équivalentes) *ne saurait être appliquée* ne varietur à la conscience perceptive d’objet individuel : ce ne sont alors plus les significations générales qui fournissent la médiation vers l’objet identique, mais les divers aspects perspectifs intuitionnés (le même objet donné de près ou de loin, sous différents angles et sous des éclairages divers) ; ces facettes perspectives de l’objet sont ainsi, pour l’intentionnalité perceptive, les *analogia* de ce que sont les significations équivalentes pour l’intentionnalité signifiante : des modes de donnée du même objet – le premier individuel, le second idéal. Et si les premières sont des sens noématiques, c’est en un sens dépourvu de toute référence à l’idéauté de la signification : le sens perceptif (*Wahrnehmungssinn*), c’est cet objet-ci visé comme étant dans l’espace avec la totalité de ses déterminités, mais s’offrant sous tel aspect instantané (Husserl 1995, § 88, p. 203 ; trad. fr. p. 305) ; et le pur sens objectal (*puer gegenständlicher Sinn*), c’est le noyau central désignant cet objet, abstraction faite de ses modes de donnée subjectifs (c’est-à-dire du fait qu’il soit donné sous tel angle, à telle distance, etc.) (Husserl 1995, §§ 91 et 131, pp. 210-211 et 301-303 ; trad. fr. pp. 316 et 441-443).

Conclusion

Nous sommes parti du projet de Heidegger au regard de la phénoménologie husserlienne : non d'abandonner l'intentionnalité, mais au contraire de l'approfondir en explicitant la constitution ontologique spécifique de l'étant qui supporte la structure intentionnelle. Ainsi, là où pour Husserl l'épochè découvre une dimension ontologique nouvelle qui s'oppose à toute réalité mondaine et doit simplement être décrite et explicitée en ses structures intentionnelles, *l'intentionnalité n'est désormais plus un terme ultime désignant un champ structuré et archi-factice* qu'on pourrait seulement décrire, mais jamais expliquer ni fonder ; c'est au contraire *une structure qui doit se fonder sur une certaine constitution ontologique* : la transcendance propre au *Dasein*, le se-transcender vers un monde et de l'étant autre que soi, fonde l'intentionnalité. La structure eidétique de la conscience – qui pour Husserl est une *Urform* absolument donnée et indifférente à toute distinction ontologique (par exemple, entre conscience finie et être infini – doit être élucidée par référence au mode d'être d'un étant particulier : l'homme, en tant qu'étant qui a une compréhension de l'être. *Si le geste husserlien était de neutraliser la révolution copernicienne de Kant* en cessant de se référer à la distinction entre finitude et infinitude et en imposant à toute conscience les mêmes structures de l'apparaître, *le geste heideggérien est au contraire de répéter la révolution copernicienne* : c'est un étant spécifique, l'homme, qui sert de centre et de fil conducteur à l'analyse phénoménologique.

Le second point essentiel concerne la *structure de l'intentionnalité* : en posant que le rapport au monde et la compréhension de l'être précèdent et rendent possible tout rapport à l'étant, Heidegger conserve-t-il la structure de l'intentionnalité, selon laquelle l'objet est visé par la médiation de son sens et identifié par une synthèse de la conscience ? Que toute expérience de l'étant suppose une pré-compréhension de l'être de cet étant, cela semble en effet bien proche de la thèse que l'objet soit donné sur fond de visée de son sens d'être (*Seinssinn*) !¹⁵ Mais ce qui est décisif est ici le *primat du rapport au monde vis-à-vis de l'expérience de tout étant individuel, qui confère à toute expérience une structure holiste* : que tout comportement se rapporte au monde comme tel n'est pas réductible au fait que la conscience possède une structure d'horizon. Car ce qui se dévoile au *Dasein* n'est pas un noyau d'intuitivité bordé d'un champ indéfini d'intuitivité co-visée qui pourrait être rendu intuitif ; c'est, d'emblée, une totalité de finalisation articulée en renvois

¹⁵ Ce rapprochement est évident dans les premiers cours donnés par Heidegger à Fribourg – cf. l'analyse du comportement dans les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Heidegger 1985, p. 58) : "Qu'est donc cela dont, en dernière instance, il peut retourner pour l'étant en tant que tel ? L'être ou, plus précisément, au regard de la façon dont un tel 'être' peut être saisi : le '*sens d'être*' [*Seinssinn*]"

de significativité pratique. Est par conséquent aboli le privilège de la conscience d'objet singulier, ainsi que la structure synthétique de toute constitution : la *Bewandtnisganzheit* prime sur tout étant singulier qui se donne en elle, et elle est d'emblée pourvue d'une structure de renvois qui n'est pas constituée par synthèse progressive. *Le double primat de la question de l'être et du monde implique ainsi la destitution de la structure constituante et de la synthèse comme Urform de la conscience* : étant, environnement et monde ne sont pas engendrés par synthèse ; la constitution transcendante relève d'une métaphysique de la production qui a son origine dans la *poiésis* grecque.¹⁶

Enfin, le primat de la question de l'être va de pair avec une *conception du sens qui rompt radicalement avec le concept husserlien de sens noématique*. Heidegger réinterprète l'intuition eidétique comme condition de possibilité impliquée en toute intuition d'objet individuel : tout étant est vu à la lumière de l'*eidós* régional dont il relève. Ce geste va à l'encontre de l'extension husserlienne de la notion de sens au-delà (ou en-deçà) de la région du *logos* idéal : pour Husserl, le sens noématique qui est médiation de la conscience vers l'objet n'est pas une signification idéale, mais une articulation entre un pôle d'identité singulier et ses facettes intuitionnées ; ce sens pré-logique, pré-linguistique et paradoxalement singulier s'inscrit dans une réhabilitation du concept empiriste de sens. En énonçant que tout rapport à l'étant présuppose la compréhension de son sens d'être idéal, Heidegger pose que toute expérience se meut d'emblée dans l'élément du sens. Cela signifie, chez le premier Heidegger, que tout rapport à l'étant implique une compréhension du sens de *être* ; et, chez le second Heidegger, qu'il se situe d'emblée au sein d'une explicitation du sens de *être* qui règne et dessine un certain domaine de pensée possible. L'objet de la phénoménologie s'en trouve radicalement redéfini : non plus constitution de l'étant par les actes de la conscience pure, mais exploration de domaines de pensée que le *Dasein* ne produit pas, et qui se situent dans une forme d'historicité *sui generis* ; ressaisir les ruptures entre ces domaines de sens, expliciter les moments de mutation, puis explorer les rapports généalogiques : telle est désormais la tâche de la pensée, qui requiert d'elle un autre exercice du voir que celui de la réflexion.

Université Paris-Sorbonne

E-mail: dominique.pradelle@free.fr

¹⁶ “‘Constitution’ – (*constitutio* – organisation – constitution [*Verfassung*] – production – *poiésis* ! Position – *thésis*” (Heidegger 2013, pp. 1259-1260).

Bibliographie

- Benoist, J. 2001: *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, Puf.
- Descartes, R. 1644: *Les principes de la philosophie*, in *Œuvres de Descartes*, IX, II, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin.
- Frege, G. 1892: “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, C, 1, pp. 25-50.
- Frege, G. 1980: “Brief XXVIII/2 an Linke, 24/08/1919”, in *Gottlob Freges Briefwechsel*, Hamburg, Meiner; trad. fr. de D. Pradelle, *Philosophie*, 83, 2004, pp. 23-27.
- Heidegger, M. 1975: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a.M., Klostermann; trad. fr. de J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
- Heidegger, M. 1979: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt a.M., Klostermann; trad. fr. de A. Boutot, *Prologomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.
- Heidegger, M. 1985: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, M. 1986: *Seminar in Zähringen*, in *Seminare*, Gesamtausgabe Bd. 15, Frankfurt a.M., Klostermann, pp. 372-400; trad. fr. de J. Beaufret et al., in *Questions III & IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 461-488.
- Heidegger, M. 1993: *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer; trad. fr. de E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- Heidegger, M. 2013: *Zum Ereignis-Denken*, Gesamtausgabe Bd. 73/2, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Husserl, E. 1950: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana Bd. II, Den Haag, Nijhoff; trad. fr. de A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, Puf, 1970.
- Husserl, E. 1954: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI, Den Haag, Nijhoff; trad. fr. de G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
- Husserl, E. 1954a: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Glaassen & Goverts; trad. fr. de D. Souche, *Expérience et jugement*, Paris, Puf, 1970.
- Husserl, E. 1973: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Bd. I, Den Haag, Nijhoff; trad. fr. de M. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris, Puf, 1994.
- Husserl, E. 1974: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana Bd. XVII, Den Haag, Nijhoff; trad. fr. de S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Puf, 1957.
- Husserl, E. 1984: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Bd. I*, Husserliana Bd. XIX/1,

- Den Haag, Nijhoff; trad. fr. de H. Élie, A.-L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques*, II/1-2, Paris, Puf, 1972².
- Husserl, E. 1984a: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Bd. II*, Husserliana Bd. XIX/2, Den Haag, Nijhoff; trad. fr. de H. Élie, A.-L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques*, III, Paris, Puf, 1972².
- Husserl, E. 1995: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*, Husserliana Bd. III/1, Dordrecht, Kluwer; trad. fr. de P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950.
- Leibniz, G.W. 1978: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*; trad. fr. de P. Schrecker, in *Opusculs philosophiques choisis*, Paris, Vrin, pp. 9-16 ; trad fr. de L. Prenant, in *Œuvres*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, pp. 150-156.
- Levinas, E. 1982: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- Peters, M.A. (éd.) 2002/2007: *Heidegger. Education and Modernity*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers; trad. fr. de X. Blandin, *L'art d'enseigner de Martin Heidegger*, Paris, Klincksieck.